Husserl o los límites de la filosofía de la conciencia

POR
FRANCISCO JARAUTA MARION

Desde la ***Philosophie der Aritmetik*** (1891) a ***Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie*** (1936, publicado ***en*** 1939), la pregunta por el estatuto de las ciencias atraviesa toda la obra de Husserl. A lo largo de este laborioso y sostenido esfuerzo domina la permanencia de un proyecto cuya profundización llevará a Husserl a trazar los límites de un campo teórico, desde el que sea posible diseñar de una nueva forma las modalidades de constitución de las ciencias, tal cual son practicadas en su positividad. Ya sabemos cómo este proyecto, que va de las ***Logische Untersuchungen*** a la ***Krisis der europaischen Wissenschaften,*** se ve remitido a otro más fundamental cual es el de la constitución de la conciencia como región privilegiada, dominio ofrecido sin intermediario a la investigación del filósofo. Aislada desde la quinta de las ***Logische Untersuchungen,*** descrita sistemáticamente en sus estructuras fundamentales en ***Ideen 1,*** la «conciencia», definida como la unidad fenomenológicamente inmanente de las experiencias propias a un ***Ego,*** es aún, en su función originariamente fundadora de toda experiencia, explorada nuevamente en las ***Cartesianische Meditationen*** y, una vez más, tematizada en la ***Krisis*** como lugar de nacimiento y dominio original de organización de la historia y la verdad. El desarrollo de la Fenomenología trascendental consistirá de hecho en la explicación de esta región privilegiada del ser, en el examen de sus estructuras, en la realización y ensayo de su solución, retomado sin cesar y siempre en función de poder determinar estricta y rigurosamente el estatuto de la ciencia, en un último ejercicio fundacional por parte de la filosofía.

El objeto de estas páginas es recorrer los momentos principales del desarrollo teórico de Husserl frente al tema de la constitución trascendental de la con-

ciencia y de la ciencia, para establecer a partir de este análisis la oportuna discusión en el contexto particular de la coyuntura teórica y epistemológica que el mismo Husserl definió como de «positivización del saber».

I

El primer texto en el que comienza a delinearse el proyecto husserliano es la *Phzlosophie der Aritmetik (1)*. Husserl, matemático y alumno de Weierstrass y Kronecker, deja el campo estrictamente técnico de su disciplina para orientarse al problema de la objetividad del discurso aritmético: problema de la fundación de la validez objetiva de los conceptos aritméticos, que es lo mismo que el problema de la génesis del discurso científico, a partir del operar concreto del sujeto de la ciencia. A pesar de los límites de este trabajo, que intenta determinar la fundación del concepto en el ámbito restringido de las operaciones psicológicas de un sujeto naturalísticamente entendido, es importante señalar la dirección genética, radical de la investigación husserliana. Esta se manifiesta en el intento de encontrar, fuera de la aritmética, el lugar de constitución de los objetos ideales que la matemática define. «Filosofía» significa aquí la puesta en marcha de un proceso genético que, aplicándose a las construcciones teóricas, pretende deducir de ellas las fundaciones, es decir, un modo de presencia en la experiencia del sujeto, anterior a toda simbolización formalizante. Así aparece el doble tema que se irá progresivamente desplegando en el debate teórico de la Fenomenología: el de la idealidad, de la que importará determinar la estructura específica, y el de la fundación, de la que habrá que explorar el campo propio (2).

Los problemas planteados por la *Philosophie der Aritmetik* alcanzan un desarrollo más amplio y detenido en los *Prolegomena* a una lógica pura y especialmente en las *Logische Untersuchungen* (3). En este momento, para Husserl, tanto la objetividad y universalidad de la ciencia como la teoría acerca de la construcción científica no resultan algo obvio, como fundado y dependiente de una racionalidad infinita, segura de sí misma, de la que nos habla la filosofía tradicional. Los intentos fragmentarios de solución no resolvían los interrogantes fundamentales, especialmente aquellos que surgen del problema de la validez objetiva de la ciencia y de la relación entre las categorías lógico-epistemológicas y la racionalidad humana. Los *Prolegomena* fundan la posibilidad de una lógica en cuanto disciplina teórica autónoma, demostrando la irreductibili-

(1) E. HUSSERL, *Philosophie der Aritmetik, Psychologische und logische Untersuchungen,* Halle, 1891. Hay una edición más reciente, «Philosophie der Aritmetik, mit ergänzenden Texten 1890-1900), Hrsg. von L. Eley, in *Husserliana,* Band XII, Den Haag, 1970.

(2) J. T. DESANTI, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science,* París, Seuil, 1975, pág. 70. Cfr. el comentario de F. BOSIO, «Gli inizi della fenomenologia: la filosofia dell'aritmetica», in *AutAut,* 70, 1962, págs. 294-308; G. SCRIMERI, *La matematica nel pensiero giovanile di E. Husserl,* Bari, 1965.

(3) E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen,* 3 Bande, Tübingen, Max Niemeyer, 1928; hay trad. castellana de M. G. Morente y J. Gaos. E. HUSSERL, <<Investigacioneslógicas», Madrid, *Revista de Occidente,* 1976.

dad de las leyes lógicas a leyes psicológicas, pero el problema genético permanece (4) para reaparecer con nueva perspectiva en las *Logische Untersuchungen.*

