

PARA TÍTULOS PROFESIONALES DE LICENCIATURA (TERCER NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **SARA ANTONIA CORONEL ARÁUZ** con Cédula de Identidad No. **172162882-2**, autora del trabajo de graduación intitulado: **“SOBRE LA OBJETIVIDAD DE LAS CIENCIAS EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL”**, previa a la obtención del título profesional de **LICENCIADA EN FILOSOFÍA** en la Facultad Eclesiástica de **Ciencias Filosófico-Teológicas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 16 de diciembre de 2016

Antonela Coronel A.

Sara Antonia Coronel Aráuz

C.I. 172162882-2

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

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DE TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

SOBRE LA OBJETIVIDAD DE LAS CIENCIAS EN LA FENOMENOLOGÍA DE
EDMUND HUSSERL

Sara Antonia Coronel Aráuz

DIRECTOR: Vladimir Martínez

Quito, 2016

SOBRE LA OBJETIVIDAD DE LAS CIENCIAS EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

RESUMEN

En este trabajo queremos averiguar cómo, para Husserl, el conocimiento científico es objetivo, cuál es la relación que existe entre la conciencia y la ciencia. Para dicha indagación tomamos en cuenta las obras del segundo período de Husserl, porque es la época en la que critica la concepción de la ciencia. Por medio de una lectura analítica de sus obras finales y una lectura comparativa con Descartes para el primero y segundo capítulo hallamos lo trascendental de la subjetividad. Asimismo, en el segundo capítulo contraponemos a la kantiana la concepción husserliana de *a priori*. Hallamos que la pregunta sobre la objetividad en las ciencias incidiría, para nuestro autor, en todo el conocimiento humano; pues, responde a un sistema de significaciones y no solo a un sujeto o campo de conocimiento aislado. Este hallazgo representa un cambio de mirada y de actitud de la filosofía porque se analizaría a la teoría del conocimiento de modo sistémico y fenomenológico. La presente perspectiva podría generar un debate principalmente entre los estudiosos de la filosofía en campos como la epistemología, ontología y la ética, dado que la fenomenología es poco abordada en el país.

Palabras clave: Husserl, intersubjetividad, objetividad, intencionalidad, ciencia.

Índice

Introducción	1
Capítulo I.....	5
1. Subjetividad trascendental: La radicalidad del ego cogito	5
1.1. El sentido y el valor filosófico	5
Capítulo II	15
2. Sobre la importancia del tiempo	15
2.1. Definición del tiempo	15
2.2. Sobre lo a priori del tiempo.....	16
2.3. La intencionalidad de la temporalidad	20
2.4. Ciencia y tiempo.....	22
Capitulo III.....	25
3. Sobre la ciencia auténtica	25
CONCLUSIONES	34
SUGERENCIAS	36
Bibliografía.....	37

INTRODUCCIÓN

Hasta el presente ésta es la primera disertación de la Escuela de Filosofía que ha profundizado la fenomenología de Husserl para investigar los fundamentos del conocimiento. Si bien se ha escrito sobre gnoseología y temas afines no se ha averiguado acerca de la propuesta fenomenológica en dicho campo. La importancia de este trabajo radica en que no hay en el país ni ensayos, ni coloquios, ni disertaciones sobre este tema en contraste con otros lugares de América Latina; consideramos que esta es una contribución para el estudio fenomenológico y el debate epistemológico. El principal objetivo de esta investigación es saber cómo resuelve Husserl el problema de la objetividad en las ciencias o cómo se conforma la objetividad. Así, la hipótesis que pretendemos demostrar es si la intersubjetividad y la temporalidad determinan la conformación de la objetividad de las ciencias. Justamente, hemos elegido este autor para la presente disertación porque la cuestión fundamental de su fenomenología es aclarar el sentido y la conformación de la objetividad.

Su formación de matemático, astrónomo, físico y filósofo lo llevó a desarrollar un pensamiento sistémico y complejo, pretendió crear un método riguroso para la descripción y el análisis de la conciencia que responda por el modo en que se conforma objetividad y determine las condiciones que hacen posible la significatividad de cualquier entidad. Entonces, mediante esta corriente filosófica desarrollada en el siglo XX es posible acceder a una crítica de la razón y del ser en general. Es conveniente mostrar el concepto de fenomenología según el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas porque se podrá ver el camino que esta pretende esbozar:

La fenomenología es análisis de la vida de conciencia desde un nivel filosófico. Es búsqueda del origen de sentido del mundo y búsqueda metódica que sigue un camino de radicalidad científica. Siendo la raíz de toda ciencia la vida misma, la fenomenología es la forma de hacer filosofía que busca las estructuras elementales de la vida misma. (Marín & Guardarrama, 2015, pág. 4)

La cita expuesta define nuestro interés por investigar la formación de la objetividad en la fenomenología de Husserl porque gracias a la filosofía en general nos hemos preguntado: ¿cómo es que cualquier humano de cualquier cultura y de cualquier época puede comprender una verdad? , ¿cuáles son los elementos para decir que algo es

objetivo o que tiene sentido? La fenomenología es la corriente filosófica que aporta en este análisis; ella toma en cuenta que el aspecto subjetivo no puede estar seccionado de lo objetivo y que el ámbito socio-cultural tampoco puede ser considerado como algo ajeno a la conformación del sentido.

Entonces, si la fenomenología es el análisis de la conciencia y la vida la raíz de la ciencia ¿cómo se conforma esa relación entre la ciencia y la conciencia? Esta es la interrogante que se responderá a lo largo del trabajo.

Según el autor la respuesta a esa pregunta se la ha entendido tradicionalmente desde la concepción dualista del conocimiento: lo subjetivo y lo objetivo. Lo primero es entendido por Husserl como psicologismo, que pretende reducir el pensamiento y las leyes de la naturaleza a fenómenos psíquicos, la objetividad sería el producto de una representación interna de algún sujeto. Y lo segundo significa que el conocimiento se resuelve solamente en la comprobación de los hechos externos o que existe una realidad universal independiente del sujeto. Pero la fenomenología del autor considera que analizar así a la objetividad del conocimiento es un sinsentido y una ingenuidad, porque tanto la realidad como la conciencia son formas de un mismo modo de manifestación del ser. Pese a las interpretaciones que se han hecho acerca del pensamiento de Husserl este trabajo defiende que la postura del autor no se sitúa ni en el subjetivismo ni en el objetivismo porque no promueve un relativismo gnoseológico, sino una síntesis entre ambas posturas. Y esa es la razón por la que elegimos investigar este tema en esta corriente filosófica; queremos averiguar cuáles son las formas que vinculan al sujeto y al objeto. Así pues, el objetivo del trabajo es saber cómo resuelve Husserl la objetividad en las ciencias. Para dicha labor el texto principal fue *Meditaciones cartesianas* porque en él se evidencia que lo objetivo de la ciencia tiene un carácter propio de la subjetividad trascendental, o sea, la intersubjetividad.

Lamentablemente, la intersubjetividad o el a priori de correlación entre el humano y el mundo fue un concepto inconcluso del autor, antes de hacer una elaboración sistemática del mismo, la muerte lo silenció. En el texto *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Husserl confiesa: “Yo no sabía que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea”¹ (2010, pág. 249).

¹ Cfr. (Restrepo, 2010).

Por lo tanto, el presente trabajo es un esbozo de la interesante propuesta del autor, la tarea de la intersubjetividad está inconclusa pero su planteamiento posibilita una reflexión fenomenológica crucial porque propone una respuesta a un problema histórico de la filosofía.

Husserl escribió, que para comprender la objetividad de la ciencia primero hay que comprender qué es la subjetividad trascendental porque es donde recae todo sentido que la humanidad ha producido. Lo dicho anteriormente será desarrollado en tres capítulos, esto permitirá tener unas conclusiones finales para poner en perspectiva las ideas más importantes encontradas en el trabajo. En el primer capítulo se explica por qué Husserl radicalizó la propuesta del *ego cogito* de Descartes y cómo la raíz de la intersubjetividad está relacionada con la intencionalidad, esta última es propia de la subjetividad trascendental porque devela que no se puede comprender al mundo sin los humanos, ni a los humanos sin el mundo. Hay que tomar en cuenta dicho concepto porque será el principal en toda la investigación.

El segundo capítulo podría resultar criticable para algunas corrientes filosóficas, como la kantiana, porque para Husserl el tiempo no solamente es un *a priori* de la sensibilidad, sino que el tiempo es una experiencia (incluso pareciera que es un acto) porque es aprehensible en las vivencias, todo hecho puede ser rememorado y retenido por un sujeto o una comunidad de sujetos para volver a lo que se ha mantenido en la historia. Aquello que es posible recordar es porque se ha conformado objetivamente. El *a priori* del tiempo es la individuación que se produce a lo largo de la historia, mientras que para Kant el tiempo es *a priori*. Se verá entonces la diferencia que existe en el concepto de ambos autores. Lo *a priori* en Husserl es la búsqueda de la generalidad en las experiencias mientras que para Kant lo *a priori* es la condición necesaria y suficiente para que los juicios sintéticos *a priori* sean posibles.

Además en el segundo capítulo surgió una nueva hipótesis para el trabajo, pues pareciera que es posible plantear a la objetividad como algo inherente de la intencionalidad. Es decir, la conformación de objetividades sería una característica intencional y la intersubjetividad es el modo en el que se comunica lo objetivo. Sin embargo, en el último capítulo se esclarecerá esa duda.

En el tercer capítulo hablamos sobre la concepción de la ciencia auténtica, cuál es su tarea y su sentido. En este apartado se comprendió que no es posible explicar la objetividad de la ciencia sin la subjetividad trascendental porque en ella yace un sistema

de significaciones en el cual la ciencia resulta ser una expresión de la trascendencia; es decir, no es posible hablar de la objetividad de la ciencia sin un fondo subjetivo e intersubjetivo. Esto posibilita ver que en la presente propuesta fenomenológica, Husserl plantea una continuación de la filosofía de Descartes porque expande al *ego cogito*, y también es una continuación de la filosofía de Kant porque agrega el elemento intersubjetivo para la conformación de la objetividad.

