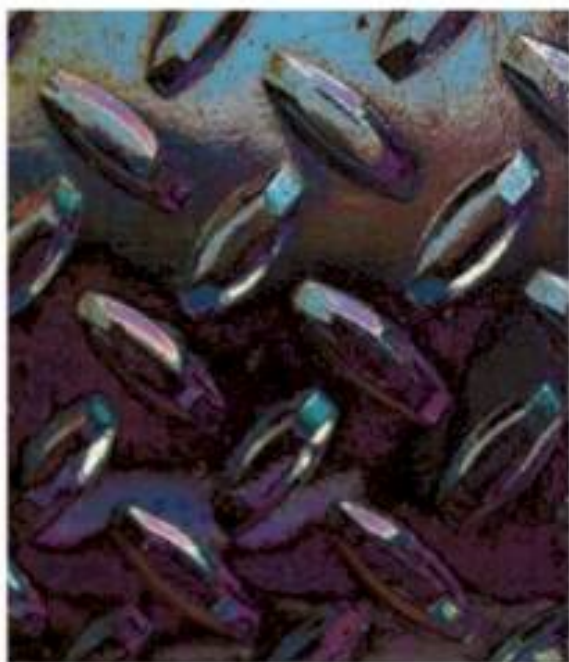


Edmund Husserl

Meditaciones cartesianas



Estudio preliminar y traducción de
Mario A. Presas

Según Husserl, «nuestras meditaciones han llegado hasta el punto en que ya se ha hecho evidente el estilo necesario de una filosofía en cuanto filosofía fenomenológica trascendental; y, correlativamente, en lo que concierne al universo de lo que es real y posible para nosotros, el estilo de la única interpretación posible de su sentido, a saber, el idealismo fenomenológico trascendental. [...]» Meditaciones cartesianas es el resultado de unas conferencias que dio Husserl en París después de su jubilación en la cátedra de filosofía de Friburgo; es, por tanto, una obra de plena madurez. Insatisfecho, según su costumbre, del texto de las conferencias parisinas, Husserl se puso inmediatamente a refundirlo con la esperanza de hacer de él la obra por antonomasia de su pensamiento, empeño que, perseguido en muchas ocasiones a lo largo de su vida, tampoco consiguió del todo esta vez. Ello explica que hubiera optado por dejarlo inédito en vida y sólo se publicara entonces una insuficiente versión francesa. Con todo, se trata de una de sus obras más acabadas y que ha tenido mayor repercusión histórica en medio de la inmensa producción literaria de su autor. Estudio preliminar. Meditaciones cartesianas. Introducción. Primera meditación: El camino hacia el ego trascendental. Segunda meditación: Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales. Tercera meditación: Los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva. Cuarta meditación: Desarrollo de los problemas constitutivos del ego trascendental mismo. Quinta meditación: Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica. Conclusión. Apéndice: Observaciones del profesor Roman Ingarden.

Índice de contenido

Prólogo

 La presente edición

Bibliografía

Introducción

Primera meditación

Segunda meditación

Tercera meditación

Cuarta meditación

Quinta meditación

Conclusión

Apéndice

 observaciones del profesor Roman Ingarden

Sobre el autor

Notas

Prólogo

Desde sus comienzos, la filosofía pretendió ser la ciencia radical, la ciencia universal de fundamentación absoluta. Al formular por primera vez esa idea, Platón establece el *telos* que desde entonces domina la historia de las ciencias y la filosofía europeas, y que recibió un nuevo y decisivo impulso con el giro subjetivista de Descartes. Tal es la firme convicción de Husserl, expresada programáticamente en *La filosofía como ciencia estricta*, de 1910, y sostenida aún en los últimos años de su vida, según puede verse sobre todo en esa suerte de balance que escribe como «Epílogo» para la edición inglesa de sus *Ideen* (1931). Husserl, que acababa de cumplir setenta años, manifiesta en este escrito que, en virtud de su fenomenología, se puede ahora *dar comienzo* a la búsqueda ciencia universal, de tal modo que él mismo bien puede llamarse un «verdadero principiante»^[1].