En efecto, en las *Logische Untersuchungen,* la Fenomenología se presenta como una renovada *Erkenntnistheorie,* en la medida en que busca distinguirse de las teorías del conocimiento de tipo psicológico-experimental. Mediante un mecanismo de puesta entre paréntesis *(Ausschaltung)* frente a la psicología y las ciencias empíricas, y de renuncia a los presupuestos *(Voraussetzunglosigkeit)* (5), Husserl intenta alcanzar la estructura esencial del proceso cognoscitivo: la esencia del darse de la objetividad, tanto material como lógicoideal, a la conciencia, conciencia ya no entendida en sentido naturalístico, sino en su estructura esencial. La Fenomenología es, entonces, ciencia de la esencia, visiún y descripción de la esencia *(Wesenschau).* Se trata de prescindir de todo prejuicio de tipo naturalístico y 'metafísico, y de referirse a la esencia de los modos de conocer, es decir, de analizar el cómo se nos presentan las cosas, la tipicidad del *phaineszai* del objeto a la conciencia y, paralelamente, la disponibilidad, la apertura de la conciencia al objeto. En la teoría fenomenológica del conocimiento, conciencia y objeto, «yo» y «mundo», pierden toda recíproca oposición: no entiende al «yo» como esforzándose por organizar mediante un rígido aparato categorial un mundo que se le presenta como un conjunto de objetos a clasificar y conocer. Permanecer al interior de una concepción dicotómica de la relación sujeto-objeto, incluso a nivel de una teoría del conocimiento que busca aclarar la fundación original de la objetividad del saber científico en la subjetividad, significa para Husserl caer en la perspectiva del naturalismo, es decir, en la fetichización del método de las ciencias naturales (6). La concepción del objeto en la teoría fenomenológica del conocimiento se diferencia tanto de la perspectiva naturalística, que ve en la objetualidad un campo de hechos empíricamente analizables, cuanto de aquella otra del fenomenismo de tipo kantiano, para el que la participación del sujeto en la determinación del sentido del objeto está condicionada por la reducción del sujeto a un aparato categorial abstracto y al reenvío, por parte del objeto, a un sustrato ontológico inalcanzable (7). El objeto es más bien considerado por Husserl como puro *Phanomen,* fenómeno «absolutamente indicativo de sí mismo», mientras que la conciencia es entendida a partir de la relación esencial con el mundo, es decir, a partir de su inrencionalidad: existe y es analizable exclusivamente en su apertura hacia

(4) F. DE NATALE, «Il problema fenornenologico della scienza in Husserl da "Idee II" alla "Crisi"», in *Filosofia,* XXVII, 2, 1976, págs. 241-277. Para el estudio de la perspectiva específicamente lógica cfr. S. BACHELARD, *La logique de Husserl,* París, Puf, 1957.

(5) Para el concepto de *Ausschaltung* cfr. *Investigaciones lógicas,* cit., Invest. Quinta, cap. 1, par. 2 y 3.

(6) Para el sentido del término *naturalismo* en Husserl, cfr. E. HUSSERL, «Philosophie als strenge Wissenschaft», in *Logos,* Bd. I, 1911, págs. 299-341; hay trad. cast. de E. Travening. E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta,* Buenos Aires, Nova, 1969, págs. 43-85.

(7) Para la relación Husserl-Kant, cfr. I. KERN, *Husserl und Kant,* Den Haag, 1964. Para el estudio comparativo de la *Erscheining* kantiana y el *Phänomen* husserliano, cfr. G. SEMERARI, *Scienza nuova* e *ragione,* Milano, 1966, págs. 57 y ss.

el mundo (8). El proceso cognoscitivo se realiza una vez que la tensión de la conciencia hacia una cosa se ve llena por la intuición percibida de la cosa, a lo largo de un proceso de adecuación continua, nunca definitiva, a ia realidad. Todo saber, incluso en sus aspectos lógico-categoriales, se funda en la experiencia: «Por la naturaleza de las cosas, todo lo categorial descansa últimamente en una intuición sensible; más aún, una intuición categorial, es decir, una intelección del entendimiento, un pensar, en el más alto sentido, que no se funde en una sensibilidad es un contrasentido. La idea de un «intelecto puro», interpretado como una «facultad» del pensamiento puro (aquí de acción categorial), y *completamente desligado* de toda «facultad de sensibilidad», sólo pudo ser concebida antes de hacer un análisis elemental del conocimiento, según su consistencia, imposible de anular» (9).

Husserl se ve directamente referido al problema de la relación sujeto-objeto, al que está directamente supeditado el del conocimiento científico. En este sentido, el discurso fenomenológico se sitúa críticamente frente a las tesis de la epistemología moderna, especialmente Kant. Como más adelante veremos, la Fenomenología supera polémicamente tanto el psicologismo como el logicismo neopositivista y el trascendentalismo kantiano, sin proponer todavía un sistema propio y definitivo, sino más bien indicando los p oblemas que surgen al privilegiar uno de los polos de la relación sujeto-objeto o, sencillamente, al darle un tratamiento formalista y abstracto a tal relación. El proyecto de Husserl ya deja ver a la altura de las *Logische Untersuchungen* la necesidad de un nuevo racionalismo, preocupado por recuperar la subjetividad en su complejidad definitiva, más aquí de sus propios productos y manifestaciones, y en la totalidad de las determinantes que condicionan al sujeto de la experiencia.

II

Husserl entiende esta tarea como el trabajo propio de la filosofía de su época, como forma de superar los límites a los que había llegado el planteamiento clásico de la filosofía moderna. En su ensayo *Philosophie als strenge Wissenschaft,* aparecido en el primer número de la revista «Logos» (10), Husserl explicita su idea de filosofía en términos de sacarla de las opiniones y concepciones del mundo, para asignarle como dominio propio un universo de esencias accesibles a la pura visión de una conciencia dueña absoluta (porque los constituiría originariamente) de sus criterios de verdad.

Siguiendo la lectura del ensayo, la filosofía pretendió —dice Husserl— desde sus comienzos ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaciera las necesidades teóricas más profundas e hiciera posible una vida regida por

(8) Para la comprensión del concepto de intencionalidad ver E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* trad. cast. *de* J. Gaos, México, FCE, 1962, págs. 198-202.

(9) *Investigaciones lógicas,* cit., pág. 508.

(10) *La filosofía como ciencia estricta,* cit., págs. *46* y s.

normas puramente racionales. Sin embargo, en ningún momento de su desarrollo, la filosofía pudo cumplir esta exigencia de ciencia estricta, ni siquiera en la época moderna, a pesar de su voluntad de erigirse en ciencia estricta por medio de la reflexión crítica, investigando cada vez más prcfundamente su propio método. El único resultado de este empeño fue la fundación y emancipación tanto de las ciencias de la naturaleza y del espíritu como de las nuevas posibilidades de la matemática pura.

