

que cada etapa supone una evolución en la comprensión de la filosofía de Husserl y en el desarrollo de su teoría. La obra que hoy nos ocupa es sin duda una de las más significativas dentro de la colección de los Archivos-Husserl. Es una obra que no sólo es una contribución al conocimiento del pensamiento de Husserl, sino que también es un testimonio de la actividad intelectual de Guillermo Hoyos, quien a lo largo de su vida realizó numerosas contribuciones a la filosofía y la ciencia. La obra que nos ocupa es una de las más importantes de su producción, y es una obra que merece ser estudiada y comentada.

ESTUDIOS Y RESEÑAS

GUILLERMO HOYOS: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl.* La Haya, Martinus, Nijhoff, 1976.

Guillermo Hoyos, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, ha enriquecido la bibliografía husseriana con una obra que bien merece un comentario por extenso. Quienes conocen la colección "Phaenomenologica" dirigida por los Centres d'Archives-Husserl saben, de antemano, que un título que sea acogido en dicha colección presenta la garantía de ser una obra seria, original, significativa dentro del movimiento fenomenológico y digna, por consiguiente, de ser leída.

¿Qué significado tiene esta obra entre las dedicadas al estudio del pensamiento de Husserl y cuál es su valor? Para responder a este interrogante, quisieramos hacer un poco de historia de lo que han sido las interpretaciones de dicho pensamiento.

La publicación de los inéditos de Husserl, por parte de los Archivos-Husserl, ha permitido un conocimiento cada vez más exacto del pensamiento del filósofo. Esta publicación nos ha dado a conocer análisis intencionales más concretos, nos ha permitido seguir más de cerca la evolución del pensamiento de Husserl y nos ha enseñado cómo fue concebida concretamente la actividad constituyente de la conciencia.

Sin el conocimiento de los inéditos, los intérpretes se enfrentaban a una serie de vacíos presentes en las obras publicadas en vida del filósofo. Husserl desde muy temprano consideró que un pensamiento sólo debería hacerse público una vez que hubiese alcanzado plena claridad¹. Las obras que publicó en vida, lo fueron bajo ciertas presiones. De aquí su carácter fragmentario. Recordemos que las *Ideas* son sólo el primer volumen de una obra que debería constar de tres; que las *Meditaciones Cartesianas* recogieron unas conferencias ocasionales dictadas en la Sorbona y que, en fin, la *Lógica Formal y Trascendental* fue redactada en pocos días sin que estuviese en mente del filósofo, en el primer momento, escribir una obra en forma sino tan sólo redactar una introducción para sus trabajos que Landgrebe estaba reuniendo alrededor del tema de la constitución de las estructuras lógicas, trabajos que sólo fueron publicados póstumamente en 1938 bajo el título de *Erfahrung und Unteil*.

¹ Cfr. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. de E. Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, pp. 97 ss.

Lo anterior nos permite comprender los cambios fundamentales en la interpretación del pensamiento fenomenológico. Podríamos decir que hasta 1933, año en el cual Fink escribe, con prefacio de Husserl, su artículo sobre la filosofía fenomenológica², ésta fue interpretada como una propedéutica sin derecho al título de filosofía en el sentido pleno. La fenomenología aparecía como una ciencia eidética destinada a describir las esencias de los fenómenos en base a la intuición, considerada ésta como el acto fundamental de la conciencia. Se partía de una distinción entre las actividades intuitivas y las actividades discursivas de la conciencia y de los objetos correlativos, lo que implicaba una separación radical entre las dos series de noesia y correlativamente entre las dos series de noemas respectivos. Esta interpretación no trascendía la primera etapa del pensamiento Husserliano, a saber, la anterior a las *Ideas*.

El citado artículo de Fink presentaba como problema fundamental de la fenomenología el origen del mundo en un lenguaje diferente al tradicional: el mundo sería el conjunto de todas las significaciones presentes a la conciencia intencional y la misión de la fenomenología sería la de explicitar y explicar este mundo mediante el descubrimiento de su génesis intencional en la conciencia. Gracias a la reducción, la conciencia y el Ego trascendental aparecían como los principios activos de esta génesis.

Con el artículo de Fink la fenomenología dejaba de ser interpretada como una ciencia eidética para serlo como una analítica de la conciencia. Esta nueva interpretación tenía en cuenta las obras publicadas en vida por Husserl³. A partir de las *Ideas* Husserl había descubierto que el análisis intencional, aplicado en un principio sólo a los contenidos lógicos, podía ser aplicado igualmente a toda significación presente a la conciencia. La nueva fenomenología ponía de presente cómo lo intencional es fruto de una historia, fruto de una génesis cuyo lugar natural era la conciencia y cuyo principio activo era el Ego. Esta historia podía ser redescubierta mediante el análisis intencional y genético: se descomponía estáticamente la significación en sus elementos significativos, se seguían sus referencias hasta lo intencionalmente anterior para llegar, finalmente, a la fuente de la significación en cuestión.

