

POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA. La VI. *Investigación lógica* de E. Husserl y el problema de la intuición categorial

Eduardo Molina Cantó. Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: En este trabajo se estudia la doctrina husserliana de la intuición categorial y se la evalúa desde dos perspectivas. Primero, se intenta comprender la necesidad de abordar el tema por parte de la fenomenología. En segundo lugar, se enfatiza la paradoja que implica esta doctrina respecto de la distinción clásica entre sensibilidad y entendimiento. Con esto, finalmente, se pretende determinar la importancia de la investigación fenomenológica respecto del problema del conocimiento y la experiencia.

Abstract: In this article, I study the Edmund Husserl's doctrine of the «categorical intuition» and I evaluate it from two perspectives. First, I try to understand the necessity to examine the topic of the categorial intuition from the phenomenology. Secondly, I emphasize the paradox this doctrine implies regarding the classic distinction between sensibility and understanding. Finally, in this way I attempt to determine the importance of the phenomenological investigation on the problem of knowledge and experience.

Le plus grand enseignement de la phénoménologie [...] serait l'impossibilité de la phénoménologie.
G. Lebrun

1. Introducción

Heidegger, en un pequeño texto publicado en 1963 como homenaje al editor Hermann Niemeyer, describía así su relación con las *Investigaciones lógicas*:

«Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las *Investigaciones lógicas*, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el 'múltiple significado del ente'.» («Mein Weg in die Phänomenologie», *SdD*, p. 86.)¹

El propio Husserl, por su parte, consideraba su VI. *Investigación lógica* como «la más importante en sentido fenomenológico» (*LU*, I, Vorwort, p. 15)², y en particular la Sección

¹ Cf. también el seminario de Zähringen, de 1973: «Husserl toca, hace aflorar la cuestión del ser en el Capítulo Sexto de la VI. *Investigación lógica* con la noción de intuición categorial» (*GA* 15, p. 373). Para un estudio detallado de las relaciones internas entre la fenomenología de Husserl y la hermenéutica heideggeriana, cf. Courtine (1990), Rodríguez (1997) y la ya clásica obra de Kisiel (1993).

² La cita corresponde al prólogo a la segunda edición, de 1913.

segunda, sobre «Sensibilidad y entendimiento», precisamente porque ahí se abordaba el tema de la intuición categorial, cuestión decisiva en el desarrollo posterior de su filosofía (cf. *LU*, II/2, Vorwort, p. 534)³.

Ahora bien, el problema de la intuición categorial, al menos a partir de Kant, posee un lugar destacado en la moderna teoría del conocimiento, y esto por razones históricas y filosóficas de envergadura. En primer término, porque ya desde Kant el planteamiento del problema venía exigido por la necesidad de responder a las teorías racionalistas, de cuño cartesiano o leibniziano, sobre el problema de la intuición intelectual.

En efecto, para tales teorías, la distinción entre el conocimiento sensible y el inteligible era principalmente una cuestión de grados: en un primer nivel, el inferior, se alcanzaba «confusamente» lo que en el segundo se conquistaba con «claridad». Ciertamente, esta distinción de grados implicaba también una diferencia de naturaleza entre la *intellectio*, por un lado, y la *imaginatio*, por otro, pero no había una distinción radical entre estas dos fuentes del conocimiento, ni de sus respectivos procesos y su alcance, según la filosofía crítica. Una inteligencia, entendida al modo de Leibniz y Descartes, era pensada como capaz de acceder, intuitivamente, a sus propios objetos con evidencia intelectual, tanto a la estructura matemática del universo como a la esencia y existencia de Dios, por ejemplo. En este sentido, la distinción entre sensibilidad y entendimiento en la *Crítica de la razón pura* era un ajuste de cuentas y una superación de tal metafísica «dogmática», y ella apuntaba no tanto a una distinción de «facultades» autónomas como a la diferenciación crítica entre receptividad y espontaneidad del sujeto racional finito: son cosas distintas, en efecto, lo que se nos «da» y lo que se puede «pensar» respecto de eso dado (*KrV*, A 19 / B 33 ss.).

En segundo término, el problema ha sido y sigue siendo un campo de batalla en la medida que nociones fenomenológicas como «intuición categorial» o «intuición de esencias» se han asociado, con mayor o menor agudeza, a prejuicios metafísicos ya supuestamente superados o por superar. Tal fue el caso de los primeros críticos de Husserl, como el neokantiano Rickert⁴, o el frankfurtiano Adorno (1956, p. 100 ss.); este último, además, extiende su crítica a prácticamente todos los elementos de la teoría fenomenológica del conocimiento⁵. La posición más actual de Ernst Tugendhat es, desde la perspectiva del análisis lingüístico, clarísima en su exposición del problema de una intuición y un objeto categoriales, y propone una dura prueba para los fenomenólogos que intentan responder a sus objeciones.⁶

¿Cómo entender, entonces, la retoma, por parte de Husserl, de un planteamiento en parte prekantiano, mediante un vocabulario eminentemente «crítico»? Esta es la primera pregunta que intentaremos responder en lo que sigue, rastreando en la *VI. Investigación* la necesidad fenomenológica de abordar el tema de la intuición categorial y de justificar su validez.

Por otro lado, se puede reconocer que la noción misma de «intuición categorial» alberga, si no un contrasentido, al menos una dificultad implícita⁷. Desde Aristóteles se ha

³ Hacemos referencia al prólogo de 1920 a la *VI. Investigación lógica*, donde Husserl afirma también: «Muchos malentendidos de mis *Ideas sobre una fenomenología pura* hubiesen sido imposibles si se hubiese tenido en cuenta este capítulo» (ibid.).

⁴ A quien responde Fink en su célebre artículo de 1933.

⁵ Para una respuesta contundente y minuciosa a la crítica de Adorno, v. el artículo de Jean Patočka (1977).

⁶ Cf. Tugendhat, 1977, donde el autor se retracta de su antigua defensa de la intuición categorial, sostenida en el libro de 1967. En la segunda parte de este trabajo volveremos sobre él.

⁷ Cf. Benoist, 1996, p. 33: «Tout coulerait alors de source, jusqu'au dispositif catégorial, que l'entreprise

entendido la categoría como la dimensión de lo «predicable», esto es, de los predicados que se pueden afirmar de algún sujeto. La intuición, a su vez, dice relación a una cosa u objeto que se presenta a su «visión». ¿Cómo unir ambos elementos en una sola noción, es decir, cómo puede presentarse lo predicable a una visión, a una intuición análoga a la de los sentidos? Se puede reconocer en esto el problema del racionalismo (el que consistiría, dicho en breve y desde una perspectiva kantiana, en no plantearse radicalmente el carácter finito del conocimiento humano), pero también se trata de un problema eminentemente fenomenológico, esto es, inherente al peculiar tema husserliano de los objetos categoriales o estados de cosas. Las críticas contemporáneas a Husserl ponen en evidencia tal dificultad. Esta es la segunda cuestión que abordaremos aquí.⁸

Resolver esta aporía es, pues, *conditio sine qua non* para poder asegurar al menos la «posibilidad» de la fenomenología como filosofía rigurosa. Y decimos «posibilidad» porque creemos que, tras el análisis detallado del problema expuesto, no puede hablarse lisa y llanamente de la existencia de una fenomenología científica que funcione como «filosofía primera» respecto de otros saberes y de sus propios rendimientos (Cf. *Ideen I*, p. 136; *Ideen III*, p. 77). A nuestro juicio, la doctrina husserliana de la intuición categorial abre un campo riquísimo para la investigación filosófica, pero supone también una modificación del concepto ortodoxo de la fenomenología. Es preciso, pues, reconocer los límites de la labor fenomenológica. Evaluar esta posibilidad, o imposibilidad, a la luz del problema de lo categorial, es el objetivo final de este trabajo.⁹

2. El problema de la evidencia y la intuición categorial en la VI. Investigación lógica.

El problema general de la VI. *Investigación* puede plantearse del siguiente modo: averiguar dónde termina la mera «conciencia de» y comienza el «conocimiento de». Su fin es, por tanto, elaborar una teoría del conocimiento (entendiendo el conocimiento en cuanto modo específico del acto intencional).

Las indagaciones anteriores de Husserl en las *Investigaciones lógicas* han abarcado dos aspectos capitales de la «significación»: 1) su referencia a la «intencionalidad» y 2) su carácter de «idealidad». Pero la significación no es inmediatamente conocimiento. En el fenómeno complejo de la expresión, encontramos ciertos actos que le dan su significación (necesarios y esenciales para la expresión) y también actos que cumplen esa significación (no esenciales, pero sí «fundamento» de la significación).¹⁰ La pregunta que se impone es,

husserlienne semble n'avoir d'autre but que de refonder, grâce à cette arme nouvelle, paradoxale entre toutes, et qui pourrait représenter l'ultime coup de force d'une pensée catégoriale reconduite à sa propre absurdité (affirmer son adéquation absolue à l'intuition, puisque sa nature intuitive même, là où son divorce avec l'intuition est devenu trop flagrant), que constitue l'intuition catégoriale.»

⁸ Recientemente, Xavier Tilliette (1995) ha mostrado la persistencia del problema de la intuición intelectual en la filosofía moderna y contemporánea, haciendo ver (equivocadamente, a nuestro parecer) que el propio Kant mantuvo una posición ambigua al respecto, sobre todo en la *Crítica de la facultad de juzgar* (cf. Tilliette, 1995, pp. 13-37). Sobre el tratamiento de Husserl en particular, cf. pp. 269-275. Lo que no ve claramente el autor es que la noción de «intuición categorial» en Husserl no corresponde exactamente a lo que Kant llamaba «intuición intelectual». Cf. también Marion, 1989, p. 23 ss.

⁹ Seguimos en este punto la conocida y comentada aseveración de Heidegger: «Lo esencial de ella [de la fenomenología] no consiste en ser una 'corriente' filosófica real. Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad.» (*SuZ*, p. 38). Cf. también Alliez, 1996.

¹⁰ «Significar», para Husserl, es un acto; más exactamente, un «carácter de acto» que modifica el acto de expresar y lo presupone. Es un acto fundado sobre una representación intuitiva de la expresión en cuanto

pues, ¿cuál es la relación entre una intención de significación y su cumplimiento, o cuál es la relación entre significación e intuición?