Frente a esta constatación Husserl aboga por una importante reforma de la filosofía que prepare el terreno de su futuro «sistema». Y es en este sentido que se suscita la cuestión de si la filosofía puede seguir aspirando a ser ciencia estricta y si debe continuar planteándose esta vieja aspiración. Y si es afirmativa la respuesta, qué ha de significar el nuevo «cambio de rumbo» (11). Husserl se identifica con una tradición lilosófica que para él se inicia con la «revolución socrático-platónica» y que llega renovada a través de los grandes sistemas de los siglos XVII y XVIII a la crítica de la razón de Kant y a la filosofía de Fichte. Una y otra vez, dice Husserl, la investigación se propone como objeto replantear los verdaderos comienzos, la formulación precisa de los problemas, nuevos métodos (12). Como buen racionalista, Husserl se distancia de Hegel a quien hace responsable de un cambio de actitud en filosofía: «Aunque Hegel sostenga la validez absoluta de su método y de su doctrina, su sistema carece sin embargo de esa crítica de la razón que, en primer lugar, hace posible una filosofía científica» (13). Sólo en estos términos, dice Husserl, puede entenderse la orientación actual del trabajo filosófico.

Sin embargo, no basta con remitirnos críticamente a la historia y verificar desde ella los límites y obstáculos con que se ha encontrado la filosofía. «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 las *ridsómata pánton.* La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. Ante todo, no debemos detenernos hasta haber llegado a principios absolutamente claros, es decir, a problemas totalmente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido propio de esos problemas y el campo último de trabajo en el que se dan las cosas con claridad absoluta» (14). Esta radicalidad que Husserl exige para el trabajo filosófico tiene que darse de acuerdo a la peculiaridad de la filosofía. que a su vez es así entendida por Husserl: «Pero justamente es propio de la esencia de la filosofía, en la medida en que eila se remonta hasta los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa, y el paso mayor que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica entendida en su verdadero sentido, es decir, con la *captación fenomenológica de la esencia,* se abre un campo infi-

(11) Ibídem, págs. 43-49.
(12) Ibídem, pág. 47.
(13) Ibídem, págs. 47 y 48.
(14) Ibídem, pág. 108.

nito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para *toda* la filosofía ulterior» (15).

III

Parece que Husserl desea aclarar de una vez por todas el campo de lo filosófico y sus condiciones. El asunto de la filosofía sigue siendo la subjetividad de la conciencia. Ahora bien —y Heidegger nos lo recuerda (16)—, tanto en su sentido negativo como en el positivo, la llamada *zur Sache selbst* gira en torno a la consolidación y elaboración del método, único procedimiento que comunica al asunto de la filosofía su posibilidad de ser dado en las reglas. Para Husserl el «principio de todos los principios» es, ante todo, no un principio referente al contenido de la cosa, sino un precepto metodológico. En *Ideen* (1913) indica expresamente cuál es este «principio de principios» del análisis: «No hay una teoría concebible capaz de hacernos errar por lo que respecta al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (17). El «principio de todos los principios» contiene la tesis del primado del método. Este principio es el que define el único asunto que puede responder y satisfacer al método, exigiendo al mismo tiempo que la subjetividad absoluta sea el asunto mismo de la filosofía. La reducción trascendental a la subjetividad absoluta —comenta Heidegger— ofrece y asegura la posibilidad de fundar en la subjetividad y mediante ella la objetividad de todas las cosas en aquello que su estructura y su contenido tiene de válido, es decir, en su constitución (18).

Y es el hecho de que el método tienda a conducir el asunto de la filosofía al estado en que está dado originariamente en su evidencia última, es decir, al estado en que el asunto se presenta en sí mismo, lo que hace que Husserl exija de la filosofía el doble carácter de «ciencia rigurosa» y de «sin presupuestos». Husserl entiende por rigurosa, en un sentido primero y fundamental, una ciencia tal que, al constituirla, podemos, sin tener que recurrir a algo distinto a los procesos mismos de esta ciencia, asistir a la fundación de los criterios de verdad que ella emplea, de manera tal, que, liberados de toda presuposición inicial, podamos lograr su fundamento y asignar sus límites a las ciencias ya constituidas. Pudiendo incluso recuperar y comprender, más allá de las ciencias y en sus últimas raíces, las conductas y significaciones que operan en la expe-

(15) Ibídem, págs. 108-109.
(16) M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, Max Niemeyer, 1976, págs. 61-81.
(17) *Ideas, cit.,* pág. 58.
(18) *Zur Sache des Denkens,* cit., págs. 63 y s.

riencia humana (19). Es este rigor lo que espera Husserl de la filosofía al comienzo de las *Cartesianische Meditationen:* bajo el nombre de filosofía propone el ideal de una «ciencia, capaz de asegurar absolutamente, y sólo ella, su propio fundamento» (20). Esto hace necesario el proyecto de la Fenomenología trascendental que las *Ideen* —para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica— se encargan de explicitar.

Igualmente, la filosofía debe ser «sin supuestos». Husserl al inicio de *Ideen* nos dice que la conciencia natural, los juicios, las opiniones, las posiciones de la verdad científica deben ser suspendidas, reducidas fenomenológicamente (21). Con la *epojé* se inaugura la filosofía, con ella comienza la búsqueda de la expresión pura del sentido de la experiencia. Este comenzar quiere decir: sólo es posible a partir de ese momento determinado, a partir del momento en el que el filósofo está en posesión de su dominio propio: la conciencia reducida en el *cogito* al campo de las vivencias que se le proponen originalmente. Antes de la *epojé* no hay «filósofo», comenta Desanti, sino un hombre «pensante» y «cognoscente» viviendo la experiencia, determinando en ella objetos y devolviéndoles, después de determinados y realizados, a su existencia muda. La filosofía se presenta como una decisión, una ruptura del curso natural de la experiencia; esta ruptura acoge y realiza una posibilidad inmersa en el curso mismo de la experiencia: la capacidad de tener conciencia (22).

