



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**La monadología en la renovación fenomenológica
de la filosofía**

Adolfo Mayo García

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

Departamento de Filosofía

Curso: 2024-2025

A quienes tanto me habéis querido

Resumen:

El racionalismo moderno nos ha legado una noción de «razón» que, como explicaremos, ha ocasionado en su devenir histórico el afianzamiento del irracionalismo. Con ello, entra en crisis la filosofía y nuestro mundo de la vida, en tanto que está sustentado todavía por el principio de la racionalidad. Frente al *adiós* de la modernidad (sea, como decía Habermas, anarquista o neoconservador) y por tanto de los conceptos de *razón* y *verdad*, encontramos en la fenomenología husserliana de la intersubjetividad la posibilidad de revivir y reformar las tareas infinitas del racionalismo, y con ellas, la filosofía misma junto con la infraestructura de sentido de nuestro mundo de la vida. Para justificar esto, abordamos 1) la crítica de Husserl al racionalismo moderno, 2) la fenomenología trascendental en los caminos alternativos al *cartesiano* y 3) el concepto leibniziano de *monadología* en la fenomenología.

Palabras clave: Fenomenología, Husserl, Intersubjetividad, Modernidad, Monadología, Mundo de la vida, Racionalismo.

Índice

1. Introducción.....	7
2. La fenomenología de la intersubjetividad de Husserl como modo de afrontar el problema de la razón.....	11
3. El concepto fenomenológico de mundo.....	14
3.1. El mundo como fenómeno.....	14
3.2. El mundo de la vida como concepto central de un racionalismo auténtico. <i>Epoje</i> y reducción fenomenológica.....	15
4. El concepto racionalista moderno de mundo.....	20
4.1. Introducción al concepto moderno de mundo a través de la <i>Crítica del juicio</i>	20
4.2. El fundamento intersubjetivo de la geometría.....	23
4.2.1. El origen técnico-práctico de las <i>formas ideales</i> y el fundamento intersubjetivo de las objetividades geométricas.....	23
4.2.2. La mensuración como formación de sentido preliminar a la geometría.....	27
4.2.3. Acerca del relativismo y su incompatibilidad con una filosofía del mundo de la vida.....	28
4.3. La matematización de la naturaleza.....	30
4.3.1. La matematización indirecta de la naturaleza y su influjo en la <i>Crítica de la razón pura</i> . Síntesis activas y pasivas.....	30
4.3.2. El olvido del sentido originario de la física. Theuth, Thamus y la estructura espiritual de Europa.....	34
4.3.3. Dualismo cartesiano, solipsismo e irracionalismo. La necesidad de una radicalización de la <i>epoje</i> cartesiana.....	39
5. La radicalización de la <i>epoje</i> y el descubrimiento de la subjetividad trascendental como intersubjetividad monadológica.....	43
5.1. La intersubjetividad monadológica.....	43
5.2. Las alternativas al camino cartesiano.....	47
5.3. La psicología fenomenológica y la apertura de la fenomenología a las daciones no absolutamente evidentes.....	49
6. Conclusión.....	54
Referencias.....	56

1. Introducción

Puede ser considerada ya de sentido común la conocida tesis de Nietzsche según la cual la invención del conocimiento fue «el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”, pero a fin de cuentas, sólo un minuto» (Nietzsche, 1996, p. 17). La filosofía, ya desde los pensadores presocráticos, puso todos sus esfuerzos en la consolidación de este minuto del conocimiento (Cassirer, 1986, p. 33 y ss.), pues a partir de él se creía posible afianzar un modo de existencia superior, una vida «guiada y esclarecida por intelecciones científicas» (Husserl, 1986, p. 8). El *telos* del conocimiento no es otro que el de la filosofía, *telos* que, según nuestro sentido común, está tan obsoleto que cabe hablar de él desde la extrañeza, como si no formara ya parte de nuestro patrimonio intelectual o de nuestra dirección vital e histórica. El tiempo de la filosofía, entonces, parece haber claudicado, pues ya no podemos operar bajo el supuesto de que, como decía Heráclito, todo suceda «κατὰ τὸν λόγον»¹. En consecuencia, el mundo se presenta como un inmenso e incomprensible campo de fuerzas que escapa al concepto, del cual solo podemos aventurarnos a conocer sus correlaciones fácticas y cuantitativas, despojadas, por cierto, de cualquier sentido normativo u orientativo para la existencia humana. En el fondo Nietzsche, que expresa con tal claridad nuestro sentido común irracionalista contemporáneo, no hace sino dar cuenta de «la situación de indigencia» (Marcos, 2010, p. 342) en la que nos sitúa la crítica epistemológica de Hume, sumando a ella las consecuencias relativistas del recién descubierto origen evolutivo del ser humano y de sus conocimientos (ibid., p. 345, 347) —aunque, veremos, podemos encontrar las raíces de este irracionalismo todavía antes en la filosofía cartesiana. El lugar de la verdad viene a ser ocupado por «versiones débiles» (ibid., p. 346) de la misma tales como la verdad como adhesión a ciertos juegos del lenguaje, como convención social o como construcción.