En este sentido, uno de los grandes problemas de la *Investigaciones lógicas* es el de la evidenciancia (lógico-formal, en primer término) por la que se establece la identidad de la significación y de la intuición en la que esta significación está fundada (es decir, justificada). Tal identificación solo es posible en el orden ideal. Así, lo primero que ha hecho Husserl es establecer la idealidad de los elementos destinados a ser identificados y, de este modo, mostrar que es en cuanto «caracteres» del acto y no en cuanto componentes reales que estos elementos intencionales entran en la consideración fenomenológica. (*LU*, II/1, V, §§11,16, 20.)

Hasta este momento de la investigación, Husserl ha analizado en detalle la «pura» intención (sin sus modificaciones particulares), la «intención de significación», que es aún vacía, que no es propiamente conocimiento (*LU*, II/2, VI, §3). Las intenciones significativas, dice Husserl, son «portadoras» de un sentido objetivo, pero no contienen ninguna garantía de ese sentido objetivo. Son intenciones objetivantes, pero no están en contacto directo con la objetividad. Esto solo se alcanza en el «cumplimiento» o «impleción» (*Erfüllung*). Solo ahí se puede hablar propiamente de conocimiento. Aquí, el objeto meramente representado es «intuido» (§§8-10). El caso contrario es el de la «decepción» (*Enttäuschung*): los aspectos mentados se revelan otros que *como* habían sido mentados.¹¹

La tarea que se impone entonces, dice Husserl, es ir más allá del acto que contiene la significación, a la «fuente» de la significación, es decir, al acto que justifica (cumple) la representación como portadora de la significación en cuestión y que, finalmente, garantiza la validez de la significación misma. Como ya se llevó a cabo el análisis del acto de significar y de la expresión, lo que resta es el análisis de la «percepción», como modo privilegiado de la intuición.

Husserl sostiene que una expresión (que no es necesariamente exteriorizada) fundada sobre una percepción es un acto en el que el objeto de la significación es el mismo que el objeto de la percepción. La percepción (ligada a la significación que está fundada en una representación) determina la referencia objetiva de la significación —a este o aquel objeto—, lo que no quiere decir que parte de la significación resida en la percepción. La significación reside únicamente en la intención como «intención de esto». Pero sin la percepción, esta dirección-hacia sería vacía, sin diferenciación determinada, imposible en concreto (cf. *LU*, II/2, VI, §5). Cuando se determina, se «cumple» o «llena». Siguen siendo radicalmente distintos ambos actos, pero se recubren (*sich decken*) en el juicio de percepción. La percepción «da» el objeto; la significación lo «piensa» (ibid.).

El acto de conocer es, pues, la síntesis de percepción y significación. Desde el punto de vista de su unidad estática, es la síntesis entre el objeto expresado y la intención que lo expresa. El acto de pensar el objeto, acto que da una significación al acto de expresión, está fundado sobre el acto de percepción y, «a través de él», ligado a este objeto determinado. Por tanto, en esta síntesis no se trata de la relación entre las palabras y las cosas y de su posible coincidencia, sino de una relación sintética entre actos, en los que su contenido se

fenómeno físico (*Objekt*), acto que es «carácter» de la expresión en cuanto significativa. Además, en el caso del conocimiento, ella misma está fundada en una intuición del objeto significado.

¹¹ Sin embargo, esta decepción nunca es completa, dice Husserl: debe haber al menos un cumplimiento parcial que permita la identificación del objeto en el que no se verifican otros aspectos mentados. (*LU*, II/2, VI, §11.)

identifica (cf. *LU*, II/2, VI, §6). Así, finalmente, los dos actos se unen en un solo acto intencional, esto es, en la unidad dinámica que se puede llamar «conocimiento de un objeto» o bien «cumplimiento de una intención de significación».¹²

Ahora bien, precisamente en este contexto, Husserl se plantea la cuestión radical de una teoría del conocimiento, la que hasta ahora había quedado indeterminada y en la que nos concentraremos en lo que sigue. A nuestro juicio, esta cuestión posee un doble aspecto: 1) se trata de determinar estrictamente qué se ha de entender por «evidencia» y «verdad» en el conocimiento, y 2) se trata de aclarar fenomenológicamente qué es la «intuición» (o «percepción» en el sentido amplio en que emplea Husserl el término) frente a los conceptos tradicionales de sensibilidad y entendimiento. La doctrina de la intuición categorial tiene que ver esencialmente con los dos aspectos del problema (cf. Marion, 1989, p. 24 ss.). Ambas cuestiones, íntimamente ligadas, corresponden a las tareas últimas a las que apuntan todas las *Investigaciones lógicas* (cf. *LU*, I, §51; II/1, Einleitung, §1; II/1, I, §§13-14).

En el Capítulo 5 de la *VI. Investigación*, Husserl ofrece dos definiciones de «evidencia» (*Evidenz*), que citamos en extenso:

«Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de ‘grados y niveles de la evidencia’ [...]. Pero el ‘sentido pregnante’ de evidencia, en la ‘crítica del conocimiento’, se refiere exclusivamente a este último término [*Ziel*] infranqueable, al ‘acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta’, que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado [*gemeint*], sino ‘dado’ —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención. Por lo demás, es indiferente que se trate de un objeto individual o universal, de un objeto en sentido estrecho o de una situación objetiva [*Sachverhalt*] (el correlato de una síntesis identificadora o distintiva).» (*LU*, II/2, VI, §38, p. 651.)

Claramente, es el segundo modelo de evidencia el que le interesa a Husserl para esclarecer el problema radical del ideal del conocimiento. En el Capítulo 3 de la *VI. Investigación* ya había desarrollado el tema de los «grados del conocimiento», desde los modos más mediados o indirectos hasta el «cumplimiento definitivo» asequible en la percepción (como modo privilegiado del darse de las cosas mismas). Toda la argumentación del Capítulo 5 apunta a esa descripción de la evidencia como conciencia del puro darse de las cosas mismas, cuyo correlato objetivo sería, entonces, la verdad. Husserl define, en efecto, la evidencia como la «vivencia de la verdad» (*LU*, I, §51; II/2, VI, §39).

Ahora bien, con toda la ambigüedad que puede albergar tal definición¹³, queda

¹² Se trata, en estas dos expresiones, de la explicitación de dos puntos de vista para «un mismo acto». Según Husserl, es preferible fenomenológicamente adoptar la segunda denominación, pues los actos siempre están ahí, dice, pero los objetos pueden no existir (cf. *LU*, II/2, VI, §8). En este sentido, también un cumplimiento perfecto es un caso «ideal» en sentido kantiano (cf. *LU*, II/2, VI, §37).

¹³ Cf. la discusión en Rodríguez, 1997, pp. 86-96, —quien suscribe, en general, las observaciones de Tugendhat en su libro de 1967— donde el autor se detiene en el carácter no-reflexivo de la evidencia, como

indicado así el camino de las siguientes indagaciones. Si la evidencia da «el ser en el sentido de la verdad» (LU, II/2, VI, §39), queda por determinar qué ha de entenderse por «ser» o «ser verdadero» y qué relación hay entre este «ser» y el «es» de la cópula. Un ejemplo puede aclarar esto antes de introducir el vocabulario técnico de Husserl. Cuando vivo la experiencia de este libro sobre el escritorio y digo «el libro está sobre el escritorio», lo que experimento es el estado de cosas mismo tal y como es mentado. No necesito decir «es verdad que el libro está sobre el escritorio». En este último caso, enunció la coincidencia entre la mención y la situación objetiva, y, por tanto, objetivo la concordancia que antes era meramente vivida. Este segundo acto es una reflexión objetivante respecto del primero, y como tal constituye una nueva evidencia, fundada en la anterior (cf. LU, II/2, VI, §39). Este segundo acto es una posibilidad siempre presente, *a priori*, para el primero, pero no se confunde con él (cf. LU, II/2, VI, §8; también *Ideen II*, §7).

Husserl distingue, entonces, cuatro sentidos del «ser verdad»: 1) la verdad como la concordancia total entre lo mentado y lo dado como tal; 2) la verdad como idea de la adecuación absoluta de las esencias cognoscitivas de los actos coincidentes; 3) la verdad como el objeto dado mismo tal y como es mentado, esto es, el objeto como la plenitud misma; y 4) la verdad como justeza o corrección (*Richtigkeit*) de la intención con su objeto. (LU, II/2, VI, §39.)

A los sentidos 2 y 4 corresponde la verdad como «idea», o como adecuación en general en el sentido de la tradicional *adaequatio rei et intellectus*, modificada fenomenológicamente: lo que se «piensa» en la intención significativa coincide con lo que se «da» en la situación objetiva. (En 2, se destaca la coincidencia entre los actos mismos; en 4, la coincidencia entre la intención enunciada y el objeto mismo). A los sentidos 1 y 3 corresponde la verdad como «ser», como el darse de las cosas mismas en el modo en que son mentadas. (En 1, se pone el acento en la identidad o concordancia entre lo dado y lo mentado, siendo esta concordancia vivida ella misma como situación objetiva; en 3, lo destacado es la cosa misma, la situación objetiva misma dada originariamente, en plenitud.) Claramente, los sentidos 2 y 4 corresponden a la perspectiva noética, desde el punto de vista de las *Ideas I*, mientras que los sentidos 1 y 3 corresponden a la perspectiva noemática.

