

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE FLOSOFÍA Y TEOLOGÍA
ESCUELA DE FILOSOFÍA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DE TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

HUSSERL LECTOR DE DESCARTES: CIENCIA, EGO Y MÉTODO

Simon Pierre Monteillet de la Torre

DIRECTOR: Stéphane Vinolo

Quito, 2018

Resumen

A medida que Husserl va desarrollando su filosofía muestra cada vez más interés por Descartes pasando del estudio de las ciencias psicológicas descriptivas de las *Investigaciones lógicas* (1900) al estudio de los fenómenos y esencias a través de la fenomenología entendida como idealismo trascendental (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) en adelante). El interés cada vez creciente de Husserl por Descartes, interés visible en el mismo título de su *opus magnum*: *Meditaciones cartesianas* (1931) nos conduce a hacernos la siguiente pregunta: ¿Qué halló Husserl de tanpreciado en Descartes? ¿Cuál es la lectura que Husserl tuvo del mismo?

En este ensayo buscaremos dilucidar estas dudas abordando tres temas cruciales en la filosofía de ambos autores; a saber, el método, la ciencia y el *ego*.

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	5
Capítulo I	11
1. El Método en Husserl y Descartes	11
Capítulo II	23
2. Respecto de la ciencia	23
Capítulo III	34
3. Ego en Descartes y Husserl	34
Conclusión	43
Bibliografía	45

INTRODUCCIÓN

«Il arriva à Descartes ce qui arriva à Christophe Colomb qui découvrit le continent nouveau sans en rien savoir et crut simplement avoir découvert une nouvelle voie maritime vers l'Inde ancienne ». (Husserl, Philosophie première, Histoire critique des idées, 1970, pág. 89)

El 23 y 25 de febrero de 1929 Husserl presentó en el anfiteatro Descartes de la Sorbona dos conferencias respecto de la fenomenología trascendental. Su ponencia empezó de la siguiente manera:

Por razones particulares me llena de alegría poder hablar sobre la nueva fenomenología en esta venerabilísima sede de la ciencia francesa. Ningún filósofo del pasado ha influido tan decisivamente en el sentido de la fenomenología como el más grande pensador de Francia René Descartes. (Husserl, Las conferencias de París, 1988, pág. 3)

Podemos, en la lectura de estas palabras, considerar diferentes motivos por los que Husserl alude a Descartes en términos tan elogiosos. Quizá Husserl quiso ganarse la audiencia allí presente y, hallándose en el anfiteatro Descartes, frente a los más grandes filósofos franceses de entonces, consideró oportuno empezar su exposición refiriéndose en términos honrosos al precursor de la Modernidad. Quizá también su interés por la propagación y diseminación de su filosofía lo llevaron a pronunciar estas proposiciones. Sin embargo, sería traicionar la filosofía husserliana pensar que éstos fueron los motivos que condujeron a Husserl, ese 23 de febrero de 1929, a empezar su conferencia de tal manera¹. En efecto, las referencias que Husserl pudo hacer de Descartes datan de mucho antes, ya que en *La idea de la fenomenología* (1907), en sus *problemas fundamentales de la fenomenología* (1910), al igual que en sus *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica* (1913) hacía ya, de manera explícita, alusión a Descartes.

Estas conferencias tienen, sin embargo, algo peculiar e insospechado, y es que fueron un hecho memorable. Basta con recordar el entusiasmo con el que Mme Malvina

¹ « (...) l'invitation que lui avaient adressée l'Institut d'Etudes Germaniques de la Sorbonne et la Société Française de Philosophie ne sollicitaient de sa part qu'un exposé touchant « les grands principes de sa philosophie » (Husserl, Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris, 2007, pág. VIII)

Husserl describe la gran acogida por parte del público francés, de la filosofía de su marido². En efecto, las conferencias de París marcaron un hito en un doble sentido; tanto dentro de la fenomenología husserliana como fuera de ella. Dentro de su filosofía, las *Conferencias de París* y posteriormente sus *Meditaciones cartesianas*, tuvieron como característica importante que se colocaron en continuidad con la filosofía de Descartes, siendo en cierto sentido una prolongación del cartesianismo³. Fuera de la fenomenología de Husserl las *Conferencias de París* jugaron un rol decisivo, dado que, tras su exposición en la Sorbona, muchos filósofos franceses se vieron interesados por ese campo de estudio, prefigurando así, lo que posteriormente sería la fenomenología francesa (cabe recalcar que entre la audiencia se hallaban a Levinas, Koyré, Cavaillès, Patocka, entre otros).

En este ensayo no nos interesaremos por la influencia que Husserl pudo tener en la filosofía francesa del siglo XX⁴, sino en la influencia que Descartes tuvo sobre Husserl. No estudiaremos las repercusiones de la fenomenología en el campo intelectual francés sino las repercusiones de un filósofo francés, René Descartes, sobre la fenomenología. Para llevar a cabo esta tarea, nos remitiremos al escrito de Husserl de 1931 *Cartesianische meditationem und Pariser Vorträge*. No obstante, haremos uso de sus obras anteriores y posteriores para colocar, en contexto y en relieve, el giro que toma su fenomenología a raíz de la filosofía cartesiana.

En una carta del 19 de marzo de 1930 dirigida a su antiguo alumno Roman Ingarden, Husserl dice de las *Meditaciones Cartesianas* que:

“(...) ce sera la grande-oeuvre de ma vie, un abrégé de la philosophie que j’ai développé, un ouvrage fondamental de méthode et de thématique philosophique. Du moins pour *moi* la conclusion et la clarté ultime à quoi je puis parvenir, après quoi je pourrai mourir tranquille.” (Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 2007, pág. IX).

² Malvina Husserl escribe a Roman Ingarden el 24 de marzo de 1929: «De Paris et de Strasbourg, je dirai seulement que ce fut un succès inattendu. A la sorbonne, mon mari parla deux fois deux heures, tout à fait librement et dans les meilleurs dispositions (...) En ouverture (l’ambassadeur d’Allemagne et son premier conseiller étaient également présents), Xavier Léon fit une allocution consacrée à mon mari, et à la fin le célèbre germaniste Charles Andler déclara, en Allemand, que, après le trouble reflux posthégélien, la philosophie allemande connaissait avec Husserl un nouvel essor classique (...) » (Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 2007, pág. VIII)

³ No en vano recuerda Jean-François Lavigne que: « (...) Husserl va jusqu’à reconnaître, expressément, une dette philosophique à l’égard de la fondation cartésienne de la philosophie, dont l’étude a, écrit-il, « exercé une influence tout à fait directe sur la transformation de la phénoménologie, déjà en devenir, en une nouvelle forme de philosophie transcendente » » ((éd.), 2016, pág. 19).

⁴ Incidencia que hasta ahora es visible en filósofos como Jean-Luc Marion, Michel Henry o Emmanuel Levinas.

Ahora bien, conviene preguntarse por qué la obra de su vida, su obra fundamental, lleva como título *Meditaciones cartesianas*. ¿No es acaso una obra que busca sintetizar y sistematizar la fenomenología trascendental? ¿Qué relación puede tener con su fundamentación? ¿Por qué Husserl alude a Descartes antes que a Franz Brentano del que fue discípulo y alumno? Al fin y al cabo, grandes son las diferencias existentes entre estos dos autores; Descartes fue un filósofo del siglo XVII, Husserl un filósofo del siglo XX; Descartes vivió el declive y la puesta en duda del geocentrismo aristotélico/ptolemaico⁵ mientras que Husserl conoció la física de Einstein y el desarrollo de la nueva lógica con Gottlob Frege; Descartes estaba familiarizado con las persecuciones por parte de la iglesia católica, mientras que Husserl palpó el posicionamiento del nazismo en la universidad de Friburgo. Sin embargo, si muchas han sido las obras de filósofos cuyo título resume a la perfección la filosofía de su autor⁶ tenemos el derecho de preguntarnos si acaso el título de *Meditaciones cartesianas* no resumiría la filosofía de Husserl. La problemática del presente ensayo consiste en analizar en detalle la lectura que Husserl tuvo de Descartes a partir de sus *Cartesianische meditationem und Pariser Vorträge*.

Antes de empezar el análisis y la lectura husserliana de Descartes conviene examinar el título mismo de la obra que pretendemos abordar. A primera vista, las *Meditaciones cartesianas* parecen aludir en un doble sentido a Descartes dado que, por una parte, mantienen la palabra meditaciones haciendo eco a las *Meditationes de prima philosophia*, pero, por otra parte, amplían el panorama pues no remiten simplemente al escrito cartesiano de 1641 sino a la filosofía cartesiana como tal; de ahí que Husserl no denominara su escrito *Meditaciones de las meditaciones* sino *Meditaciones cartesianas*⁷.

Ahora bien, nos hallamos con otra dificultad que es la de saber si las meditaciones de Husserl son propiamente meditaciones sobre Descartes o meditaciones a raíz de Descartes. Es decir, si el proceder husserliano consiste en un estudio de la filosofía cartesiana a la manera de Gueroult, Alquié o Koyré, o si bien sus meditaciones son una especie de prolongación de Descartes. A la duda que surge de esta interrogación, conviene categóricamente responder que Husserl no medita sobre la filosofía de Descartes como tal sino a partir de su filosofía. Está claro que, si Husserl adhiriera plenamente a la

⁵ El geocentrismo aristotélico/ptolemaico puede definirse como la teoría astronómica según la cual la Tierra es el centro del universo y los planetas giran en torno a ella.

⁶ Pensemos, por ejemplo, en *El mundo como voluntad y representación* del que Schopenhauer insistía haber podido resumir su filosofía.

⁷ Es interesante notar cómo a pesar de hacer explícitamente alusión a las *Meditationes de prima philosophia* el interés de Husserl no porta tanto sobre esa obra cuanto sobre el proyecto que Descartes llevó a cabo.

filosofía de Descartes, llevar a cabo un escrito sobre él no tendría mucho sentido; no sería más que un *comentario a pie de página*. Al contrario, si adoptamos la postura de Charles Ramond⁸ según la cual escribir siempre es escribir contra alguien podemos darnos cuenta que, si bien Husserl adoptó postulados cartesianos, estos postulados no fueron del todo convincentes para él, razón por la cual tuvo la necesidad de prolongarla.

La problemática sobre la cual este ensayo girará es la de saber qué interés tuvo Husserl respecto de Descartes ya que, no solo menciona la filosofía cartesiana como una influencia decisiva en la fenomenología, sino también su filosofía como un neo-cartesianismo:

Hay que decir expresamente que el estudio de las meditaciones cartesianas ha intervenido muy directamente en la renovación de la fenomenología naciente y le ha dado la forma de sentido que ahora tiene y por la cual está casi permitido llamarla un nuevo cartesianismo, un cartesianismo del siglo XX. (Husserl, *Las conferencias de París*, 1988, pág. 3)

En las *Conferencias de París* y, posteriormente, en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl hace expresamente alusión a Descartes, y especialmente a su obra *Meditationes de prima philosophia* con la cual estructura y articula su propósito. En efecto, como lo muestran las palabras pronunciadas durante la conferencia de París, todo el objetivo de Husserl es el de explicitar la problemática y el método fenomenológico siguiendo el desarrollo cartesiano de las *Meditationes de prima philosophia*:

En estas circunstancias, bien puedo estar seguro de antemano del interés de ustedes, si me refiero a aquellos motivos de las *Meditationes de prima philosophia* a los que, según creo, corresponde una significación eterna, y señalo a continuación la transformación e innovación en que se origina lo característico del método y la problemática fenomenológica (1988, pág. 3)

En un primer momento, abordaremos el método, pues, si existe una característica en común entre estos dos autores, es la creencia según la cual, mediante un método adecuado e idóneo el ser humano está en capacidad de alcanzar la verdad. A diferencia de filósofos como Nietzsche o Lévinas cuya filosofía se caracteriza por la ausencia de

⁸ Charles Ramond, *Spinoza et la pensée moderne*, L'Harmattan, Paris, 1998.

método⁹, tanto Descartes como Husserl instauran un método. En esta primera parte estudiaremos en detalle la duda metódica y la suspensión del juicio.

En un segundo momento, abordaremos el tema de la ciencia en estos dos autores. Veremos, con la ayuda del libro *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975) cómo la ciencia cartesiana surge en respuesta a las ciencias aristotélicas, cómo Descartes instituye la unidad de las ciencias¹⁰ contra la diversidad de las mismas. Al abordar el tema de la ciencia para Husserl estudiaremos la primera parte de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) analizando la diferencia existente entre la ciencia eidética, ciencia fenomenológica de las esencias en oposición con las ciencias naturales, ciencias de lo dado y del mundo natural.