Tanto el desarrollo de *Ideen* como el de las *Cartesianische Meditationen* nos muestran el proceso de una Fenomenología trascendental, concebida a la vez como filosofía primera y como racionalismo absoluto, a partir de los diferentes pasos que van de la reducción a la constitución del *Ego* trascendental. Nos limitaremos a indicar, supliendo los textos, los pasos principales de este proceso de constitución.

En un primer momento, Husserl precisa la operación de la *epojé,* aísla el yo trascendental distinguiéndolo del yo psicológico, define el modo de evidencia (apodíctico) que le conviene al *cogito* (forma originaria de la presencia propia del sujeto que ha practicado la *epojé).* Al final de la primera *Meditation* anota Husserl: «Mediante la *epojé* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica - e l reino de mi propia *experiencia psicológica* — a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-trascendental del yo.* El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, con todos sus objetos, seca todo su sentido y su valor de realidad, aquél que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de* mi *en cuanto soy el yo trascendental,* el yo que surge únicamente con la *epojé* fenomenológico-trascendental» (23).

---

(19) J. T. DESANTI, *Fenomenología y praxis,* Buenos Aires, Caldén, 1970, pág. 63.
(20) E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Husserliana Bd. I, Den Haag, 1963, págs. 43-45.
(21) *Ideas, cit.,* págs. 64-74.
(22) *Fenomenología y praxis,* cit., págs. 70-72.
(23) *Cartesianische Meditationem,* cit., pág. 65.

En un segundo momento, Husserl extrae las estructuras fundamentales, propias del yo asi reducido. La estructura unitaria sacada a luz es la intencionalidad (unidad cogito-cogitatum) propia del cogito. Pero esta estructura intencional pone en acción la síntesis constitutiva propia a los estados de conciencia vividos y sólo mediante la cual esos diversos estados son presentados a la vez en la unidad de los actos que los asumen y en la unidad de la corriente de experiencia que los muestra. Esta síntesis, «forma original de la conciencia», remite a su forma fundamental: ejerce una función de identificación frente a los estados vividos de la conciencia y, en tanto que constituye la unidad de la corriente en la cual esos estados se muestran y se vinculan. es la conciencia inmanente del tiempo, fuente última de toda síntesis. Es así que se muestra en el campo de experiencia propio del Ego reducido una triple estructura (intencionalidad, síntesis, temporalidad inmanente), siendo estas dos últimas descubiertas a título de condición de posibilidad del ejercicio de la primera. Es ésta, comenta Desanti (la unidad cogito-cogitatum), la que constituye la «estructura-madre» (24).

Es en la red de estos dos momentos que Husserl desarrolla tanto los problemas de método (25) como los de constitución del Ego y la función de la subjetividad trascendental (26). Y es a ambos aspectos que nos tenemos que referir al estudiar el proceso de constitución de la ciencia por parte de la Fenomenología.

IV

Formale und *transzendentale Logik* (1929) (27) es el trabajo de Husserl que con más precisión y rigor trata el problema de una teoría de la ciencia. El punto de partida se lo ofrece la relación entre ciencia y lógica, históricamente estudiada, y las transformaciones o cambios que se han dado en la forma de entenderla. La lógica platónica, que nace como reacción a la negación sofística de la ciencia, tenía por objeto hacer posible una ciencia que ya era una realidad de *facto,* y dirigirla prácticamente (28). Su efecto fue la producción de aquellas ciencias por excelencia que estaban conscientemente sostenidas por la idea de la ciencia lógica y que buscaban realizar dicha idea: es el caso de la matemática en general. Sin embargo, a partir de Aristóteles y particularmente en la época moderna asistimos a un doble proceso en el que vemos cómo, por una parte, la lógica ha abandonado su ideal primero de fundamento de la posibilidad de la ciencia, viéndose cada vez más sometida a la orientación de las ciencias de la naturaleza, reduciéndose a ser una ciencia entre otras ciencias; y, por otra parte, la ciencia misma al resultar cada vez más especializada «ha perdido el

(24) *Fenomenología y praxis.* cit., págs. 80-81
(25) *Ideas,* cit., págs. i45-306.
(26) *Cartesianische Meditationetr,* cit., Meditation IV y V.
(27) E. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik,* Husserliana Bd. XVII, Den Haag, 1974; hay versión francesa de S. BACHELARD, *Logique formelle et logique transcendentale,* París, *PUF,* 1957. que será la versión utilizada en este trabajo.
(28) *Logique formelle et logique transcendantale,* cit., pág. 4.

radicalismo de un saber responsable de sí y se ha convertido en una técnica teórica que, como la técnica en el sentido habitual del término, reposa más sobre una «experiencia práctica», que se desarrolla en el ejercicio práctico de una actividad repetida y variada, que en la «inteligencia» de la *ratio* de la operación realizada» (29).

La vía para recuperar el sentido original de la ciencia es pensada por Husserl como un movimiento que nos lleve a la intencionalidad básica que atraviesa el proyecto general de la ciencia misma. «Todos los problemas que tienen que ver con la ciencia y la lógica no son probleinas de la subjetividad natural humana, es decir, problemas psicológicos, sino problemas de la subjetividad trascendental» (30). Está claro que «trascendental» aquí no es entendido por Husserl en términos del abstracto y formal trascendental kantiano o de la subjetividad psicológico-naturalista del psicologisino, sino como *Lebenswelt,* como el *a priori* concreto del mundo de la vida en el que las ciencias se radican y en el que encuentran su propio sentido.