Capítulo I

1. Subjetividad trascendental: La radicalidad del ego cogito

El objetivo de este capítulo es señalar las razones por las que Husserl toma las ideas de Descartes como prototipo de la autorreflexión filosófica y exponer el radicalismo que propone a las *Meditaciones metafísicas*. Veremos a lo largo del trabajo que este radicalismo es esencial para la conformación de la objetividad en la ciencia, pues es la raíz del planteamiento fenomenológico. La ampliación de los presupuestos de Descartes lleva a Husserl a plantear, que el fundamento o la base en que tiene lugar todo conocimiento objetivo, es en la subjetividad trascendental porque esta tiene un horizonte de vivencias, facultades y disposiciones que todo ser humano posee, pero sólo mediante la radicalización del *cogito* cartesiano se entenderá que lo objetivo no está encerrado o solo en el sujeto o solo en el mundo. También veremos que la intencionalidad de la conciencia es el concepto fundamental de la fenomenología, pues propone a la conciencia como una síntesis entre el subjetivismo y el objetivismo. Asimismo, este planteamiento para el autor implica una fundamentación coherente, responsable y unitaria del conocimiento como se puede leer en la siguiente cita:

En lugar de una filosofía viviente de modo unitario, tenemos una literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero casi sin coherencia interna; en lugar de una seria discusión de teorías en conflicto –las cuales en el mismo conflicto anuncian su íntima solidaridad, la comunidad respecto de sus convicciones fundamentales y una imperturbable fe en la verdadera filosofía–, tenemos pseudoexposiciones y pseudocríticas, la mera apariencia de un filosofar serio en colaboración y reciprocidad. En ello no se pone de manifiesto nada semejante a un estudio recíproco, consciente y responsable, llevado a cabo con el espíritu de una seria colaboración y en vista de resultados objetivamente válidos. (Husserl E. , 1979, pág. 38)

1.1. El sentido y el valor filosófico

Las razones que Husserl toma de Descartes son: el sentido y el valor filosófico que entraña a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. El primer caso se lo podría explicar de la siguiente manera: el descubrimiento cartesiano del ego cogito es el camino indubitable para conocer la propia existencia, la verdad y Dios; es avanzar desde la subjetividad a verdades universales. El ego es la fundamentación última de todo

conocimiento científico, teológico, filosófico, etc. Todo aquello que no surja en la autorreflexión es dudoso. Esto ha influido en la teoría de Husserl y él lo llama el giro cartesiano porque el retorno a la subjetividad implica un cambio de actitud, y, su consecuente cambio de sentido. Esto lo confirma Descartes en sus *Meditaciones*:

Pues bien: entre esas ideas una me parecen nacidas conmigo, y otras extrañas y oriundas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues si tengo la facultad de concebir que sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, paréceme que no lo debo sino a mi propia naturaleza; (2006, pág. 38)

Entonces, ¿qué sentido del ego cogito recoge la fenomenología? Tanto para Husserl como para Descartes tener la certeza sobre la propia existencia y la posibilidad de dudar de todo lo demás, de dejar a todas las entidades suspendidas, es un método. Es un camino provisional para conocer las relaciones que existen entre el conocimiento y el mundo. El ego cogito devela el «hilo conductor» entre mí pensar y las realidades (sean ideales o reales); Husserl afirma “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” (1979, pág. 55).

Sin embargo, el cogito cartesiano funciona como un principio científico, como un axioma que demuestra la existencia de Dios y, en consecuencia la naturaleza objetiva del mundo. Así, lo dice Descartes: “Y, por último, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en potencia y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual” (2006, pág. 47). Reflexionemos: ¿eso acaso es posible?, ¿puede desprenderse desde mi existencia la existencia de Dios y la objetividad del mundo?, ¿cuáles serían las evidencias para demostrar esas realidades? El fin que Descartes se propuso con el ego cogito fue hallar mediante argumentos inductivos, la fundamentación de una ciencia deductiva que explicase la existencia de Dios, y, por tanto del mundo.

Gabriela Spadaro en su artículo presenta la re-significación que Husserl hace de Descartes, y, señala que la limitación que Husserl encontró en su teoría es porque “la validez del conocimiento no está dada en el sujeto que piensa, sino en una idea de perfección e infinitud que piensa este mismo sujeto, o sea, en la idea de Dios” (2006, pág. 3). Ése es el problema en Descartes, la objetividad del conocimiento sólo es posible porque Dios es la objetividad pura, no es un acto propio del sujeto. Husserl dirá:

En esto erró Descartes, y por ello él está ante el más grande de todos los descubrimientos, que en cierto modo ya lo ha hecho; sin embargo, no capta su sentido propio, es decir, el sentido de la subjetividad trascendental, y así nos traspasa el pórtico que lleva a la auténtica filosofía trascendental. (1979, pág. 64)

El gran descubrimiento cartesiano es un nivel inferior en la fenomenología de Husserl pero no por ello menos importante. Todo lo contrario, éste devela la experiencia trascendental de uno mismo, es replegarse sobre sí mismo «una vez en la vida». La posibilidad de reflexionar sobre la evidencia de la propia existencia permitirá vislumbrar modos de conciencia que son propios de toda entidad que piense, mas no es una realidad dada por Dios o por la idea de una objetividad existente fuera del sujeto. La búsqueda de ambos autores es la misma: buscar la verdad en la inmanencia del sujeto; sólo la subjetividad trascendental² es capaz de negar o aceptar cualquier conocimiento verdadero. Todo juicio que se haga tiene su base necesariamente en el ego cogito. Sin embargo, hay que recalcar que sólo con la reducción fenomenológica se verá el sentido radical del giro cartesiano, allí radica la segunda razón por la que Husserl toma a Descartes.

La segunda razón que Husserl toma de Descartes es el valor filosófico. Las *Meditaciones cartesianas* en la fenomenología posee dos niveles: a) la epojé y, b) la responsabilidad filosófica. En el primer caso, la epojé es la suspensión del juicio de todo lo mundano, no en el sentido escéptico de que no existe ninguna certeza, tampoco es la realización de una identidad psicológica del ego cogito «yo soy». Se suspende el juicio de todo el ser del mundo para regresar al ego trascendental del cual no se sabía nada. Mediante la epojé no se crea el ego trascendental pero se hace evidente la estructura de sentido que existe en el ego, es una nueva clase de experiencia, pues el sujeto se convierte en objeto de análisis para sí mismo; se pierde el mundo y las subjetividades para recuperarlos en el ego trascendental, y así, fundamentar las operaciones de la conciencia en todas sus formas posibles. La conciencia se convierte en objeto de estudio para comprender los actos de la misma o como lo afirma Husserl:

Este universal poner fuera de validez («inhibir», «poner fuera de juego») todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser (las concernientes al ser, la apariencia, el ser posible, el ser

² Lo trascendental en la fenomenología de Husserl hace referencia a dos ámbitos: 1) es la reflexión sobre los objetos válidos del conocimiento. Por ejemplo, el estudio de la conciencia es trascendental, pues explicaría las condiciones de posibilidad, los *a priori*, los límites y los principios de la razón. Es la reflexión sobre el mismo conocer. Este punto es heredado de Kant. 2) es el estudio sobre la percepción de *lo otro* desde lo psicofísico o corporalidad, sean humanos, animales o culturas.

conjetural, ser probable y otras semejantes), o como también se acostumbra a decir, esta epokhé fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de los 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 los fenómenos en el sentido de la fenomenología. La epokhé es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí. (1979, pág. 59)

La propuesta de Descartes es radicalizada, pues a través de la duda metódica se elimina el mundo, los sentidos, el cuerpo para asegurarse que lo único cierto y evidente es el pensar y causalmente la existencia. Pero aquello no sucede en la epojé, ya vimos que esta funciona como un método para objetualizar el mundo como mero fenómeno. Ni el mundo ni las vivencias son dudosas, siguen ahí, retenidas para ser analizadas y reflexionadas filosóficamente. Las personas, los otros animales, la cultura, las ciencias, los objetos, etc., permanecen en la experiencia del sujeto, sin embargo, no se toma posición sobre ello, sólo existen para analizarlos de modo intencional. Por ejemplo, el recuerdo de un sueño lo hago en el modo del recuerdo, no recuerdo los contenidos del sueño sino en el modo de lo mentado, pensado, recordado o valorado.

Se trata de suspender todo juicio de existencia (*epojé*), poniendo entre paréntesis y sacando de juego toda tesis de que hay un ser en sí que existe *en el afuera*. No se trata de negar su existencia, sino de suspender todo juicio sobre la posibilidad de su existencia como trascendencia absoluta. Es decir, lo que se consigue con la epojé no es el fundamento último de todo conocimiento (sino caería en el problema solipsista de Descartes), sino que devela al ego trascendental como el lugar donde radica toda validez y legitimación del conocimiento. Lo trascendental es la conciencia sin los contenidos mundanos, es el yo puro. Pero también se verá en el último capítulo que lo trascendental revela lo que Husserl denomina *lo otro*.

El segundo valor que Husserl toma de Descartes es la responsabilidad filosófica y ésta implica autorreflexión. Para Descartes por medio de la meditación reiterada y atenta se puede adquirir la costumbre de no errar. Por ende, la autorreflexión en la fenomenología es renovación; es decir, la regulación de los actos individuales. Según Husserl, la autorreflexión muestra lo verdadero y, en este sentido lo verdadero es lo que tiende hacia el bien. La autorreflexión junto con la criticidad de los actos propios está

integrada en toda la vida de la persona como un hábito, es lo que regula todas las prácticas del sujeto, por lo tanto, también de la comunidad. La renovación no es una idea altruista sino una actividad constante de autodeterminación cotidiana. Husserl dice al respecto que:

Como punto de partida tomamos la capacidad de autoconciencia que pertenece a la esencia del hombre. Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (inspectio sui) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en la que uno se hace a sí mismo). (2012, pág. 24)

En esta esfera de autoconciencia cualquier sujeto puede analizar sus prácticas consigo mismo y el mundo circundante, puede poner en cuestión su vida así como puede valorar y modificar sus decisiones. Esto es posible llevarlo a cabo porque como se mencionó anteriormente la conciencia es trascendental. Por ejemplo, es posible investigar sobre las diversas perspectivas que existen en una decisión, los modos temporales, los modos que son potencialmente posibles, lo que aún no sucede pero podría suceder.