En una tercera y última parte, estudiaremos en detalle el *ego* cartesiano y el *ego* propuesto por Husserl. En este capítulo abordaremos la búsqueda husserliana por una evidencia apodíctica entendida como *ego cogito*, al igual que las distintas evidencias en Husserl (inadecuada, adecuada y apodíctica). Si bien Husserl parece adoptar el *ego* trascendental propuesto por Descartes, menciona al *ego* también como un cúmulo de vivencias, como una trascendencia en la inmanencia de las experiencias de la vida, además de la temporalización de cada *ego*. Conviene preguntarse entonces hasta qué punto el *ego* husserliano se asemeja al *ego* cartesiano.

Antes de empezar el primer capítulo y analizar en detalle el tema del método, conviene hacer hincapié en una característica que devela la cercanía de estos autores más que cualquier otra; la ambición de alcanzar una íntima firmeza. En una anotación que data del 25 de septiembre de 1906, Husserl señala lo siguiente:

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. (...) tengo que llegar a una íntima firmeza (Husserl, *La idea de la fenomenología*, 2008, pág. 16).

No se puede frente a la lectura de estas afirmaciones, evitar sentir un eco cartesiano que proviene de las *Meditaciones de prima philosophia*:

⁹ Si bien puede sostenerse que Nietzsche y Lévinas tienen un método, en la medida en que el procedimiento del uno es genealógico cuando el procedimiento del otro es ético/fenomenológico, ese método no está claramente detallado y estipulado como puede estarlo en Husserl y Descartes.

¹⁰ Insistimos aquí sobre la unidad y no la unicidad dado que Descartes opone a la unicidad hermética de las ciencias a la unidad que las asimila todas: « Il distingue donc l'unité de l'unicité: au lieu de l'unicité close de chaque science (...), qui implique leur diversité irréductible (...), va intervenir l'unité plus puissante (...), qui conjoint les sciences entre elles » (Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 2000, pág. 29)

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. (Descartes, 1953, pág. 267)

A la lectura de estos dos escritos, vemos cómo Husserl y Descartes comparten un interés común: alcanzar una firmeza desde la cual pueden sentar bases sólidas para una filosofía perpetua.

Capítulo I

1. El Método en Husserl y Descartes

Se puede definir la palabra “método” mediante su etimología, es decir, entendido como *methodus* en latín, pero sobre todo como $\mu\eta\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$; como una palabra compuesta por $\mu\eta$ (meta) y $\omicron\delta\omicron\varsigma$ (hodos) en griego. $\omicron\delta\omicron\varsigma$ significa “camino” y $\mu\eta$ “más allá” por lo que el método significaría el camino seguro para llegar más allá, para alcanzar cierta finalidad. El método es entonces un camino determinado para alcanzar cierto objetivo antes dispuesto. El método tiene, por lo menos, dos características, el poder ser usado y aplicado por cualquier persona y, el ser universal en la medida en que busca garantizar la validez y la verdad del conocimiento al que se llega. Al remitirnos al *Discurso del método* de Descartes vemos el papel preponderante que adopta el método en la medida en que, si el sujeto quiere conducir correctamente su razón y alcanzar la verdad en las ciencias, debe, ante todo, no solo rechazar todas las opiniones adquiridas hasta entonces, sino establecer un método, sin el cual corre el riesgo de tomar por verdadero ideas falsas:

“Même je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable” (Descartes, 1953, pág. 136)

Si el método tiene un fin determinado conviene preguntarse qué fin u objetivo tienen Descartes y Husserl al emplearlo. Para Husserl, como para Descartes, el objetivo por alcanzar es una íntima certeza, una verdad indubitable sobre la cual pueda sentarse un conocimiento perenne y duradero. Este conocimiento en Husserl remite al cambio o al *passage* de la fenomenología de la inmanencia real a la fenomenología pura trascendental¹¹ (es decir, el paso de las *Investigaciones lógicas* a las *Meditaciones cartesianas*.) Este *passage* consiste en el distanciamiento de la psicología descriptiva de

¹¹ Como Jean-François Lavigne menciona respecto de las *Meditaciones cartesianas*: « (...) La mutation méthodologique et ontologique qui conduit Husserl à abandonner l'approche initialement psychologique de l'intentionnalité, dans la « psychologie descriptive » des *Recherches Logiques*, pour la radicaliser par la découverte progressive de la réduction transcendentale et de la constitution subjective-trascendental de toute objectivité (...) serait en partie l'effet de sa re-méditation du parcours métaphysique cartésien » ((éd.), 2016, págs. 19-20).

carácter brentiano, para la cual *toute référence à un fondement réel*¹² dans la *détermination ontologique des actes intentionnels* a una constitución subjetiva integral del objeto por parte del sujeto. Por otra parte, el paso de la fenomenología inmanente real a la fenomenología pura trascendental se percibe con claridad por el cambio de método. En efecto, como lo explica Jean-François Lavigne, el método anterior a la fenomenología pura trascendental estaba constituido por tres puntos claves:

(...) la réconduction des concepts scientifiques idéaux et des significations aux vécus intuitifs correspondants, comme origine de leurs sens; le recours à la simple description des actes intentionnels vécus, dans une phénoménologie qui se veut une « psychologie descriptive » ; et l'usage méthodique de l'idéation, ou « abstraction idéatrice », pour conférer à ces constats descriptifs la validité de vérités aprioriques¹³ (Lavigne, 2005, pág. 30).

Para que un *absoluter Begründung* o de una fundamentación absoluta sea apodíctica debe resistir a toda duda, no tambalea y oscila frente a la sospecha. En efecto, al igual que Descartes no busca tanto probar la falsedad de las ideas hasta entonces adquiridas, sino omitir todos aquellos pensamientos que no son totalmente ciertos e indubitables, Husserl, en este momento histórico de su obra, busca una absoluta certeza:

Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrai jamais à bout ; mais d'autant que la raison me persuade déjà que je dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter (Descartes, 1953, págs. 267-268)

Al deseo inconmensurable de alcanzar una íntima firmeza debe responder un método igual de ambicioso, a saber, la duda hiperbólica: « De cette exigence de refondation du savoir résulte le choix de faire du *doute radical* la seule posture méthodique acceptable » ((éd.), 2016, pág. 20)¹⁴. La filosofía cartesiana, y especialmente las *Meditaciones de prima philosophia*, se muestran a Husserl como un modelo epistemológico a seguir, como un radicalismo del que Husserl se siente partícipe y que adopta con el objetivo de sentar las bases de la fenomenología trascendental. Las *Meditaciones* y su eterna significación permitirán el paso de la fenomenología como psicología descriptiva a la fenomenología trascendental:

¹² Husserl entiende por «real» todo aquello que remite a las cosas, a la realidad natural y mundana, finalmente, a la materialidad de la *res*. (Housset, 2000)

¹³ Lo subrayado es nuestro.

¹⁴ Es interesante notar que este deseo responde a una época determinada, época que devela el fracaso del ideal de la ilustración, la imposibilidad de conducir al hombre hacia un porvenir mejor mediante la razón científica y filosófica. ((éd.), 2016, pág. 20)

Si donc Husserl se tourne vers Descartes, c'est à la fois en tant que modèle épistémologique, et que préfigurateur métaphysique de la phénoménologie: de l'exigence qui motive le radicalisme cartésien –repartir d' « évidences ultimes que l'on a acquises soi-même » – résulte l'exploitation critique méthodique du doute ; et de celui-ci même, « le retour à l'*ego cogito* ». Tel est du moins, écrit-il, « le chemin qui conduit à la phénoménologie transcendentale » ((éd.), 2016, pág. 22).

La voluntad cartesiana de sospechar de todo, de omitir todo conocimiento hasta entonces establecido, es aquella que motiva Husserl a seguir los pasos de Descartes. Si Husserl reivindica la fenomenología como un neo-cartesianismo es porque la fenomenología, al igual que la filosofía de Descartes, aspira a un fundamento inmutable e inamovible sobre el cual puede sentarse la ciencia verdadera¹⁵. Frente al relativismo y al escepticismo de inicios del siglo XX, frente a la crisis del ideal de cientificidad, frente a la desconfianza hacia el racionalismo occidental, Husserl trae consigo al más grande racionalista y, a través de Descartes, busca alcanzar un punto de partida indubitable.

Al igual que Descartes, en sus *Meditationes de prima philosophia*, excluye todas las verdades adquiridas hasta entonces, *Husserl* empieza poniendo entre paréntesis todos los conocimientos tradicionales. Como Husserl recalca en la introducción de sus *Meditaciones cartesianas*: « (...) todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo «una vez en la vida» e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 19)

Es interesante notar la postura que Husserl adopta de Descartes puesto que, al igual que él, no hace de las meditaciones un proceder individual sino universal, en la medida en que todos pueden seguirlas al pie de la letra. El método designado por Husserl sostiene que, para volverse filósofo, se debe seguir el camino que Descartes trazó en sus meditaciones, es decir, mediante la autorreflexión, buscar un fundamento indubitable y absoluto. Esta exigencia es una condición *sine qua non* para ser filósofo, por esta razón las *Meditationes de prima philosophia* no son una iniciativa única de Descartes, sino sobre todo: « (...) ellas trazan el prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo

¹⁵ « La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 41)

principiante, de las cuales, únicamente, puede brotar originariamente una filosofía » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 35).

Si Husserl se interesa por Descartes más que por cualquier otro filósofo es porque Descartes fue el primer pensador en haber orientado la exigencia filosófica de la verdad hacia la subjetividad trascendental: « En Descartes, esta exigencia de reconstrucción se traduce en una filosofía subjetivamente orientada » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 34). En efecto, en sus *Meditationes de prima philosophia*, mediante la duda y el análisis, Descartes había cambiado la mirada, reemplazando el objetivismo por el subjetivismo trascendental¹⁶ haciendo del sujeto un ser que no se define más en relación al mundo, pero que el mundo se define en relación a él.

Como bien lo explica Jean-Luc Marion en su libro *Sur l'ontologie grise de Descartes*, toda ciencia tiene como punto de partida y referencia el espíritu humano que la construye como tal, en el sentido en que la unidad de las ciencias proviene de la unidad de referencia, a saber, la razón humana:

«toutes les choses (ou sciences) ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes, que pour ce qu'elles lui apportent quelque chose, *ad hanc aliquid conferunt* » (320, 20-22); l'unité des sciences en une seule primordiale et fondatrice de la scientificité de toutes, provient de l'unité de référence » (Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 2000, pág. 31).

Dado que la ciencia es pensada a partir del sujeto no existe otra certeza que la determinación psicológica¹⁷.

Al igual que Descartes pone de lado todo aprendizaje adquirido durante su niñez, toda su formación escolástica, todas las enseñanzas que el libro del mundo y las

¹⁶ Husserl opone el subjetivismo trascendental al subjetivismo escéptico. En efecto, en las clases impartidas entre 1923 y 1924, Husserl especifica que « Le subjectivisme constitue l'essence de tout scepticisme; initialement il est représenté par les deux grands sophistes que furent *Protagoras* et *Gorgias*. » (Husserl, *Philosophie première, Histoire critique des idées*, 1970, pág. 82). Sin embargo, a este subjetivismo de carácter escéptico, Husserl opone la subjetividad trascendental alcanzada por Descartes, subjetividad que busca estudiar cómo se constituye en la consciencia pura juicios y evidencias objetivas.

¹⁷ Como Marion detalla en su libro, el proyecto cartesiano se alza contra Aristóteles más que contra la escolástica dado que busca sobre todo « (...) inverser le centre de gravité de la relation du savoir à ce qu'il sait- la chose même » (Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 2000, pág. 25). Por esta razón la certeza científica que en Aristóteles estaba asentada en los fenómenos inmutables, en Descartes es únicamente una determinación psicológica: « Pour Descartes, la science étant pensé à partir du sujet, la certitude, comme détermination psychologique, définit toute forme de savoir, jusqu'à exclure du savoir ce qui ne s'y livre pas sous les apparences de la science. Pour Aristote, la science étant fondée à la mesure de la chose même, la détermination permanente, dépendant des seuls phénomènes immuable, définit une forme de savoir, et impose par là même de reconnaître comme savoirs ceux qu'imposent des phénomènes moins rigoureusement fidèles à eux-mêmes. » (Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 2000, pág. 38).

experiencias pudieron aportarle¹⁸, Husserl pone fuera de juego todas las convicciones que hasta ese momento tuvieron validez a sus ojos :

Comenzamos de nuevo, por tanto, cada uno para sí y en sí, con la decisión de filósofos que comienzan de un modo radical de dejar por de pronto fuera de juego todas las convicciones –y entre ellas también todas nuestras ciencias – que hasta ahora tenían validez para nosotros (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 41).