Ahora bien, el «es» de la cópula resulta, entonces, algo completamente distinto al «ser» que se ha definido como ser verdadero. El «es» de la proposición afirmativa, dice Husserl, solo expresa la concordancia entre el sujeto y el predicado, pero nunca es expresión del «ser verdad» que se vive en la evidencia. La experiencia del ser en el sentido de la verdad no se confunde con la expresión del «es» de la proposición enunciativa. En la primera se vive la concordancia entre lo mentado y lo dado o el estado de cosas mismos, de manera no objetivante, pre-reflexiva. En la segunda se objetiva la situación efectiva y se juzga sobre ella, dando lugar a una nueva evidencia. El punto es, pues, crucial: el ser mismo ha de ser buscado solo en la vivencia donadora de sentido, en la que se da originariamente la verdad

vivencia de la concordancia o identificación «no percibidas», tal como la presenta Husserl en los pasajes que comentamos, y muestra la dificultad de ajustar esa definición con la doctrina de la *V. Investigación* sobre la vivencia y los contenidos ingredientes del acto (los únicos que pueden ser «vivididos») a diferencia de lo percibido en cuanto objeto externo (LU, II/1, V, §3). Parece claro, sin embargo, que esta y otras oscuridades de las *Investigaciones lógicas* pueden deberse a la falta de una postura rigurosa respecto de la noción capital de «trascendencia», lo que implica, visto retrospectivamente, la carencia de la doctrina del «noema» y de la «reducción trascendental» (Cf. Schérer, 1969, p. 319 ss.). El mismo Rodríguez, sin embargo, reconoce que, con todo lo ambiguo que es el tratamiento husserliano del problema, la citada descripción de la evidencia es un «indiscutible dato fenomenológico» (1997, p. 92), y así lo entendemos también nosotros.

del mundo. Todo juicio objetivante se funda, en último término, en esta vivencia. Dicho de otro modo, primero hay que vivir en la verdad —el ser verdad— para poder luego juzgar «sobre» la verdad de una situación objetiva —lo que expresa el «es» de la cópula.¹⁴

Desde otra perspectiva, puede decirse que ni el «es» ni el «no es» expresan «cualidades» opuestas del juicio (asentimiento y rechazo, por ejemplo, desde un punto de vista psicológico), sino diferencias en la «materia» misma de los actos (cf. *LU*, II/2, VI, §39). En efecto, todo juicio es «ponente»¹⁵, tanto el afirmativo como el negativo. A cada uno corresponderá, pues, una distinta «realización», ambas igualmente originarias¹⁶: el juicio afirmativo expresa la concordancia de la misma manera que el juicio negativo expresa el conflicto objetivo. Desde esta perspectiva, es lícito hablar tanto de un estado de cosas positivo como de uno negativo¹⁷. Cabe preguntarse, entonces, si por debajo del «no es» se puede encontrar también una experiencia de la no-verdad, del no-ser (tema que desarrollará ampliamente Heidegger en su obra).

Precisamente con esto se desencadena toda la problemática de la Sección segunda de la *VI. Investigación*: «Sensibilidad y entendimiento». En efecto, Husserl reconoce que ha quedado un «vacío» en las indagaciones precedentes. La idea de «cumplimiento» que está destinada a realizar la referencia objetiva de las intenciones significativas no ha sido determinada aún con suficiente rigor. Tal idea, preparada ya en la *I. Investigación* y desarrollada paulatinamente a lo largo de la última, atraviesa a su vez los conceptos más o menos tematizados ya de «evidencia», «verdad», «ser», «intuición», «percepción» y «conocimiento».

El punto de partida de esta última indagación lo dan los conceptos tradicionales de sensibilidad y entendimiento. En efecto, tales conceptos, propios de la moderna teoría del conocimiento en su conjunto, han servido para distribuir los ámbitos diversos de la intuición y el pensamiento. Tal distribución —nunca antes pensada con radicalidad fenomenológica, según Husserl—, requiere de un cuestionamiento basado en el hecho mismo del conocimiento, sin presuponer los rendimientos teóricos de la matemática, la lógica, la física o la metafísica (cf. *LU*, II/2, VI, §66). Un examen «sin presupuestos», como el que se propone la psicología descriptiva y eidética propia de las *Investigaciones lógicas* (cf. *Aufgabe und Bedeutung*, p. 35 ss.), debería dejar en claro el origen mismo de tales conceptos.

Es notable que Husserl, reconociendo en el planteamiento kantiano uno de los antecedentes más importantes para la fenomenología, se muestre en este punto en un lugar equidistante respecto de las grandes corrientes modernas del empirismo y el racionalismo (representadas principalmente para Husserl por Locke y Leibniz, respectivamente). En

¹⁴ Lo que concuerda esencialmente con lo dicho por Heidegger en el §44 de *Ser y tiempo*, en referencia explícita al Capítulo 5 de la *VI. Investigación* (*SuZ*, p. 218 n.). Nos parece clara, pues, la lectura heideggeriana de la «diferencia ontológica» en los textos de Husserl que comentamos. Más adelante veremos también la crítica de Heidegger a Husserl respecto de este problema. Sobre la importancia y especificidad del sentido «veritativo» del verbo ser, cf. la discusión en Tugendhat (1992, pp. 67 ss., 90 ss.), quien sigue las decisivas investigaciones de Ch. Kahn al respecto.

¹⁵ Esta es la versión husserliana estrictamente coincidente con el *dictum* kantiano: «el ser no es un predicado real» (*KrV*, A598 / B626). El agregado original de Husserl vendrá en el momento en que se haga la pregunta por lo puesto mismo en los modos de la afirmación y la negación y, sobre todo, por la manera de acceder a ello.

¹⁶ En *Experiencia y juicio*, Husserl cambiará de opinión al respecto, otorgándole a la afirmación el carácter de originalidad y entendiendo la negación como derivada (cf. *EuU*, §21 a).

¹⁷ Cf. Schérer (1969, pp. 285-286), quien hace referencia a una reseña de Husserl a J. Bergmann, en «Bericht über deutsche Schriften», *Phil. Monatshefte*, 1903, pp. 237-259.

particular, el parentesco con Leibniz es patente en el capítulo que ahora comentamos¹⁸. Frente a la separación kantiana entre sensibilidad receptiva y entendimiento activo, Husserl va a deslindar diversos pares de conceptos en los que se da cuenta de la antítesis fundamental entre intuición y pensamiento: 1) La antítesis entre intuición y significación; 2) la antítesis entre percepción sensible e intuición categorial; 3) la antítesis entre intuición adecuada e intuición inadecuada; y 4) la antítesis entre intuición individual e intuición universal (*LU*, II/2, VI, §66).

La primera distinción es la que se ha impuesto desde la *I. Investigación*, donde, sin mayores determinaciones específicas para la teoría del conocimiento, se distingue entre los actos que cumplen intuitivamente una significación, y los que constituyen el mero mentar significativo. La segunda corresponde a la distinción, tantas veces pospuesta en las *Investigaciones*, entre percepción e imaginación, dificultad que se hace patente con todo su vigor cuando se introducen los objetos universales en cuanto «esencias» (cuarta antítesis), esto es, donde supuestamente se da una intuición que no conlleva nada de sensible, y que es, por tanto, «pura».¹⁹

En lo que sigue nos concentraremos en las dos restantes, que involucran a las primeras.

Toda percepción, dice Husserl, se caracteriza por aprehender el objeto mismo, directamente. En sentido estricto, se habla entonces de percepción sensible, en la que el objeto se presenta de modo simple, esto es, como dado inmediatamente. El objeto sensible, real, se constituye, pues, en un acto uniradial (*einstrahlig*), esto es, «de golpe», sin necesidad de que otros actos vengan a relacionar los diversos momentos del objeto o a producir la identidad del objeto consigo mismo (cf. *LU*, II/2, VI, §§46-47). La simplicidad es, pues, la característica principal de la percepción sensible, la que ha de reconocerse incluso en el proceso continuo de la percepción, donde sin duda pueden operar muchos actos parciales, pero siempre fusionados en el acto simple y directo en el que se da el objeto mismo. A estos objetos, que demarcan la noción fuerte de realidad (*Realität*), se los llama también «elementos materiales» (*stofflichen Elemente*), «originarios», «primarios», y son los que pueblan la sensibilidad en el sentido estrecho de la palabra.

Ahora bien, el gran descubrimiento husserliano en la sección que comentamos consiste en constatar que, en el cumplimiento de los enunciados perceptivos, tomados íntegramente, siempre queda un «resto» o «excedente» (*Überschuss*) en la significación que no encuentra confirmación en los elementos materiales antes descritos. A lo que se une esta otra constatación: que, sin embargo, el enunciado completo se cumple plenamente. Esta sola indicación, estrictamente fenomenológica, bastará para sacar todas las consecuencias que se siguen.

El «es» de la cópula, el «es» de la existencia, los enlaces conjuntivos, disyuntivos, determinativos, etcétera, todos ellos son «elementos formales» (o «categoriales»), por

¹⁸ Como lo mostrará Husserl explícitamente en el primer tomo de su *Filosofía primera*, al evaluar el proyecto entero de la filosofía moderna (*Erste Ph. I*, p. 78 ss.). A nuestro juicio, la tarea que se plantea Husserl en este punto es la explicitación del *dictum* leibniziano: «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *GP*, V, p. 100).

¹⁹ Se trata, por tanto, de una de las grandes dificultades de la fenomenología, destacada ya por tantos críticos y defendida de las más diversas maneras. El propio Husserl lucha con este problema sin llegar a resolverlo satisfactoriamente en las *Investigaciones* (*LU*, II/2, VI, §52). Veremos, más adelante, que la ampliación del lenguaje natural a usos tan lejanos a él como el de «intuición universal» (que suena igual que «hierro de madera» según el mismo Husserl, *ibid.*), dificulta el llevar a buen término la investigación. Cf. Patzig, 1971, p. 15.

oposición a los «materiales» antes mencionados, que reclaman una indicación del modo de cumplimiento efectivo que les es propio. Husserl interpreta de este modo la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real²⁰:

«El ser no es nada 'dentro' [*im*] del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba. Pero el ser tampoco es nada 'adherido' [*an*] a un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nota real externa, ni, por ende, una 'nota' [*Merkmål*] en sentido 'real' [*im realen Sinne*] y en general.» (LU, II/2, VI, §43, p. 666.)

Dicho en breve, el ser no es nada perceptible ni en los objetos simples mismos ni en las relaciones externas entre estos. Pero tampoco se encontrará el ser, aclara Husserl, en la llamada «percepción interna», al modo como Locke explicaba el origen de los elementos ideales de la proposición (cf. LU, II/2, VI, §44). El ser no es un componente real de ningún juicio: la palabra «es» figura como momento significativo del enunciado, ciertamente, al igual que las palabras que designan objetos simples, pero su función propia es diferente a las de estas, como ya se ha mostrado (ibid.). Por tanto, Husserl niega rotundamente el origen «reflexivo» del concepto «ser». Ninguna reflexión objetivante sobre lo juzgado o sobre el juzgar mismo encontrará algo como el «ser» mismo.