Podría decirse muy generalmente que la ontología que Husserl propone también incluye una ética, puesto que esta última es un modo de la propia conciencia, es parte de la radicalización del ego cogito y su intencionalidad. Rosemary Rizo-Patrón³ es una ferviente estudiosa de la fenomenología de Husserl, en su artículo *Husserl: lector de Descartes* dice algo importante acerca del tema que se está tratando:

En efecto, Husserl piensa que este modelo ético-regulativo de vida humana –según el cual todo hombre en su existencia individual como mancomunada está llamado a abandonar un modo de vida ingenuo y decidirse una vez en su vida, a través de una meditación radical, a asumirla autónoma y responsablemente de auténtica inspiración cartesiana. Por ende, aun cuando reconoce que Descartes no tematiza la vinculación de su proyecto epistemológico con la renovación ética, Husserl ve en la obra cartesiana la apertura de la única vía "a través de la cual el hombre puede hacer de sí mismo un hombre veraz y ético". (1996, pág. 322)

Entonces, por un lado, se halla la construcción de una personalidad ética en la que cualquier imperfección, negación, arrepentimiento o dolor lleva al sujeto a cuestionar la acción que realizó, a sopesar lo vivido. La responsabilidad sobre una cultura auténtica

³ En el siguiente link se puede ver todos los trabajos que la autora ha escrito acerca de la teoría fenomenológica de Husserl: http://cef.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2013/03/cv_rosemary_febrero_2013.pdf

recae en el sujeto. A continuación Husserl dirá algo que implica un autoconocimiento profundo:

Es tarea de una ética individual elaborada el exponer sistemáticamente cómo ha de discurrir en esencia, con mayor detalle, esta vida ética: cuáles son los peligros específicos que la rodean, cuáles los tipos posibles de autoengaños, de extravíos, de perversiones duraderas, las formas habituales de hipocresía, así como las reservas inadvertidas que se oponen a ellas. (pág. 41)

Para Husserl lo mencionado anteriormente es algo irrevocable porque como él mismo lo dice “el hombre individual vive una vida que no tiene valor vivida de cualquier modo” (pág. 48). Además, la individualidad de una persona no es lo único existente sino que existe un mundo circundante de animales, naturaleza, culturas u otros sujetos; el mundo circundante es su campo de acción, de obrar. Husserl afirma:

Él mismo en cuanto hombre individual es a la vez sujeto de la cultura y objeto de ella; y es simultáneamente objeto de la cultura y principio de todos los objetos culturales. Pues una cultura auténtica, cualquiera que sea, sólo es posible por medio del cultivo auténtico de uno mismo y dentro del marco ético normativo que corresponde a éste. (pág. 44).

Por ello es que la meditación sobre uno mismo implica una renovación cultural, el sujeto hace el bien no sólo para sí mismo sino para su comunidad. Podría resultar dudosa la idea de que a través del autoconocimiento la cultura en la que vivimos se modifique y las personas se encaminen hacia el bien, la verdad o la autenticidad. Sin embargo, la propuesta es que a través del autoconocimiento es posible predicar a los demás la idea de vivir en la razón. Los filósofos deben expandir, actuar, predicar la idea directriz de practicar el bien. La idea debe ser su sentido en la vida. Así, lo confirma Husserl “la filosofía misma es el depósito objetivo de su sabiduría y así el depósito de la sabiduría de la propia comunidad” (pág. 59). Esto es lo significativo respecto a la responsabilidad filosófica que Husserl halló en Descartes y estará presente en todas sus reflexiones, sobretodo en sus últimas obras.

En adelante, ahondaremos más en la cuestión de la subjetividad trascendental como el lugar donde recae todo sentido y para ello se conocerá un concepto fundamental: la *intencionalidad* de la conciencia.

Anteriormente mencionamos que mediante la radicalización del ego se descubre la subjetividad trascendental. Por lo tanto, se ha de partir de una idea general de la misma: todo sentido que el conocimiento desarrolla está constituido en la subjetividad

trascendental. Por ello, se describirá la estructura de la subjetividad trascendental para comprender por qué ella es la que otorga sentido a lo que pensamos (sea real o irreal), a lo que percibimos, juzgamos, valoramos, etc. Todo ello con el fin de visualizar la formación de la objetividad, pues la subjetividad trascendental en palabras de Husserl “constituye tan sólo un nivel filosófico inferior, que, como tal, ha de ser delimitado con un propósito metodológico” (1979, pág. 74). Sólo comprendiendo la subjetividad trascendental comprenderemos lo que es el conocimiento objetivo.

Entonces, ¿por qué la subjetividad trascendental otorga sentido a todo lo que se llama conocimiento? Esta pregunta está dirigida a dos instancias: a la amplitud del mundo (objeto) y a la estructura cognoscitiva del sujeto. Sin embargo, hay que aclarar que no es una pregunta inmanente, es decir, perteneciente sólo a la actividad interna del sujeto frente al mundo. La subjetividad trascendental devela un estado de cosas, objetos y relaciones que se sitúan en la intencionalidad de la conciencia. Y, este es uno de los conceptos fundamentales para entender la subjetividad trascendental y la fenomenología en general. Por consiguiente, el concepto que se describirá será la intencionalidad de la conciencia.

La intencionalidad es el ser de las vivencias; es lo que reside en toda percepción de la conciencia; es una propiedad fundamental y universal; es la relación con un objeto en el mundo pero no como una representación interna del mismo, sino como una vivencia. Todos los actos que forman nuestras vivencias (pensar, representar, recordar, sentir, juzgar, valorar, imaginar, soñar, etc.) tienen un correlato en el que se muestra el modo de la vivencia, el modo de lo vivido. Y a estos modos de conciencia también les pertenece sus modos de ser (ser existente, no existente, ser valioso, ser malo, etc) Por ejemplo, cuando se percibe algo se lo ve rodeado de otros objetos, está inmerso en un estado de cosas que la conciencia además de percibir puede reflexionar y sintetizar. Pareciera que la intencionalidad resulta ser una cuestión trivial e insignificante para la filosofía, pero aquí encontraremos los nexos más elementales entre el mundo y el sujeto.

Seguramente Heidegger explicará con más claridad qué es la intencionalidad:

No se trata de que la percepción llegue a ser intencional sólo cuando algo físico entra en relación con algo psíquico, y que dejaría de ser intencional, sea auténtica o engañosa. La intencionalidad no es una propiedad que se atribuya a la percepción y que en algunos casos le toque en suerte, sino que la percepción es de suyo intencional, con absoluta independencia de que lo percibido exista o no de hecho. Precisamente por eso, sólo por eso, porque la percepción en cuanto tal es un dirigirse-a algo,

porque la intencionalidad constituye la estructura de la propia actuación, es por lo que pueden darse las cosas como la percepción engañosa o la alucinación. (2006, pág. 50)

Por consiguiente, la intencionalidad es la síntesis entre el psicologismo y el objetivismo o positivismo. El primero versa sobre que toda objetividad o verdad que el sujeto posee se encuentra en hechos psíquicos y el segundo manifiesta que el conocimiento objetivo es independiente de las leyes psíquicas. Mientras que por medio de la intencionalidad se descubre una conciencia sintética de estos dos aspectos. Pongamos el caso de la verdad para ilustrar qué es la intencionalidad.

La verdad existe y, para Husserl ésta es *a priori* y objetiva. Si es así, entonces, ¿cómo el sujeto la aprehende?, ¿la verdad surge del sujeto o existe en otro mundo?, o, ¿cómo sabemos que lo verdadero es verdadero?

La verdad es una manifestación universal, cualquier persona racional sabrá identificar, por ejemplo que $1 + 1 = 2$; esto no quiere decir que la verdad es un hecho psíquico pero los juicios que hacemos sobre las cosas nos permiten identificar lo universal, lo objetivo, lo verdadero. La verdad es una idea puesto que, aunque nadie pensase esa verdad (y eso es lo controversial en Husserl) seguirá existiendo pero sólo en la experiencia cobra sentido porque se manifiesta como vivencia. Acerca de este punto Luis Villoro escribió una breve introducción a la fenomenología de Husserl y aclara lo siguiente:

La verdad es en sí porque no es una nota del sujeto sino del ente mismo; consiste en la presentación del ente. Verdad es manifestación, patencia. No podemos hablar de verdad a espaldas de “las cosas mismas”; sólo cuando éstas se ofrecen tal cuales, sin velos, a nuestra mirada, podemos hablar de algo verdadero. (Villoro, 1975, pág. 23)

Entonces, ¿qué tiene que ver la intencionalidad con la verdad? Pues que se manifiesta como evidencia ante el sujeto. “La evidencia no es otra cosa que la «vivencia» de la verdad” (Husserl E. , 1967, págs. 218-219). La verdad se presenta mediante hechos de conocimiento, se hace comprensible subjetivamente, por eso es que las experiencias siempre son nuevas porque el conocimiento es inagotable. Por un lado, existe la relación entre el sujeto que capta una verdad y, por otro lado, la verdad en sí misma; la intencionalidad es el nexo donde se encuentran estos dos aspectos. De hecho, para Husserl interpretar lo objetivo y lo subjetivo separadamente es mantenerse en «actitud

natural», porque allí no se devela ni la trascendentalidad de la conciencia, ni la formación de sentido inherente a la conciencia.

Por lo tanto, la intencionalidad muestra los hechos construidos por el conocimiento en general puesto que, toda conciencia es conciencia de algo (incluido uno mismo) entonces, no se tienen representaciones internas de los objetos (ideales o reales) dentro de la mente sino que es una relación recíproca y unitaria. Así, captar lo verdadero es propio de la verdad misma. Sobre este concepto en el texto *Movimientos filosóficos actuales*, Rueda manifiesta que la relación sintética de la intencionalidad es vivencia porque:

La «constitución del sentido» -el fenómeno contemplado desde el lado del sujeto, si se quiere- es, según ello, simultánea «aprehensión» de un sentido que se da desde sí – autodonación del ente-. E, inversamente, la «autodonación del ente» en su sentido es, al mismo tiempo, fenómeno «constituido» en la experiencia. Ambos polos, caras de un mismo acontecimiento, conforman un espacio «vivo», porque el mostrarse y el ser-constituido no son objetivables como «cosas», sino fenómenos de carácter dinámico (actos o acontecimientos), y porque no son susceptibles de ser desarraigados respecto a la vivencia. (Rueda, 2003, pág. 39)

Lo que le interesa a la fenomenología es describir lo objetivo explorando su manifestación en la conciencia. Esta búsqueda no puede resultar subjetivista (pues caería en el psicologismo que critica) por la naturaleza intencional de las vivencias y de la verdad misma. Para que sea comprendida la relación que existe entre el sujeto generador de todo sentido objetual y la autodonación de sentido que el mismo objeto posee es necesario el análisis intencional. Toda vivencia (sea de la verdad, del espacio, tiempo, etc.) posee un carácter propio del análisis intencional, este devela una serie de horizontes de sentido. Como se mencionó anteriormente, la intencionalidad descubre una conciencia sintética, es decir, crea una unidad de sentido entre el sujeto (cogitatio) y el objeto (cogitatum). Por esto, el autor dice lo siguiente:

Las multiplicidades constituyentes de la conciencia –a las que, en la realidad o en la posibilidad, hay que traer a la unidad de la síntesis en lo mismo- son congruentes no por casualidad, sino precisamente por razones esenciales en vista de la posibilidad de tal síntesis. Ellas están, por tanto, sometidas a principios, gracias a los cuales las investigaciones fenomenológicas no se pierden en descripciones inconexas, sino que se organizan de acuerdo con razones esenciales. Todo objeto (Objekt), todo objeto (Gegenstand) en general (también todo objeto inmanente) designa una estructura regular del ego trascendental. (Husserl E. , 1979, pág. 101)

Se puede concluir acerca de este apartado que:

1. El giro cartesiano supone que toda objetividad recae necesariamente en la subjetividad trascendental, cualquier teoría sobre la realidad (sea científica, social, filosófica, etc.) debe ser analizada desde un sujeto o comunidad de sujetos que la piensan pero nunca independiente de aquello.
2. El valor filosófico tomado de Descartes devela que: a) es posible analizar a la conciencia trascendental e intencionalmente mediante la epojé y, b) todo sujeto tiene la responsabilidad de reflexionar sobre sí mismo y su comunidad. Solo mediante la autorreflexión es posible una renovación cultural.
3. Los siguientes tres puntos son las conclusiones acerca de la intencionalidad de la conciencia: a) todo sentido que el conocimiento desarrolla está constituido en la subjetividad trascendental, b) lo que constituye a la subjetividad trascendental es la intencionalidad de las vivencias y, c) toda vivencia posee un carácter propio del análisis intencional. Por lo tanto, todo sentido constituido en la subjetividad trascendental puede develarse con el análisis intencional.