En los términos «comienzo» y «principiante» se aúnan la humildad del pensador y la enorme pretensión del fundador que, como un nuevo Galileo, establece el principio auténtico de la nueva ciencia que durante milenios le estuvo vedado a la humanidad^[2]. Pues la fenomenología planifica, a los ojos de Husserl, la intención primera de la filosofía; encarna la fundación definitiva, la *Endstiftung*, de la primigenia instauración, la *Uhrstiftung* platónica.

De un modo semejante, visto en la perspectiva del desarrollo de su propio pensamiento, también las ideas expuestas por Husserl en la época de las *Meditaciones carte-*

sianas descubren la *Endstiftung*, la plenitud definitiva de los motivos que ya se encuentran como fermento en sus obras iniciales, sobre todo en las *Investigaciones lógicas*, cuyo primer volumen se publicó al comenzar el siglo, en el año 1900^[3].

Luego de retirarse de la actividad docente, en 1928 y después de un silencio de más de una década y media, Husserl publica tres obras fundamentales: *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931) y el artículo de 1936 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que señala una nueva orientación de su pensamiento. Para el «principiante» Husserl, sin embargo, estas obras no configuran un edificio doctrinal acabado, sino que tan sólo son «introducciones» a la fenomenología. Y en realidad lo son, como señala Eugen Fink, mas en el sentido en que Kant se refería a sus *Prolegomena*, que «no son para uso de aprendices, sino para futuros maestros; pero tampoco a éstos han de servirles para ordenar sus conferencias en una ciencia ya existente, sino antes que nada para inventar esa ciencia»^[4]. Pues la filosofía, pese a su pretensión, no ha sido hasta ahora capaz de erigirse en verdadera ciencia^[5], y por ello es menester señalar una y otra vez el camino o los caminos que pueden conducir a la «invención» del saber radical. No basta dominar algunos artificios del método y creer que con ello ya se está en «las cosas mismas». Husserl reconoce que no pocas veces es esto lo que ha sucedido con la recepción de sus ideas, de tal suerte que la moda oculta un pensamiento vacío y «los autores que se proponen obsequiar al mundo una reforma filosófica ponen en circulación sus ideas bajo el título de “fenomenología”»^[6]. El anciano filósofo está convencido de la necesidad de estos nuevos *Prolegomena*, dado que ni siquiera aquellos que él consideró como sus más prometedores discípulos llegaron a comprender el núcleo de la fenomenología, que consiste esencialmente en la *reducción trascendental*, es decir, en

el aparentemente insignificante «cambio de actitud» por el cual dejamos de cojercutar la creencia en la realidad implícita en todos los actos y decisiones de nuestra existencia natural. La condición de posibilidad de la ciencia de fundamentación absoluta reside justamente en la *epoché*, gracias a la cual todo lo vivido y experimentado cobra el sentido de *fenómeno*, y en el correspondiente movimiento reflexivo de re-conducción o reducción a la fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, esto es, a la subjetividad trascendental que en cuanto no relativa a otra instancia justificante, bien puede llamarse absoluta.

La perplejidad de contemporáneos y discípulos ante el concepto de la reducción puede en cierto modo comprenderse si se tiene en cuenta que la nueva actitud –la única verdaderamente filosófica, según Husserl– es por completo «antinatural»^[7] y que el fenomenólogo, pese a ello, ha de comunicar su experiencia con un lenguaje acuñado para la vida «natural» en el mundo; el fenomenólogo traspone, pues, el lenguaje humano a una dimensión que en propiedad no le corresponde, lo saca de su situación primitiva y por ello mismo sus enunciados son esencialmente «falsos», según el sutil ensayo de Fink^[8], tan «falsos» como habrían de parecerles a los prisioneros de la caverna platónica los relatos de aquel que, luego de haberse liberado, vuelve para dar noticias de la verdadera luz y de las verdaderas cosas.