Y con esto volvemos a la constatación fenomenológica de que, a pesar de todo lo dicho, el ser y todos los elementos categoriales se dan ellos mismos en el cumplimiento del enunciado perceptivo completo.²¹ De donde Husserl extraerá, consecuentemente, la necesidad de ampliar los conceptos de percepción y de intuición²². En efecto, solo hay cumplimiento allí donde las cosas mismas se nos «dan» como correlatos de una intuición. Lo mentado en el enunciado perceptivo, esto es, la situación objetiva o estado de cosas (*Sachverhalt*) completo, incluyendo los elementos materiales y los formales, debe cumplirse, pues, en una intuición peculiar, a la que Husserl denomina —correctamente, entonces— «intuición categorial».²³

El correlato de la intuición objetiva puede llamarse también «objetividad categorial» u «objeto ideal». El rasgo distintivo de tal intuición, en contraposición a la intuición

²⁰ Husserl interpreta el «ser» de la tesis kantiana tanto en el sentido del ser existencial (posición absoluta), como en el de la atribución y la predicación (posición relativa). Cf., sobre esta diferencia entre «posiciones» de ser, Heidegger, *GA 24*, p. 52 ss.

²¹ «El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser (en el sentido de la cópula) no está verdaderamente en la 'reflexión' sobre los juicios, o más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los 'cumplimientos mismos de los juicios'» (LU, II/2, VI, §44, pp. 669-670.)

²² Ya hemos hecho notar la vacilación de Husserl respecto de esta distinción en la época de las *Investigaciones lógicas* (no así en la de las *Ideas*). Dicho muy en general y sin entrar aún en la discusión del problema, señalemos que por intuición se entiende la aprehensión del objeto mismo sin atender a las diferencias en los modos de esta aprehensión; por percepción, en cambio, hay que entender el darse de las cosas mismas en persona, en carne y hueso (*leibhaftig*). G. Patzig ha mostrado la ambigüedad del tratamiento husserliano del problema en las *Investigaciones*, problema que radicaría, según el autor, en el intento de Husserl por establecer una relación biunívoca entre evidencia y verdad (1971, pp. 23-28). En una relación así, no sería posible establecer una distinción nítida entre percepción e ilusión, pues el tránsito desde la evidencia fenomenal de la percepción a la verdad efectiva es injustificado, como lo muestra la experiencia cotidiana de ilusiones. Para Patzig, la única solución al problema era el paso al «idealismo trascendental» de las *Ideas* con su «disolución del ser en la conciencia», esto es, la reducción de la verdad a la evidencia (pp. 29-31). Coincidentemente, Jean Patočka afirma también la necesidad del avance a la filosofía trascendental a partir del problema de la intuición de esencias (1977, p. 156).

²³ Sobre el privilegio del «darse» respecto del «ser visto» en la intuición categorial, cf. Marion, 1989, p. 51 ss.

sensible, consiste en ser un acto «fundado» (*fundiert*), es decir, necesariamente apoyado en las intuiciones sensibles. La intuición categorial es, pues, pluriradial (*vielstrahlig*), constituye sus objetividades por medio de otros objetos ya constituidos en otros actos. Sin embargo, sigue siendo un solo acto, no un mero enlace de diversas percepciones, pues lo esencial es que en ella «se da» una referencia intencional unitaria, una objetividad de nivel superior respecto de los objetos simples. Los actos unirradiales de la intuición sensible funcionan ahora como actos fundamentantes (*Grundakte*) de los de nivel superior. (Cf. *LU*, II/2, VI, §§46, 48.)

Es importante destacar dos cuestiones a este respecto. Llama la atención, en primer lugar, que Husserl extraiga la noción de intuición categorial como un *Analogon* de la intuición sensible. La misma metáfora de la «pintura», que ocupa para ejemplificar que los miembros simples pueden pintarse, pero no el «es» o el «y» es bastante confusa (cf. *LU*, II/2, VI, §51). Dice Husserl, estableciendo su analogía:

«La misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta [*Gewahrwerdung*], acto que la 'da' (de modo más o menos adecuado).» (*LU*, II/2, VI, §44, p. 669.)

Dicho así, cabría aceptar que lo dado en la intuición categorial es tan originario como lo dado en la percepción sensible. Aun más, se podría pensar que la misma idea de un objeto absolutamente simple es algo que solo sería válido para una comprensión de la realidad en términos de particulares atómicos, lo que, por cierto, implica una decisión metafísica de envergadura²⁴. El propio Husserl reconoce sin embargo, que el nombre (*Name*) mismo posee su materia y su forma ya desde el punto de vista gramatical (cf. *LU*, II/2, VI, §40). Solo los nombres propios podrían caer, pues, estrictamente hablando, fuera de la consideración categorial, lo que ciertamente tiene su razón de ser, pero no es de lo que se trata en la sección que estudiamos. A nuestro juicio, Husserl se deja llevar aquí por el concepto clásico de los «termini» de la lógica formal, esto es, de lo que él mismo denominará los «núcleos» básicos de la orientación ontológica de la lógica.²⁵

En segundo lugar, Husserl atiende también al hecho de que la nueva objetividad que funciona como correlato de la intuición categorial deja intactos a los objetos simples de la intuición sensible (cf. *LU*, II/2, VI, §61). Consecuentemente con la tesis de que el ser no es un predicado real, esto es, una nota de la esencia de los objetos, Husserl debe afirmar que la esencia real (en cuanto modo de ser) de esos objetos debe darse «ella misma», incluso en la situación objetiva de que ellos forman parte constituyente y fundante. De otro modo, el pensar y el conocer serían una transformación falaz de lo que simplemente es, de los entes (*ibid.*).

²⁴ Sobre esta discusión puede verse Mulligan (1995, pp. 170-180), quien defiende convincentemente la distinción fenomenológica entre lo «simplemente visto» y lo percibido «proposicionalmente». Patočka, sin embargo, argumenta contra una tesis atomista o positivista en Husserl, tanto en el caso de la percepción sensible como en el de la intuición de esencias, pero reconoce que Husserl nunca desarrolló sistemáticamente una ontología que aclarara este punto (1977, pp. 150-152, 159).

²⁵ De hecho, en *Lógica formal y trascendental* y también en *Experiencia y juicio* Husserl dará el paso al que nosotros estamos aludiendo, y tematizará la imbricación original de lo nuclear-individual con lo sintáctico-categorial (cf. *FTL*, pp. 216-230; *EuU*, p. 63 ss.). Dirá Husserl: «Incluso la experiencia fundante tiene sus propios tipos de rendimientos sintácticos», los que se presentan ya en la esfera originaria de la experiencia y que tienen sus análogos en el dominio de la afectividad (*FTL*, p. 220). A nuestro parecer, esta será la postura definitiva de Husserl, la que se encontraba solo en ciernes en las *Investigaciones lógicas*.

Pero resulta evidente, a su vez, que es en la situación objetiva donde, al menos preferentemente si no exclusivamente, se mostrará la esencia real (*reale Wesen*) de los entes en cuestión (cf. Rodríguez, 1997, p. 178 s.). La propia noción de «escorzos» tratada en la misma VI. *Investigación* y la noción fundamental de «horizonte» —relacionada con la anterior aunque explícitamente tematizada en obras posteriores de Husserl— deberían conducir a la posición que nosotros señalamos. En efecto, ya el darse de un objeto simple, incluso en una situación ideal de simplicidad, se abre necesariamente tanto a las relaciones espaciales como a las temporales sobre las que se destaca. Sin ese halo de relaciones, el objeto simple es una ficción. Otra vez es la orientación lógico-teórica de las *Investigaciones* la que, a nuestro juicio, hace que Husserl pase muy rápidamente por estas diferencias, tan fructíferas, sin embargo, para la descripción fenomenológica. Bastaría, en efecto, tomar en consideración la sola referencia de la conciencia pre-teórica hacia su correlato objetivo para percibir que las posibilidades relacionantes de cada objeto forman parte de su propia esencia.

Veamos, finalmente, el nivel más elevado de la intuición: la «abstracción ideatoria» (*ideierende Abstraktion*) o «intuición universal» (*allgemeine Anschauung*). Se trata, según Husserl, del acto por el que se nos da lo universal mismo, *in specie*, sin que los actos fundamentantes entren concomitantemente en la intuición del acto fundado, como sucedía en el caso de la intuición categorial (cf. *LU*, II/2, VI, §52). Esta última, en efecto, nunca podía ser completamente «pura», pues en ella entraban esencialmente las intuiciones sensibles.²⁶ En el caso de la intuición universal, esta se realiza a través de repetidas intuiciones individuales hasta que se adquiere la conciencia de la identidad universal (ibid.). Pero una vez llegados a este punto, ya no se mientan los objetos individuales de la intuición sensible, por lo que se excluye de su contenido intencional tanto lo individual como todo lo sensible. Su objeto es, en este caso, un «concepto categorial puro» (*LU*, II/2, VI, §60).

Hablamos, obviamente, de la famosa y discutida «intuición de esencias». Pero no entraremos aún en la discusión general sobre su validez. Lo que nos interesa destacar ahora es que la misma terminología usada por Husserl conlleva una grave ambigüedad (a diferencia, nos parece, de las anteriores denominaciones de intuición o percepción categorial). En efecto, el propio Husserl señala muy consecuentemente que la idea de una intuición categorial que no se funde en una intuición sensible es un contrasentido (cf. *LU*, II/2, VI, §60). Las categorías que se expresan en la enunciación con las palabras «es», «y», «todos» no son algo independiente, sino que solo se muestran en su plena concreción en la correspondiente situación objetiva (cf. *LU*, II/2, VI, §44). La categoría, pues, solo se da originariamente en el darse de la situación objetiva, del objeto entero categorialmente formado, y no constituye un elemento o contenido independiente, aislado.

El problema con esto radica en que, aun cuando conozcamos el proceso de la ideación por el que llegamos a la idea, al *eidos* de un momento o elemento no-independiente, el hablar de intuición aquí parece llevar a Husserl a plantear una nueva serie de objetividades, las esencias, pero que —a diferencia de lo que por definición son las objetividades categoriales, esto es, correlatos de actos fundados y plurirradiales— son tomadas como

²⁶ De ahí la crítica de Husserl a la idea de una intuición pura en Kant en cuanto «forma pura de la sensibilidad». De las materias sensibles solo puede haber conceptos sensibles, esto es, mezclados con lo sensible. Conceptos o formas *a priori* solo las hay como producto de la «ideación». Por esto último afirma Husserl que el principal yerro de Kant fue la carencia de un «auténtico concepto fenomenológico de lo *a priori*» (cf. *LU*, II/2, VI, §66, p. 733).

objetos simples, visualizados en un solo acto, objetividades ideales que se presentarían «en persona»²⁷. Esta ambigüedad —ya lo hemos mencionado— es la que hace que Husserl no pueda distinguir suficientemente la intuición de una esencia y la imaginación de la misma esencia.