Capítulo II

2. Sobre la importancia del tiempo

En el presente capítulo pretendemos esbozar la relación que existe entre el tiempo, la ciencia y la objetividad. Primero describiremos lo que es el tiempo para la conciencia y cómo este produce individuaciones a lo largo de la historia. Luego diremos que existe una doble intencionalidad de la temporalidad que permite analizar cómo se da el tiempo en la conciencia y cómo es el tiempo en sí mismo. Para efectuar ese análisis la obra principal fue *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Por último, definiremos lo que es la ciencia para Husserl y cómo esta ha sido planteada ingenuamente; no es posible para el autor fundamentar la ciencia desde posturas como el positivismo o el psicologismo, sino a partir de un análisis intencional, pues este último permite ver a los objetos temporales orientados en un tiempo específico (pasado, presente y futuro) y asimismo como objetos duraderos a lo largo de la historia. Sin embargo, esto es posible mencionar porque es parte de la estructura de la subjetividad trascendental.

2.1. Definición del tiempo

El tiempo para Husserl es lo que une a todas las vivencias. Cualquier experiencia que se tenga (sea inmanente o trascendente) está vertida en una forma de ser de todas las cosas. Esta forma de la temporalidad es algo que constituye al propio fenómeno; no se podría pensar o recordar un suceso que no esté delimitado en un tiempo específico (quizá no se lo traiga al presente con mucha claridad pero ha persistido) puesto que se ha mantenido en la conciencia. De hecho, el traer una vivencia al presente conlleva un carácter de actualidad.

Es imposible que el tiempo sea algo contingente a la vivencia; más bien es inherente a ella, es lo que le da unidad. Cuando se habla de unidad en la fenomenología de Husserl se hace referencia a dos momentos que pueden analizarse separadamente, pero que son parte de una misma corriente de vivencias: la conciencia y los objetos son un todo ligado en dos dimensiones: el pasado y el futuro. El fenómeno de la temporalidad en sí mismo sólo es posible aprehenderlo en la experiencia, allí radica su sentido. El tiempo es un nexo de sentido entre las vivencias y, al analizarlas también se analiza al tiempo mismo.

La unidad de las vivencias (relación entre la conciencia y el mundo en general: objetos, animales, humanos, etc.) posee una ley temporal esencial: todo hecho posee sucesión y duración; lo que permiten estas instancias es percatarse de los nuevos modos en los que ellas mismas se dan (rememoración y retención).

El texto *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (editado por Edith Stein y finalmente por Heidegger) se publicó después de muchos años de investigación por Husserl (1900 – 1917). El texto está conformado por unos cursos dictados por el autor en la Universidad de Gotinga y trece apéndices desarrollados entre 1905 y 1910, este texto ha sido el referente más importante para el presente trabajo. Así como los párrafos § 81 – 83 de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* donde Husserl menciona la dificultad que embarga a la cuestión del tiempo y, sin embargo, esboza algo de sus reflexiones. Y, por último, en *Lógica formal y lógica trascendental* se encontró la relación existente entre la objetividad del tiempo y la ciencia.

Empezaremos describiendo la conformación de la objetividad desde la temporalidad para relacionarlo con las ciencias.

2.2. Sobre lo a priori del tiempo

La cuestión de lo *a priori* es un concepto que ha sido tratado a lo largo de la historia de la filosofía, hasta el presente se investiga el funcionamiento de la conciencia, cómo procede el conocimiento, el ser de lo psíquico. Lo que se intenta responder es cómo es posible tener un conocimiento universal de las cosas, cómo es posible formular leyes generales a partir de casos singulares, cuál es la certeza que existe en las leyes. Entonces, sobre esta problemática haremos hincapié en dos autores que han influenciado en el desarrollo de las preguntas escritas anteriormente, y, asimismo han influenciado en Husserl. Se trata de Descartes y Kant. Veremos los elementos que Husserl toma de estos autores para su planteamiento de lo *a priori*. La *Introducción a la filosofía* de Nicolás Hartmann será la guía para esta breve reflexión sobre el conocimiento apriorístico. Según Hartmann Locke y Descartes inauguran la teoría del conocimiento dividido en dos campos: “la rama sensible y la rama de la reflexión sobre los principios, la aposteriorística y la apriorística” (1961, pág. 37). Para Descartes la reflexión sobre los principios es posible por la *res cogitans* que es indubitable, pero eso es permitido porque existe un conocimiento apriorístico que descansa en un principio universal, Dios. La suposición de la posibilidad objetiva de las ideas innatas recae en que existe una idea

perfecta y que sobrepasa a lo humano por su imperfección, Dios está elevado por encima de toda duda. Así, la primera idea *a priori* es Dios porque es universal y es independiente de la experiencia.

Por otro lado, Kant es uno de los autores que desarrolló este concepto con más detalle: Lo *a priori* actúa como condición necesaria y suficiente de todo conocimiento; el espacio y el tiempo son las formas *a priori* de la sensibilidad, son independientes de la experiencia. Ningún conocimiento puede pensarse sin el espacio, porque es lo que posibilita cualquier representación externa y tampoco sin el tiempo porque no se podrían ver ni los cambios ni las sucesiones de las cosas. El espacio y el tiempo son *a priori* porque mediante ellos se encuentra la verdadera universalidad, el entendimiento no solo tiene que ver con la experiencia, sino que “dichos conocimientos universales, que, a la vez, poseen el carácter de necesidad interna, tienen que ser por sí mismos, independientemente de la experiencia, claros y ciertos” (Kant, pág. 41). Este planteamiento permitió a Kant distinguir entre el conocimiento puro del empírico para hallar lo necesario y universal, y así evitar la formulación incorrecta de los juicios. Por otro lado, las categorías *a priori* del entendimiento (universalidad, singularidad, particularidad, etc.) son normas para el uso objetivo de los juicios, son conceptos formales, están exentos de cualquier contenido empírico pero se aplican a las intuiciones sensibles. Por lo tanto, los juicios que amplían y desarrollan el conocimiento son mediante la acción combinada de las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento (juicios sintéticos *a priori*).

Así, podemos decir que tanto para Kant como para Descartes lo *a priori* es universal, necesario e independiente de la experiencia. Esto último es importante porque en el caso de Husserl lo *a priori* sí forma parte de la experiencia; de hecho, es lo evidente que existe en las cosas pero que se debe examinar fenomenológicamente. En los tres autores la problemática de lo *a priori* resulta similar porque intentan demarcar y aclarar con precisión cómo aparece el conocimiento en la conciencia, cuál es su estructura y, cómo lo *a priori* es una condición de posibilidad de la objetividad.

Así pues, describiremos con más detalle la concepción del mismo concepto en la fenomenología de Husserl. Lo *a priori* hace referencia a las peculiaridades que toda universalidad posee, por ejemplo, el *a priori* de la conciencia es la multiplicidad de las vivencias: absoluta, efectiva, anímica, judicativa, valorativa, evidente, imaginativa, etc., entonces la multiplicidad es universal y necesaria porque es *a priori*. Husserl afirma que

lo *a priori* es “la averiguación de las formas y situaciones objetivas supremas y originarias susceptibles de darse ellas mismas” (1982, pág. 65) es decir resulta ser una acción, el sujeto debe averiguar en el propio fenómeno qué es lo *a priori* puesto que de todo lo universal que existe hay algo necesariamente *a priori*, hay una multitud de relaciones necesarias en las vivencias.

El concepto que Husserl propone no es el mismo que el de los otros dos autores mencionados, en el sentido de que aquí el *a priori* no es un conocimiento independiente de la experiencia sino que hace referencia a *evidencias* que son captables inmediatamente en las mismas vivencias. Por lo tanto, para continuar con lo *a priori* del tiempo definiremos de modo muy general (puesto que es un tema extenso en la fenomenología) lo que es la evidencia:

1. La evidencia es un acto sintético
2. Un acto sintético identifica a un objeto como uno y único en sus diversos modos de mostrarse
3. Así, la evidencia identifica a un objeto como uno y único.

Más aún, Husserl menciona que todas las variantes que existen en la evidencia (falsa, judicativa, intelectual y no intelectual, originaria, etc.) “son formas estructurales que pertenecen a priori a la unidad de una vida” (1962, pág. 299). De esta manera, el tiempo también estaría incluido como evidencia en la unidad de una vida puesto que es lo que une a todas las vivencias. Incluso podría preguntarse: ¿el tiempo es un acto sintético?

Continuando con el *a priori* del tiempo preguntamos, ¿cuál es la evidencia del tiempo?, ¿qué del tiempo es indubitable y a priori?

Lo indudable del tiempo está relacionado con la individuación. Lo que hace que un suceso sea sólo ese suceso y no otro se debe a la individuación que el tiempo produce. La individuación se manifiesta en dos aspectos: la retención y la rememoración. La retención es un recuerdo primario, conserva una percepción (un ahora) en una identificación pasiva, lo activo es el constante ahora que existe siempre y, sin embargo, se hunde en el pasado. Toda vivencia poseyó algún ahora, como este preciso momento en el que escribo pero que pronto se modificará en pasado. Adviértase que este momento nunca podrá cambiar y justamente lo que hace la retención es mantener a un objeto idéntico; y no obstante, es una continua modificación, pues está el ahora que se convierte en pasado y nuevamente aparece otro ahora. “En esta transformación la conciencia que

se modifica conserva su intención objetiva –y ello pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo” (Husserl E. , 2001, pág. 82).