Como indican estos nuevos conceptos de verdad introducidos por Nietzsche, la razón (que es correlato de la verdad) se ha retraído de la realidad y ha quedado reducida a un «medio de conservación del individuo» (Nietzsche, 1996, p. 18). En consecuencia, el ser humano se revela como un «genio de la arquitectura» (ibid., p. 27), un ser que, más que buscar su lugar en el cosmos conforme a razones esenciales, tiene que construirse a la fuerza, dotarse de un «contra-mundo» (Blumenberg, 2008, p. 173), pero no a partir del seguro suelo de la naturaleza, sino mediante los conceptos que extrae de sí mismo y su capacidad para la metáfora (Nietzsche, 1996, pp. 30-31). El concepto, la razón, no son ya el espejo de la realidad, lo cual quiere decir que a través de ellos no nos dotamos de la verdad. Más bien, son el *instrumento* con el que doblegamos un mundo hostil — en la escasa medida en que somos capaces— a nuestros intereses, con el que hacemos disponible el objeto a nuestros fines prácticos. Sus rendimientos son solo un medio técnico para la conservación

¹ «Conforme a la razón» (DK 22 B 1).

de la especie que, en nuestra ceguera filosófica y racionalista, habríamos confundido por imágenes fidedignas de la verdad, creyendo ingenuamente que «los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada» (ibid., p. 18) en nuestras obras y pensamientos. Por tanto, el conocimiento no tiene como *fin* hallar el puesto —sea cual sea— del ser humano en el cosmos, sino dotarnos de los instrumentos y de la fuerza necesaria para aproximarnos asintóticamente al centro de la realidad. Podemos decir entonces que en nuestro actual sentido común filosófico, de corte irracionalista, el ser humano es comprendido de modo análogo a como lo hizo el pensamiento teológico nominalista: la absoluta potencia de Dios (nosotros diríamos, la inescrutable lógica de la realidad), anula toda comprensión racional posible de la creación (nosotros diríamos, el mundo), y ante esto, el ser humano se ve obligado a autoafirmarse mediante el método científico y el dominio de la naturaleza (Blumenberg, 2008, pp. 152-153).

Desengañados, nos apresuramos entonces a decir adiós a la razón —en su sentido fuerte— y, con ella, a la modernidad. Ya sea porque concibamos la modernidad como una envoltura ideológica o cultural ya cristalizada de una racionalización instrumental de la vida que se ha vuelto autónoma y que ha venido para quedarse —lo que Habermas llama el «adiós neoconservador a la Modernidad» (Habermas, 1993, pp. 13-14)—, ya sea porque la comprendamos como el velo con el que se enmascara la voluntad de poder —desde el pensamiento de Heidegger o Bataille (ibid., p. 14)— y que habría que desechar junto al modo de vida que sin ella no se sostiene, lo que Habermas llama el adiós estético o «anarquista» de la Modernidad (ibid.). Con este adiós a la modernidad y, por tanto, a la razón, la filosofía se ve obligada a aferrarse a los presupuestos científicos establecidos si no quiere que sus reflexiones pierdan toda seriedad y fundamento, pues sin poder dar *razones* lo que queda es dar *opiniones* y por lo menos los conceptos científicos todavía conservan su legitimidad, dada su evidente capacidad para generar rendimientos prácticos. Por esta causa, es evidente que la filosofía tiene que limitarse a ser la «clarificación lógica de los pensamientos» (Wittgenstein, 2009, p. 45)², a dedicarse a la depuración y perfeccionamiento del discurso científico. Ahora bien, en la medida en que, como acabamos de decir, la fuente de legitimidad y el sentido de la ciencia solo puede residir —en tiempos donde la confianza en la razón y en la verdad en sentido estricto se han desmoronado— en su capacidad para edificar prometeicamente un «contra-mundo», el irracionalismo ha condenado a la filosofía a sumarse a un proyecto civilizatorio y práctico sobre el cual ella no puede volverse críticamente, pues para poner en marcha una pregunta seria por la legitimidad del mismo, se ve obligada —ya que no puede echar mano de la *razón* en un sentido estricto— a aceptar de antemano la validez de los conceptos científicos, los mismos que sostienen tal proyecto prometeico. De esta manera, el irracionalismo ha dado pie al resultado opuesto al que se proponía como, por otra parte, también ocurrió en el caso del nominalismo (Blumenberg, 2008,

2 Se trata de la proposición 4.112 del *Tractatus logico-philosophicus*.

p. 173): en vez de fomentar la crítica, la neutraliza. En vez de escarmentar a una razón que ingenuamente creía ser el centro del mundo, la inflama, si bien ya no en su (falsamente arrogada) posición de garante de la ley moral y del conocimiento racional, sino ahora como la más eficaz «esclava de las pasiones» (Hume, 1992, p. 561) humanas.