3. El lugar de lo categorial. Hacia una estética trascendental de nuevo cuño

Tugendhat, en su artículo «Phenomenology and linguistic analysis», ha mostrado muy convincentemente las falencias del método fenomenológico a la luz del análisis lingüístico de orientación wittgensteiniana. Respecto de la intuición categorial, en particular, Tugendhat se retracta de su antigua defensa:

«I hardly need to say that I now regard as a failure the attempt made in my book *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, to understand and to save the theory of categorial intuition.» (1977, p. 337 n.)

En ningún caso intentaremos aquí refutar las críticas de este autor. Por el contrario, nos parece que solo a partir del reconocimiento de tales falencias por parte del fenomenólogo es posible plantearse hoy el sentido y los límites de la fenomenología²⁸. El propio Tugendhat, en efecto, deja abierta la pregunta por la posibilidad de la fenomenología al final de su artículo (1977, p. 336), y es este precisamente el punto adonde queremos llegar en nuestro trabajo. Para ello revisaremos ahora sumariamente los principales momentos de su crítica.

La confrontación entre el método fenomenológico y el análisis lingüístico es lo que guía la argumentación de Tugendhat. Desde esta perspectiva, lo primero que se destaca es la orientación fenomenológica a la «interioridad» de los actos de conciencia, que es, por tanto, el lugar desde donde ha de plantearse la pregunta fenomenológica por la significación (*Bedeutung*) y la referencia (*Beziehung, Meinen*) al objeto. Al autor no le interesa criticar de plano este punto de partida, sino las consecuentes dificultades que se siguen de él. Lo importante es resaltar el método intuitivo-inmanente de la fenomenología frente a la orientación lingüística del análisis que se concentra en la «comprensión del significado» de las oraciones (1977, p. 326).

La primera dificultad tiene que ver con la teoría husserliana del significado²⁹. De acuerdo a esta teoría, toda expresión se refiere a (nombra) un objeto a través de su significación (cf. *LU*, II/1, I, §§12-13). Según Tugendhat, esta doctrina, que puede ser válida

²⁷ En esta dirección apuntan las observaciones y críticas de Tugendhat (1967, p. 128), que en este caso nos parecen acertadas. Cf. también Rodríguez (1997, p. 180s.), quien a su vez añade que la reelaboración del tópico en las *Ideas* (vgr. §10) acrecienta aun más la dificultad. Ciertamente, la explicación en términos de «variación imaginaria» aclara bastante el proceso de la ideación y también el proceder del fenomenólogo, pero no decide el problema objetivo de las esencias. Según Patočka, el propio Husserl relativizaría radicalmente la objetividad de las esencias en *Ideen III* (cf. §7, p. 25 ss.), con la distinción introducida entre *eidós* y *eide* (1977, p. 158).

²⁸ La posición de Tugendhat respecto de lo que es una auténtica discusión filosófica es impecable: «The criticism intended here can be counted as successful only when it can be assumed that the phenomenologist himself will recognize it as valid.» (1977, p. 327; cf. igualmente 1992, p. 21.)

²⁹ En lo que sigue, tomamos las palabras «significado» y «significación» como sinónimos. Como se ha hecho usual traducir por «significado» el «meaning» inglés, que a su vez sirve de versión para «Bedeutung», podemos alternar las dos versiones. Para una discusión sobre las diversas traducciones de «Bedeutung» (a partir de Frege), cf. Tugendhat, 1992, p. 230 ss.

para el caso de los nombres, es extendida por Husserl a todo el dominio de las expresiones, cosa que no podía evitar tomando como punto de partida la noción de intencionalidad (1977, p. 327). Pero la dificultad es patente: ¿cómo entender expresiones que no refieren a objetos, o al menos no del mismo modo que los nombres? La corrección ensayada por Husserl en *Ideas I* (§94), basada en la correlación nóesis-nóema, acentuaría aun más la orientación interiorizante del análisis fenomenológico-intencional, y no resolvería el problema³⁰.

El problema que muestra Tugendhat tiene que ver con la concepción husserliana de lo que es un «objeto». Desde el ámbito de las sentencias declarativas, «objeto» puede ser, para Husserl, tanto aquello a lo que refiere el sujeto de la oración, como el estado de cosas o situación objetiva a los que refiere la oración tomada como un todo³¹. En este último caso, la situación objetiva aparece como el resultado de una operación objetivante, a saber, la «nominalización», que hace de un predicado o una oración completa un posible sujeto de una nueva oración declarativa³². La primacía del nombre es otra vez patente, y también la dificultad:

«Si el objeto se constituye solo en la subsiguiente objetivación de la significación, entonces es imposible comprender la significación aún no objetivada como algo ‘por medio de’ lo cual nos referimos a este objeto.» (1977, p. 329.)

Una segunda dificultad se presenta específicamente con la doctrina de la intuición categorial. Para Husserl, la situación objetiva se constituye por medio de la síntesis operada por un «acto categorial», que a su vez «se funda» en los actos que representan los variados elementos de tal síntesis. Tugendhat muestra, por un lado, que Husserl se basa en la concepción tradicional de la síntesis que tiende a ver en toda oración predicativa una conexión de objetos (incluido, por tanto, el predicado como objeto). Esto implica que en la comprensión del predicado se daría una «representación» de lo general (vgr. en la oración «el prado es verde» la representación del «ser-verde»). A esta representación, obviamente no sensible, Husserl la llamaría «intuición categorial» o, en los casos de nivel superior de abstracción, «intuición de esencias». La crítica más fuerte y definitiva de Tugendhat ataca precisamente este punto: tal representación no es en absoluto necesaria para explicar la comprensión de las oraciones predicativas:

«Comprender el significado del predicado no consiste en ver algo, sino en dominar la

³⁰ En este sentido, Tugendhat cuestiona el supuesto hecho de que las *Ideas* constituyan un avance respecto de las *Investigaciones lógicas* (1977, p. 328).

³¹ Suponemos que Tugendhat habla aquí de «objeto» en sentido amplio, de modo tal que quedan incluidos bajo esa rúbrica los conceptos husserlianos más complejos y precisos de *Sachverhalt* y *Gegenständlichkeit*.

³² Este es un punto en el que nos parece que la interpretación de Tugendhat no es adecuada ni corresponde al pensamiento de Husserl. Nominalizar, esto es, objetivar el predicado de una oración o una oración completa por medio de una reflexión como la que se describe en el § 34 de la *I. Investigación* y en el Capítulo 4 de la *V. Investigación*, no es exactamente, a nuestro juicio, lo que Husserl describe como la «vivencia» de la situación objetiva dada a la intuición categorial, antes de cualquier reflexión. Tugendhat alude a esta diferencia, pero parece considerar que las objetividades vividas en el primer caso solo alcanzan su carácter de «objeto» propiamente dicho y en sentido fuerte a través de la modificación de la nominalización (1977, p. 330). En todo caso, la interpretación es comprensible si se toma como único hilo conductor de ella el lenguaje y sus propias modificaciones (que es lo que hace explícitamente el autor). Cf. también Benoist, 1996, p. 54. Luego intentaremos hacer una interpretación diferente de este punto, que nos parece decisivo para entender el estatuto de lo categorial en las *Investigaciones lógicas*.

regla que determina la aplicación del predicado. La generalidad del predicado es una generalidad de la regla [*rule-generality*], no un 'objeto general'.» (1977, p. 332.)

Tanto las nociones implicadas de «representación sintética» y «visión mental» como la teoría general que tienen en su base (la intencionalidad), resultan, pues, superfluas a la hora de explicar el funcionamiento del lenguaje, piensa Tugendhat. Sin embargo, este autor reconoce que la distinción entre actos significativos e intuitivos apunta a una distinción fundamental que sí se debe rescatar desde el punto de vista del análisis lingüístico, aunque convenientemente modificada. Se trata, en efecto, de la diferencia entre la significación y las condiciones de verdad de una expresión (1977, p. 334). Una modificación de este tipo implicaría, sin embargo, dejar de hablar de «actos» y «representaciones».

Según Tugendhat, la misma idea de una «referencia al objeto», que nutre la noción de intencionalidad, es fructífera para el análisis, siempre y cuando no se la tome como punto de partida de toda explicación. En este sentido, el autor preferiría quedarse con la primera acepción de «objeto» utilizada por Husserl en las cuatro primeras *Investigaciones lógicas*: el objeto como un sujeto de posibles predicaciones verdaderas (cf. vgr. *LU*, II/1, II, §8). Esta acepción, en efecto, ofrece un criterio lingüístico y, si se muestra su ámbito de validez, puede complementarse con las otras facetas de la comprensión de una oración. Las últimas dos *Investigaciones*, sin embargo, introducen un «criterio psicológico» al hablar del objeto en cuanto correlato de un acto representativo o de una experiencia intencional (1977, p. 334). Este segundo uso de la palabra llevaría a Husserl a extender la noción de «dirección hacia un objeto» a todo tipo de oraciones, con tal de que puedan ser nominalizadas (oraciones desiderativas, oraciones que expresan sentimientos, etcétera), extensión injustificada, como muestra el autor, por basarse en una operación de segundo grado.

Así, finalmente, la crítica de Tugendhat muestra que la vacilación de Husserl respecto de las acepciones de «objeto» delata la adhesión de la fenomenología al «irritante pensamiento filosófico» tradicional de concebir la conciencia bajo el modelo de la visión (1977, p. 335). En efecto, la noción de «objeto» en la primera acepción debió haber llevado a Husserl a reconocer explícitamente que todo objeto está constituido para nosotros por la interdependencia de lenguaje y percepción (ibid.). Pero al introducir la segunda acepción, Husserl introduce también la metáfora de la visión y piensa los objetos como algo dado a una intuición: un objeto real es un posible objeto de intuición sensible; un objeto ideal, un posible objeto de intuición categorial. Según Tugendhat, Husserl termina separando los ámbitos de la intuición sensible de objetos simples del ámbito de lo categorial, cuyas «objetividades categoriales» se fundan, en último término, en tales objetos simples. Pero tal separación contradice lo que declara la primera acepción de «objeto» (1977, pp. 335-336). En este caso, el prejuicio de la visualidad termina por empañar las valiosas concepciones que el propio Husserl ha generado.

Ya hemos mencionado la conclusión de Tugendhat: el método del análisis lingüístico, enfrentado a los mismos problemas, se revela más clarificador y menos comprometido con prejuicios filosóficos que el método fenomenológico. Aun así, queda abierta la posibilidad de entender la fenomenología de una nueva manera, si es posible superar o esquivar las dificultades mencionadas³³.