De esta forma, la lógica como doctrina de la ciencia que Husserl piensa «no quiere ser una simple lógica pura y formal, entendida en el sentido más amplio: una *mathesis universalis* de tipo leibniziano, una ciencia ideal lógica, que en definitiva no es más que una ciencia «positiva» (31). La verdadera lógica, como lugar de fundación de las ciencias, debe ser otra si quiere conseguir la superación de aquella ingenua positivización de las ciencias modernas, las cuales, «por no comprender sus propias operaciones como resultado de una intencionalidad operante, que permanece para ellas no temática, no se hallan en grado de aclarar el sentido de ser de su campo y de los conceptos que expresan...» (32). La lógica que Husserl propone no es otra que la Fenomenología trascendental, entendida como tematización de aquella racionalidad humana de la que la «razón lógica» es sólo un aspecto. Husserl mantiene respecto a las ciencias una posición crítica, orientada a la recuperación de las ciencias como proyectos históricos de la humanidad, que de hecho no se agotan en las ciencias, pero que sin ellas no pueden ser entendidos (33). En efecto, la lógica nos hace trascendental, nos hace comprender cómo «las ciencias positivas no pueden realizar más que una racionalidad relativa, unilateral, que deja subsistir, como su reverso necesario, una completa irracionalidad; y como sólo la lógica trascendental puede hacer entender completamente que por una simple unión sistemática de todas las ciencias particulares no puede desarrollarse un conocimiento universal del ser, en el sentido más alto, tal como lo intentaba alcanzar originalmente la filosofía antigua» (34).

Husserl vuelve a plantear así el carácter radical del proyecto feneomenológico en el contexto epistemológico dominado por la perspectiva del neoposiii-

(29) Ibídem, págs. 5-6.
(30) Ibídem, págs. 17-19.
(31) Ibídern, pág. 24.
(32) Ibídern, pág. 20.
(33) F. DE NATALE, cit., págs. 255-259.
(34) *Logique formelle et logique transcendantale,* cit., pág. 24.

vismo, que limitaba el discurso filosófico a la reorganización sintáctico-lingüística de las ciencias. Husserl propone la vuelta a las raíces de la experiencia antepredicativa en la que se constituyen el mundo y las ciencias de este mundo, en el sentido propuesto de *Ideen* II. Es necesario suspender el nivel de las evidencias lógico-formales y partir de abajo, no dar nada por «obvio», por «descontado», por «preconstituido», dirá Husserl. El radicalismo fenomenológico exige llegar al nivel primitivo de la subjetividad intersubjetiva constituyente de toda forma de racionalidad y cientificidad. Filosofar de otra forma es un absurdo, que lo único que produce es el «relativismo escéptico o el no menos absolutismo lógico, ambos juguetes uno en función del otro, que se eliminan mutuamente y que vuelven de nuevo a vivir como figuras del teatro de marionetas» (35).

Es al interior de este debate que se estructura el análisis de *Formule und transzendentale Logik*. Después de desarrollar las estructuras y el campo de la lógica formal objetiva y de elucidar fenomenológicamente el doble carácter de la misma en tanto que apofántica formal y ontología formal (36), Husserl plantea el paso de la lógica formal a la lógica trascendental, cuestión que a su vez le presenta directamente el problema de la fundación subjetiva de la lógica como problema propio de la filosofía trascendental (37). Ya en este campo y después de probar el carácter insuficiente de los ensayos de crítica de la experiencia realizados después de Descartes, Husserl llega a la conclusión de que la fundación de la lógica conduce necesariamente al problema de la fenomenología trascendental (38). La crítica del psicologismo trascendental y unas notas histórico-críticas sobre el desarrollo de la filosofía trascendental, en particular, acerca de la problemática trascendental de la lógica formal (39), preparan y posibilitan el tratamiento fenomenológico de la razón y su proyecto iundador.

Husserl establece una serie de diferencias o momentos en este proceso. Comienza preguntándose por lo que es específicamente filosófico en un proyecto científico, y esto le lleva a diferenciar entre *la ciencia en su positiuidad ingenua y la* ciencia auténtica que no es otra que la filosofía (40). Al validar el principio de que todo saber debe ser fundado a partir de las fuentes originarias de la subjetividad trascendental, Husserl explicita las condiciones de esta fundación: «Gracias a la reducción a esta subjetividad se debe recorrer una vía sistemática que conduzca a las acciones fundadoras últimas, a las aclaraciones últimas de sentido posible y legítimo. Se debe dar un libre desarrollo a estos medios de realización que, gracias al develamiento de la intencionalidad oculta, manifiestan los medios auténticos de realización, aunque sean relativos... La fundación original de todas las ciencias y de la ontología formal de dos espe-

(35) Ibídem, págs. 370.
(36) Ibídem, págs. 143-203.
(37) Ibídem, págs. 300-309.
(38) Ibídem, págs. 309-311.
(39) Tbídem, págs. 335-355.
(40) Ibídem, pág. 361.

cies, que ejercen frente a las ciencias una función epistemológica, es decir, normativa, les confiere unidad a todas ellas, en tanto que son variantes de la efectuación constitutiva proveniente de una sola y misma subjetividad trascendental. En otros términos, no hay más que una filosofía, una sola ciencia verdadera y auténticamente una y en ella las ciencias particulares son miembros no autónomos» (41).

De esta forma, la ciencia universal de la subjetividad trascendental confiere al ideal de fundación del conocimiento, en un proceso absolutamente desprovisto de presupuestos y prejuicios, un sentido legítimo v el único posible. Con esto queda bien explicitado el propósito principal del proyecto husserliano; como el mismo Husserl anota, la fenomenología trascendental no será nada más que la autoexplicitación de la subjetividad trascendental en tanto que «la fenomenología no es otra cosa que la toma de conciencia por sí mismo de la subjetividad trascendental, toma de conciencia científica que opera al principio de una forma inmediata, incluso con cierta ingenuidad. pero que considera posteriormente de una forma su propio *logos;* esta forma de conciencia va del hecho a las necesidades esenciales, al *logos primitivo* del que procede todo lo que tiene el estatuto de lógico» (42).

Husserl parece con esto resolver su crítica a la positivización de la racionalidad científica. El problema era mostrar cómo la mera racionalidad analítica, la de la lógica formal, no puede autojustificar la racionalidad misma del quehacer científico. Incluso aún más, Husserl llega a dictaminar que la positivización se debe a la absolutización de la lógica formal. En su lugar, se trata de una nueva fundación por parte de la subjetividad trascendental, cuya lógica es explicada y desarrollada por la fenomenología.