Es interesante notar cómo el fin, es decir, el objetivo por alcanzar precede el método, dado que, es a partir de un determinado fin que se establece un determinado método¹⁹. Al igual que la finalidad de alcanzar la cumbre de una montaña determina el camino que voy a tomar, alcanzar una verdad absoluta determina la manera en que voy a proceder. Tanto Husserl como Descartes empiezan con una idea directriz, a saber, la fundamentación de una ciencia universal; sin embargo, si bien ambos proceden mediante la duda hiperbólica, parecen tomar caminos distintos. No en vano en la segunda lección de *La idea de la fenomenología* Husserl, al hablar de la duda metódica, menciona que: “Descartes hacía esta consideración en vista de otros fines ; a pesar de ello, convenientemente modificada, nosotros podemos utilizarla aquí” (Husserl, *La idea de la fenomenología*, 2008, pág. 36). En efecto, debemos entender el método de Husserl como un método que inicia con Descartes pero se aleja de él a medida que va avanzando, no en vano Husserl insiste en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, en la sección segunda respecto de la reducción fenomenológica y el paso de la actitud natural a la consciencia pura o trascendental que: « (...) tienen que entenderse estos términos y *todos* los nuestros exclusivamente en el sentido que les dará *nuestra* exposición, y no en ningún otro que sugieran la historia o los hábitos terminológicos del lector ». (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 77)

Al empezar la primera meditación, *Des choses que l'on peut révoquer en doute*, Descartes se propone:

(...) entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me **défaire** de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences (Descartes, 1953, pág. 267).

¹⁸ Recordemos el *Discurso del método*: « Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. » (Descartes, 1953, pág. 132).

¹⁹ Como detalla Bruce Bégout : « C'est la finalité de cette démarche théorique qui indique où, quand et comment la philosophie doit commencer » ((éd.), 2016, pág. 25)

La palabra que hemos puesto en negrillas no es precisamente la palabra escogida por Descartes sino la traducción del latín al francés por el Duc de Luynes (1647). Si bien sabemos que esta traducción fue revisada y avalada por Descartes conviene remitirse al término en latín, es decir, *evertenda*²⁰. *Evertenda* viene del verbo *evertere* que significa derribar, destruir, deshacer, pero en ningún caso, suspender²¹. Sin embargo, existe una particularidad en la lectura que Husserl hace de Descartes en la medida en que, al hacer alusión a la duda metódica, emplea el término suspensión o *ἐπέκτασις*. La *ἐπέκτασις* para Husserl significa la puesta entre paréntesis del mundo trascendental, la suspensión de todo juicio relativo a la existencia de objetos trascendentes.

Existe aquí una sutil, pero no menos importante diferencia entre Descartes y Husserl dado que cuando el primero pretende derribar o deshacerse de los conocimientos tradicionales, el segundo pretende suspenderlos. Hay una creación en Descartes cuando en Husserl hay una recepción. Por esta razón, Husserl, al insistir sobre llevar a cabo una vez en nuestras vidas lo que Descartes llevó a cabo en sus meditaciones, sostiene que:

(...) lleva a cabo una crítica metódica –en vista de sus posibilidades de duda –de lo que es cierto en la vida natural de la experiencia y del pensamiento, y, excluyendo todo lo que deja abiertas posibilidades de duda, trata de obtener un eventual contenido absolutamente evidente (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 36)

Resalta el hecho que este método no solo nos conduce a la exclusión de las certezas de la actitud natural sino a la puesta entre paréntesis del mundo: «Con este método, la certeza de la experiencia sensible en que es dado el mundo de la vida natural, no resiste la crítica. Así, pues, en este estadio inicial, el ser del mundo tiene que quedar entre paréntesis » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 36)

Este es un punto clave en la medida en que la duda cartesiana remite a lo dado cuando la duda husserliana remite al modo en que se da. Si bien es cierto que en ambas

²⁰ « Animadverti jam ante aliquot annos quàm multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, et quàm dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire » (Descartes R. , 2010, pág. 68)

²¹ « vert , , sum, re, tr., 1 mettre sens dessus dessous, retourner, bouleverser : evertere navem Cic. de Or. 1, 174, faire chavirer un vaisseau ; evertere campum Val. Flacc. 7, 75, retourner une plaine [avec la charrue], la labourer. 2 jeter à bas, renverser, abattre, détruire [pr. et fig.] : evertere urbes Cic. Off. 1, 82, détruire des villes ; evertere penitus virtutem Cic. Fin. 3, 10, anéantir la vertu ; leges Cic. Verr. 2, 2, 46, abolir les lois ; adversaria Cic. Or. 122, renverser les arguments de l'adversaire. 3 expulser, exproprier : aliquem agro, ædibus Pl. Trin. 616, chasser (dépouiller) qqn de ses terres, de sa maison : pupillum, fortunis patriis Cic. Verr. 2, 1, 135, déposséder un pupille de son patrimoine, cf. Cæcil. 21 ; Amer. 115 ; Fl. 11. » (Gaffiot, 2016, pág. 556)

filosofías el *ego* que duda alcanza la posición indubitable del *ego* trascendental, el objetivo de Husserl no es el de asegurar la realidad objetiva de nuestras ideas, sino el acceder a lo absolutamente dado²². Husserl, a diferencia de Descartes, no busca negar el mundo trascendente sino solo suspenderlo. En este sentido la reducción fenomenológica o *ἐπέκταση*²³ no es la reducción por medio del método a una filosofía de tipo solipsista sino la apertura mediante la *ἐπέκταση* de las cosas tal cual se dan, de su íntimo aparecer. La *ἐπέκταση* fenomenológica no encierra al sujeto en sí mismo sino, al contrario, abre el campo de la experiencia:

La réduction (au fond si mal nommée) ne réduit rien, elle accroît au contraire. Elle augmente le domaine de l'expérience du sujet. En effet, elle permet de mettre au jours ce qui n'apparaissait pas, à savoir les phénomènes eux-mêmes, et surtout leurs modes subjectifs de constitution ((éd.), 2016, pág. 44).

Si bien es cierto que, según Husserl, Descartes no pudo desligarse totalmente del ideal matemático, no es razón suficiente para deslegitimar su descubrimiento. A través de los pasos de Descartes, Husserl busca alcanzar una certeza absoluta, sin la cual toda tentativa de llevar a cabo una ciencia universal está condenada al fracaso. En sus *Meditaciones cartesianas* Husserl recalca que Descartes no llevó al extremo su duda metódica en la medida en que omitió las matemáticas de la duda:

El propio Descartes tenía de antemano un ideal de ciencia, el de geometría o bien el de la ciencia matemática de la naturaleza. Ese ideal determina, sin ser sometido a crítica, a las mismas *Meditaciones*. Para Descartes era algo ya de antemano comprensible de suyo que la ciencia universal tenía que apoyarse sobre un cimiento axiomático fundamento de la deducción (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 42)

Según Husserl, el problema de Descartes es el haber tomado como punto de partida una ciencia ya dada, a saber, las matemáticas, haciendo de ella el paradigma y el modelo que toda ciencia debe aspirar a alcanzar. Es sobre el sistema deductivo/matemático que el conocimiento debe asentarse. A diferencia de Descartes, para quien la duda se aplica a todo, salvo a las matemáticas, para Husserl no hay ciencia

²² En este sentido Emmanuel Housset sostiene que: « Descartes révoque en doute l'évidence sensible à partir d'une théorie de l'idée comme représentation et, de ce fait, l'incertitude pour Descartes porte sur le donné et non sur le mode de donnée. (...) Au contraire, le but de Husserl, en revenant au sujet connaissant, n'est pas d'assurer la réalité objective de nos idées, mais d'accéder à la donnée absolue » (Housset, 2000, pág. 33).

²³ No hacemos aquí la diferencia entre reducción fenomenológica y *ἐπέκταση* dado que como lo recuerda Husserl en su primera meditación: « El método fenomenológico fundamental de la *ἐπέκταση* trascendental, en la medida en que reconduce a ese ámbito trascendental, se llama por ello *reducción fenomenológica trascendental* » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 60)

que encuentre a sus ojos una fundamentación absoluta, dado que su proceder no es como en Descartes *more geometricus*: « L'erreur de Descartes est d'avoir en quelque sorte limité le sens de l'idéal de la science à une science donnée: la géométrie, la science mathématique de la nature » ((éd.), 2016, pág. 26). Tomando distancia de Descartes y sin optar por la pre-noción de las matemáticas, Husserl se propone que: « Todo esto no debe determinar nuestro pensar. En cuanto principiantes no tenemos aún en vigencia ningún ideal normativo de ciencia ; y sólo podremos tenerlo en la medida en que volvamos a crearlo » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 42) En este sentido el método de Husserl es más abarcador que el método de Descartes en la medida en que el ideal de científicidad que busca alcanzar no está determinado previamente por ninguna ciencia. Así hayan ciencias cuya legitimidad parece incuestionable, para Husserl no hay modelo científico conveniente puesto que la suspensión remite a todo lo dado, es decir, a todas las ciencias, y, ya que las matemáticas y la geometría son ciencias dadas, deben ser, por consiguiente, suspendidas²⁴.

Husserl toma distancia con Descartes puesto que, si bien adhiere a su ideal de ciencia entendido como un conocimiento absolutamente auto fundado, existe en Descartes una ciencia paradigmática, ciencia que sirve de modelo y de método rector. En Husserl, al contrario, la única auto justificación que la ciencia debe tener es la evidencia. A diferencia de Descartes para quien las matemáticas son el fundamento primero y modelo rector, para Husserl el único fundamento debe provenir de la evidencia: « De fait nous ne pouvons, si nous cherchons des points de départ assurés (...), présupposer dans la théorie de la connaissance aucune science *ni aucune conviction extrascientifique* à titre de prémisses. La théorie de la connaissance doit être *sans présupposition* » (Lavigne, 2005, págs. 307-308), nos recuerda Husserl en sus clases dictadas entre 1902 y 1903.

Para comprender más en detalle el método empleado por Husserl es conveniente analizar la reducción fenomenológica y compararla con la reducción que Descartes lleva a cabo. Para Husserl la reducción fenomenológica remite en primera instancia a la duda. Esta duda está más relacionada con la *dubitatio* cartesiana que con la *dubitatio* escéptica²⁵. Sin embargo, si bien retoma la duda como medio y no como fin, busca

²⁴ « La recherche philosophique du commencement radical ne peut par conséquent prendre pour base une science donnée, si certaine et fondée qu'elle apparaisse. » ((éd.), 2016, pág. 26)

²⁵ La duda escéptica Sextus Empiricus la definía como: « La sceptique est la puissance de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, puissance par laquelle, du fait qu'il y a dans les choses et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment (*epokhè*), et après cela à la tranquillité (*ataraxia*) » (Empiricus, 1997)

mediante ella pasar de la actitud natural a la actitud filosófica o fenomenológica²⁶, es decir, pasar de la actitud acrítica del hábito y el olvido del mundo, a la actitud que busca estar *à l'ecoute des phénomènes* en palabras de Emmanuel Housset. La duda y, posteriormente, la ϵ invertirán el campo de la verdad, ya no colocándolo en el mundo trascendente sino encontrándolo en la pura inmanencia.