³³ En este sentido, nos parece que la posición de Tugendhat, al menos en el artículo comentado (cf. asimismo Tugendhat, 1992, p. 217), es harto más concesiva que la que mantenía Ryle —semejante a la de Searle, en nuestros

No recurriremos aquí al expediente de intentar responder a cada una de las críticas mencionadas. Es verdad que creemos posible matizar bastante tales ataques a la luz de una lectura diferente de las *Investigaciones lógicas*, pero también es cierto que esta obra, sobre todo en la *VI. Investigación*, presenta graves ambigüedades. En particular, toda la doctrina de la representación y de los «representantes» de la Sección segunda es muy confusa y, de hecho, Husserl así lo reconoció y nunca más la retomó. Nos parece más apropiado reconocer algunas de estas críticas como una muestra contundente de las limitaciones —de cierta imposibilidad, por tanto— del método fenomenológico, al menos a la luz de una importante corriente actual del pensamiento filosófico.

La vía que seguiremos ahora consistirá más bien en mostrar, precisamente a partir de esa hipotética imposibilidad, una posibilidad de la fenomenología que nos parece aún válida y particularmente interesante. Para esto partiremos de algunas sugerencias de Heidegger en su época de mayor cercanía con la fenomenología (cf. Kisiel, 1993, p. 56 ss. y Courtine, 1990, p. 161 ss.) y en la elaboración posterior que llevó a cabo el propio Husserl de los temas de las *Investigaciones en Lógica formal y trascendental*, de 1929, y en otros textos de su madurez.

En efecto, una lectura distinta de las *Investigaciones lógicas* es sin duda la que se puede observar en Heidegger, desde sus primeros escritos hasta la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*. Ya en sus lecciones sobre Ontología de 1923 sostenía que las *Investigaciones* no se habían entendido en lo que tenían de más radical y novedoso (*GA* 63, pp. 70-71). Según Heidegger, lo original en ellas no eran los temas propuestos (los lógicos), sino únicamente el modo de investigar del fenomenólogo³⁴: «en concreto, hablar de algo tal como ese algo se muestra y solo en la medida en que se muestra» (ibid.).

Que no se trata, en este caso, de una adhesión al «método fenomenológico» en su sentido más escolar, lo muestra Heidegger ahí mismo y en muchos otros textos, incluido obviamente el §7 de *Ser y tiempo*. Lo que se piensa es la fenomenología únicamente, radicalmente, en cuanto «posibilidad», esto es, entonces, según el propio Heidegger, de acuerdo a «la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*» (*SuZ*, §31, pp. 143-144). En este sentido, Heidegger puede sostener que la fenomenología no afirma propiamente nada, no establece tesis alguna ni reclama para sí un tema específico, sino que solo exige un «modo propio de asumirse y verificarse» en el curso de la investigación filosófica misma. Por el contrario, entenderla como escuela, esto es, al fin y al cabo, como escolástica, es su ruina (cf. *GA* 63, p. 74).³⁵

Es conocido el rumbo que tomó la investigación heideggeriana desde la fenomenología a la hermenéutica y su modo específico de desplegar la investigación fenomenológica (en los tres pasos destacados en *GA* 24, p. 26 ss.: «reducción, construcción y destrucción»)³⁶.

días— sobre la «trivialidad» de los problemas fenomenológicos (cf. Ryle, 1971, pp. 6-7).

³⁴ Sobre el aprendizaje de Heidegger en la «visión» fenomenológica a partir de la propia enseñanza de las *Investigaciones*, cf. *SdD*, p. 86 ss.

³⁵ No desconocemos, en todo caso, la crítica decisiva de Heidegger respecto de la «intuición originaria» (en cuanto «principio de todos los principios», según la famosa expresión de las *Ideas*), y su confusión por parte de Husserl con la temática —neokantiana, según Heidegger— de la «subjetividad trascendental» (Cf. *SdD*, p. 47 ss.). Por el contrario, tomamos en cuenta especialmente lo que Heidegger llama la «ilusión fenomenológica fundamental», consistente en la constante amenaza y tentación de trasponer la actitud teórica y reflexiva del investigador a la experiencia originaria, pasando por alto precisamente lo más originario de la experiencia pre-teórica y pre-reflexiva de la actitud natural (*GA* 20, p. 254; cf. Rodríguez, 1997, pp. 80-83).

³⁶ Sobre este tránsito, cf. (a parte de los ya citados Kisiel, Courtine y Rodríguez) F. Dastur (1991) y J. Taminioux (1977).

Sin entrar en esta cuestión, lo único que nos interesa en este punto es destacar una manera peculiar de entender la fenomenología y, en particular, lo que de ella revela la *VI. Investigación*, que es donde, para Heidegger, se muestra más penetrantemente el modo de investigar propio de la fenomenología.

Desde esta nueva perspectiva, la Sección segunda de la *VI. Investigación* presentaría, a nuestro juicio, una decisiva subversión en el modo de abordar el tema tradicional de lo categorial y, a la vez, en el distingo entre sensibilidad y entendimiento respecto de la tradición moderna. Al comienzo de nuestro trabajo hicimos alusión a la paradoja que representa hablar de una «intuición categorial», y a través del análisis de las críticas de Tugendhat destacamos también la imposibilidad de justificar satisfactoriamente una noción semejante desde cierta perspectiva. Ahora pretendemos mostrar que en esa paradoja puede radicar el aporte más relevante de Husserl, a saber, en haber mostrado el anquilosamiento de unas nociones sedimentadas que impregnan incluso nuestro lenguaje natural y en dar lugar, a través de la noción de «intuición categorial», a una determinación estricta de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y percepción.

En efecto, si uno se pregunta por el lugar que ocupa lo categorial en las *Investigaciones lógicas*, podría decirse que el dominio de las categorías se sitúa «entre la gramática y la intuición» (según la expresión de Jocelyn Benoist, 1996, p. 55). En cierto modo, puede decirse que toda la *VI. Investigación* apunta a pensar precisamente ese «entre», que se llama ahí «cumplimiento» y que no queda bien encasillado ni en una pura intuición ni en una pura significación (o pensamiento). El hecho de que en la intuición categorial se presenten fusionados esos elementos, que casi siempre se habían pensado como rigurosamente separados o distinguidos, sugiere que es en ella donde habría que buscar la auténtica posición fenomenológica respecto del problema de sensibilidad y entendimiento.

Nos parece, pues, que la investigación fenomenológica de Husserl irá ahondando cada vez más, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Lógica formal y trascendental*, en ese momento originario de la experiencia, del que nacerían las posteriores distinciones entre intuición y significación, entre sensibilidad y entendimiento. Si se toma en cuenta sobre todo que este reparto entre lo sensible y lo inteligible ha marcado desde su origen al pensamiento filosófico, cabe pensar que la subversión husserliana —si la hay, como nosotros creemos— cala en un punto central de esa tradición. Tal vez con esto sea posible mostrar que el pensamiento de ese «entre», como sugeríamos, determina no solo un área temática de la fenomenología, sino la integridad de la labor fenomenológica.³⁷

Pensemos, en primer lugar, en que la paradoja es, según el propio Husserl, el ambiente vital en el que ha de moverse siempre la investigación fenomenológica:

«El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar lo auto-comprendible como cuestionable, como enigmático, y de no poder tener de aquí en adelante otro tema científico que éste: transformar la autocomprendibilidad del ser del

³⁷ Desde este punto de vista, es posible evaluar positivamente la evolución del pensamiento de Husserl desde las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* y sus obras más tardías. La doctrina de la intuición categorial juega, así, un papel fundamental en este desarrollo. Alejandro Vigo ha mostrado claramente la relevancia de la doctrina de la *VI. Investigación* para la elaboración de la teoría madura de Husserl respecto de la intencionalidad, la constitución y el análisis genético desde la experiencia antepredicativa (cf. Vigo, 2001; 2002). En particular, Vigo ha destacado el lugar que ocupan las *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, de 1908, en este tránsito. Es interesante notar que un análisis detenido de estas lecciones muestra que Husserl apuntaba ya desde temprano en la dirección —que nosotros queremos enfatizar en este trabajo— hacia una estética trascendental reformada.

mundo (*Selbstverständlichkeit des Seins der Welt*) —para él el mayor de todos los enigmas— en una comprensibilidad (*Verständlichkeit*).» (*Krisis*, §53, pp. 183-184.)

En este sentido, precisamente, la «evidencia» que ahora ha de ponerse en cuestión es esta: que hay un mundo, que hay sujetos en ese mundo, y que esos sujetos pueden entrar en relación con ese mundo de una manera determinada (por medio de «representaciones», por ejemplo) y hablar tanto del mundo como de sí mismos mediante un lenguaje también determinado, con mayor o menor exactitud. Toda la «crítica de la razón» que se desarrolla en *Lógica formal y trascendental* y en buena parte de *Experiencia y juicio* apunta precisamente a aclarar la cuestión del origen de esas evidencias tan incontrovertibles que se han objetivado en la lógica y en los saberes constituidos, a modo de principios y axiomas, y que nos parecen, a la vez, tan familiares e inmunes a cualquier crítica seria del conocimiento. Husserl muestra que todos los principios, distinciones y autofundamentaciones del saber están inadvertidamente ligados —aunque de manera esencial— a una «preconcepción» del ser objetivo y de la verdad (cf. *FTL*, p. 6), lo que vale también para la «razón común».

La tarea que se le presenta entonces a Husserl es llevar a la luz esa razón latente que anima todo saber y toda ciencia —incluida la fenomenología misma— y de la que nace todo empeño de conocimiento. No se trata, así, de describir únicamente esa «experiencia muda» que antecedería a toda operación categorial y racional, sino más bien de ahondar en ese intersticio original que se abre entre la experiencia y la razón, entre el silencio y la palabra; se trata, pues, de calar en el origen de la razón que se inserta en la experiencia, o de la experiencia que se comprende en la razón. Merleau-Ponty describía así este intento:

«Las necesidades de esencia no serán la ‘respuesta’ que reclama la filosofía, como tampoco lo son los hechos. La ‘respuesta’ está más arriba que los ‘hechos’ y más abajo que las ‘esencias’, en el Ser salvaje donde estaban indivisos y donde siguen estándolo, por detrás o por debajo de las divisiones de nuestra cultura adquirida.» (Merleau-Ponty, 1970, p. 154.)