V

La polémica con el positivismo y las condiciones epistemológicas que de él se derivan alcanza su momento último en la *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (43) y en las conferencias que bajo el título de *Die Philosophie in der Krisis der europaischen Menschheit* pronuncia en la Wiener Kulturbund los días 7 y 10 de mayo de 1935 (44). Husserl vuelve a articular el proyecto crítico al proyecto fundador: por una parte, la crisis de una ciencia comporta nada menos que la de su peculiaridad científica, el modo cómo se propone y sus realizaciones particulares, es decir, la validez del conocimiento que produce; por otra, al hablar de la crisis de la ciencia es necesario distinguir entre una cientificidad interna a cada ciencia, que

(41) Ibídem, págs. **361-362.**
(42) Ibídern, pág. **363.**
(43) E. HUSSERL, *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Husserliana Bd. *VI,* Den Haag, **1962.**
(44) E. HUSSERL, *Die Krisis drs europaischen Menschentums und die Philosophhie.* conferencias pronunciadas por Husserl en Wien en mayo **1935,** recogida en Husserliana Bd. VI, págs. **314-349;** hay trad. cast. en *La filosofía como ciencia estricta,* cit., págs. 135-182.

consiste en su organización gramatical, sintáctica, metodológica, que se expresan en un lenguaje y lógica autónomos para cada ciencia, y una cientificidad de grado más alto, es decir, la idea de ciencia en general, a partir de la cual se aclaran el origen, la función, el significado de cada ciencia en relación con la subjetividad.

Toda la problemática de un cierto positivismo es entendida por Husserl como interior a la cientificidad de primer grado: el positivismo está atento únicamente a la construcción lógico-sintáctica de su discurso y abstrae totalmente de la subjetividad fundadora. Es por esto que la Fenomenología —Husserl dirá al final de su vida: la filosofía— debe aplicarse a la fundación de un discurso trascendental, a partir del cual se aclaren y validen los discursos de las ciencias particulares. Pero Husserl no se limita a esto: para comprender la situación actual de la ciencia es necesario indagar el comportamiento científico-positivo a partir de sus primeras manifestaciones en la época moderna. En su origen está lo que Husserl llama la *matematización galileana de la naturaleza,* en torno *a* la cual gira toda la segunda parte de *Krisis.* Con Galileo y Descartes surge el ideal de una ciencia racional y omnicomprensiva, para la que es posible una reducción racional de lo que es el discurso d~ una ciencia universal, cuyo modelo es la física (45). Y es en esta operación que filosofía y ciencia se encuentran, produciéndose una recíproca transformación de la idea de ciencia y de la idea de filosofía (46). En efecto, la ciencia moderna, a partir de Galileo, al concebir la idea de un universo enteramente matematizable, había olvidado considerar la subjetividad humana de la que es función. La ciencia moderna se cierra así, comenta Husserl, en su mundo de objetualidades ideales como en su unívoco mundo verdadero, olvidándose de considerar el mundo científico a partir de su propia historia social e intersubjetiva. A partir de aquí, la pérdida de sentido de la ciencia pasa por una fetichización de su proceso, agenciada por la determinación que se le impone desde las condiciones sociales en las que se inscribe. Es lo que Husserl llama en la conferencia de Wien la «aberración del racionalismo» (47).

Frente a este proceso, Husserl intenta una recuperación del trabajo filosófico, cuyos supuestos hemos ido aclarando a través del seguimiento de su propio proceso teórico. La filosofía propuesta «es el intento de realizar la idea conductora de la infinitud y, con ello, del conjunto total de las verdades» (48). En la situación presente, dice Husserl, «el filósofo debe tratar de adueñarse del sentido verdadero y pleno de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud» (49). La noción de infinitud hay que entenderla aquí negativamente. El obstáculo a superar, y lo repite Husserl una vez más, son «los problemas que proceden de la ingenuidad positivista, en virtud de la cual la ciencia objetivista

(45) *Die Krisis der europaischen Wissenschaften,* cit., págs. 1920.
(46) Ibídem, págs. 20-60.
(47) Ibídem, pág. 337.
(48) Ibídem, pág. 338.
(49) Ibídem, pág. 339.

toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede reducirse a ninguna ciencia objetiva» (50). Lo que ha hecho la Fenomenología es producir las condiciones para la superación del objetivismo y la actitud natural con respecto al mundo; por otra parte, asegura un método para el conocimiento radical de la subjetividad trascendental, de la que depende todo tipo de fundación. Y es aquí que los supuestos vuelven de nuevo a explicitarse mostrando bien cómo Husserl se inscribe en una larga tradición filosófica, que va de Platón a Hegel y a la que pertenece Husserl a pesar de su obstinado distanciamiento.

En efecto, Husserl sigue dentro de esta tradición. «El espíritu —nos dice— y aún más, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado con autonomía, y sólo con ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadero y radicalmente científico» (51). Y con una memoria más allá de toda sospecha insiste: «Sólo cuando el espíritu retorna de la ingenua orientación hacia lo exterior a sí mismo, y permanece consigo mismo y simplemente consigo mismo, puede él bastarse a sí» (52). Y es aquí que se entiende la Fenomenología en su propósito último: «El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente, condujo a la fenomenología trascendental. Ella supera el objetivismo naturalista y todo objetivismo en general de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su yo, más precisamente, considerándose simplemente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en simple observador o espectador teórico de los mismos. En esta actitud se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y del mundo como obra del espíritu. Allí el espíritu no es espíritu en la naturaleza o al lado de ella, sino que ésta misma entra en la esfera del espíritu. El yo, entonces, ya no es una cosa aislada al lado de las otras cosas similares, dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima entre los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro» (53).