El cambio radical de actitud que inaugura la filosofía no encuentra ningún «modelo» en la vida natural; para ésta seguirá siendo una revolución inmotivada, más aún, desconocida según su posibilidad^[9]. Bien puede decirse entonces que no se «entra por casualidad» en la filosofía, que nadie nace filósofo^[10], sino que, por el contrario, únicamente comienza a serlo en virtud de una solemne resolución, cuyo primer acto es la renuncia radical al mundo, la ruptura con la ingenuidad, con la aceptación dogmática

de la tesis de la actitud natural. El «filósofo que comienza», el que decide *consagrarse* a la filosofía, no tiene otra guía que la voluntad de justificar radicalmente todos los juicios; su meta es la absoluta autorresponsabilidad, «una vida en la apodicticidad»^[11]. Con su solemne decisión, el filósofo en cierto modo se crea a sí mismo apuntando a una «crítica radical de la vida»^[12].

Pero el que regresa a la caverna ha de mostrar el camino, el método que haga convincente la necesidad y la posibilidad de esta nueva actitud. Husserl confiesa: «En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia esa motivación que se remonta por encima de la positividad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la conversión trascendental, la reducción fenomenológica»^[13].

Sin embargo, cuando Husserl expuso uno de esos caminos, el llamado «camino cartesiano», en el primer volumen de sus *Ideen* (1913), para mostrar el sentido de la reducción, la acogida de este concepto fue tan negativa, que en cierto modo provocó la disolución de la «escuela fenomenológica» de Gotinga^[14]. La incompreensión se debió, según Landgrebe, en gran parte al desconocimiento de otro importante problema que había ocupado a Husserl algunos años antes, a saber, el problema de la temporalidad inmanente expuesto en sus lecciones del semestre de invierno de 1904/1905; estas investigaciones sirven de enlace, por así decir, entre las anteriores investigaciones analíticas intencionales y la reducción. La ruptura provocada por la publicación de *Ideen* repite en cierto modo lo sucedido con el segundo tomo de *Logische Untersuchungen*. También en dicha oportunidad, en efecto, se creyó ver allí una recaída de Husserl en el psicologismo, puesto que el maestro, luego de haber establecido la idealidad de las objetividades lógicas, volvía su mirada a las vivencias subjetivas en que aquéllas son «producidas» y llegan

a darse, abandonando por ende su primitivo «giro hacia el objeto». De un modo semejante, el primer tomo de *Ideas* fue recibido como una peligrosa acomodación al subjetivismo neokantiano, debida a la influencia de Natorp.

La crítica también había pasado por alto la novedad del concepto de intencionalidad con el que Husserl operaba, que no coincidía exactamente con las ideas de Brentano. Husserl interpretaba la intencionalidad como una operación sintética y, consecuentemente, todo darse de un objeto como el resultado de esa efectuación (*Leistung*) sintética en que tal objeto se constituye. El análisis no puede detenerse, por tanto, en los actos, como opinaba Brentano, en cuanto unidades últimas de la conciencia, sino que hay que investigar aún cómo se constituyen los actos mismos como unidades en el flujo temporal de la conciencia. Al penetrar en esta profundidad del autoconstituirse de la temporalidad inmanente, los análisis de Husserl se mueven en una dimensión prácticamente insólita y desconocida en la filosofía tradicional^[15]; por ello, una vez más se ve enfrentado a la cuestión del lenguaje adecuado a este nuevo enfoque. Husserl vio muy pronto esta enorme dificultad, como lo revela el conocido texto de las ya mencionadas lecciones de 1904/1905: «Los fenómenos constituyentes de tiempo son, por tanto, de modo evidente y por principio, objetividades distintas a las constituidas en el tiempo. No son objetos individuales, ni tampoco procesos individuales y no se les puede asignar con sentido los predicados de éstos. (...) Esa corriente constituyente de tiempo es algo que denominamos de tal modo según lo constituido, pero no es nada temporalmente «objetivo». Es la subjetividad absoluta y posee las propiedades absolutas de la que metafóricamente cabe designar como «corriente», como teniendo su origen en un punto de actualidad, un punto fontanal originario, un «ahora», etc. (...) Para todo esto nos faltan los nombres^[16]».

Al enfrentarse con el problema de la subjetividad absoluta o de la conciencia que se constituye a sí misma como temporalidad y con ello establece la posibilidad de toda sucesión temporal, el análisis ya no puede suponer ninguna realidad trascendente: exige de suyo la universal desconexión que operan la *epoché* y la reducción trascendentales.