Así, toda vivencia guarda su sitio temporal idéntico, toda vivencia es retención; la reproducción de aquella vivencia posee diversos grados, es posible que no se la recuerde con plena claridad o que incluso se manifiesten juicios falsos acerca de lo retenido, pero ése es un problema de la reproducción, no del momento retenido en sí mismo. Hay que tomar en cuenta que lo que le pertenece a la retención es una conciencia de lo que acaba de ser; la retención es la intuición del pasado así como la percepción la intuición del presente.

Mientras las vivencias varían en los modos de darse (pasado, presente, futuro) activamente, la retención mantiene idénticos a los objetos, se puede volver a ellos cuando se requiera y, se produce lo que Husserl llama una síntesis de identidad: los objetos pueden ser captados nuevamente manteniendo su sentido idéntico. En este punto puede manifestarse la relación que existe entre la retención, la objetividad y la ciencia:

Si la retención viva careciera de valor, el pensamiento no lograría ningún resultado. La comprobación de los juicios presupone que interviene la retención y que tiene validez. (...). Sin ella carecería de cualquier justificación posible la confianza que tiene la ciencia en ser un contingente de adquisiciones permanentes de conocimiento, de evidencias que pueden en cualquier momento reactivarse. (Husserl E. , 1962, pág. 338)

El segundo momento que Husserl plantea para la constitución del tiempo objetivo es la rememoración o representación, y ésta es la conciencia de ahora, es conciencia que percibe el ahora presente en oposición a la retención que percibe el objeto en el pasado. La rememoración es conciencia de ahora mas no es ahora, es evocación de un objeto como dado en el presente. Sobre este momento del tiempo objetivo Husserl afirma que:

(...) el re-presentar es cosa de la libertad, es un libre recorrer. Podemos llevar a cabo la evocación «más rápida» o «más lentamente», con distinción y explicitud o confusamente, de un golpe a la velocidad del rayo o en pasos articulados, etc. La propia evocación o re-presentación es un acontecimiento de la conciencia interna y, como tal, tiene su ahora actual, sus modos decursivos, etc. (Husserl E. , 2001, pág. 69)

Así, lo que Husserl recalca es que por medio de la rememoración hay un aspecto práctico, activo. El sujeto es libre de evocar cuantas veces quiera una vivencia. Por ejemplo, se puede recordar cada una de las cosas que sucedieron el día de ayer, primero una cosa, luego otra y, así, sucesivamente. La evocación implica sucesión en los

acontecimientos vividos y en todo el conocimiento en general, es posible que la persona aprehenda lo evocado de modo falso, pero los fenómenos que se han dado en el pasado mientan una verdad. Entonces, ¿cómo sabemos que lo que evocamos es el fenómeno y no una fantasía? Pues tenemos certeza de ello por la modificación que efectivamente el fenómeno posee, no podemos dudar del ahora que se convirtió en pasado. La evocación o re-presentación sufre una modificación, “cuando hablamos de «modificación», tenemos a la vista en primer término el cambio conforme al cual la impresión originaria «decae» de manera continua” (Husserl E. , 2001, pág. 119). Por ejemplo, cualquiera puede recordar su infancia, de manera falsa o verdadera, aquello no interesa, sino que es indudable que la infancia no es una fantasía porque ha decaído, se ha modificado lo que alguna vez fue presente. O pensemos cualquier acontecimiento (científico, social, etc.) que haya ocurrido, ciertamente, no son fantasías. “La fantasía no es ninguna conciencia que pueda aportar como dada en sí misma una objetividad cualquiera que sea o un rasgo esencial y posible de una objetividad. No ser autodonación, tal es la esencia misma de la fantasía” (Husserl E. , 2001, pág. 67).

En todo caso, lo que debemos poner de manifiesto sobre la rememoración es que existe, en términos de Husserl, un solapamiento de los campos de tiempo, es decir, siempre es posible evocar una cadena fija de objetividades que han ocurrido, que aportan al presente e incluso, que pueden anticipar hechos. Lo que se debe tomar en cuenta respecto de la rememoración es que devela un tiempo objetivo *uno único*, que se lo puede evocar infinitas veces. Lo que manifiesta Husserl ocurre en la conciencia de los sujetos todos los días, son evidencias que todos podemos afirmar o negar, sin embargo, no podríamos dudar que en todos existe una noción de la temporalidad. Sin embargo, la pregunta que planteamos al comienzo de este apartado aún no tiene respuesta: ¿todos “entendemos” lo que es la temporalidad porque es un acto (específicamente) sintético?

Finalmente, si el *a priori* del tiempo es la individuación a continuación se verá cómo se conforma esa individuación a través de la intencionalidad.

2.3. La intencionalidad de la temporalidad

La relación entre intencionalidad y temporalidad se manifiesta de la siguiente manera: anteriormente dijimos que la intencionalidad devela un estado de cosas, más aún la intencionalidad muestra que nuestras experiencias son sintéticas. Es decir, la diferencia entre el acto cognitivo y el objeto que se conoce no implican una diferencia de una dimensión respecto de la otra, ni el acto ni el objeto están dados en mundos

diferentes. La intencionalidad es lo que posibilita que los fenómenos se presenten a la conciencia. Aquí es donde se ve la relación con la temporalidad: los objetos temporales (una película, una carrera, una teoría, etc.) se constituyen como tales en la conciencia pues como dice Husserl:

(...) no solamente son unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo. Cuando suena una nota, mi aprehensión objetivante puede tomar por objeto la nota que dura y se extingue, y no ya la duración de la nota ni la nota en su duración. Objeto temporal es la nota que dura como tal. (2001, pág. 45)

Es decir, la intencionalidad de la conciencia temporal se refiere a los objetos de dos maneras: a) como objeto inmanente *duradero*, retenido en una localización fija que se lo puede evocar libremente. El objeto es duradero por la retención y cambiante por el constante ahora y b) hace referencia al orden de cómo aparece lo mencionado anteriormente, cuál es su orientación: pasado, presente o futuro. La doble intencionalidad es, por un lado, el tiempo inmanente en sí mismo y por otro, cómo se dan los objetos a la inmanencia.

Entonces, ningún conocimiento en un tiempo específico sería posible si no pudiésemos retener hechos en el recuerdo o vislumbrar situaciones para el futuro; aquí se muestra nuevamente la doble intencionalidad de la conciencia temporal, una que se halla en el recuerdo o expectativa del sujeto y otra en la que se desenvuelve la historia en general, ambas referidas a la intencionalidad del tiempo en sí mismo. Aunque pertenezcan a dos momentos diferentes muestran la trascendencia de la temporalidad, es decir, cómo esta es para la conciencia y también es en sí misma. Así, la intencionalidad de la conciencia temporal es trascendencia. Por ello Husserl afirma que:

De acuerdo con esto, en el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan *dos intencionalidades* inseparablemente unitarias, que se requieren la una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi*-temporal de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto -«ahora» fluyente, la fase de actualidad y las fases preactuales y postactuales –las que todavía nos son actuales-. (Husserl E. , 2001, págs. 102-103)

A continuación propondremos una breve síntesis acerca de la conformación del tiempo objetivo para así, relacionar la cuestión de la temporalidad con las ciencias en la fenomenología de Husserl:

1. El fenómeno de la temporalidad sólo es posible aprehenderlo en las experiencias (aprehensión que no recae en puro subjetivismo, pues al analizar cómo se da la temporalidad a la conciencia también se analiza la temporalidad en general).
2. La conformación de la objetividad desde la temporalidad se manifiesta por la individuación que todo hecho posee. Los sucesos ocurren una sola vez.
3. La individuación es duración (dada en el modo de la retención) y sucesión (dada en el modo de la rememoración).
4. La doble intencionalidad del tiempo hace referencia a dos instancias: a) los modos en que el tiempo se da a la conciencia y, b) el tiempo mismo que es uno y único.

En este punto ya es posible enlazar a la temporalidad con la ciencia, veremos qué tiene que ver la individuación, la duración y los modos del tiempo para la conformación de la objetividad en la ciencia.

2.4. Ciencia y tiempo

Ahora bien, ¿qué es la ciencia en la fenomenología de Husserl y cuál su relación con el tiempo objetivo (la individuación) descrito anteriormente? Primero la ciencia para Husserl es un: “sistema de bienes en común y como bien común que es unitario gracias a su sistematización” (2012, pág. 83). Esto quiere decir, que el conocimiento científico posee un carácter de objetividad porque lo que alguna vez se comprobó puede ser reiterado, rememorado o asumido por cualquier sujeto en una época distinta; pues la ciencia se muestra evidente para cualquier observador y eso es posible porque el conocimiento científico es uno y el mismo. Sobre todo hay que recalcar que para Husserl la ciencia es un bien común porque la persona que lo descubrió “no lo adquirió sólo para sí sino para todos y cada uno, en la medida en que todos y cada uno, con sólo revivir la comprensión, hacen la misma adquisición” (2012, pág. 91).