La interpretación de Fink influyó todas las que se hicieron hasta 1949, interpretaciones que, de una manera u otra, acentuaban un idealismo en Husserl⁴. A partir de 1949, una vez que los Archivos-Husserl de Lovaina facilitaron el acceso a los inéditos del filósofo, una nueva tendencia interpretativa se abre camino. Bajo la influencia del movimiento existencialista, especialmente de Heidegger y Merleau-Ponty, el pensamiento de Husserl deja de ser presentado en función del método eidético o de la Reducción. El nuevo punto de partida es la intencionalidad con sus implicaciones y ramificaciones. La intencionalidad se convierte en la clave para la

² "Die phaenomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik", en *Kantstudien*, XXXVIII (1933), 319-383.

³ Muchos autores consideran que la fenomenología posterior de Husserl ya estaba en germe en sus primeras obras. Véase, por ejemplo: Scherer, R., *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, Trad. de J. Díaz, Madrid, Editorial Gredos, 1969.

⁴ Podríamos citar, entre otras, las siguientes interpretaciones: Landgrebe, L., "Husserl Phaenomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en *Revue Int. de Philosophie*, N° 2 (1939), 270-316. Rovighi, S. V., *La filosofía di Husserl*, Milán, 1939. Berger, G., *Le Cogito dans les Philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941. Thao, T. D., *Phenomenologie et matérialisme dialectique*, París, 1951. Igualmente. Ricoeur en su Introducción a la traducción de las *Ideas*.

interpretación de los otros temas fenomenológicos⁵. En este período son frecuentes las confrontaciones de Husserl con Heidegger (v. g. Fink, Landgrebe, De Waelhens) o de Husserl con Merleau-Ponty (v. g. Funke, Wagner).

A partir de 1954, fecha de publicación de *Krisis*, una nueva interpretación comienza a gestarse. En *Krisis* Husserl había buscado nuevos caminos conducentes al esclarecimiento de la subjetividad transcendental. El filósofo había tomado conciencia de que el camino cartesiano llegaba demasiado rápido al Yo trascendental, lo que hacía que éste apareciese "como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de manera inmediata, aquello que se ha conquistado con el descubrimiento de este Ego... la acogida, nos dice, dada a mis Ideas lo ha demostrado muy bien"⁶. El análisis de la *Lebenswelt*, la sicología de la experiencia interna y la historia de la filosofía son los nuevos caminos abiertos por Husserl en *Krisis* y *Erste Philosophie*.

Las nuevas interpretaciones intentan organizar el pensamiento de Husserl y aclararlo a partir de la problemática de la *Lebenswelt*, o de la teleología de la conciencia, o de la teleología de la historia⁷.

Es dentro de esta nueva tendencia interpretativa donde se inscribe la obra de Guillermo Hoyos. La obra sobresale por su claridad, por el orden lógico de su exposición, por el conocimiento manifiesto de los inéditos de Husserl. Añadamos que es la primera obra de un colombiano que trata por extenso el pensamiento del filósofo. Pero esto no es lo importante. El mérito especial de la obra radica en que es la primera que, dentro de la nueva tendencia, expone por extenso la problemática de la fenomenología a partir de la *unidad* existente entre teleología de la historia y teleología de la conciencia. Hoyos considera que el modo de ser teleológico de la subjetividad es lo específico y lo que le confiere unidad al análisis intencional. Una reflexión sobre la estructura teleológica permite aclarar, entre otras cosas, los actos idealizantes de la verdad científica a partir de las motivaciones originales que se dan en la *Lebenswelt*. Por otra parte, Hoyos quiere hacernos ver cómo para Husserl esta teleología de la subjetividad se manifiesta en el tiempo a través de la historia de la filosofía, una historia que presenta la unidad de un propósito cuya realización sería el "cumplimiento" de la teleología de la subjetividad: la búsqueda de una verdad universal y apodíctica se encuentra en el punto de partida de la filosofía y determina como *Telos* su historia. Sólo mediante esta búsqueda el hombre puede realizarse como ser autónomo y responsable. "Ser hombre, nos dice Husserl, es serlo y tener que serlo en forma teleológica"⁸. Podríamos decir que el trabajo de Hoyos está orientado a poner en claro todo lo que está oculto detrás de esta frase.

El autor ha dividido su obra en dos partes. En la primera nos presenta la teleología de la historia; en la segunda, la teleología de la intencionalidad.