Una descripción atenta de esa experiencia originaria descubriría que no se trata de que haya primero experiencia de cosas simples y luego actividad categorial conformadora de «sentidos categoriales». El análisis genético llevado a cabo por la investigación fenomenológica nunca es separación de realidades. La experiencia, dice Husserl enfáticamente, no se desarrolla al lado de los juicios originales, sino en ellos mismos (cf. *FTL*, p. 219); la referencia a la experiencia y la referencia a lo categorial se entremezclan, por tanto, en la elucidación del nivel primario de la experiencia judicativa (cf. *FTL*, p. 231).³⁸

Este punto nos parece capital, por cuanto representa un importante avance (señalado por el propio Husserl) respecto de las *Investigaciones lógicas*. En efecto, en la *VI. Investigación lógica* se introducía por primera vez el concepto de lo «categorial», pero referido exclusivamente a las sintaxis judicativas: lo que fundaba esas sintaxis era, al fin y al cabo, algo ajeno a toda sintaxis. En *Lógica formal y trascendental*, en cambio, se reconoce que «incluso la experiencia fundante tiene sus propios tipos de rendimientos sintácticos» (*FTL*, p. 220).³⁹

³⁸ Hemos desarrollado más ampliamente estos problemas en Molina Cantó, 1998.

³⁹ Un momento intermedio podría verse en el volumen II de las *Ideas*, donde se establece la separación entre

Una genealogía del juicio plenamente desarrollada tendría que abarcar también, entonces, estas sintaxis fundantes y ponerlas en relación con las sintaxis conceptuales y gramaticales de lo categorial predicativo en sentido estricto. En *Experiencia y juicio* Husserl acomete el desarrollo de esta tarea, así como la ampliación consecuente del concepto de juicio a toda la actividad antepredicativa (cf. *EuU*, p. 63 ss.). Podríamos decir, entonces, que Husserl amplía doblemente el dominio de las investigaciones fenomenológicas sobre las sintaxis desde la época de las *Investigaciones lógicas*. En efecto, ya en el nivel de la morfología pura de los juicios (vinculada a la «gramática lógica pura») Husserl indica que las investigaciones sintácticas pueden extenderse hacia las esferas axiológica y práctica, dando lugar entonces a una morfología pura ampliada⁴⁰. Ahora, una vez más, Husserl señala que las investigaciones sintácticas pueden extenderse también hacia atrás, por decirlo así, hasta el dominio original de la experiencia. Se puede reconocer, pues, que hay aquí un doble sentido de la sintaxis para Husserl: por un lado está la sintaxis judicativa propiamente dicha, es decir, la sintaxis «apofántica»; por otro lado, sin embargo, está la sintaxis de la experiencia fundante, cuya exposición tiene que ser mantenida también, dice Husserl, en una «generalidad formal» —«formal» en un sentido correlativo, desde el punto de vista subjetivo, a lo «formal» de la analítica pura (*FTL*, pp. 219-220).⁴¹

El esfuerzo de la fenomenología se encamina, pues, a descubrir lo que Husserl llama el «*logos* primordial» en el que vive todo saber y que debe hallarse precisamente en el momento original en el que la *Ur-doxa* o *el ser salvaje* —para usar la expresión de Merleau-Ponty— se articula comprensivamente como *logos*. Pero ¿dónde sucede esto si no es en la experiencia misma pre-reflexiva en la que el sujeto comprende y articula inmediatamente su mundo como *un mundo coherente de sentido*? Desde esta perspectiva, el *Verstehen* heideggeriano es un despliegue fidedigno del problema planteado por Husserl (aunque muestra también claramente las limitaciones del andamiaje conceptual del lenguaje fenomenológico⁴²).

Se puede entender, así, que la tarea que se plantea Husserl en sus últimos escritos sea precisamente descubrir la estructura general del mundo de la vida y construir, de ese modo, una especie de «ontología mundano-vital» que explicita el *a priori* mundano-vital que funda, por un lado, todas las diferencias situacionales concretas de la actitud natural y, por

«síntesis categorial» y «síntesis estética» (*Ideen II*, §9, p. 18 ss.). Reconocemos, sin embargo, que en nuestra interpretación forzamos un poco este carácter progresivo de las posiciones de Husserl. La dirección de su pensamiento era, claramente, hartamente más vacilante que como aquí la presentamos. De todos modos, una muestra de la persistencia de los problemas aquí comentados es la data de los manuscritos que sirvieron de base a *Experiencia y juicio*, que van desde antes de la aparición de las *Ideas I* hasta, por lo menos, el año anterior a las conferencias de Praga que dieron lugar a la *Crisis*. Los manuscritos más antiguos se remontan a los años 1910-1914; los más importantes, a los años 1919-1920; los más recientes, por último, alcanzan hasta 1934 (cf. *EuU*, pp. VIII-X; Prefacio de L. Landgrebe).

⁴⁰ Respecto de los desarrollos de la fenomenología en el dominio de la afectividad, son de los más importantes, a nuestro parecer, los llevados a cabo prolijamente por Michel Henry en *L'essence de la manifestation* (1990, Section IV). El tópico heideggeriano de la *Befindlichkeit* es, sin duda, el momento fundacional en este ámbito de la investigación fenomenológica.

⁴¹ Esta lejanía respecto de los temas tradicionales de la lógica, sin embargo, permite a su vez una observación negativa como la de Ryle: «In Husserl's *Formal and Transcendental Logic* of 1929 there survives nothing that could earn the professional attention of a Frege or a Quine. There is hardly a word of logic in it» (1971, p. 5).

⁴² Como el propio Husserl lo había ya indicado, aunque no tan radicalmente, en su Introducción a la *Ideas I*, y como lo desarrollaría luego Fink extensamente (1933). Es interesante, al respecto, observar que, para Heidegger, incluso la «intuición de esencias» de la fenomenología se funda en el comprender existencial (cf. *SuZ*, §31, p. 147). Nos parece que también desde un punto de vista estrictamente fenomenológico esto es absolutamente correcto.

otro lado, todas las categorías del *a priori* lógico-objetivo. Según el propio Husserl, esta tarea debería partir con una «estética trascendental» de nuevo cuño, «así llamada —dice Husserl— debido a su relación, fácil de comprender, con la estética trascendental kantiana, que tiene límites más estrechos» (*FTL*, p. 297; cf. también *CM*, §61, p. 173).

La idea de esta nueva estética trascendental corresponde perfectamente a la subversión husserliana del reparto tradicional entre sensibilidad y entendimiento. En efecto, si lo que se ha de investigar es el momento originario que da lugar a tal reparto (en sus diversas modificaciones), el fenomenólogo debe encaminarse en primer lugar a la *aísthesis* para descubrir allí el nacimiento de la articulación lógico-lingüística. En este sentido, la fenomenología no podría oponerse a un método como el del análisis lingüístico, si lo que este quiere es hacer comprensible un momento tan decisivo como el de la «comprensión del significado», ya sea en las situaciones concretas del lenguaje ordinario o en sus grados más formalizados. En lo que el fenomenólogo siempre insistirá es en que toda comprensión del significado está enraizada en una comprensión del mundo. Dicho de otro modo, frente o junto al análisis del lenguaje, el fenomenólogo pondrá el análisis de la experiencia. Pero, se preguntará (desde Fink hasta nuestros días), ¿con qué lenguaje habla el fenomenólogo de tal experiencia?

Por de pronto, es un gran logro poder mostrar que la presuposición del mundo no es una especie de premisa o hipótesis que asumieramos voluntaria y provisoriamente a la hora de querer conocer, sino, al contrario, que el mundo real es lo que es para nosotros únicamente con y por la presunción, constantemente sostenida, de que la experiencia continuará transcurriendo con un mismo estilo constitutivo. Es un logro mostrar, también, que incluso las ciencias aprióricas, como la lógica, poseen una referencia a un «mundo posible *a priori*», referencia que significa también una presuposición, de no menor importancia crítica que la del mundo fáctico. Quizá por este camino —el de la crítica de las presuposiciones de nuestro saber—, piensa Husserl, podamos llegar a concebir y hablar de una experiencia originaria (cf. *FTL*, p. 229).

En efecto, hasta en las formaciones de conocimiento más alejadas de la experiencia hay una presuposición no explícita: que ese «algo» vacío en que ahí se piensa es, al fin y al cabo, un algo posible en la unidad de la experiencia, en la unidad de un mundo entendido como totalidad de los objetos de experiencia. Trátese del mundo fáctico o de un mundo posible en general —obtenido como una variante posible del mundo efectivamente existente (cf. *FTL*, pp. 231-232)— todo lo que puede ser escogido «arbitrariamente» como sustrato posible de judicación es ya concebido como perteneciente a un mundo unitario de experiencia, y sólo en esta medida la lógica formal —la «analítica de la consecuencia», dice Husserl en *Lógica formal y trascendental*— permanece inmune frente a la variabilidad de los materiales sintácticos. De este modo, toda lógica y todo saber que no se hayan planteado al menos su pertenencia al mundo, pueden ser denominados «mundanos», esto es, «ingenuos» en su relación con el mundo.

Ahora bien, cuando Husserl habla de «ingenuidad» respecto del saber en general, se refiere precisamente a una falta de crítica sobre las propias presuposiciones. Pero hay que distinguir, en rigor, entre dos tipos de ingenuidad bastante diferentes. Existe, en efecto, una ingenuidad de la que todos participamos por el solo hecho de ser hombres en el mundo, por ser sujetos-cuerpo determinantes de y determinables desde una realidad que nos es esencialmente exterior, por ser sujetos corporales que existen conjuntamente con otros sujetos corporales en un mundo común de experiencia efectiva y posible. Esta ingenuidad o naturalidad es inherente a nuestra propia vida concreta y no hay crítica ni filosofía que

pueda desbaratarla; posee, dice Husserl, «una legitimidad (*Recht*) en sí, por cierto no aclarada y aún no delimitada, pero una legitimidad al fin y al cabo» (*FTL*, p. 233).