No obstante, las evidencias que la ciencia provee siempre serán provisionales puesto que su conocimiento puede ser modificado, extendido o transformado, es posible que cada generación de científicos encuentre otros sentidos que no desconocen el conocimiento antiguo porque en su momento resultó ser verdadero, práctico o útil. Las verdades que la ciencia produce pueden ser provisionales, sin embargo, la *idea* de lo objetivo es un fin en las investigaciones científicas. Husserl menciona acerca de esto que:

La ciencia –como ella misma a la postre tiene que admitir- no logra de facto realizar un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificar continuamente sus

verdades; pero, de todos modos persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia ésta. (1979, pág. 48)

La idea de la verdad en las ciencias para el autor no debe ser necesariamente alcanzada mediante un sistema deductivo, sino mediante la epojé (cuestión que ya explicamos en el capítulo anterior) que permite someter a crítica los principios aceptados así como los objetos que cualquier ciencia pretenda conocer. En este sentido Husserl se distancia del positivismo puesto que considera un prejuicio fatal exigir a las ciencias del espíritu un sistema deductivo para que sean objetivas, solo mediante la fenomenología es posible un autoexamen radical de los fundamentos de las ciencias en general. De hecho, el autor dice:

Es cierto que la ciencia pretende poder justificar sus pasos teóricos, y por todas partes se apoya en la crítica. Pero SU CRITICA NO ES CRITICA ULTIMA DEL CONOCIMIENTO, o sea, estudio y crítica de las obras primigenias, descubrimiento de todos sus horizontes intencionales, únicamente mediante los cuales puede ser en última instancia aprehendido el alcance de las evidencias y, correlativamente, apreciado el sentido del ser de los objetos, de las formaciones teóricas, de los valores y los fines. Por eso tenemos, y justamente en el nivel elevado de las ciencias positivas modernas, problemas de fundamentación, paradojas, incomprensibilidades. Los CONCEPTOS PRIMITIVOS que, atravesando la ciencia entera, determinan el sentido de su esfera de objetos y de su teoría, se han ORIGINADO INGENUAMENTE; tienen horizontes intencionales indeterminados, /son formaciones de obras intencionales desconocidas, practicadas sólo en tosca ingenuidad. (Husserl E. , 2009, pág. 36)⁴

La postura de Husserl acerca de este tema es radical e incluso podría resultar excesivo pretender que sólo a través de la fenomenología las paradojas o las incomprensibilidades de la ciencia sean resueltas, pero quizá sí sea posible. Lo importante es la crítica que el autor hace a la concepción, al método y a los objetos de estudio de las ciencias; pues, a través del descubrimiento de la intencionalidad se puede ver que el problema de la filosofía y de la ciencia en general es el de la trascendencia. Así lo afirma el autor:

LA TRASCENDENCIA ES UN CARÁCTER DE SER INMANENTE, QUE SE CONSTITUYE EN EL INTERIOR DEL EGO. (...) Querer concebir el universo del verdadero ser como algo fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos referidos

⁴ Las mayúsculas son del autor.

recíprocamente de un modo meramente externo en virtud de una / ley rígida, es un sinsentido. (Husserl E. , 2009, pág. 33)

Por lo tanto, el afán de Husserl de crear una ciencia perfectamente fundada recae en el análisis trascendental y, este hace necesariamente referencia a la intencionalidad. Se debe recordar el doble aspecto de este concepto: 1) el juicio en tanto que verdadero acerca de las cosas y, 2) el objeto mismo que se juzga; entre ellos hay una correlación pero no son la misma cosa, 1 (el juicio) y 2 (lo juzgado) son un acto.

Pareciera que tanto la objetividad, la ciencia y el tiempo son actos intencionales pero que no podrían ser actos meramente solipsistas o subjetivistas porque el mundo y la cultura determinan en gran medida ese conocimiento, no son hechos meramente psíquicos. Entonces, para Husserl el problema de la objetividad ha sido un sinsentido porque no se ha visto la trascendencia que la intencionalidad devela; es decir, si analizamos al conocimiento científico desde una visión o realista o sensualista los criterios serán limitados y los debates epistemológicos un sinsentido. En todo caso, es una afirmación filosófica que valdría la pena discutirla y confrontarla con otras posturas epistemológicas.

Por último, creemos relevante exponer las consideraciones finales de este capítulo para que sea posible visualizar la relación que existe entre la objetividad del tiempo y de las ciencias con la intersubjetividad:

- La ciencia es un bien común de la humanidad
- Es posible recordar cualquier conocimiento científico porque es único y está vertido en el tiempo
- La ciencia, aunque sea provisional, posee como idea directriz la cuestión de la verdad y de la universalidad
- El problema de la objetividad de las ciencias está relacionado con el de la trascendencia.

Capítulo III

3. Sobre la ciencia auténtica

Vimos anteriormente que para describir la conformación de la objetividad de las ciencias en la fenomenología de Husserl primero tuvimos que conceptualizar la subjetividad trascendental y la importancia del tiempo. Lo más significativo del primer caso es la cuestión de la intencionalidad como una pretensión de unir lo material y lo ideal en una misma relación intencional. En el caso del tiempo notamos que la individuación es lo que objetiva los hechos individuales y también históricos. Así pues, en el presente capítulo analizaremos qué relación existe entre la subjetividad trascendental y la ciencia y por último se confirmará si la objetividad de la ciencia se da en la intersubjetividad.

Lo que describiremos a continuación es una idea general de lo que es la ciencia *auténtica* según Husserl, para luego relacionar con los dos elementos que describimos anteriormente; aquí no veremos una crítica a las producciones teóricas o prácticas de la ciencia porque para el autor esas han sido exitosas y duraderas. Debemos investigar sobre el *sentido* y la *tarea* de la ciencia, para dicha labor el texto *La crisis en las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* escrito en el año 1936 ha sido fundamental, puesto que en esa obra el autor desarrolla los temas mencionados anteriormente. Por otro lado, la cuestión de la ciencia ha sido un tema recurrente en toda la filosofía de Husserl; así que las *Meditaciones cartesianas* e *Invitación a la fenomenología* también han sido importantes para el presente capítulo.

Husserl vivió una época de transición y de mucha producción filosófica; entonces, antes que nada haremos una breve contextualización de su tiempo para situar las ideas que el autor tiene sobre las ciencias. Hemos elegido que se trate el contexto de Husserl en el presente capítulo porque se podrá visibilizar la evolución de sus ideas: de la subjetividad trascendental a la intersubjetividad. Además lo que nos interesa en este apartado es la crítica y la propuesta que el autor hace acerca de las ciencias en su segundo período.

Tatarkiewicz escribió un corto ensayo para el Tercer coloquio filosófico de Royaumont sobre este tema, el texto se titula *Reflexiones cronológicas sobre la época*

en que vivió Husserl lo que el autor pretende es señalar las corrientes filosóficas que durante la vida de Husserl sucedieron y cómo influyeron en su pensamiento.

Husserl vivió desde 1859 hasta 1938, así Tatarkiewicz divide ese transcurso de tiempo en cuatro momentos: a) desde 1860 hasta 1880 hubo una tendencia positivista y antimetafísica de la filosofía y de la ciencia. Positivismo, según este autor se refiere al culto de las ciencias y de los hechos, al papel especial atribuido a la psicología como ciencia y, la negación de la filosofía en sentido tradicional (Tatarkiewicz, 1968); b) la segunda época es desde 1880 hasta 1900, durante estos años hubo una fuerte crítica a esa actitud positivista propuesta por autores como Poincaré o Duhem, ellos manifestaban la contingencia de la ley y hecho científico, otros como Rickert o Dilthey consideraron que “las ciencias humanas no deben conformarse a la idea de la ciencia forjada según el modelo de las ciencias de la naturaleza” (Tatarkiewicz, 1968, pág. 24). y, por último Brentano que revive la concepción aristotélica de la ciencia; c) la tercera época es desde 1900 hasta 1914, años en los cuales hubo diversas propuestas teóricas que dialogaron y se influenciaron entre sí, algunos autores representativos fueron: Husserl, Planck, Freud, Poincaré, Natorp, Einstein, Bergson, Lenin, Russell, Whitehead entre otros; c) la última etapa que Tatarkiewicz sugiere es después de 1914 donde hay un retorno al científicismo, así como diferentes propuestas de la psicología: psicoanálisis, conductismo y la Gestalt.

Así podemos ver que durante esos años hubo la posibilidad de interpretar, dialogar o contraponer las ideas entre muchos pensadores de la época y quizá por ello la fenomenología tiene diferentes etapas y relaciones. Tatarkiewicz resume la época en la que vivió Husserl de esta manera:

En primer lugar, cuatro períodos filosóficos se sucedieron durante la vida de Husserl. Primeramente, el período científicista y psicologista de 1860 a 1880, que coincide con su juventud y halló expresión en sus primeros escritos. Segundo, el primer periodo crítico y “brentaniano”, por así decir, de 1880 a 1900, y durante el cual Husserl cambió sus anteriores opiniones. Tercero, Husserl mismo, por sus nuevas ideas, contribuyó a formar el período que duró desde 1900 hasta 1914 y del cual puede decirse fue uno de los grandes períodos de la historia de la filosofía. Finalmente, en cuarto lugar, el periodo que sucedió en la primera guerra y que encontró expresión en las últimas obras de Husserl. (1968, págs. 28-29)

Ahora bien, para señalar lo que Husserl propone sobre el sentido de la ciencia debemos tomar en cuenta desde el segundo período que Tatarkiewicz propone, porque es la época en la que Husserl critica la concepción de la ciencia y de la filosofía. Entonces, el sentido de la ciencia para el autor no debe limitarse a la comprobación de los hechos o a la producción teórica o práctica sin más, sino que la ciencia debe abarcar varios aspectos de la vida en general, debe poseer unidad teórica, debe relacionar los aspectos científicos con lo político, social y ético. No podemos analizar a la ciencia solo como un producto de la cultura justamente porque como mencionamos en el capítulo anterior, la ciencia es un bien común, y, debe responder sobre el sentido de lo humano. En este punto Husserl propone un regreso a las preguntas metafísicas, pues ella se cuestiona sobre las preguntas últimas y supremas de lo humano y lo extrahumano, para él ese ha sido el mayor problema de la concepción positiva de la ciencia: haber dividido la metafísica⁵ de la ciencia. Adviértase que no se dice que la ciencia debería hacer metafísica, sino que se ha desplazado el sentido de una ciencia omniabarcadora, es más, según el autor ha dejado de cuestionarse sobre los propios problemas de la razón, sobre el sentido o sinsentido de la existencia humana, sobre la libertad, Dios y la inmortalidad. Así lo menciona:

Estas preguntas conciernen finalmente a los seres humanos en sus comportamientos respecto del mundo circundante humano y extrahumano, decidirse libremente, configurarse racionalmente ellos mismos y el mundo circundante, como libres en sus posibilidades. ¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? (Husserl, 2008, pág. 50)

La ciencia desde esa concepción positivista poco tiene para decir sobre el mundo circundante humano y extrahumano. Es una limitación porque sólo analiza un aspecto del conocimiento empírico, sólo le interesa la comprobación de los hechos y eso ha provocado una separación con la concepción y el sentido originario de la ciencia (pone el caso de la Grecia antigua y la ciencia galileana), entonces, la duda no está en las producciones prácticas que la ciencia ha manifestado a lo largo de la historia. Las dudas que Husserl plantea son: ¿qué sentido tiene para la humanidad las producciones

⁵ La metafísica a la que hace referencia Husserl es la misma que a la de Kant, pues se trata de la metafísica en sentido “positivo”, aquella que reflexiona sobre las cuestiones prácticas de la humanidad: cómo actuamos en el mundo, qué posibilidades morales se tienen para decidir. Es decir, la metafísica que reflexiona sobre el fenómeno y no sobre el noumenon. La metafísica como el uso práctico y regulativo de la razón.

científico-prácticas?, ¿acaso la ciencia ha devenido en mera técnica?, ¿a qué responde el desarrollo vertiginoso de la tecnología?, ¿qué relación existe entre el progreso tecnológico y el cultural? Indudablemente la época de guerra que Husserl vivió hizo que estas preguntas fueran posibles puesto que varios elementos técnicos se perfeccionaron para matar a otros seres humanos, por ejemplo, la creación de diversas armas (bombas, dirigibles, tanques, submarinos, etc.), el avance de las telecomunicaciones, el uso de gases venenosos y otros agentes químicos fueron elementos para que el autor afirmara que se excluyó el posicionamiento valorativo o ético de la ciencia respecto de la situación trágica que se vivía. Es más, según el autor, eso llevó a que los fundamentos filosóficos de la sociedad europea estuviesen en crisis. Tomando en cuenta la problemática que el autor plantea podríamos preguntar en la actualidad ¿cuál es el papel de la filosofía cuando se relega a la ética de la vida social?