Aquí se percibe además el verdadero alcance de la reducción y se pone de manifiesto que de ella depende la posibilidad de acceder o no al tema único de la filosofía; es aquí, justamente, donde se decide la suerte de la fenomenología. Pues en el caso de algunos análisis psicológicos inmanentes, la reducción parecía limitarse al papel de un simple método para dejar en suspenso la validez de ser de las objetividades intencionales cuya constitución es comprendida entonces como una «producción» (no real, sino trascendental) por medio de efectuaciones de la subjetividad. En tal respecto, la reducción y la constitución conforman la vía metódica para comprender todo lo que debe valer como ser y sentido. Pero el problema se agudiza allí donde la reducción pone al descubierto la autoconstitución de la temporalidad que, al parecer, sólo puede ser entendida como *creación*^[17]. Aquí, en efecto, la reducción es algo más que un mero artificio metódico; implica necesariamente ese peculiar *idealismo trascendente* que, según dicen las *Meditaciones cartesianas*, la fenomenología expone por vez primera en forma estrictamente científica^[18]. En efecto, si todo ente está determinado de alguna manera por su referencia al tiempo, y si la efectua- ción más profunda de la conciencia es concebida como formación del tiempo, consecuentemente, todo lo que es sólo puede ser comprendido en su origen en la actividad sintética de la conciencia. La conciencia misma como fuente de inteligibilidad no es un ente o un acontecimiento o un proceso en un ente, sino aquella subjetividad abso-

luta para cuya denominación todavía no tenemos palabras^[19].

Estas consideraciones, entre otras, movieron a Husserl a ocuparse expresamente de la reducción ya a partir de 1905 y a exponer este concepto primero en sus lecciones de 1907 y luego, como vimos, en el primer libro de las *Ideas*, de 1913. Husserl proseguía así los motivos iniciales de su pensamiento; pero, como decíamos, no todos sus discípulos se adhirieron a estas ideas aparentemente nuevas. Pocos años después de esta incompreensión de la escuela de Gotinga, en 1916, Husserl fue llamado a la Universidad de Friburgo. En este nuevo ambiente, en medio del clima de la Primera Guerra Mundial, Husserl fue convirtiéndose cada vez más en un pensador solitario, esperando la aparición de los discípulos que continuaran la gigantesca obra a la que él había dado efectivo comienzo.

Uno de los discípulos en el que Husserl puso sus más grandes esperanzas fue sin duda Martin Heidegger, a quien incluso propuso como su sucesor en la cátedra de la Universidad de Friburgo. La relación con Heidegger conforma gran parte del trasfondo de la época en que Husserl redacta las *Meditaciones cartesianas*, e incluso influye en su decisión de transformar este escrito en una gran obra, en su obra definitiva. Como es sabido, Husserl no logró realizar este proyecto, con el cual quería contribuir a la orientación de los espíritus sumergidos en el «irracionalismo» de las filosofías de la vida y de la existencia.

Hacia la época en que Heidegger profesaba en Marburgo sus lecciones sobre «Problemas fundamentales de la fenomenología»^[20], escribe Husserl a Ingarden –después de referir que su propio filosofar «ha llegado a ser solitario» y que «mi vida entera estuvo dirigida a posibilitar una *philosophia perennis*»–: «Heidegger se ha convertido para mí en un amigo cercano; formo parte de sus admiradores, por mucho que precisamente por ello tenga que lamentar que su obra y probablemente también sus leccio-

nes se presenten metódica y objetivamente como algo en esencia distinto a mis propias obras y lecciones, y que, por lo menos hasta ahora, ninguno de nuestros discípulos comunes haya establecido puentes franqueables entre uno y otro. De todos modos –continúa–, Heidegger es una potencia, absolutamente honesto y no ambicioso, puramente consagrado a las cosas. Toda gran unilateralidad de los auténticos pensadores independientes marca rumbos a lo nuevo. ¡Esperemos, pues!»^[21]. Pero pronto habría de comprobar Husserl cuán infundadas eran sus expectativas, al estudiar detenidamente las obras de Heidegger aparecidas hasta ese momento (*Ser y tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*) y asistir a la lección inaugural sobre el tema «¿Qué es metafísica?», en julio de 1929, en la Universidad de Friburgo^[22]. A principios de 1931 escribe Husserl a Pfänder, explicándole que emprendió esa atenta lectura para llegar a «una posición definitiva y serena respecto de la filosofía de Heidegger»; pero que llegó «a la triste conclusión de que nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial falta de científicidad»^[23].