Es en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* donde más claramente se ve el uso peculiar que hace Husserl de la duda cartesiana, en la medida en que si bien retoma: « (...) el intento de duda universal que trató de llevar a cabo Descartes » (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 70) esta tiene como objetivo: « (...) obtener una esfera del ser absolutamente indubitable » (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 70). En efecto, como Lévinas recuerda, la duda de Husserl asume algo de la duda cartesiana sin coincidir con ella totalmente²⁷. Del mismo modo que Descartes, para quien la certeza primera se halla en el sujeto, (puesto que, si bien la posición de la existencia del mundo es susceptible de duda y sospecha, la posición de la existencia de la consciencia resiste a la duda), para Husserl esta misma certeza no proviene tanto de la duda cuanto de la ϵ . En efecto, para Husserl, de la duda deriva la suspensión y de ella, a su vez, la consciencia como *résidu* que resiste a la ϵ :

(...) el *intento* de dudar de algo de que tenemos consciencia como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta suspensión de la tesis (...) no abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción (...) y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación –mientras sigue siendo la que es, *la ponemos, por decirlo así, « fuera de juego », la « desconectamos », la « colocamos entre paréntesis »* » (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 71)

Es importante notar el contraste existente entre la ϵ de Descartes entendida como duda hiperbólica y la ϵ propuesta por Husserl. Según Husserl la duda

Vemos entonces que la duda o ϵ escéptica consistía en suspender el juicio para alcanzar la ataraxia, entendida como la imperturbabilidad del alma. La duda era vista entonces como la condición de posibilidad de la ataraxia. La dificultad que surge a raíz de esa duda proviene no de la duda en sí mismo sino del hecho de tomarla como fin y no como medio, es decir, antes de acceder a través de ella a una filosofía que busca alcanzar la *sapientia universalis* se queda en el mero campo de lo relativo/subjetivo. Husserl explica claramente este hecho en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* aludiendo a los escépticos antiguos de la siguiente manera: “Hay que recordar de nuevo que el escepticismo antiguo, inaugurado por *Protágoras* y *Gorgias*, pone en duda y niega la *episteme*, esto es, el conocimiento científico del ente en sí, pero no va más allá de tal agnosticismo, no va más allá de la negación de las subcimentaciones racionales de una “filosofía” que con sus presuntas verdades-en-sí supone y cree llegar a un en-sí-racional” (Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1990, pág. 80).

²⁶ Este punto se analizará más en detalle en el capítulo siguiente, sobre la ciencia.

²⁷ « Elle a quelque chose du doute cartésien sans coïncider avec lui totalement » (Levinas, 1929, pág. 242)

cartesiana involucra la negación, cuando la reducción fenomenológica involucra la suspensión: “Husserl maintains that his epoche involves no sceptical doubt about or straightforward denial of the veracity of experiences, but rather a putting out of action of the general positing that characterizes naive experience.” (Cohen, 2012, pág. 106). La *epoché* fenomenológica debe ser entendida entonces como la suspensión de la actitud natural. Llevar a cabo la *epoché* es atacarse a la actitud natural y adoptar la actitud natural es dimitir la *epoché*.

La *epoché* consiste en colocar el mundo pre-dado entre paréntesis, en suspenderlo para dejar las cosas aparecer desde y a partir de sí. El objetivo de Husserl al tomar distancia de la actitud natural introduciendo la *epoché*, consiste en acercarse a la actitud ya no natural sino trascendental, entendido como el fundamento a priori del ser de los objetos. A diferencia de Descartes para quien: « (...) su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal » (Husserl, Ideas, 1962, pág. 72), la *epoché* suspende toda tesis, tomando distancia de la neutralización de ciertas creencias y siendo compatible con la certeza intuitiva²⁸. Por esta razón Husserl, en el párrafo 32 de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* reemplaza a la duda cartesiana por la *epoché* fenomenológica: « En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epoché* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado » (Husserl, Ideas, 1962, pág. 73)

Ahora bien, hemos visto el desarrollo del método en Descartes y Husserl, su apego por la búsqueda de una íntima certeza, la diferencia existente entre la duda hiperbólica y la *epoché* fenomenológica, sin embargo, no hemos aclarado en qué consiste la reducción en ambos autores. Si bien tienen un objetivo común (entendido como la auto fundamentación de las ciencias), la reducción de Descartes y la reducción de Husserl, no dejan, por lo tanto, de ser distintas en puntos cruciales.

Primeramente, en Descartes la reducción consiste en el paso de la cosa al objeto, con la aplicación del orden y la medida al mundo, es decir, mediante la abstracción matematizada de la razón humana²⁹. El método se aplica entonces de manera positiva y

²⁸ Paul Ricoeur aclara este punto en su traducción de las *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*: « En se sens, l' *epoché* ne suspend pas l'intuition mais une croyance spécifique qui s'y mêle et fait que la conscience est prise dans l'intuition » (Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, 2008, pág. 101)

²⁹ Es interesante notar el interés que Descartes porta sobre las matemáticas dado que, por una parte, los objetos matemáticos adquieren certeza en la abstracción, en su desligamiento con lo material, en el hecho de ser objetos « *purum et simplex* », y, por otra parte, las matemáticas tienen esto de distinto con las demás

activa en la medida en que el sujeto es quien, mediante la razón, impone un filtro matemático sobre la realidad. Existe en Descartes un pensamiento del aparecer pero este pensamiento es distinto del de Husserl en la medida en que para Descartes todo aquello que se muestra está sometido a las condiciones que el sujeto le impone³⁰, el mundo se ve propiamente reducido al objeto como constitución del sujeto:

Le centre de gravité de la science réside moins en ce qui se connaît, qu'en ce qui connaît; moins en la chose même, qu'en ce qui l'appréhende ; ou encore, plus essentielle que la chose connue apparaît, pour chaque chose, la connaissance de l'esprit qui la constitue comme un objet. (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, pág. 29)

A diferencia de Aristóteles para quien las ciencias son varias y se distinguen por su *genos*, pues él asegura la incomunicabilidad de las ciencias entre ellas, para Descartes la multiplicidad de las ciencias se ve unificada por la razón humana, por la « universalis Sapientia ». La intuición, que con la deducción constituyen las dos operaciones del conocimiento, se ve limitada en Descartes a la representación³¹. El pensamiento del aparecer se ve enmarcado y determinado por el sujeto, dado que: « Il s'agit, non pas de partir des choses, mais bel et bien du sujet, de ce que son entendement *peut voir* » (Vinolo, 2010, pág. 21).

Por su parte Husserl se distingue de Descartes dado que la reducción no consiste en el paso de la cosa al objeto cuanto en la manifestación del fenómeno mediante la *epoché*, es decir, el aparecer del mundo gracias a la suspensión de los filtros que el sujeto impone a la realidad. El método de Husserl se caracteriza entonces por ser negativo y pasivo (en el sentido en que el sujeto no busca construir sino únicamente constituir) en la medida en que su tarea no consiste en imponer un filtro a la realidad sino en eliminar todos los filtros que el sujeto es capaz de imponer para dejar el fenómeno auto manifestarse, volviendo así a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*) o como Jean-Luc Marion menciona: “(...)

ciencias que no remiten a la experiencia sino a la pura deducción. Toda la tarea de Descartes será, como nos lo recuerda Jean-Luc Marion, la de poner al día objetos no-matemáticos capaces de proveer certezas iguales a las de las matemáticas. (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000)

³⁰ « Descartes a inauguré ce que l'on peut appeler la modernité philosophique, dont l'un des aspects est une pensée de l'apparaître. Cette pensée conçoit tout ce qui se montre comme soumis à des conditions imposées par le sujet » (Vinolo, 2010, pág. 9).

³¹ « Par *intuition* j'entends, (...), une *représentation* qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, *représentation* si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ; (...), *représentation* qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, *qui naît de la seule lumière de la raison*! » (Descartes, 1953, págs. 43-44)

laisser l'apparition *se* montrer dans son apparence selon son apparaître" (Marion, *Étant donné*, 1997, pág. 14).

En Husserl el sujeto ya no construye el fenómeno a la manera de Descartes sino lo deja aparecer, oponiendo como Jean-Luc Marion lo recuerda, la constitución a la construcción:

Pour comprendre cela, il faut imaginer que la construction se donne comme quelque chose de positif, alors que la constitution est à penser à l'aune d'un modèle négatif, d'un modèle qui ne construit pas ce qui apparaît, mais au contraire élimine les obstacles à la manifestation: « Constituer n'équivaut pas à construire, ni à synthétiser, mais à donner-un-sens, ou plus exactement à reconnaître le sens que le phénomène *se* donne de lui-même et à lui même. » (Vinolo, 2010, pág. 35)

Podemos concluir finalmente que, dado que ambos tienen un método, solo pueden alcanzar aquello que el método les permite alcanzar. Tanto Husserl como Descartes se ven determinados a seguir el camino trazado por el método y a ver, por ende, limitada la fenomenicidad a las reglas él les impone.

Capítulo II

2. Respeto de la ciencia

En este segundo capítulo profundizaremos en la definición de ciencia propuesto tanto por Descartes como por Husserl. En un primer momento veremos cómo Descartes concibe las ciencias en oposición a Aristóteles, como contra resta la pluralidad de las ciencias por en la unidad de las mismas mediante la subjetividad. A continuación, abordaremos la concepción de ciencia según Edmund Husserl diferenciando en detalle las ciencias naturales de las ciencias eidéticas y mostrando como Husserl concibe la fenomenología como ciencia de las ciencias.

Para entender la ciencia en Descartes es importante remitirse a sus *Regulae Ad Directionem Ingenii*, obra que constituye el punto de partida de la filosofía cartesiana como toma de postura no solo respecto de Aristóteles, pero sobre todo en contra de él³². Para llevar a cabo esta tarea nos remitiremos al libro de Jean-Luc Marion *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), en el que, a través de una detallada lectura de cada una de las reglas para la dirección del espíritu devela como las *Regulae* esclarecen la ciencia cartesiana en contraposición con la definición de ciencia aristotélica.

Si bien, a primera vista, las *Regulae* constituyen un desafío para el lector, puesto que además de ser el primer escrito de Descartes, es también la única obra inconclusa del autor; es, sin embargo, un texto clave de su filosofía. En efecto, las *Regulae*, texto que Marion califica de utópico³³ (dado que es una obra que parece no tener lugar dentro de la filosofía cartesiana), no es un texto entre otros de la filosofía de Descartes sino el arquetipo mismo de su filosofía. Las *Regulae* no se hallan en continuación con las *Meditationes de prima philosophia* o el *Discours de la méthode* sino que las precede todas, constituyendo la génesis de su filosofía y colocando los cimientos sobre los cuales

³² Como Jean-Luc Marion recuerda en la introducción de *Sur l'ontologie grise de Descartes*: « Nous estimons, dans le travail qui suit, avoir donné la preuve matérielle d'une connaissance précise et d'une reprise consciemment critique de la pensée aristotélicienne » (Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 2000, pág. 19)

³³ « Les *Regulae* ne permettent pas une lecture obvie. Mieux, nombre de leurs caractéristiques tendent finalement à les soustraire à une entreprise de calme lecture, pour les maintenir dans une étrange indécision, où flottent, comme un texte sans texte, sans titre, sans généalogie ni postérité – en un mot, sans lieu, utopique » (Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 2000, pág. 13)

Descartes apoyará su pensamiento: «Les *Regulae* ne trouvent aucune généalogie dans la pensée cartésienne parce que, nous paraît-il, elles en accomplissent la genèse.» (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, pág. 16).

Como Jean-Luc Marion especifica, ya en la introducción de su obra, Descartes conocía profundamente la filosofía de Aristóteles dado que era la doctrina por excelencia que se enseñaba en los colegios de la Compañía de Jesús, es decir, en el colegio de La Flèche, al que Descartes asistió largos años:

(...) on remarquera qu'historiquement la question inevitable – Descartes a-t-il connu Aristote – trouve au moins un commencement de réponse dans quelques informations qu'admettent, au minimum, tous les critiques, – Au collège de La Flèche, comme dans tous les collèges de la Compagnie de Jésus, – valait, au moins en principe- la règle qu' « en logique, en philosophie naturelle et morale et en métaphysique, il faut suivre la doctrine d'Aristote, *doctrina Aristotelis sequenda est* » (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, págs. 19-20)

En la primera regla para la dirección del espíritu Descartes menciona desde un inicio el error cometido por los filósofos anteriores a él al considerar las ciencias como varias y no como una. En efecto, nos recuerda Descartes aludiendo a esos filósofos: « Ainsi, faisant une comparaison fautive entre les sciences, qui résident tout entières dans la connaissance qu'a l'esprit (...) ils ont pensé qu'il faut les cultiver chacune à part, sans s'occuper de toutes les autres. En quoi ils se sont trompés. » (Descartes, 1953, pág. 37). Si existe un filósofo contra quien esta afirmación va dirigida es Aristóteles puesto que es quien sienta, en su *Metafísica*, la pluralidad de la ciencia³⁴. A la idea según la cual existen varias ciencias dado que existen varios objetos, Descartes empieza, ya en su primera regla, a refutar la aparente diversidad de ciencias en favor de la unidad proveniente de la sabiduría humana³⁵, unidad proveniente del sujeto.