En este punto ya podemos hablar de lo que es la intersubjetividad porque es el aspecto fenomenológico en el que lo social es un elemento esencial en la conformación de la objetividad en la ciencia. Por consiguiente, la intersubjetividad es la comunización o la asociación entre diversos egos desde diferentes ámbitos, la humanidad es una comunidad de animales, culturas, conocimientos especializados, etc.; es una comunidad general y muchas otras particulares y de ello es posible percatarse a partir de la experiencia que el ego comprueba todos los días, es decir, la existencia de los otros son su correlato.

Tanto el *ego* como el *alter ego* están dados en la unidad de una realidad psicofísica, por ello para Husserl “es completamente legítimo, por tanto, hablar de percepción de lo extraño y luego de percepción del mundo objetivo, de la percepción del hecho de que el otro vea lo mismo que yo” (1979, pág. 193). La percepción de lo extraño es un fenómeno primario de la objetividad, la percepción del *alter ego* y de los animales no humanos, la existencia de otros cuerpos físico-orgánicos son parte de lo que Husserl llama *el otro*.⁶ Sin embargo, en el presente trabajo no ahondaremos en esa temática porque el objetivo no es conocer cómo percibimos a los otros, sino sobre cómo el conocimiento científico es objetivo. Así, lo que interesa sobre este fenómeno primario de percepción es que el ego al experimentarse como especie nota que hay un sistema idéntico de percepción, las cosas se aparecen como idénticas a todas las personas (aunque Husserl también

⁶ Si alguien quisiera profundizar sobre la cuestión del *alter ego* y lo *psico-físico* en la fenomenología se encuentra desarrollado por Husserl en la IV y V meditación de las *Meditaciones Cartesianas*.

menciona que no es completamente idéntico porque hay personas discapacitadas que no perciben de la misma manera lo existente) en la medida que toda la objetividad existente recae en la subjetividad trascendental porque en ella están todas las fuentes de sentido y de existencia. Nuevamente, entiéndase a la subjetividad trascendental como la conciencia en acto, la percepción de *lo otro*, las modificaciones temporales internas, la espacialidad; sería muy equivocado decir que la subjetividad trascendental es solipsista, el ego no está encerrado en sí mismo, sino que es donde se puede analizar el funcionamiento de la conciencia para saber qué es lo que nos constituye como especie e intentar dar una respuesta a cómo se ha conformado todo un mundo de significaciones que comprendemos. Mediante la subjetividad trascendental y la comunicación se sabe que existe la intersubjetividad.

Asimismo, el mundo no es un producto privado, no solamente es una categoría o un concepto, también es lo que experimentamos constantemente, es el resultado de lo que es intersubjetivo para todos porque sus objetos (incluidos los humanos y los otros animales) son accesibles sensorial e intelectivamente. Sobre esto se puede reflexionar que la objetividad no forma parte sólo de las ideas o de los hallazgos de una persona, la objetividad tampoco es la esencia del ego.

El mundo es objetivo y real en sí mismo en la experiencia individual e intersubjetiva, en esa experiencia cobra verificación y sentido. Sobre esto Husserl (1979) menciona que:

Solo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí misma de las otras mónadas como existentes. Inversamente, yo no puedo concebir una pluralidad de mónadas sino como una pluralidad implícita o explícitamente comunizada; esto involucra una pluralidad de mónadas que constituye en sí un mundo objetivo y que se espacializa, se temporaliza, se realiza ella misma en ese mundo - como seres animales y, en particular, como seres humanos-. La coexistencia de las mónadas, su mero existir simultáneamente, significa con necesidad esencial coexistencia temporal y, además, una existencia temporalizada en la forma de una temporalidad *real* (*reale Zeitlichkeit*). (págs. 211-212)

Las comunidades intersubjetivas están compuestas por sujetos particulares que explicitan contenidos intencionales que surgen de la experiencia del mundo que a todos rodea. Las experiencias son particulares pero también comunitarias. Sin embargo, hay

modos de legitimación y configuración en cada una de ellas porque manejan diferentes conocimientos, por ejemplo, en el caso de las ciencias de la naturaleza el método hipotético-deductivo es el que legitima la investigación pero su configuración es infinita. Acerca de esto último Husserl (2010) afirma:

Las adquisiciones científicas, después de haberse logrado para ellas el método eficaz de producción, tienen un modo de ser totalmente diferente, una temporalidad totalmente distinta. No se gastan, son imperecederas; un producir reiterado no crea algo igual, a lo sumo igualmente utilizable, sino que produce, en un número cualquiera de operaciones de la misma persona y de un número cualquiera de personas, «idénticamente» lo mismo, idéntico según el sentido y la validez. Personas ligadas entre sí en comprensión recíproca actual no pueden sino experimentar lo producido en igual forma por los respectivos compañeros como «idénticamente» lo mismo con lo que ellos también producen. En una palabra: lo que logra la actividad científica no es algo real, sino ideal. (págs. 89-90)

Esto es, la ciencia es actual en la medida que describe significaciones parciales para el presente y, es potencial porque tiene un horizonte determinado e infinito. Lo actual posee una estructura de conocimiento y lo potencial de no-conocimiento, pero no por ello su estructura es contradictoria puesto que el no-ser o el desconocimiento es un modo que la subjetividad trascendental también posee.

La ciencia está en continuo desarrollo, el estado de perfección actual no es un estado definitivo, es un ideal, es un telos. Y, esta idea hace referencia al dinamismo interno que la misma ciencia posee por alcanzar la verdad, es un perpetuo devenir de aproximaciones a la verdad última del conocimiento científico, así pues, el camino de la ciencia auténtica es el infinito. Aquí se puede ver nuevamente una relación con el tiempo y la ciencia, cada momento del desarrollo de la ciencia ocupa un lugar y desempeña un papel en la sucesión del tiempo infinito, se puede remitir al significado que ese momento científico tuvo pero es la historia la que va explicitando el desarrollo de ese significado, no obstante, nunca será realizado plenamente porque la ciencia posee dos aspectos: lo conocido y lo no-conocido, lo perfecto (potencial) y lo imperfecto (lo actual), lo determinado es lo conocido y lo indeterminado es lo desconocido. En efecto, se vio en el primer capítulo que este modo de la ciencia también es constitutivo de la subjetividad trascendental porque en ella se ve que el no-ser, la indeterminación o lo imperfecto son maneras de ser de la conciencia. Así, siempre habrá en la historia de lo humano y lo extrahumano un aspecto desconocido, siempre habrá no-ser. El sentido de la ciencia es

aclarar y explicitar lo que aún no se sabe plenamente, no obstante, sus verdades son aproximativas, relativas, en el sentido de que es una tarea infinita.

La reflexión que Husserl plantea a continuación es importante porque aunque dice que la tarea científica es infinita necesariamente también posee un aspecto actual, pues el conocimiento científico es practicado cotidianamente y además, según su uso y sentido permanece con el paso del tiempo.

Pero más aún, lo que así es logrado como válido, como verdad, es utilizable como material para la producción posible de idealidades de grado más alto, y así siempre de nuevo. Ahora bien, cada logro obtiene de antemano, en el interés teórico desarrollado, el sentido de una finalidad meramente relativa, se torna pasajes para fines siempre nuevos, siempre de grado superior, en una infinitud trazada como universal campo de acción, como «dominio» de la ciencia. Ciencia designa, pues, la idea de una infinitud de tareas, de las cuales, en todo tiempo, una infinitud ya está cumplida y conservada con validez permanente. Ésta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de tarea omnímoda. (2010, pág. 90)

Entonces, en la formación de las comunidades de profesión el conocimiento se va perfeccionando de generación en generación. No es un humano aislado el que descubre o crea un hallazgo científico sino que es un trabajo comunitario que aspira el desarrollo del conocimiento en la infinitud pero en la practicidad actual. Una idea similar manifiesta el matemático y filósofo Penrose en su libro *El camino a la realidad: una guía completa a las leyes del universo* dice que el matemático busca otras entidades diferentes a las que se propuso demostrar, es decir, hay un afán por expandir el conocimiento porque lo que se encuentre tendrá una generalidad mayor, se podrá aplicar a otras entidades (Penrose, 2006). Lo que nos corresponde recalcar de lo que dice Penrose y Husserl es la expansión del conocimiento, porque el primero dice que ese nuevo conocimiento se puede aplicar a otras entidades y el segundo, dice que en la tarea infinita del conocimiento científico siempre habrá tareas nuevas. Es decir, las nuevas “entidades” (siempre posibles) reales o ideales implican otras tareas de investigación, por lo tanto, es interminable porque la expansión o el desarrollo del conocimiento ha continuado y continúa en las comunidades científicas. Entonces, pareciera que la objetividad es una relación recíproca entre los sujetos y el mundo de la experiencia; la objetividad es intencionalidad porque es la síntesis entre esos dos aspectos.