Poco tiempo antes, en el mencionado «Epílogo» a la traducción inglesa de sus *Ideas*, aludía Husserl a las deformaciones imperantes en la filosofía alemana de esa época, mencionando especialmente la «filosofía de la vida» y la «filosofía de la existencia», y rechazando los ataques dirigidos contra su fenomenología, falsamente entendida como un intelectualismo abstracto que no lograba aprehender «la subjetividad concreta, práctico-activa, ni los problemas de la llamada “existencia”»^[24]. Todos estos reproches, agregaba, «se basan en equívocos y, en última instancia, en que se vuelve a interpretar mi fenomenología en el nivel cuya superación constituye su total sentido. O, con otras palabras, en que no se ha entendido lo esencialmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la subjetividad mundanal

(el hombre) a la subjetividad trascendental». En tal sentido, pues, el pensamiento de sus contrincantes no deja de ser «antropología, ya sea ésta entendida de modo empírico o apriórico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ningún modo al suelo específicamente filosófico» y constituye, en el fondo, «una recaída en el antropologismo o bien en el psicologismo trascendental». En boca de Husserl, el más decidido crítico del psicologismo y el propugrador de una filosofía como ciencia estricta, son muy graves estas objeciones lanzadas especialmente contra Scheler y Heidegger.

El mismo reproche se encuentra en las conferencias sobre «Fenomenología y Antropología», que Husserl dio en Berlín, Halle y Frankfurt, también destinadas fundamentalmente –según escribe a Ingarden– a rebatir las ideas de «mis antípodas» (Scheler y Heidegger)^[25].

Hay que tener en cuenta la trágica situación de Husserl en estos años que van desde mediados de la década del veinte hasta su muerte, situación agravada luego por la persecución del régimen nacional-socialista, para captar la profundidad de su amargura ante la incompreensión de discípulos y contemporáneos. No está aquí en juego una rivalidad mezquina, sino, en cierto sentido, el destino de un modo de ser humano, pues para Husserl el filósofo es «funcionario de la humanidad». Su misión no se limita a comprobar la rectitud de una teoría, sino que al mismo tiempo ha de contribuir a la renovación espiritual del hombre; es a la par un trabajo científico y un ideal ético. El cambio de actitud exigido por la filosofía, la reducción como único camino que posibilita una vida en la apodicticidad, según Husserl, está llamado a provocar «una transformación personal que podría compararse en primer lugar con una conversión religiosa; pero que implica además la más grande transformación existencial que le está dada como tarea a la humanidad en cuanto humanidad»^[26].

Así, pues, bien puede el filósofo comprender que la barbarie de la época impedirá acercarse más aún al ideal de la filosofía como ciencia estricta, pero no cesará en su esfuerzo de mostrar la necesidad de intentar una y otra vez la aproximación a esa idea definitiva. Por ello, aunque diga, alguna vez que «ha dejado de soñar el sueño de la filosofía como ciencia estricta», que «ella pertenece al pasado tanto como la escolástica del siglo XIII», no vacila en afirmar a renglón seguido: «Estoy seguro de que sólo la fenomenología fundamental crea una última claridad y es el único camino posible (...) para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal»^[27].