Cuando el centro de gravedad en las ciencias aristotélicas tenía como punto de partida las cosas, en Descartes ese centro se ve descentrado, colocando la periferia en el centro y el centro en la periferia; haciendo del sujeto ya no una subordinación del objeto sino del objeto una construcción del sujeto:

³⁴ En efecto, como Jean Grondin recuerda la *Metafísica* de Aristóteles expone por lo menos cuatro ciencias de distinto orden, a saber: la ontología universal (ciencia que remite “al ser en cuanto ser”) en el libro IV, la *aitiología* o teoría de las causas en el libro I, la teología (ciencia de las causas primeras, inmóviles y separadas de la materia) en el libro VI, y, por último, la *ousiología* (ciencia general de las sustancias) en el libro VII (Grondin, 2011, págs. 92-93).

³⁵ « Comparaison de la diversité apparente des sciences à l'unité infrangible de la « sagesse humaine qui demeure toujours une et semblable à soi » » (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, pág. 25).

« La science reconnaissant son centre de gravité « auprès des objets », se laisse ordonner à eux, c'est-à-dire se laisse ordonner en soi, pour suivre plus exactement des « matières non ordonnées (entre elles) » d'où une démultiplication des sciences selon la multiplicité de leurs objets » (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, págs. 27-28)

Este cambio establecido por Descartes no solo es un cambio de orden epistemológico, en la medida en que el conocimiento recae ya no en los objetos cuanto en el sujeto, sino también, un cambio ontológico³⁶. En efecto, si bien para Aristóteles las ciencias se ven determinadas por la esencia de cada uno de los objetos que abordan, es decir, por los diferentes *genos* que impiden la comunicabilidad de las ciencias entre ellas, para Descartes las ciencias se ven reunidas, no por tener todas el mismo objeto de estudio, sino porque todas son estudiadas por el mismo sujeto, a saber, el ser humano. Para Descartes la multiplicidad de las ciencias se ve unificada en la unidad inteligible del intelecto humano: « (...) ce n'est qu'en référant toute science particulière, abstraction faite de son genre propre, à l'esprit humain qui la produit, que la sagesse humaine se suscite comme science primordiale; elle résulte de cette référence même, qu'elle provoque (...) » (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, pág. 31).

La diferencia crucial entre la fundamentación de la ciencia en Aristóteles y en Descartes, surge del hecho que, para el primero, la ciencia se constituye en referencia a la *ousia*, mientras que, para el segundo la ciencia se constituye en referencia al *ego*. Como Jean-Luc Marion aclara:

Aristote constitue une telle science par référence à l'*ousia*, Descartes, par référence à l'*humana universalis Sapientia*. Ce qui indique peut-être que désormais, l'*ego* se substitue à l'*ousia* comme terme ultime de référence et de constitution du corps des sciences. Et c'est sans doute pourquoi on pressent des maintenant que le statut de l'*ego* épistémologique ne peut, dans les *Regulae*, se conquérir qu'au prix de la destruction entière et systématique du primat aristotélien de l'*ousia*, tant comme fondement de la chose, que comme principe de la science. (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, págs. 31-32).

A raíz de la destrucción de la *ousia* aristotélica en favor del *ego*, Descartes puede juntar las ciencias que permanecían divididas por sus respectivos *genos*, trasladando el punto de referencia objetal al *ego* trascendental. La homogeneidad del objeto científico

³⁶ « Pour Marion, la rupture fondamentale introduite par la modernité cartésienne est une rupture eu égard à l'épistémologie, mais elle déborde – peut-être malgré elle – les frontières d'une théorie de la connaissance ; elle se poursuit dans une quasi-ontologie, dans une quasi-théorie de l'être. » (Vinolo, 2010, pág. 20)

surge entonces de la reducción de la verdad por el sujeto a la experiencia psicológica de la certeza.

La unidad de las ciencias proviene del hecho que las ciencias estén todas constituidas por el sujeto. Dado que las ciencias se ocupan solo de objetos y que los objetos remiten a la *objectité* (entendida como el modo de ser de un objeto), las ciencias se ven todas sometidas al sujeto. La unidad no proviene entonces del campo de estudio de cada ciencia, sino del hecho que todas surgen a partir del sujeto y de la reducción que el sujeto impone al mundo:

Le propre de l'unité des sciences, c'est d'être constituée par l'*ego*. S'il peut y avoir des différences d'essence entre les choses, les sciences toutefois ne s'occupent que d'objets, et tous les objets relèvent d'un seul et unique champ de connaissance – l'« objectité ». » (Vinolo, 2010, pág. 20).

Ahora bien, existe entre Descartes y Aristóteles una diferencia decisiva dado que para Descartes las matemáticas son el modelo por antonomasia de las ciencias como tal. El método más idóneo para alcanzar la certeza es el método meta-matemático. En efecto, todo el desafío de las *Regulae* consiste en alcanzar, mediante la abstracción, la experiencia de la certeza entendida no como experiencia indirecta o conjetural sino como experiencia directa y evidente.

Si Descartes se interesa sobremanera por las matemáticas es porque la certeza de la misma no se halla en la experiencia sensible o empírica sino en la abstracción pura y simple (*purum et simplex*), de ahí su deseo de extender la certeza matemática a los demás campos del conocimiento: «(...) la certitude exacte des mathématiques pourrait, non seulement s'investir d'une nouvelle dignité, mais s'étendre a toute forme de savoir. » (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, pág. 41). Si las matemáticas tienen un lugar privilegiado en la filosofía cartesiana es debido a que su certeza surge a raíz de la abstracción, es decir, a raíz del desapego de la materia como tal:

(...) les êtres mathématiques tiennent leur certitude de l'abstraction (*aphairesis*), qui, les détachant de la « matière », les soustrait aussi bien a l'*eidos*. Ici donc l'indifférence à l'essence « physique » du monde autorise seule la certitude ; de cette première conséquence – l'absence nécessaire de tout référent *in rerum natura* (...) (Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, 2000, pág. 52)

Tras haber visto la diferencia existente entre la definición de Aristóteles y Descartes respecto de la ciencia, aclarando por consiguiente la concepción cartesiana de la misma, es tiempo de analizar Husserl y su definición de ciencia.

Si queremos comprender en detalle la definición de ciencia de Edmund Husserl parece necesario remitirse a su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) obra cuyo valor no solo está en ser una minuciosa introducción a su fenomenología, pero también en ser una obra cercana de las *Meditaciones cartesianas*, y, por ende, cercana a nuestro interés, en la medida en que ella marca el inicio de lo que será la fenomenología pura trascendental en oposición a la fenomenología del “primer Husserl”, aquella de la inmanencia real. En efecto, como lo recuerda Jean-François Lavigne:

C'est là (dans les *Ideen*) que s'accomplit dans le cadre de la nouvelle phénoménologie radicalisée ce qui n'avait cessé d'être, depuis l'échec des *Recherches logiques*, le motif et le grand *desideratum* de la recherche husserlienne : l'élucidation radicale de cette possibilité prétendue de la conscience, d'atteindre effectivement l'étant – de la *connaissance*. (Lavigne, 2005, pág. 698)

En sus *Ideen* Husserl define la fenomenología como una nueva ciencia, una filosofía que busca ser fundamento tanto de las ciencias empíricas como de las ciencias del espíritu³⁷. Todo el interés de esta obra, que por cierto no proviene de las manos de Husserl sino E. Fink (colaborador y conocedor de la filosofía de E. Husserl³⁸) reside en la búsqueda de una fundamentación de la fenomenología como ciencia. A través de ella, se busca erigir la fenomenología al grado de ciencia.

Husserl, en sus *Ideen*, busca alcanzar una fundamentación científica de la fenomenología entendida como una ciencia de carácter eidético³⁹, en oposición a las ciencias de carácter natural o empírico. El objetivo de Husserl es el de explorar la

³⁷ « Le premier volume des *Ideen* de Husserl- le seul qui ait paru - est un livre d'introduction à la phénoménologie, nouvelle science qui dans la pensée de son auteur est philosophique par excellence, fondement des sciences de la nature et de l'esprit, de la logique, de la psychologie, de la théorie de connaissance, même de la métaphysique. » (Levinas, 1929)

³⁸ Pudiéramos, en un primer momento, ser reticentes a la lectura de una obra que no fue propiamente escrita por Husserl, sin embargo, fuera olvidar las palabras mencionadas por Husserl respecto de este texto: « Je me réjouis de pouvoir dire qu'il ne contient pas une phrase que je ne puisse m'approprier parfaitement et reconnaître explicitement comme l'expression de ma propre conviction » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 2008, págs. XIII-XIV)

³⁹ « Le but de ce chapitre de Logique est de montrer: 1. qu'il est possible d'édifier une science non empirique mais éidétique de la conscience et 2. de comprendre les essences de la conscience comme les genres suprêmes qu'on retrouve dans toute la « region » conscience (par opposé à la « region » nature). » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 2008, pág. XIV)

fenomenología, no como una ciencia de la naturaleza que remitiría constantemente al mundo y a la empírea sino, al contrario, como una ciencia eidética cuyo objeto de estudio no son las cosas sino las esencias. El interés primero de Husserl no remite al mundo existente de las cosas, entendidas como entes ajenos al sujeto, sino a la realidad relativa a la consciencia, a su correlación. Como Paul Ricoeur recuerda en su introducción y traducción de las *Ideen* « La conscience est non seulement *autre* que la réalité, mais la réalité est *relative* à la conscience, en ce sens qu'elle s'y *annonce* comme une *unité de sens* dans un divers « d'esquisses » convergentes » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 2008, págs. XVI-XVII).

A la fenomenología como ciencia que estudia los fenómenos es importante distinguir dos posturas de las que Husserl quiere tomar distancia. La primera es la atribución del término “fenómeno” en su sentido común, la segunda es la creencia ingenua que la fenomenología es una psicología:

La fenomenología pura, a la que queremos abrirnos el acceso en lo que sigue (...) no es una psicología. Y que no son cuestiones accidentales de límites ni de términos sino *razones de principio*, lo que impide su anexión a la psicología. (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 8)

Si bien la psicología, al igual que la fenomenología, aspira al grado de ciencia, tiene, según Husserl, dos características que la distinguen de la fenomenología de las *Ideen*. La psicología no es una fenomenología, ni la fenomenología una psicología por dos razones; en primer lugar, porque la psicología estudia hechos, cuando la fenomenología, ciencia que se reivindica no-empírica, tiene como objeto de estudio esencias; en segundo lugar, porque la psicología alcanza realidades naturales a la inversa de la fenomenología cuyo estudio remite a los fenómenos caracterizados como irreales⁴⁰, es decir, cuya validez no proviene de la existencia o de la realidad (*Wirklichkeit*) sino de la intuición eidética como visión de esencias:

Los « fenómenos » de que trata como « fenomenología » psicológica son sucesos realesm que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitud realitatis* » (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 10)⁴¹.

⁴⁰ Como Husserl recalca en sus *Ideas*: « (...) se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales (...) No una ciencia eidética de fenómenos reales sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que debe ser la fenomenología. » (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 10)

⁴¹ Un tercer punto sobre el cual cabría hacer hincapié es el hecho que la psicología no lleva a cabo una reducción cuando la fenomenología alcanza el campo del aparecer solo mediante ella; como Husserl lo recuerda en sus *Meditaciones*: « Sin embargo, una psicología puramente descriptiva de la consciencia (...)

La palabra “fenómeno” según Husserl no solo dista de su connotación habitual en el sentido en que modificaría sutilmente su definición sino adquiere *un tout autre sens* en la medida en que la actitud alcanzada en fenomenología es totalmente distinta a la actitud natural. Por esta razón, Husserl, al hacer alusión a los fenómenos insiste en que:

(...) lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos fenómenos en todas las significaciones posibles ; pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo (Husserl, Ideas, 1962, pág. 7).

Es interesante notar ciertos puntos que esta cita devela y sobre los cuales ahondaremos más en detalle a continuación; en un primer momento, Husserl distingue los fenómenos entendidos comúnmente y los fenómenos que se inscriben en la fenomenología; esta distinción surge a raíz de una diferencia de actitud *mais elle le fait avec une attitude toute différente*, lo que nos incita a pensar que existen, por lo menos, dos clases de actitudes; las actitudes fenomenológicas en contraposición a las actitudes propuestas por las ciencias *tel que nous le proposent les sciences qui nous sont de longtemps familières*. Pero, ¿que son los fenómenos para Husserl? ¿Qué de distinto tienen de los fenómenos entendidos comúnmente? ¿Cuál es la actitud que nos hace concebir fenómenos distintos? ¿En que se oponen las ciencias naturales a las ciencias fenomenológicas?