Para Husserl, como lo hemos dicho, los filósofos se unifican mediante la unidad de un propósito, mediante la identidad de una tarea: cada filósofo es un

⁵ Citemos, entre otros, los siguientes trabajos: Breton, S., *Conscience et intentionnalité*, París, 1956. Lauer, G., *Phénoménologie de Husserl*, París, 1954. Diemer, A., *E. Husserl Versuch einer systematischen Darstellung*, Meisenheim a/G, 1956. De Waelhens, A., *Phénoménologie et vérité*, París, 1953. Igualmente Kink y Landgrebe en sus nuevos estudios.

⁶ *Krisis*, pp. 157-158.

⁷ Citemos, entre otros, los siguientes trabajos: Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*, La Haya, 1955. Blumenberg, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, Turín, 1963. Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, 1962. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, La Haya, 1970. Herrera, D., *Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según E. Husserl*. Universidad del Valle, Cali, 1970.

⁸ *Krisis*, p. 275. Con esta cita termina Hoyos su exposición.

nuevo comienzo en este esfuerzo de dar "cumplimiento" a la idea de filosofía tal como la concibieron los griegos. Husserl cree haber encontrado con la fenomenología el verdadero camino que permitiría la realización del Telos de la historia. No fue su interés el hacer el papel de historiador. Su interés se orientó a hacer patente la unidad del querer oculto tras la diversidad de opiniones filosóficas, a estudiar los desplazamientos, a criticar las desviaciones, a reconocer las elaboraciones previas de lo que más tarde él con su fenomenología aclararía "definitivamente". ¿Hasta qué punto contribuyeron los pensadores del pasado a la estructuración de la fenomenología y, por consiguiente, en qué sentido la historia constituye una introducción a la fenomenología? Esta contribución la podríamos sintetizar de la siguiente manera: a Platón se le debe el haber concebido la filosofía como una teoría de la razón, de una razón a partir de la cual el hombre podría llegar a ser verdaderamente autónomo y responsable; a Descartes el descubrimiento de la subjetividad; a Locke la primera idea del método de la reducción; a Berkeley la primera formulación del problema de la constitución; a Hume el primer proyecto de una fenomenología; a Kant la primera formulación de la teleología en función de la autonomía y responsabilidad humana y las primeras indicaciones sobre la problemática de la *Lebenswelt*.

Aclaradas estas contribuciones, Hoyos demuestra cómo la teleología de la historia exige la tematización de la problemática de la *Lebenswelt* en su estructura trascendental e histórica, tematización que convierte a la historia en un hilo conductor y en un método para un auténtico filosofar y, en este sentido, en una introducción y en una motivación para llevar a cabo la reducción trascendental. Alcanzada la actitud trascendental, la historia aparece como la estructura interna de la conciencia en su indefinido devenir. Y es aquí donde Husserl realiza la unidad de teleología de la historia y teleología de la intencionalidad.

En la segunda parte de su exposición el autor trata por extenso esta teleología de la intencionalidad. El punto de partida es la *Lebenswelt* que había sido recuperada mediante la reflexión crítica de la teleología de la historia. Utilizando el análisis intencional, el autor nos explica cómo la subjetividad, la cual realiza la "constitución" de la *Lebenswelt* en forma anónima, también presenta la misma tendencia teleológica hacia la "razón" que se había revelado en la historia del pensamiento.

La teleología no es ya una simple tarea o un principio subjetivo, sino la estructura misma de la subjetividad. La intencionalidad, vida del sujeto, es un proceso dinámico que tiende teleológicamente a la evidencia, una evidencia que se realiza tanto por la donación en persona del ser intencionado como por la legitimación racional en la plenitud intuitiva de la misma evidencia. De esta manera, la efectuación de la teleología es la revelación de la Verdad como Ser en el proceso de objetivación y de la Verdad como Razón en el proceso de legitimación por la evidencia. La evidencia se identifica con el acto del conocimiento, puesto que ella es la aprehensión del ser, en oposición a las intenciones vacías del simple discurso. Por su parte, el ser verdadero es la identidad entre una intención y una donación. El acto cognoscitivo explica, en la "percepción adecuada" de identificación, este ser verdadero que ya ha sido vivido en la síntesis de la evidencia.