Sin seguidores, Husserl empleará sus últimos años en escribir algunas obras que sirvan de acceso al ingente material de las investigaciones que anota diariamente en vista de su *Nachlass*, en vista de la herencia que ha de dejar a la posteridad. Las tres últimas obras ya mencionadas son, como dijimos, *Prolegomena* de la ciencia universal, que ponen en práctica las ideas fundamentales de su escrito: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, al que no en vano se ha considerado como «la roca sobre la que reposa todo el pensamiento de Husserl»^[28], cuyo núcleo se expresa quizá en los siguientes párrafos:

«El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rizómata pánton*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y desde todo punto de vista. Ante todo: no debemos detenernos hasta llegar a sus principios absolutamente claros, a sus problemas absolutamente claros, hasta no haber adquirido métodos trazados sobre el sentido propio de esos mismos problemas. (...) El paso más grande que tiene que ar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su genuino sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infi-

nito de trabajo y una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos de los más rigurosos y decisivos para toda filosofía ulterior»^[29].

La crisis de la época nos aproxima, según Husserl, al espíritu de las primigenias *Meditaciones cartesianas*; por ello es ineludible «poner entre paréntesis» las creencias que sostienen nuestro natural vivir, provengan éstas de la experiencia cotidiana o de las ciencias: «En primer lugar, todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo “una vez en la vida” e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas»; se trata, pues, de decidirse al comienzo radical «en la absoluta pobreza de conocimiento»^[30].

Pero al ponerse nuevamente en marcha por el «camino cartesiano» –seguido ya, por ejemplo, en sus *Ideas*, Husserl trata de evitar los errores que se le habían revelado en parte en las lecciones sobre *Filosofía primera* de 1923/1924, que comprobaron la insuficiencia de aquel camino y la ventaja de otros nuevos. Ya el hecho de admitir otros caminos, o sea, el reconocimiento de que la vía cartesiana no es el único e inevitable acceso a la filosofía trascendental, supone en cierto modo el abandono de la ilusión de establecer definitivamente el comienzo absoluto de la filosofía en una evidencia apodíctica adecuada^[31]. Por el camino cartesiano –dirá Husserl más tarde en la *Krisis*– se llega casi como «de un salto» al ego trascendental; pero, al faltar toda explicación previa, éste se presenta en cierto modo como un vacío, y nos deja perplejos, sin saber qué ganamos con ello o, inclusive, cómo podemos obtener a partir de allí una ciencia fundamental completamente nueva y decisiva para una filosofía. En virtud de esta insuficiencia, se sucumbe fácilmente a la tentación de volver a sumergirse en la actitud natural –tal es lo que su-

cedió, según Husserl, con la mayoría de los lectores de sus *Ideas*^[32].

Las *Meditaciones cartesianas*, conscientes de esas dificultades, al destacar el problema de la temporalidad del *ego*, señalan la imposibilidad de una evidencia apodíctica adecuada de la subjetividad fáctica concreta, por cuanto el recuerdo y la expectativa pueden por principio engañarse con respecto al pasado y al futuro concretos de la corriente vivencial en cada caso propio. Sólo la forma temporal posee apodicticidad^[33].

Aquí se pone de manifiesto, por otra parte, cierta oscilación en el concepto de subjetividad con que opera Husserl, como ha señalado Landgrebe. Con ello se alude, por un lado, al sujeto en cuanto sujeto libre y autorresponsable (semejante a lo que Kant llamaba «carácter inteligible»). La reflexión fenomenológica no puede apresar este sujeto en su íntima realidad temporal, sobre todo en la libre apertura del futuro. En tal sentido, no parece ser éste un campo susceptible de descripción. Por otro lado, el concepto, de la subjetividad trascendental indica la correlación entre las operaciones o efectuaciones constituyentes de mundo y lo efectuado en ellas, y en este sentido se adecua más ceñidamente, a las exigencias del método fenomenológico^[34].

Las *Meditaciones cartesianas* muestran estas dificultades al distinguir la evidencia en que el *ego cogito* individual fáctico se da a sí mismo y la evidencia en que le son dadas sus estructuras eidéticas universales. Si Husserl da prioridad al criterio de la evidencia adecuada –como señala Tugendhat^[35]–, necesariamente resultan también privilegiadas las estructuras eidéticas frente a la originaria «dadidad» fenomenológica que la *epojé* debía poner al descubierto. Por el contrario, cuanto más se atiende a la autodadidad de la conciencia trascendental en cuanto fáctica, tanto más difícil resulta considerarla como dada adecuadamente. En efecto, la experiencia de sí mismo en que