A estas preguntas buscaremos responder haciendo uso de las *Meditaciones cartesianas*, pero, sobre todo, de sus *Ideen*, dado que la tarea fundamental de esta obra, en palabras del mismo Husserl es la de vencer la actitud natural provocando un cambio de actitud radical⁴².

En primer lugar, se debe tener claro que la fenomenología pura o trascendental estudia las esencias en oposición a las ciencias de carácter natural. La fenomenología como ciencia eidética busca mediante la reducción pasar del mero fenómeno psicológico a la esencia pura. Es importante en este punto notar que el término fenómeno al que Husserl hace alusión no remite a las cosas reales “realer” sino al carácter irreal de los

no es ella misma fenomenología trascendental en el sentido en que la hemos determinado por medio de la reducción fenomenológico-trascendental » (Husserl, Meditaciones cartesianas, 1979, pág. 75)

⁴² « La principal tarea de este *primer* libro será buscar caminos por los cuales quepa superar trozos, por decirlo así, las más que grandes dificultades de la entrada en este nuevo mundo » (Husserl, Ideas, 1962, pág. 10)

fenómenos: «*En segundo lugar, se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales*» (Husserl, Ideas, 1962, pág. 10)

El conocimiento natural, conocimiento de las ciencias empíricas, tiene como punto de partida la experiencia y se ve limitado, según Husserl, por la misma. En este sentido, se ve circunscrito por el mundo. Es el caso, por ejemplo, de la física o la medicina cuya certeza no puede ser otra que la certeza visible, palpable, dada dentro del mundo que circunscribe.

Tres conceptos reinan dentro de las ciencias empíricas: el ser verdadero, el ser real y el hallarse en el mundo: «Ciencias del mundo, o ciencias de la actitud natural, son todas las llamadas *ciencias naturales* en sentido estricto y lato, las ciencias de la naturaleza *material*, pero también las de los seres animados con su naturaleza *psicofísica*, o sea, también la fisiología, la psicología, etc. » (Husserl, Ideas, 1962, pág. 18) Estas ciencias no solo son las ciencias materiales sino también las ciencias psicológicas y las ciencias del espíritu tales como la historia y la sociología. Todas esas ciencias convergen en la medida en que estudian “hechos”.

La fenomenología que aspira ser ciencia, busca ser ciencia ajena a las ciencias de la naturaleza; distinta, en este sentido, a todas las ciencias contemporáneas a Edmund Husserl, a todas las ciencias empíricas o del mundo, a saber, la física, la química, la astronomía, entre otras (entendemos entonces porque Husserl, a diferencia de Descartes, omite las mismas matemáticas mientras lleva a cabo su *è*). En efecto, la fenomenología como ciencia busca alcanzar las esencias, no entendido en el sentido platónico del término sino entendido como la condición de posibilidad de las cosas contingentes. La esencia, entendida como la estructura necesaria del objeto no se da como algo real, como algo que participa de la naturaleza o la mundanidad sino como algo ideal, supra-temporal, supra-espacial.

La esencia de un objeto puede definirse entonces, como los predicados esenciales que deben pertenecerle; como lo explica Lévinas en su artículo *Sur les Ideen de M. E. Husserl*: « (...) pour arriver a l'essence de l'objet, nous partons de l'objet individuel (perçu ou imaginé). En faisant abstraction de son existence, nous le considérons comme purement imaginaire et nous en modifions dans la phantaisie différents attributs. Mais à travers toutes les modifications possibles d'un attribut passe quelque chose d'invariable, d'identique, base nécessaire de la variation elle-meme. » (Lévinas, 1929, pág. 233).

Tomemos, por ejemplo, una mesa...Podemos imaginarla de tallas distintas, de diferentes colores e incomparables modelos, sin embargo, no podemos, por lo tanto, imaginar una mesa que no ocupe un lugar en el espacio, por lo que podríamos sostener que está en la esencia de la mesa el ocupar un respectivo lugar en un determinado espacio.

En la ciencia fenomenológica la intuición tiene un rol preponderante, por no decir primero, en la medida en que, es mediante ella que podemos alcanzar las esencias. Sin embargo, si es verdad que toda visión de esencias proviene de la intuición, no quiere decir por lo tanto que toda intuición sea visión de esencias dado que puede haber intuiciones empíricas, es decir, intuiciones que remiten a particulares, a objetos individuales:

La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es consciencia de objeto individual, y en cuanto consciencia intuitiva « hace que se dé » ; en cuanto percepción, hace que se dé originalmente, que la consciencia aprese el objeto « originariamente », en su identidad « personal » (Husserl, Ideas, 1962, pág. 21)

El objetivo que Husserl busca alcanzar mediante el estudio fenomenológico y la intuición eidética, son las esencias puras. El conocimiento de las esencias que, por ser intuitivo, remite a una visión de su objeto, es considerado una donación evidente siempre y cuando su percepción sea clara y distinta. Para Husserl no existe conocimiento verdadero fuera del conocimiento intuitivo, es decir, no existe validez otra que aquella constituida por el *ego* transcendental « car cette validité ne ressortit en rien a l'être du monde, mais au jour un autre mode d'être: le transcendantal » ((éd.), 2016, pág. 51)

La ciencia fenomenológica se opone a la ciencia natural dado que los enunciados de hechos que ésta última promulga, requiere de la experiencia cuando los enunciados de las esencias, enunciados fenomenológicos, requieren de la visión de las esencias. Existe, sin embargo, una diferencia más importante entre las ciencias de la naturaleza y la ciencia fenomenológica y es que esta última busca una verdad puramente eidética excluyendo así toda existencia⁴³ cuando las ciencias naturales no pueden omitir de si la existencia.

Para concluir esta segunda parte, que busca diferenciar las ciencias naturales de las ciencias filosófico-fenomenológicas, conviene recordar que, si bien son ciencias que

⁴³ «La proposición «todos los cuerpos son pesados» no pone, sin duda, cosa alguna determinada como existente dentro del todo de la naturaleza. A pesar de ello, no tiene la universalidad incondicionada de las proposiciones eidéticamente universales, en cuanto que, de conformidad con su sentido de ley natural, siempre lleva consigo un poner una existencia, a saber, la de la naturaleza misma, la de la realidad espacio-temporal: todos los cuerpos –de la naturaleza, todos los cuerpos “reales”– son pesados» (Husserl, Ideas, 1962, pág. 27)

tienen objetos de estudio diferentes, convergen en muchos aspectos. Las ciencias eidéticas, por ejemplo, no rechazan incorporar en ellas los resultados teóricos de las ciencias empíricas; además, si es cierto que las ciencias eidéticas son independientes de las ciencias de los hechos, toda ciencia de los hechos es dependiente de las ciencias eidéticas. En este sentido, pudiéramos sostener que la ciencia fenomenológica es la ciencia de las ciencias:

Si, pues, toda ciencia eidética es independiente en principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la *ciencia de hechos*. No hay ninguna que, *plenamente desarrollada como ciencia*, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, *pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya formales, ya materiales*. (Husserl, Ideas, 1962, pág. 29)

Las ciencias naturales parecen ser, según Husserl, un subconjunto del conjunto más vasto que es la fenomenología entendida como ciencia eidética. Si la fenomenología se coloca por encima de las ciencias de los hechos, es porque el interés primero de la misma consiste en el estudio detallado de la correlación entre el sujeto y el objeto. En efecto, si bien las ciencias naturales avanzan exitosamente siempre y cuando se limiten a estudiar y conocer el objeto, surgen dificultades inconmensurables cuando empiezan a interesarse por la correlación sujeto-objeto:

El conocimiento natural (...) está completamente seguro de que alcanza certeramente su objeto. (...) Pero en cuanto la reflexión se vuelve a considerar la correlación entre conocimiento y objeto (...) surgen dificultades, incompatibles, teorías contradictorias que se supone, sin embargo, bien fundadas (Husserl, La idea de la fenomenología, 2008, pág. 39).

Este parece ser entonces el proyecto y el ideal de ciencia que Husserl persigue a lo largo de sus *Meditaciones* y especialmente en la segunda de ellas. En efecto, tras haber alcanzado mediante la *ἐ* el campo del *ego* trascendental Husserl busca constituir una ciencia no de los hechos, sino de la subjetividad trascendental:

Así se ofrece ante nuestros ojos una ciencia cuya originalidad es inaudita, una ciencia de la subjetividad trascendental concreta en cuanto dada en la experiencia trascendental real y posible, la cual conforma *el más extremo contraste respecto de las ciencias en el sentido hasta ahora vigente*, o sea, las ciencias *objetivas*. (Husserl, Meditaciones cartesianas, 1979, pág. 73)

La tarea primera de la fenomenología entendida como nueva ciencia, consiste en el análisis intencional de la esfera inmanente de la consciencia, así como la construcción fenomenológica al nivel de la esfera pre-inmanente de la consciencia. La fenomenología

no consiste solamente en describir los momentos estructurales de la experiencia del *ego* sino también en descartar, poner fuera de juego, suspender los obstáculos que la esconden⁴⁴.

⁴⁴ « En effet, ce champ de l'expérience de l'*ego* n'est pas *seulement* donné, présent, pour qu'une description *suffise* à en dégager les moments structurels, mais il requiert de plus un travail de mise à l'écart des obstacles qui les cachent ou, du moins, entravent la compréhension de son rôle constitutif (...) auquel correspondra, à ce même niveau constitutif ultime, un volet positif : celui d'une *construction*, qui n'est ni spéculative, ni métaphysique, mais *phénoménologique*. » ((éd.), 2016, pág. 54)

Capítulo III

3. *Ego* en Descartes y Husserl

En el primer capítulo se ha detallado la común ambición de Husserl y Descartes por alcanzar una certeza indubitable mediante la cual se erigiera la filosofía al rango de *sapientia universalis*. Se ha visto la diferencia existente en sus métodos dado que Husserl aplica la *ἐπιπέδησις* fenomenológica en tanto Descartes lleva a cabo la duda hiperbólica; se ha detallado cómo, para Descartes, el conocimiento, al igual que para Husserl, surge del sujeto trascendental con la diferencia que este proviene, en Descartes, de los objetos contruidos por el sujeto, cuando, en Husserl, proviene, no de la construcción de objetos, sino de la recepción, oponiendo la constitución fenomenal a la construcción objetual:

Il ne s'agit pas de nier que l'apparaître se fera toujours à l'égard d'un sujet. Mais il faut repenser le rôle du sujet dans cet apparaître. Il faut opposer la construction d'un objet à la constitution du phénomène, et la méthode phénoménologique pourra alors « provoquer l'indubitabilité des apparitions de choses, sans produire la certitude des objets » (Vinolo, 2010, pág. 35).

En el segundo capítulo, con la ayuda de la obra *Sur l'ontologie grise de Descartes*, se ha visto cómo la ciencia cartesiana se manifiesta en oposición a la ciencia aristotélica aludiendo a una unidad de las ciencias que tiene por condición al sujeto, en oposición a la diversidad de las mismas por la *ousia* y el *genos* aristotélico. Se ha estudiado también la ambición husserliana por hacer de la fenomenología una ciencia eidética en oposición a la ciencia natural, estudiando ya no hechos como tales sino esencias.