Con esto llega Husserl a su concepto de razón, sin el cual hubiera sido impracticable el proyecto fenomenológico. Sobre el mismo texto y más adelante Husserl concluye: «Con esto espero haber mostrado que aquí no se trata de restaurar el antiguo racionalismo, que era un naturalismo absurdo e incapaz de comprender, en suma, los problemas del espíritu que nos tocan más de cerca. La *ratio* de que ahora se trata no es sino la comprensión realmente universal y

(50) Ibídem, pág. 342.
(51) Ibídem, pág. 345.
(52) Ibídem, págs. 345 y 346.
(53) Ibídem, pág. 346.

realmente radical de sí del espíritu, en la forma de una ciencia universal responsable, en la cual se instaura un modo completamente nuevo de cientificidad, en el que hallan su lugar todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser y las cuestiones de la norma, así como las cuestiones de lo que *se* designa como existencia. Es mi convicción que la Fenomenología intencional ha convertido por vez primera el espíritu como espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemática, determinando así la reorientación total de la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto abarca todo lo existente en una historicidad absoluta, dentro de la cual se sitúa la naturaleza como obra del espíritu. Sólo la fenomenología intencional, y precisamente la trascendental, ha aportado la claridad gracias a su punto de partida y a sus métodos» (54).

VI

Sobre estas bases ya podemos establecer el alcance del recorrido fenomenológico. Desanti recoge lo fundamental de una crítica al proyecto general y a las realizaciones concretas de la filosofía de Husserl: «En la Fenomenología trascendental sobrevive y *se* encuentra llevado a su extremo el carácter especulativo de la filosofía, que pensábamos había muerto con Hegel. Pero lo que sobrevive no es el *contenido* de la filosofía (aunque sea bajo la forma abstracta de un sistema). Tampoco es la *forma del concepto,* la exigencia de tener que llevar hacia su concepto la sustancia, ya allí, de una verdad que se hace. El filósofo ya no es sólo el «relator» de un logos expresivo del Ser. Lo que sobrevive es la forma absoluta y todavía vacía de la interrogación filosófica. El filósofo siempre es «pensador absoluto». Pero no es un momento de la vida del Sujeto-Absoluto. Es, en su proyecto aún vacío de una verdad a fundar, el sujeto absoluto. Es el sujeto que inaugura el habla expresiva del sentido y que lleva en sí la posibilidad de tal expresión. Por sí mismo, inmediatamente, debe ser, entonces, el objeto privilegiado que se ofrece como el domnio simultáneamente abierto y auto-regulador, sólo en el cual podrá constituirse y revelarse el sentido de la experiencia. Es el mediador inmediato hacia todo sentido legible o ilegible. Lo que deviene el objeto primero del filósofo, su campo de investigación privilegiado es, entonces, esta pura forma de Yo que interroga. Este «Yo», en su necesaria y previa función de mediador hacia el sentido de la experiencia, adhiere a sí mismo, sin distancia *(cogito)* y deviene para sí, en el mismo instante, campo originario de reflexión y acto constituyente de las normas inmanentes a ese campo (55). En su núcleo fundamental, la «filosofía» será, por lo tanto, la exploración que realiza el filósofo de las posibilidades im-

(54) Ibídem, págs. **346347.**

(55) Es quizá ésta la dificultad principal que se plantea al análisis husserliano y que podemos resumir así: ¿cómo mantener en el mismo campo el sentido inaugural en el que se instaura la idcalidad y la autoridad apodíctica de los sistemas de enunciados que la expresan? Cfr. al respecto: J. T. DESANTI, *La philosophie silencieuse,* cit., pág. **106;** J. **DERRIDA,** *Introduction* a **E. HUSSERL,** *L'origine de la géométrie,* París, Puf, **1962,** páginas **3-173.**

plicadas dentro del puro concepto del «yo filosofante absoluto», vale decir del interrogante absoluto que, habiendo decidido, en un acto de libertad, que trasciende el mundo de la experiencia natural, conmover ese mundo totalmente para asistir a la manifestación de sentido del que es portador, descubre en sí la raíz de ese sentido, los núcleos de actos fundamentalmente constitutivos de esta experiencia, y, en su origen, las normas propias a la exigencia de la verdad» (56).

Husserl parte de un sujeto trascendental al que le da la razón esencialmente, y desde la que arranca el proceso constituyente del sentido y la misma «constitución del mundo» (57). La filosofía se ve así presa de tal sentido como presupuesto y su objetivo será la exploración de las posibilidades de la razón trascendental, y esto con un fin: la autocomprensión de la razón. «La filosofía es la lucha incesante de la razón despierta, que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente en su verdad universal y total» (58). Este movimiento inmanente de la razón, que pasa por la producción del sentido de las cosas, es pensado como un movimiento fundador de saber y de verdad: «La filosofía no es otra cosa que el racionalismo diversificándose él mismo según los diferentes planos en que se despliegan intención y cumplimiento; es la ratio en su movimiento incesante de autoaclaración, a partir de la primera irrupción de la filosofía en una humanidad cuya razón, no obstante innata, había permanecido hasta entonces totalmente inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche» (59).

De nuevo el filósofo es un narrador de sí mismo y de sus propios posibles. Es la exploración de todo aquello que lo define como posible, desde el devenir de la razón. La experiencia no es otra cosa que aquello que, mediante la mediación de la pura forma de su yo interrogante, él tiene para decir (60) de la experiencia (Derrida), en virtud de los interrogantes que plantea (y cuyo origen y posibilidad vive sólo en el Ego). El problema de la filosofía está así directamente relacionado con el problema de la constitución del Ego como portador originario de un proyecto de verdad (61). Es así efectivamente como lo entendió siempre Husserl: «Al aspirar a elaborar el método verdadero que conviene a una filosofía apodícticamente fundada, y que progresa apodícticamente, se descubre el contraste radical entre el conocimiento que habitualmente se llama apodíctico y aquél en el plano del entendimiento y su método original. Aquí comienza una filosofía en la que el ego filosofante logra la comprensión más profunda y más universal de sí mismo; él es el portador de la razón absoluta que va hacia sí misma; él es también el que implica en su ser-para-sí apo-

---

(56) *Fenomenología y praxis,* cit., **págs. 74-76.**
(57) **La** *filosofía como ciencia estricta,* cit., **págs. 129-130.**
(58) **Ibfdem, pág. 132.**
(59) **Ibídem, pág. 131.**
(60) **J. DERRIDA, La** *voix et le phénomène,* **París, PUF, 1972, págs. 34-53.**
(61) *Fenomenología y praxis,* cit., **pág. 76.**

díctico sus co-sujetos y todos los co-filósofos posibles; así es descubierta la intersubjetividad absoluta, como el medio en cuyo seno la razón puede progresar sin fin... Así se descubren las modalidades ontológicas, a la vez necesarias y contingentes, de la subjetividad absoluta (trascendental, en el sentido último de la palabra), desplegándose en una vida trascendental en la que tiene lugar la constitución del mundo» (62).