La conciencia puede ser definida como conciencia del mundo, puesto que todo objeto me reenvía finalmente a éste. El "llenar" actual de una intención se inscribe en un proceso infinito que tiende a la realización de todas las intenciones, actuales y potenciales, de la conciencia. De aquí que el conocimiento sea un proceso infinito que tiende hacia la posesión absoluta y adecuada del ser en su totalidad. La conciencia, a causa de su estructura teleológica, "tiene una disposición

a la razón", puesto que ella no solamente vive en una actividad continua de constitución del mundo sino también en un proceso indefinido de legitimación. Gracias, igualmente, a esta estructura teleológica, la conciencia no solamente tiene una disposición sino también "una tendencia constante hacia la razón". En efecto, la conciencia no puede dejar de ser intencional y por otra parte cada una de sus intenciones actuales está acompañada por un horizonte infinito de intenciones potenciales. Ahora bien, tanto la conciencia intencional potencial como el mundo son horizontes de familiaridad pre contenidos en la conciencia actual, lo que significa que ellos orientan y motivan "naturalmente" el proceso infinito hacia la adecuación total y, por consiguiente, hacia la racionalidad total. Tender hacia esta racionalidad es comprenderse y comprender al mundo "en la forma de la filosofía", es alcanzar la autoliberación mediante la implantación del señorío de la razón, es tomar la *intencionalidad como responsabilidad*.

X X X

Esperamos haber situado históricamente la interpretación de Hoyos, haber indicado su valor, haber sintetizado los puntos centrales de su exposición. Quisiéramos terminar con algunas indicaciones críticas.

El autor ha hecho una lectura interna, en forma clara y lógica, como ya lo anotamos, pero sin llegar a cuestionar a Husserl. Ahora bien, su pensamiento como el pensamiento de todo filósofo, da margen a más de un interrogante. Detengámonos, exclusivamente, en el tema de la teleología de la historia.

Según Husserl la teleología de la historia presenta no sólo una "fundación original" (*Urstiftung*) sino también una "fundación final" (*Endstiftung*): "A cada fundación original, nos dice, corresponde esencialmente una fundación final"⁹. Y es sólo a partir de esta fundación final como se puede comprender el carácter teleológico de la historia: "Sólo en la *Endstiftung* se revela esta unidad de la historia, sólo a partir de ella se manifiesta la orientación unitaria de todas las filosofías y de todos los filósofos, sólo a partir de ella se puede alcanzar un esclarecimiento que permita comprender los pensadores del pasado de una manera como ellos mismos no se comprendieron"¹⁰. Según esto, la reflexión de la historia no puede tener como punto de partida lo que los filósofos pensaron sobre ellos mismos sino la "fundación final". Pero ¿cómo conocer y validar esta fundación final? ¿Será la de Hegel? ¿Será la de Husserl? ¿Hasta dónde no desvirtuamos un pensamiento ajeno al tomar el propio como principio de justificación o de rechazo de aquel? ¿Hasta dónde una reflexión teleológica nos lleva a establecer continuidades ficticias? Husserl, por ejemplo, en el parágrafo 13 de *Krisis* establece una línea de continuidad entre Descartes y Kant pasando por Berkeley y Hume, continuidad que nos parece acomodaticia ya que Berkeley y Hume defendieron su escepticismo a partir de un punto de vista exclusivamente empírico, sin tener en cuenta lo que Kant consideró válido en Descartes, a saber, la idea de la necesidad y objetividad del conocimiento racional. Hume jugó un papel frente a Kant en la medida en que le sirvió para mostrar que la ciencia newtoniana sólo podía justificarse si existía una subjetividad trascendental. Pero no fue el escepticismo empírico de Hume sino la reflexión trascendental sobre Hume lo que le permitió a Kant construir su filosofía. Aquel papel jugado por Hume no creemos que sea suficiente para establecer una línea de continuidad.

⁹ Ibid., p. 73.

¹⁰ Ibid., p.75.

Podríamos discutir con Husserl, igualmente, la reducción de la historia a la historia de Occidente, el encarnar el destino del espíritu —si es que existe— en el espíritu europeo, reduciendo expresamente la significación histórica de China e India a simples prototipos antropológicos¹¹. Más amplia fue la visión, en este caso, de Hegel, para quien la historia del espíritu pasó primero por los pueblos mencionados. Se le podría discutir a Husserl la tesis de que la historia tenga como única misión la de realizar la idea de la filosofía y de la filosofía, precisamente, tal como él la concibe. Podríamos, en fin, preguntarnos si el concepto de “teleología” que Husserl aplica a la historia tiene un alcance “metafísico” y, si la respuesta es positiva, entrar en una detenida polémica. En efecto, se nos dice en un principio que este concepto aplicado a la historia carece de sentido metafísico: él expresa sólo la unidad de una tarea. Pero cuando este proyecto se actualiza en la fenomenología, entonces es identificado con la teleología de la intencionalidad que, en cuanto estructura del ser de la subjetividad sí tiene un carácter metafísico. ¿No significa esto que la historia tiene un Telos de carácter “metafísico” finalmente?

Nuestro deleite hubiese sido mayor si el autor, asumiendo una actitud crítica, nos hubiese forzado a pensar con ese gran pensador que fue Husserl.

Daniel Herrera Restrepo.