En este tercer y último capítulo se buscará dilucidar el *ego* en Husserl entendido en el sentido de una ampliación, como una dilatación del *ego* de Descartes. Para llevar a cabo esta tarea estudiaremos en detalle la primera de las meditaciones de Edmund Husserl en la que se ve cómo la ambición por una certeza indubitable, la búsqueda de una filosofía radical y la aplicación de la *ἐπιπέδησις* fenomenológica nos conducen, no a un vacío que el sujeto debería llenar, sino a un nuevo mundo que el sujeto debe explorar:

Este universal poner fuera de validez (...) todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser (...), o como también se acostumbra a decir, esta *ἐπιπέδησις* fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y

la totalidad de sus menciones puras, el universo de *fenómenos* en el sentido fenomenológico (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 58)

Es interesante notar cómo la *ἐπιπέδησις* fenomenológica condujo Husserl a la subjetividad trascendental. Mediante la *ἐπιπέδησις*, Husserl buscaba una evidencia apodíctica, es decir, una evidencia indubitable. Es importante, en este punto, distinguir los tipos de evidencia. En primer lugar, entendemos por evidencia aquello que se da en persona a la consciencia, aquello que se da de manera intuitiva; es decir, la correspondencia entre lo dado y lo mentado⁴⁵. Como nos recuerda Husserl en sus *Meditaciones*: «En la evidencia, a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como *ella misma*, el objeto lógico como él mismo; el que juzga se percata, por tanto, de ello en sí mismo.» (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 46)

Ahora bien, si la evidencia consiste en la correspondencia entre lo mentado por el sujeto y lo donado en persona; existen, sin embargo, distintos grados de evidencia. En efecto, «La evidencia, a la que de hecho pertenece toda experiencia en el sentido habitual y más restringido del término, puede ser más o menos perfecta» (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, págs. 47-48). La tarea de Husserl consistirá, por lo menos en la primera de sus meditaciones, en analizar minuciosamente las distintas evidencias, sin lo cual, alcanzar un fundamento primero de la ciencia sería imposible⁴⁶.

Al estudio fenomenológico que consiste en dilucidar la manera en que las cosas se dan a la consciencia, Husserl trae a colación evidencias de distinto orden. Según él, las evidencias son imperfectas cuando son parciales, o, en sus propias palabras: «(...) imperfección quiere decir, por regla general, incompletitud, unilateralidad, relativa no-claridad⁴⁷, falta de distinción en la autodadidad de las cosas o de los abjetos lógicos, en

⁴⁵ « Est évident, pour Husserl (...) ce qui est donné en personne à la conscience conformément à l'attente de l'objet visé ; l'évidence désigne donc le mode d'attestation phénoménologique de la présence des objets donnés dans l'intuition, l'élément de la connaissance enveloppé dans la présence intuitive » ((éd.), 2016, pág. 32).

⁴⁶ « C'est grâce à la mise en place de cette critique de l'évidence que la phénoménologie peut espérer établir en définitive un fondement valable de la science » ((éd.), 2016, pág. 35).

⁴⁷ Es interesante notar la cercanía que la filosofía de Husserl tiene con la filosofía de Descartes y, más ampliamente, con la filosofía platónica en la medida en que existe una íntima relación entre la verdad y la claridad y entre la falsedad y la oscuridad. La razón cartesiana ¿no es acaso aquella que aclara la representación que intuitivamente nos hacemos de la verdad? ¿no son las ideas claras y distintas iluminadas por la sola luz de la razón? como Descartes recuerda en la tercera regla de sus *Règles pour la direction de l'esprit*: « Par intuition j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou, ce qui est la même chose, la

suma, la experiencia se ve afectada por *componentes de pre-menciones y co-menciones no plenificadas* » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 51) Las evidencias inadecuadas se caracterizan entonces por una falta de adecuación entre lo dado y lo mentado, por ser la mayor de las veces evidencias pre-científicas, es decir, por permanecer en el campo de la ontología, o, en otras palabras, por ser su donación no del todo transparente.

A la evidencia inadecuada se opone la evidencia adecuada, *évidence insurmontable*, evidencia que no se mide gradualmente por el mismo hecho de haber alcanzado la certeza misma. Como Edmund Husserl recuerda en su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*:

Cada una de estas evidencias –entendida la palabra en nuestro sentido ampliado–, o bien es *adecuada*, en principio ya no susceptible de ser « robustecida » o « debilitada », o sea, *sin gradación de peso* ; o bien es *inadecuada* y por lo tanto *susceptible de aumento y disminución* (Husserl, *Ideas*, 1962, pág. 332)

La evidencia adecuada parecería corresponder al ideal que Husserl busca alcanzar si quiere hacer de la fenomenología una ciencia... Esta evidencia surge a partir de la total correlación entre el noema y la noesis, como Bruce Bégout menciona: « Une evidence adéquate désigne une évidence dont la donation intuitive remplit parfaitement la visée de signification contenue dans le jugement. (...) l'évidence adéquate apparaît lorsque l'objet visé est donné en propre exactement tel qu'il est visé, et non autrement » ((éd.), 2016, pág. 35)

Existe, sin embargo, en las *Meditaciones cartesianas*, una tercera evidencia, la evidencia apodíctica. ¿Qué diferencia tiene esta evidencia con las evidencias ya mencionadas? ¿Qué la distingue de la evidencia adecuada? En el párrafo seis de la primera meditación, sobre las *Diferenciaciones de la evidencia. La exigencia filosófica de una evidencia apodíctica y en sí primera*, Husserl distingue la evidencia adecuada de la evidencia apodíctica. La evidencia adecuada, recuerda Husserl, es aquella que surge a raíz de la concordancia o correlación entre lo dado y lo mentado, es decir, en la pura presencia de la cosa al sujeto: « L'adéquation est donc limitée à la présence actuelle de la chose, et ne préjuge rien de sa donation future. » ((éd.), 2016, pág. 36). La dificultad que surge de la evidencia adecuada es que, si es verdad que corresponde a una presencia de

conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison (...) » (Descartes, 1953, págs. 43-44)

la cosa en persona, nada asegura que la evidencia no se vuelva sospechosa a futuro: « Pero no por ello excluye la posibilidad de que lo evidente pueda más tarde tornarse dudoso, de que el ser se revele como mera apariencia ; de lo cual, en efecto, nos ofrece muchos ejemplos la experiencia sensible » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 52)⁴⁸.

La evidencia apodíctica es distinta de la evidencia adecuada puesto que, como lo señala su adjetivo, debe ser indubitable. Las evidencias apodícticas en la escala de las evidencias que van de las evidencias imperfectas a las evidencias adecuadas, presenta un rango superior y único dado que, a diferencia de las evidencias adecuadas para las cuales la presencia del objeto asegura su veracidad, las evidencias apodícticas tienen la característica de la ser evidencias propias de los principios.

Toda vivencia de la consciencia es, en cierta medida, evidencia apodíctica, en tanto que, si bien se puede dudar de la adecuación entre el noema y la noesis, no puede por lo tanto dudar de la vivencia como tal. Si me duele la cabeza, puedo dudar del carácter adecuado de mi percepción, sin embargo, no puedo dudar de mi dolor. En otras palabras, mi vivencia del dolor es una evidencia apodíctica, pero la percepción de la misma puede variar, siendo, en ese sentido, o adecuada, o inadecuada. Esta es la razón por la cual, al hablar Husserl de las evidencias apodícticas, sostiene que ellas pueden ser o no ser adecuadas:

Si bien tal idea guía constantemente las miras del científico, para él hay otra perfección de la evidencia (como lo captamos mediante aquel vivir inmersos en su objetivo) que posee una dignidad mayor, a saber : la de la *apodicticidad*, la cual puede eventualmente presentarse también en evidencias inadecuadas (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 51)

Si la evidencia apodíctica se distingue de todas las demás, es porque tiene la característica de no poder ser puesta en duda, de no poderse pensar su no-ser:

(...) una evidencia apodíctica tiene la destacada propiedad de ser en general no sólo certeza del ser de las cosas o de los objetos lógicos en ella evidentes, sino de descubrirse al mismo tiempo, mediante una reflexión crítica, como la absoluta impensabilidad de su no-ser ; de tal modo, pues, la evidencia apodíctica excluye de antemano, como carente de objeto, toda duda imaginable (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 52)

⁴⁸ « Elle ne préjuge en rien de la possibilité pour le donné ici adéquat, d'être autrement qu'il n'est dans cette évidence-ci. Si l'évidence soit-elle, l'évidence adéquate ne peut garantir dès à présent que ce qui est donné évidemment le soit toujours ainsi. » ((éd.), 2016, pág. 36).

Si bien las evidencias adecuadas satisfacen de mejor manera la donación fenomenal, las evidencias apodícticas proveen un fundamento ontológico⁴⁹ a los fenómenos dados, razón por la cual son ellas las únicas evidencias que deben buscarse para la edificación de una ciencia verdadera. La ciencia fenomenológica debe revestir, por consiguiente, una dignidad proveniente de la evidencia, no imperfecta o adecuada, sino apodíctica.

En esta búsqueda por un fundamento absoluto para una ciencia verdadera hallamos, en un primer momento, el mundo. En efecto, el mundo parece ser, a primera vista, la evidencia apodíctica que estamos buscando puesto que no hay evidencia fuera del mundo, sino que toda evidencia se da en el mundo. ¿No es acaso el mundo la base de todo pensamiento, acción o vivencia? ¿Se podría imaginar un pensamiento ajeno al mundo? ¿O una vivencia extraña al mundo? Si es cierto que el mundo aparece primero en el orden cronológico y es, por así decirlo, la primera evidencia, no quiere decir por lo tanto que sea gnoseológicamente una evidencia primera: « (...) elle n'est pas pour autant une évidence première au sens où le philosophe l'entend dans sa réflexion sur la science absolue » ((éd.), 2016, pág. 39). En efecto, para Husserl el mundo es una experiencia sensible universal, una evidencia cronológicamente primera, pero en ningún caso una evidencia apodíctica dado que la percepción del mundo puede incluir en ella la posibilidad de ser de otra manera (como las evidencias adecuadas), además, y, sobre todo, porque el mundo puede ser nihilizado, es decir, desaparecer.

Percibimos, en la toma de distancia de Husserl respecto del mundo como fundamento primero, una toma de distancia respecto de las mismas ciencias. Si la fenomenología entendida como ciencia tomara como punto de partida el mundo, entonces no se distinguiría de las ciencias que ella critica pues daría por sentado el mundo y se dedicaría a estudiar hechos; sin embargo, dado que Husserl quiere hacer de la fenomenología una ciencia eidética y no una ciencia del mundo, entonces debe, desde un inicio, buscar un fundamento otro que el mundo:

⁴⁹ Parecería, a primera vista, un error hablar de ontología en un ensayo que se reivindica fenomenológico. Sin embargo, Husserl deja claro en sus *Meditaciones metafísicas* el carácter claramente ontológico de las evidencias apodícticas; como lo recuerda Bruce Bégout: « Le privilège des évidences apodictiques est donc clairement ontologique, ce que Husserl reconnaît très clairement lorsqu'il remarque que « si elles étaient inadéquates, au moins faudrait-il qu'elles aient une teneur apodictique reconnaissable, une teneur ontologique qui, grâce à l'apodicticité, soit assurée une fois pour toutes ou de manière absolument ferme » » ((éd.), 2016, pág. 38).

Autrement dit, l'évidence naturelle du monde, qui suffit pour la vie pratique et pour les sciences traditionnelles, ne convient pas du tout à l'idée radicale de la science absolue. Cette évidence doit donc être soumise à une critique, à une évaluation de sa valeur ontologique et gnoséologique ; et cela ne peut se faire que par comparaison directe avec une évidence vraiment apodictique, servant de critère absolu d'évaluation. ((éd.), 2016, pág. 41)

Ahora bien, tras definir cuál de las tres evidencias se debe alcanzar para legitimar la fenomenología como ciencia, y tras haber visto que el mundo no corresponde propiamente a la evidencia apodíctica que estamos buscando, Husserl encuentra en el *ego cogito* un fundamento indubitable, un punto de partida de la ciencia fenomenológica. Siguiendo el camino cartesiano para alcanzar el *ego*, camino que consiste en acceder al *ego* mediante la búsqueda de una ciencia absolutamente fundada, Husserl alcanza el *ego cogito* persiguiendo el ideal de una ciencia fenomenológica.