El yo filosofante, nos dirá Husserl, es el portavoz de una razón absoluta que progresa hacia sí misma. Pero parece que queda inexplorado el supuesto desde donde se hace tal afirmación: lo que permanece presupuesto es la forma de la conciencia de sí. Se nos dirá que el mismo movimiento que realiza el proyecto de esclarecimiento de la experiencia debe develar, en el sujeto explicitante, los actos fundadores de los momentos de toda explicitación y, por lo tanto, a ese sujeto mismo en sus posibilidades últimas. Sin embargo, este movimiento se ve llevado por otro, el del yo, originalmente dueño, en el *cogito,* de sus propios posibles y de la norma que los instituye (63), y que la aproxima cada vez más a la razón absoluta de la «que es portador».

La radicalidad de la investigación filosófica parece referirse únicamente al estilo de la investigación, pero no al proceso; ese «comienzo radical y sin supuestos» se ve obligado a moverse en un campo, designado como el lugar del silencio. Lo ya-dicho debería ser ahí anulado. Sin embargo, la palabra que surge en ese lugar se pliega a las exigencias del discurso común filosófico: con supuestos. Este comienzo radical no era tanto una estrategia interna al lenguaje, capaz de producir explícitamente su propia sintaxis, cuanto la persistencia obstinada de la vieja conciencia filosófica, en un nuevo esfuerzo por asegurarse la supervivencia (64). Hegel mismo había sido más radical que Husserl. Mientras que para aquél la conciencia no era sino un momento de la vida del sujeto, para Husserl es la conciencia misma la que es el absoluto, el dominio portador de las evidencias últimas y el revelador de las síntesis constituyentes. Ante el proyecto de trazar los límites de un campo temático autofundador, en cuyo seno debe ser posible diseñar de nuevo y de manera original las modalidades de constitución de las ciencias, tal como son producidas y practicadas en su positividad, con los criterios de racionalidad que en ellas se manifiestan, el filósofo se ve obligado a darse las dimensiones subjetivas que le permitan subsistir en su proyecto (65).

Descubrir, a través de lo dicho, la raíz de un hablar anterior a todo discurso no puede ser hecho en el supuesto de que el lenguaje es reducible absolutamente, lo que a su vez incluiría el tratamiento idealista de las mediaciones (66). Igualmente, el momento de la conciencia, Hegel y Leibniz lo habían ya señalado, está determinado. Hegel se instala también en lo ya-dicho. Pero había sus-

(62) *La filosofía como ciencia estricta,* **cit., pág. 133.**
(63) *Fenomenología y praxis,* **cit., pág. 77.**
(64) **La** *philosophie silencieuse,* **cit., pág. 76.**
(65) *Fenomenología y praxis,* **cit., pág. 158.**
(66) **La** *voix et le phénomène,* **cit., págs. 17-27; cfr.** P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido,* **Granada, 1979, págs. 225-239.**

pendido su orden, al suspender las evidencias y las determinaciones inmóviles del entendimiento. Para él, no hay silencio inaugural, región originaria, tierra natal de la verdad adonde se pueda emigrar con armas y bagajes: el mismo movimiento que destruye las determinaciones de la representación exhibe la sintaxis en la que se instaura el orden del concepto. Husserl parece orientarse, por el contrario, si no hacia el entendimiento clásico o el sujeto kantiano, sí hacia esa forma de reflexión tética que, en el discurso ya producido, capta el momento, evidente por sí mismo, de la perspectiva y de la efectuación del sentido. Lo que Hegel había designado como característica inmediata del concepto no reconocido, es en Husserl puesto como raíz del sentido y lugar de la efectuación. Para Husserl no es el lenguaje el que inviste la conciencia, sino que, por el contrario, es la conciencia la que originalmente habita y lo abre al juego de las relaciones **(67).** La neutralización del campo preconstituido del lenguaje **(68)** le va a costar a Husserl el alto precio del fracaso de su propio sistema y proyecto, fracaso del que era de alguna forma consciente al final de su vida.

El esfuerzo fallido de la Fenomenología es sin duda un síntoma de la crisis de la filosofía especulativa. Se presentó como un esfuerzo desesperado por resolver esta crisis desde su interior y manteniendo intacta la idea de una filosofía primera, de una búsqueda fundamental, en su propio desarrollo y su propia fundación. Las dificultades que hemos ido señalando: la relación del *Ego* con su propia actividad normativa y con su propia génesis temporal, la constitución del campo intersubjetivo como estructura esencial del campo trascendental, convergen hacia un punto central, el de la imposibilidad en que se encuentra el *Ego* trascendental de acceder al concepto de su propio origen, de comprender la naturaleza de una relación con el inundo y los otros; todas estas dificultades son el signo de una imposibilidad para asegurar esta fundación, permaneciendo sobre el terreno de la conciencia, vale decir, buscando en ella las evidencias originarias capaces a la vez de ser universalmente normativas y específicamente relevantes **(69).**

Con su fracaso, Husserl contribuye a disolver la Razón, que él mismo había considerado necesario volver a comprender y definir. Con ello se presenta en toda su amplitud la crisis de la filosofía de la conciencia, incapaz de asumir, por el obstáculo de sus propios supuestos, las particularidades y mediaciones de los órdenes y prácticas discursivas que intenta fundar, es decir, su propia materialidad.

---

(67) *La philosophie silencieuse,* **cit., pág. 76.**
(68) *La voix et le phénomène,* **cit., págs. 98-117: Le** *suppléments d'origine.*
(69) *Fenomenología y praxis,* **cit., págs.** 166-171.