Hay, sin embargo, una ingenuidad de nivel superior que sí debe quedar excluida de toda reflexión seria sobre la experiencia y el conocimiento. Es aquella que efectúa desde un comienzo una cosificación del mundo de la vida, la que concibe toda conciencia como un pedazo de realidad y la realidad misma como un conjunto —coherente de suyo, por necesidad o por acción divina— de cosas y de relaciones causales, y la que opera, en su «crítica ingenua», con los modos de deducción de una lógica usual que no ha investigado sus propias evidencias (cf. *FTL*, pp. 232 s., 257 ss. y 289 s.). Es precisamente esta ingenuidad superior la que debe caer primero bajo la crítica fenomenológica, pues, como Husserl muestra en *Experiencia y juicio*, nuestro mundo de experiencia está ya mediatizado por una «vestidura de ideas», lo que hace que todo saber sea medido de antemano por el ideal de la exactitud, sin preguntarse por los límites y el sentido de esa exactitud ideal (cf. *EuU*, pp. 41-44; cf. también *Ursprung der Geometrie*, p. 370 ss.).

A nuestro juicio, esta actitud del fenomenólogo, atenta a las sedimentaciones y presuposiciones que pueblan nuestro lenguaje y, por tanto, nuestra experiencia, muestra que la estética trascendental que se propone debe implicar necesariamente el análisis del lenguaje de la percepción.⁴³ Ciertamente la metáfora de la vestimenta delata algo así como el desiderátum de una experiencia desnuda, ajena a toda configuración lingüística; pero es más preciso entender que las sedimentaciones e idealizaciones que se dan en el lenguaje operan en él como antiguas metáforas que han terminado anquilosándose en nuestro modo de hablar y pensar y que impregnan, de este modo, también nuestra experiencia.

Suponemos, pues, que el fenomenólogo que se tome en serio estos problemas sabrá también que las nociones de «sujeto», «acto» o «interioridad» poseen también una historia que lleva demasiado lastre como para dejarse abandonar cómodamente a ellas. Pero, ¿se sostendrá aún la fenomenología sin el instrumental que representan tales nociones? Ya hemos dicho, sin embargo, que la fenomenología tal vez consiste precisamente en mantenerse en esa encrucijada.⁴⁴

La naturaleza, la realidad, el mundo real, el ser humano real, el lenguaje de las ciencias y el de la vida cotidiana, todo esto, muestra Husserl en sus últimas obras, está completamente atravesado por idealizaciones que, mientras permanezcan ocultas, socavan cualquier intento de reflexión trascendental. Así, toda sagacidad filosófica se empantana inevitablemente en las categorías ingenuas de la realidad si no es capaz de frenar su «disposición natural» a la cosificación y a la absolutización del ser. Si se quiere, pues, saber con rigurosidad qué es el mundo y cómo se efectúa su conocimiento, entonces hay que averiguar, a la vez, en qué consiste ese saber mismo y descubrir, de este modo, en qué

⁴³ Tugendhat enfrenta el método inmanentista de las *Investigaciones lógicas* y su privilegio de los actos del sujeto con el modo de proceder de Strawson en *Individuals* (1959), quien, según Tugendhat, muestra satisfactoriamente que todo objeto está constituido para nosotros por la interdependencia de lenguaje y percepción (1977, p. 335). De acuerdo a la interpretación que nosotros proponemos, el análisis de Strawson —y su replanteamiento del problema kantiano en términos lingüísticos— debería abrir muchos caminos a la investigación fenomenológica de una estética trascendental convenientemente reformulada.

⁴⁴ En el texto «Mi camino en la fenomenología» (*SdD*, p. 90), concluía Heidegger: «¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan solo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Solo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar.»

medida es él también deudor de lo mismo que pretende explicitar. La crítica trascendental de la razón es, en este sentido, crítica del saber y, en último término, autocrítica del conocimiento fenomenológico mismo (cf. *FTL*, pp. 294-295).

Este sería, pues, el destino de la fenomenología: mantenerse fiel a la paradoja que la constituye. Y con esto volvemos a nuestro punto partida. Pues el fenomenólogo, al reflexionar sobre la intuición categorial, se recuerda continuamente a sí mismo que esa intuición es el medio en el que nos movemos, que vivimos en ese punto intermedio e inasignable que es el «entre» de la intuición y el pensamiento, de las cosas y el lenguaje. La fenomenología reflexiona, precisamente, sobre ese dato, y al hacerlo pone en actividad otra vez las mismas estructuras que somete a investigación. En cierto modo, entonces, la fenomenología solo sería posible sometiendo a crítica continuamente a sí misma. Sin duda, para algunos esta paradoja no es más que la demostración de la imposibilidad de la fenomenología. A nosotros nos parece más bien que la fenomenología no es más que esa permanente insistencia de la filosofía en mantenerse en la encrucijada.

* * *

Referencias

1. Obras de Husserl

Aufgabe und Bedeutung: «Aufgabe und Bedeutung der «Logische Untersuchungen»». En Hua IX. Haag: Nijhoff, 1968 (2ª ed.), pp. 20-46. Trad. de R. Velozo: «Tarea y significación de las *Investigaciones lógicas*». *Revista Venezolana de Filosofía* 4 (1976), pp. 175-203.

Bedeutungslehre: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Hua XXVI. Haag: Nijhoff, 1987.

CM: *Cartesiansche Mediationen und Pariser Vorträge*. Hua I. Haag: Nijhoff, 1973 (2ª ed.). Trad. de J. Gaos y M. García-Baró: *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1986.

Erste Ph. I: *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hua VII. Haag: Nijhoff, 1956.

Trad. de Rosa Santos: *Filosofía primera (1923-24)*. Bogotá: Norma, 1998.

EuU: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen, 1948.

FTL: *Formale und transzendente Logik*. Hua XVII. Haag: Nijhoff, 1974. Trad. de L. Villoro: *Lógica formal y trascendental*. México: UNAM, 1962.

Ideen I: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III 1/2. Haag: Nijhoff, 1976. Trad. de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962 (2ª ed.).

Ideen II: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hua IV. Haag: Nijhoff, 1952. Trad. de Antonio Zirió: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.

Ideen III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hua V. Haag: Nijhoff, 1952. Trad. de Luis E. González: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: UNAM, 2000.

Krisis: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hua VI. Haag: Nijhoff, 1954. Trad. de J. Muñoz y S. Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

LU: *Logische Untersuchungen*. Bd. I-II/1-2, Hua XVIII, XIX/1-2. Haag: Nijhoff, 1975-1984. Trad. de M. García Morente y J. Gaos: *Investigaciones lógicas*. 2 Vols. Madrid: Alianza, 1985.

Ursprung der Geometrie: «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem», en Hua VI. Haag: Nijhoff, 1954, pp. 365-386. Trad. de R. Velozo: «La pregunta por el origen de la geometría como problema histórico-intencional», en *Revista de Ciencias Sociales* 31 (1987), pp. 321-354.

2. Obras de Heidegger

- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. Tr. de J. García Norro: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982. Trad. de J. Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica y facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- SuZ: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979. Trad. de J. E. Rivera: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- GA 15: *Seminare*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.
- SdD: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969. Trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2000 (2ª ed.).

3. Bibliografía secundaria

- Adorno, Theodor W. (1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Alliez, Eric (1996). *De l'impossibilité de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Benoist, Jocelyn (1996). «Les Recherches logiques de Husserl. Le catégorial, entre grammaire et intuition», en Courtine, ed.: 1996, pp. 33-63.
- Bubner, R. et al., eds. (1971). *Neue Hefte für Philosophie: Phänomenologie und Sprachanalyse* 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Courtine, Jean-François (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Courtine, Jean-François, ed. (1996). *Phénoménologie et logique*. Paris: École Normale Supérieure.
- Dastur, F. (1991). «Heidegger und die Logische Untersuchungen», en Heidegger-Studien 7 (1991), pp. 37-51.
- Elliston, Frederick and Peter Mc Cormick (1977). *Husserl. Expositions and appraisals*. London: University of Notre Dame.
- Fink, Eugen (1933). «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Kant-Studien* 38 (1933), pp. 319-383. Reproducido en E. Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Haag: Nijhoff, 1966.
- Henry, Michel (1990). *L'essence de la manifestation*. Paris, PUF (2ª ed.).
- Kant, Immanuel (KrV). *Kritik der reinen Vernunft*, nach ersten und zweiten Original-Ausgabe, hrsg. von J. Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998.
- Kisiel, Theodore (1993). *The genesis of Heidegger's «Being and time»*. Berkeley: University of California.
- Leibniz, G. W. (GP). *Die philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt, ed. 7 Vols. Berlin, 1857-90; reimpr. Hildesheim: Olms, 1965.
- Marion, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Trad. de J. Escudé. Barcelona: Seix Barral.
- Mohanty, J. N., ed. (1977). *Readings on Edmund Husserl's «Logical Investigations»*. Haag: Nijhoff.
- Molina Cantó, Eduardo (1998). «Husserl: tiempo, juicio y experiencia. Un análisis genético-intencional», en *Seminarios de Filosofía* 11 (1998), pp. 135-164.
- Mulligan, K. (1995). «Perception», en Smith and Smith, eds.: 1995, pp. 168-238.
- Patočka, Jean (1977). «The husserlian doctrine of eidetic intuition and its recent critics», en Elliston and Mc Cormick, eds.: 1977, pp. 150-159.
- Patzig, Günther (1971). «Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz», en Bubner, ed.: 1971, pp. 11-32.
- Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Ryle, Gilbert (1971). «Phenomenology and linguistic analysis», en Bubner, ed.: 1971, pp. 3-11.
- Schérer, René. (1969). *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl*. Madrid: Gredos.
- Smith, Barry and David Woodruff Smith, eds. (1995). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Strawson, P. (1959). *Individuals*. London: Routledge.
- Taminiaux, J. (1977). *Le regard et l'excédant*. Haag: Nijhoff, 1977.
- Tillette, Xavier (1995). *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant a Hegel*. Paris: Vrin.
- Tugendhat, Ernst (1977). «Phenomenology and linguistic analysis», en Elliston and Mc Cormick, eds.: 1977, pp. 325-337.
- Tugendhat, Ernst (1992). *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Gruyter.
- Vigo, Alejandro (2001). «Constitución, objetividad categorial y modalidad en Husserl. La radicalización del modelo teórico de las *Logische Untersuchungen* en las *Vorlesungen über Bedeutungslehre* de 1908', en *Escritos de Filosofía* 39-40 (Buenos Aires, 2001), pp. 125-150.

Vigo, Alejandro (2002). «Intuición categorial», en *Thémata. Revista de Filosofía* 28 (2002), pp. 187-212.

* * *

Eduardo Molina Cantó
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
Casilla 316 — Santiago 22. Chile
emolinac@puc.cl