En efecto, el *ego cogito* es la piedra angular sobre la cual puede construirse una ciencia radical, a condición, por supuesto, que omita de ella los conocimientos relativos al mundo, es decir, todos los conocimientos provenientes de las evidencias inadecuadas o imperfectas. Al desvincularse del mundo de los hechos y de la actitud natural, actitud no-fenomenológica por antonomasia, el *ego cogito* husserliano no busca negar el mundo o desaparecerlo, no busca hacer de sí un solipsismo (entendido como [*ego*] *solus ipse*), sino solamente suspender el juicio y retirarse del mundo natural, del mundo-ya-dado o pre-dado, del mundo del *habitus* mundado⁵⁰:

Il ne perd pas le monde, ni ne l'abandonne, mais se retire seulement du mode habituel de relation au monde: la vie naturelle. Par là, l'*ego* s'interdit de participer aux évidences naturelles du monde en leur ôtant leur validité ontologique immédiate. ((éd.), 2016, pág. 42)

Al poner entre paréntesis el *ego* empírico, el mundo en general, así como todo aquello que en él está contenido⁵¹, Husserl provoca una ruptura que hace pasar del *ego* psicológico (psicológico en la medida en que no es una auto-donación sino es un *ego* que se da de manera mediata o indirecta a partir del mundo) al *ego* trascendental. Esta ruptura

⁵⁰ Emmanuel Housset detalla muy acertadamente el mundo de los hechos como aquel en que el hombre: « (...) emporté par le poids de ses habitudes, vit dans l'oubli du monde, dans l'oubli de l'être, parce qu'il n'a qu'un rapport médiat au monde dans lequel et la donation et l'instauration de sens sont manquées » (Housset, 2000, pág. 25)

⁵¹ « Junto con los otros hombres pierdo también, naturalmente, todas las formaciones pertenecientes a la sociedad (*Sozialität*) y a la cultura. En suma: no sólo la naturaleza corporal sino la totalidad del concreto circundante de la vida ya no es para mí, desde ahora, algo existente, sino sólo un fenómeno de ser » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 56)

provocada por la *ἐ* fenomenológica abre el paso de la actitud natural a la actitud filosófica, de las ciencias del mundo a las ciencias eidéticas, sustituyendo el campo ontológico por el fenomenológico.

Husserl alcanza el *ego cogito* gracias a Descartes y al giro que produjo, el cual condujo de la objetividad a la subjetividad trascendental:

En este punto realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce a la subjetividad trascendental : la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 55)

Las palabras que hemos subrayado denotan que, a pesar de reivindicarse como seguidor del camino cartesiano, Husserl considera oportuno señalar que debemos hacerlo de manera correcta; lo que nos conduce a hacernos las siguientes preguntas: ¿Qué error percibió Husserl en la filosofía de Descartes? ¿Qué diferencia existe entre el *ego cogito* de Descartes y el *ego cogito* de Husserl?

Cuando Husserl lleva a cabo la reducción o suspensión fenomenológica, no alcanza el alma como Descartes sino la esfera de la inmanencia. Si Husserl comparte con Descartes el carácter indubitable y apodíctico del *ego cogito*, tiene una comprensión otra del *ego*⁵². Para Husserl el *ego cogito* no remite, como para Descartes, a una *substantia cogitans*⁵³, sino a la subjetividad trascendental entendida como una vida temporal, que no se ve limitada, como en Descartes, simplemente a la consciencia actual.

En efecto, en la segunda meditación que Descartes lleva a cabo, *De la nature de l'esprit humain; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps*, Descartes sostiene que el *ego sum, ego existo* es necesariamente verdadero siempre y cuando *je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*, llegando al punto de sostener que, del momento en que dejemos de pensar, dejaremos, por consiguiente, de ser:

⁵² « Tras las consideraciones con que hemos precisado este punto, es claro que el sentido de la indubitabilidad en la cual el *ego* llega a darse por medio de la reducción trascendental, corresponde efectivamente al concepto de apodicticidad que anteriormente hemos explicitado » (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1979, pág. 61)

⁵³ « C'est malheureusement ce qui arrive chez Descartes, avec le tournant, inapparent mais fatal, qui fait de l'*ego* une *substantia cogitans*, une *mens sive animus* humaine distincte, et le point de départ de déductions selon le principe de causalité, bref, le tournant grâce auquel Descartes est devenu le père du contresens qu'est le réalisme transcendantal » (Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 2007, pág. 68). El realismo trascendental del que Descartes es precursor, es el error que consiste en elevar al rango de trascendental lo que no es más que una realidad constituida. (Housset, 2000, pág. 262)

De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. (...) *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. (Descartes, 1953, pág. 277)

El *cogito* cartesiano, como nos recuerda Martial Gueroult, reestablece un punto firme en el entendimiento, punto que contrarresta la duda universal y el genio maligno, punto que pone fin a la cadena de las incertidumbres, e inicia *l'ordre des raisons*. En efecto, el *ego cogito* es el elemento más simple y general, la consciencia idéntica e indivisible, la condición primera y condición de posibilidad de toda ciencia, en la medida en que, si bien podemos hacer abstracción del contenido de nuestros pensamientos, no podemos por lo tanto dejar de pensar:

(...) on est parvenu (...) à la condition ultime, car, alors qu'on peut faire abstraction de tous les contenus de la pensée, il est impossible de faire abstraction de ma pensée, qui doit subsister comme condition de la représentation en général, quel qu'en soit le contenu. (Gueroult, 1968, pág. 53).

Husserl parece entonces no equivocarse al sostener que el *ego cogito* de Descartes remite a una *substantia cogitans* en la medida en que, como Martial Gueroult resalta, se entiende por substancia aquello que subsiste al hacer abstracción de todo, pero que compromete todo si se hace abstracción de él⁵⁴.

Si el *ego* de Husserl es una ampliación, una dilatación del *ego* cartesiano lo es en la medida en que el *ego* husserliano no remite a una consciencia actual sino a una vida temporal, una vida que excede el momento presente:

(...) chez Descartes, l'expérience métaphysique du *cogito* garantit l'existence absolue de l'*ego*, elle ne le fait que dans l'instant même de cette expérience, dans l'actualité pure de la reconnaissance intuitive et non déductive que « pensant, je suis ». Le problème est que la subjectivité pure de Husserl n'est plus un simple *cogito* actuel, mais aussi une vie passive, temporelle, dynamique. ((éd.), 2016, pág. 47)

Si Husserl se felicita del descubrimiento cartesiano del *ego cogito* considera que Descartes no opero totalmente el giro trascendental, pues quedo sujeto por una escolástica disimulada, a un realismo trascendental y a una dualidad entre el alma y el cuerpo.

⁵⁴ « (...) étant ce qui subsiste quand on fait abstraction du reste, mais ce sans quoi le reste ne peut subsister et dont on ne peut faire abstraction, il est substance, selon la définition épistémologique du terme, c'est-à-dire en tant que nature simple, absolue, *primo per se*, concret et complet » (Gueroult, 1968, pág. 53)

Descartes, a la manera de Moises, percibió una tierra prometida sin alcanzar a poner los pies en ella:

Like Moses, he *saw* the Promised Land, but did not set foot there. Descartes' founding insights must be rethought to recover their true meaning, a meaning to which he himself had been blind. Specifically it was Descartes' *Meditations* and his method of doubt (IX 330) that first made visible transcendental subjectivity by showing up the doubtfulness or possible non-being of the world and at the same time the indubitability of the *cogito* (VIII 80) (Cohen, 2012, pág. 80).

Podemos, finalmente, concluir, en esta tercera parte del ensayo, que el *ego cogito* de Descartes sirvió como punto de partida para la fenomenología husserliana, que no se limitó a tomar el *ego* tal como Descartes lo concebía, sino a la luz de la *é* fenomenológica, es decir, a la luz de la intencionalidad de la consciencia:

Sous le titre de conscience M . Husserl embrasse la sphère du « cogito » dans le sens cartésien du terme: je pense, j 'entends, je conçois, je nie, je veux, je ne veux pas, j'imagine, je sens, etc. Le caractère qui appartient nécessairement à toute la sphère de la conscience - actuelle (attentive) et potentielle (sphère qui embrasse la totalité des actes possibles de la conscience et sans laquelle la conscience actuelle serait impensable) - c' est d'être toujours « conscience de quelque chose » : toute perception est perception du « perçu » , tout désir est désir du « désiré », etc. Cette propriété fondamentale de la conscience Husserl l'appelle intentionalité. (Lévinas, 1929, pág. 243)

En efecto, como Lévinas recalca, el *ego* propuesto por Husserl abarca la esfera del *ego* cartesiano e introduce en él la intencionalidad como propiedad fundamental de la consciencia.

Conclusión

A través de la lectura del libro de Martial Gueroult *Descartes selon l'ordre de la raison I. L'âme et dieu* aprendemos que Descartes advierte respecto de sus *Méditations de prima philosophia* lo siguiente:

Il ne faut pas, nous recommande-t-il, se pencher comme cela sur ses *Méditations* et sur les questions de métaphysique, ni se travailler ainsi à les commenter ; encore bien moins faut-il, comme certains le tentent, les approfondir plus que ne l'a fait l'auteur ; il les a suffisamment approfondies lui-même pour une introduction. (Gueroult, 1968, pág. 28)

Parece entonces, según esta lectura, que Husserl traicionó Descartes pues, no solo se contentó con comentar las meditaciones en las *Conferencias de Paris*, sino también de profundizarlas en sus *Meditaciones cartesianas*. Si pretendemos tener una lectura rigurosa y buscar, como Martial Gueroult, la significación exacta de la filosofía cartesiana, entonces, seguir la lectura hermenéutica trazada por Husserl parecería conducirnos inevitablemente al error; sin embargo, sería no advertir la excepción que hace Gueroult respecto de la interpretación de ciertos autores pues, si bien no todas las interpretaciones son válidas, una interpretación brillante es digna de recibir atención. En efecto, en el *avant-propos* de su obra dedicada a Descartes, Gueroult sostiene que las interpretaciones de Descartes valen siempre y cuando provengan de un pensador de excepción. Husserl encuentra entonces indulgencia a sus ojos:

On plaide sans doute pour les diversités d'interprétation en alléguant le tempérament de l'interprète, sa situation existentielle, etc : « À chacun sa vérité » Soit ! Mais la vérité du sujet qui interprète nous est parfaitement égale, sauf s'il s'agit de quelque penseur exceptionnel (Husserl, Brunschvicg, Jaspers, etc.) dont nous désirons avant tout connaître les réactions personnelles. (Gueroult, 1968, pág. 11)

En este breve ensayo hemos visto cómo Husserl, a pesar de reivindicar su filosofía como un neo-cartesianismo, tomó muchas veces distancia de la filosofía de Descartes dado que si bien consideró Descartes como el iniciador de los tiempos modernos, el descubridor de un nuevo continente (continente de la subjetividad trascendental) y el precursor de la

fenomenología, también fue, en cierta medida, quien limitó la fenomenicidad al reducir la cosa al objeto, y el objeto a la construcción del sujeto.

Sin embargo, tenemos el derecho de preguntarnos, con la ayuda de Jean-Luc Marion, si acaso Husserl no redujo la fenomenología también al suponer que no hay donación otra que la donación objetual limitando lo dado a la modalidad del objeto. Al igual que Husserl critica Descartes por haber limitado el giro trascendental al mero *ego* psicológico, por no haber sido del todo radical, Marion reprocha a Husserl no haber asumido totalmente la donación, enmarcando la misma en la modalidad de los objetos:

Husserl recule en-deçà de sa propre avancée, en restreignant la donation à l'une de ses moindres possibilités phénoménologiques, l'objet. Ce qu'il a libéré ne l'a pas lui-même libéré. Il se fige devant sa propre percée. La donation reste ainsi une ouverture encore impratiquée. (Marion, *Étant donné*, 1997, pág. 50).

Conviene entonces concluir este ensayo preguntándonos si acaso no ocurrió con Husserl, aquello que ocurrió con Descartes; si acaso Husserl vislumbro un continente del que, como Cristóbal Colón, no imagino la extensión y la prolongación, si acaso, como Moises, Husserl no alcanzó la tierra prometida...

Bibliografía

- (éd.), J. F. (2016). *Les méditations cartésiennes de Husserl*. Paris: Vrin.
- Cohen, D. M. (2012). *The Husserl Dictionary*. London: Continuum.
- Descartes. (1953). *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard.
- Descartes, R. (2010). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- Empiricus, S. (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris: Seuil.
- Gaffiot, F. (2016). *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette Education.
- Grondin, J. (2011). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Biblioteca Herder.
- Gueroult, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons I. L'âme et dieu*. France: Aubier.
- Housset, E. (2000). *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Édition du Seuil.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie première, Histoire critique des idées*. Paris: Presses universitaires de France.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. España: Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (2007). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (2008). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (2008). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de cultura económico.
- Kambouchner, D. (2005). *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lavigne, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Levinas, E. (1929). Sur les « Ideen » de M. E. Husserl. *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, 230-265.

Lévinas, E. (1929). Sur les « Ideen » de M. E. Husserl. *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, 230-265.

Marion, J.-L. (1997). *Étant donné*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, J.-L. (2000). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin.

Vinolo, S. (2010). *Dieu n'a que faire de l'être*. Paris: Germina.