Sobre lo dicho hasta aquí cabe concluir tres cosas: el sentido de la ciencia para Husserl es la explicitación intersubjetiva de lo que se conoce; esta explicitación es una

tarea actual y potencial (infinita), y, por último el punto que se dirá a continuación abrirá otra importante y discutible sentencia: la ciencia (se refiere a las ciencias positivas o de la naturaleza) debe relacionarse con el mundo de la vida justamente porque ella también es producto de ese mundo intersubjetivo y subjetivo. La ciencia contribuye a la técnica (y viceversa) para descubrir nuevas entidades, leyes, presupuestos, etc., que expandan el conocimiento y por lo tanto, modifican el sentido de lo que se ha descubierto a lo largo de la historia. El conocimiento científico con el paso del tiempo modifica las fuentes de sentido de lo humano pero olvida que esas mismas fuentes son pensadas desde un sujeto y correlativamente desde una comunidad de sujetos, por eso Husserl dice sobre las ciencias positivas al final de las *Meditaciones cartesianas* que:

ellas son ingenuidades de un grado más alto, son configuraciones producidas por un técnica teórica ingeniosa, sin que hayan sido explicitadas las efectuaciones intencionales de las que en última instancia todo surge. Es cierto que la ciencia pretende poder justificar sus pasos teóricos y se apoya en todas partes sobre la crítica. Pero su crítica no es una crítica última del conocimiento, esto es, el estudio y la crítica de las efectuaciones originarias, el descubrimiento de todos su horizontes intencionales; sólo gracias a esta crítica puede ser captado de una manera definitiva el «alcance» de las evidencias y, correlativamente, puede ser valorado el sentido de ser de los objetos, de las formaciones teóricas, de los valores y de los fines. (1979, pág. 229)

De modo que, la cita anterior refleja la crisis de los fundamentos científicos y filosóficos. Es una crisis porque no se ha vislumbrado la subjetividad trascendental y, tampoco se ha propuesto un método fiable para este análisis. En vista de que el conocimiento es intersubjetivo y trascendental ¿por qué la ciencia positiva divide a lo objetivo de lo subjetivo?, ¿por qué se considera extra-temático o extra-científico relacionar la objetividad científica con lo social, lo político o lo subjetivo? Es más Husserl hace tanto hincapié en esta relación trascendental de la ciencia que asegura que la teoría de la relatividad de Einstein (tomando en cuenta que en esos años su teoría aun no era comprendida plenamente) es una revolución idealizada e ingenua porque “no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta” (2010, pág. 120). El problema para Husserl radica en que la ciencia positiva rechaza al mundo de la vida porque o es metafísico o es meramente subjetivo. Sin embargo, se podría ampliar esta crítica también a las ciencias del espíritu porque sólo producen meras opiniones, también han sido absorbidas por el naturalismo y el objetivismo. Las ciencias en general poseen una concepción dualista del mundo debido a que no se ha radicalizado

el *cogito* cartesiano que la fenomenología revela, no se ha visto que la subjetividad trascendental y su estructura intencional evidencia que es absurdo interpretar al conocimiento objetivo como algo único del mundo material, de los hechos naturales. A la par es absurdo creer que la objetividad está solo en las representaciones internas de la mente. Hemos insistido mucho en este punto a lo largo de la investigación porque es la crítica fundamental que Husserl hace a la concepción ingenua de la teoría del conocimiento.

Pero en medio de la crisis de la ciencia y del sentido, ¿qué mismo es la objetividad de la ciencia? Como se ha visto la objetividad en la ciencia no se refiere únicamente a la contrastación de los hechos con la teoría, o a su utilidad, tampoco supone la ampliación y la diversificación de meras opiniones desligadas del conocimiento en general. Sino que para Husserl la objetividad es un sistema:

En el sistema total debe estar contenido el sistema matemático de la naturaleza, pero como parte de un sistema éste no puede ser autosuficiente. Por consiguiente no se puede abandonar la física a los físicos como si fuera efectivamente un sistema completo, y, por otra parte, respecto del miembro contrapuesto psicológico del dualismo, tampoco se puede entregar la formación de un sistema racional propio a los especialistas. (2008, pág. 107)

El conocimiento objetivo es un sistema universal, en el que recae las ciencias positivas, las ciencias del espíritu, la metafísica, la política, etc., pero no es un sistema deductivo porque no todo está incluido en la unidad de un cálculo. Husserl lo explicará así: “es un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas con respecto a sus temas y cuyo más profundo fundamento no es el axioma *ego cogito*, sino de una meditación universal sobre sí mismo” (1979, pág. 233). Es un sistema trascendental y metafísico no ingenuo, primero, porque se estudia a sí mismo, y, después, como intersubjetivo. Así, la pregunta sobre la objetividad en la ciencia alcanzó a todo el conocimiento, pues se ve que la propuesta de Husserl es concebir a la objetividad como un sistema en el cual las ciencias no están encerradas en sí mismas sino que su naturaleza trascendental hace que se relacione con la totalidad del ser y del no-ser.

Las ideas principales de este capítulo son las siguientes:

- El sentido de la ciencia para el autor es la explicitación intersubjetiva de lo que se conoce
- La explicitación es una tarea actual (presente) y potencial (infinita)

- El conocimiento objetivo es un sistema, así que la pregunta por la objetividad en las ciencias se ha extendido al conocimiento en general.

CONCLUSIONES

La pregunta que dirigió a esta disertación fue saber ¿cómo resuelve Husserl la objetividad en las ciencias? La respuesta provisional es que lo resuelve a través de la intersubjetividad. Esto quiere decir que la objetividad de la ciencia no se dirige únicamente al aspecto reflexivo de una persona, la objetividad según Husserl, no está en el psicologismo. Tampoco se encuentra en el mundo de los hechos demostrables técnicamente, sino en la síntesis de estos dos aspectos. La síntesis es posible mediante la intencionalidad. Y la intencionalidad es la relación recíproca y unitaria entre el sujeto y el mundo como una vivencia; sujeto-objeto, subjetivo-objetivo son caras de una y la misma moneda. Si se analiza a la objetividad solo desde una cara habrá que enfrentarse con el psicologismo o con el positivismo. Entonces, uno de los elementos fundamentales de la objetividad es la intencionalidad porque articula dos elementos que tradicionalmente han sido analizados por separado. La intencionalidad es clave para comprender la objetividad de la ciencia porque recuerda que no hay conocimiento del mundo sin sujetos, ni sujetos sin mundo, analizar cada uno de esos aspectos separadamente resulta incoherente. Entonces, la intencionalidad es el primer elemento que conforma la objetividad en la ciencia.

Por otro lado, la temporalidad es lo que individualiza a los hechos porque todos poseen duración y sucesión. Si el tiempo no constituyese a todo fenómeno sería imposible que recordemos o pensemos un suceso sin que se encuentre delimitado en un tiempo específico, todo conocimiento objetivo es retenido y rememorado en cualquier época porque se pueden reactivar las adquisiciones científicas que se han dado en la historia. Si el a priori del tiempo no fuese la individuación de los sucesos y del conocimiento las personas no sabríamos qué elementos analizar para modificarlos o continuarlos, por ejemplo, en esta disertación fue necesario retomar las individuaciones que Descartes produjo para saber qué agrega o elimina Husserl en sus ideas y, eso hace referencia a que la ciencia y el conocimiento en general son un bien común que se despliega en la temporalidad. Así, este sería el segundo elemento para la resolución de la objetividad en la ciencia.

Ahora bien, se mencionó en la introducción que la pretensión de Husserl era crear un pensamiento sistemático porque si la conciencia es intencional quiere decir que la humanidad comparte un campo idéntico de percepción donde se van gestando diferentes comunidades significativas, cada una de ellas con sus técnicas y metodologías pero pertenecientes al mismo sistema que es el mundo intersubjetivo. Por lo tanto, según la fenomenología no es posible preguntarse por la objetividad de la ciencia como un organismo aislado sin relación con los demás aspectos de la vida, justamente porque el sentido de la ciencia es la explicitación intersubjetiva de lo que se conoce y desconoce. De hecho, si se aceptara este criterio de Husserl el científico tendría la responsabilidad de reflexionar sobre sí mismo y sus adquisiciones teóricas para inculcar los valores de una cultura auténtica; es decir, una cultura siempre encaminada hacia el bien y la verdad. Así, la objetividad en las ciencias es un sistema trascendente conformado por la temporalidad y la intencionalidad.

La implicación de esta concepción sobre la objetividad es un cambio de actitud, que ya no sería ingenua (psicologista o positivista) sino fenomenológica porque miraría a la objetividad como intencionalidad e intersubjetividad y no sólo perteneciente a un campo de estudio. Aunque la teoría del autor acerca de este tema es incompleta resulta interesante su intento de aunar dos polos de reflexión a través de la intersubjetividad. Esta disertación es una invitación a la fenomenología de Husserl y al cambio de actitud ingenuo o dogmático respecto al concepto husserliano de objetividad.

Finalmente, hubo limitaciones para el presente trabajo porque no se averiguó cómo la cuestión del espacio influye en la conformación de la objetividad; la razón de esta carencia radica en que es un tema demasiado extenso y complejo que ameritaría otro trabajo. También quedaron preguntas sin resolverse: a) ¿El tiempo es o no un acto sintético?, b) ¿cuál es el papel de la filosofía cuando se relega a la ética de la vida social? y, c) ¿qué relación existe entre el progreso tecnológico y el cultural?

Una inquietud latente al desarrollar esta temática de Husserl es sobre la importancia que tendría este escrito aplicado a varias disciplinas (incluida la filosofía) para el caso ecuatoriano. Puesto que se carece de los trabajos pertinentes, pese a que Husserl es mencionado por diferentes profesionales, ya sea desde la psicología, la educación, la lingüística, etc., esta disertación sería una invitación al debate, que aspiramos a que aquí empezara.

SUGERENCIAS

- Alrededor de América Latina (Perú, México, Colombia, Costa Rica, Chile, Argentina, etc.) existen varios centros especializados en fenomenología. Se producen artículos, debates, conferencias sobre la intersubjetividad y otros temas fenomenológicos. Es más existe el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) desde 1999 hasta el presente año en el que colaboran varios países para la investigación de esta corriente filosófica; así pues, habría que preguntarse la posibilidad y la necesidad de vincular al país en este círculo de investigadores para generar pensamiento crítico con el enfoque fenomenológico.

Bibliografía

- Descartes, R. (2006). *Meditaciones metafísicas*. Bogotá: Ediciones Universales.
- Hartmann, N. (1961). *Introducción a la filosofía*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Heidegger, M. (2006, 2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. México D.F.: Universidad Nacional.
- Husserl, E. (1967). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Colección Selecta.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*. Madrid: Fondo de Cultura Económica .
- Husserl, E. (2001). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2009). *Las conferencias de París*. México DF: Cuadernos.
- Husserl, E. (2010). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Barcelona: Anthropos .
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y la cultura: cinco ensayos*. Barcelona: Anthropos.
- Penrose, R. (2006). *El camino a la realidad. Una guía completa de las leyes del universo*. Barcelona: Debate.
- Restrepo, D. H. (2010). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum*, 247-274.
- Rizo-Patrón, R. (1996). Husserl, lector de Descartes. *Areté*, 319-337.
- Rueda, L. S. (2003). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Spadaro, M. G. (2006). La experiencia del ego en Husserl. *A parte rei*, 1-20.

Tatarkiewicz, W. (1968). Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl. En G. Maci, *Husserl tercer coloquio filosófico de Royamont* (págs. 175-185). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Villoro, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*. México D.F.: Colección Opúsculos; 83.