Filósofo es aquel que se ha consagrado al ejercicio comprometido de esta pregunta radical por la legitimidad, que ha tomado la decisión de dedicar su vida a este fin, como fin último de su vida práctica. Toda degradación o corrupción del fin filosófico es, a su vez, una degradación de sí mismo, un «devenir-infiel-a-sí-mismo»³ (Husserl, 1972, p. 16). En esta tesitura, los aspirantes a filósofos nos encontramos en el presente en una «penosa *contradicción existencial*» (Husserl, 1991, p. 17): si la pregunta crítica por la legitimidad de nuestros actos de conocimiento, de valoración y de voluntad tiene que ser reanudada, de algún modo hemos de ser capaces de rehabilitar el concepto de razón. Y sin embargo, cualquier intento de tomar como punto de partida la razón, y de abordar la «tarea indeclinable» (Husserl, 1949, p. 372) que ello conlleva como ideal (la de edificar un conocimiento de la verdad *en sí*) parece imposible para nuestro tiempo presente, que en todas sus líneas teóricas parece decretar de una vez por todas su fin. Somos incapaces de «empezar todo de nuevo desde los fundamentos» (Descartes, 1995, p. 129), de tomar de nuevo la razón como punto de partida (y de llegada), comenzar una nueva «segunda singladura» en la búsqueda de la verdad tomando como punto de partida al *logos*⁴ (*Phd.*, 99e-100a).

La causa de esta incapacidad, la causa que ha contribuido a afianzar para el sentido común de nuestra época la tesis de Nietzsche citada al comienzo y que ha hecho de la filosofía un discurso dependiente de presupuestos y de ideales civilizatorios ante los cuales no tiene la primera ni la última palabra; la causa de todo esto no es otra que la modernidad misma y el racionalismo moderno, como trataremos de justificar en este trabajo. Suscribimos la tesis de Heidegger según la cual «el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen» (Heidegger, 2010, p. 77), imagen con la cual «el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo lo ente y pone todas las normas» (ibid.). Es decir, que la razón moderna ha terminado por situar al hombre en el mismo lugar en el cosmos que, como hemos visto más arriba, nos asigna el sentido común irracionalista: en el centro del universo, no porque ese sea, conforme a razones esenciales, su lugar, sino porque quiere adueñarse de lo ente a través de la razón. La razón moderna o el racionalismo moderno desembocan en el irracionalismo en el que nos vemos inmersos. En consecuencia, no defendemos una tesis conservadora, algo así como la necesidad de volver atrás y desechar la postmodernidad como un delirio para aferrarnos a la modernidad. Más bien, defenderemos que, a menos que abordemos críticamente las razones y los

3 Cito los pasajes conforme a mi traducción ya que no hay edición en castellano.

4 Para las traducciones del *Fedón*, el *Fedro* y la *República*: Platón, 2020.

motivos de la «bancarrotas del conocimiento objetivo» (Husserl, 1991, p. 92) en la que desembocó la modernidad inaugurada con Descartes —bancarrotas que no es sino el solipsismo cartesiano, lo que es lo mismo, la constatación de que la certeza y la razón están absolutamente escindidas de la verdad y lo real— no tendremos derecho a apasionarnos de nuevo con los títulos de «razón» y «verdad en sí» ni, por tanto, tener la filosofía por algo legítimo, como una esfera de conocimiento autónoma y además dotada de la capacidad de reflexión y crítica al presente. Si queremos salir de la penosa contradicción existencial en la que como filósofos estamos involucrados, tenemos que llevar a cabo una revisión crítica de la modernidad y del racionalismo, que en el fondo no es sino su modo de autocomprensión (Habermas, 1993, p. 15).

Ahora bien, el problema de la razón, así como la pregunta por el sentido de la filosofía que está íntimamente vinculado a ella, no concierne solo a los filósofos. Por el contrario, abarca a todos en cuanto que formamos parte de un mundo de la vida que se ha consolidado históricamente en constante referencia al *telos* filosófico (apropiado y transformado por la modernidad, sin duda), el *telos* de una comprensión racional de validez intersubjetiva de lo real, de la subsunción de lo contingente bajo principios esenciales, apodícticos, universales. Incumbe, por tanto, al científico de cualquier ámbito, en la medida en que su *ethos* teorizante y su método, así como sus metas cognoscitivas, son dependientes del horizonte categorial del racionalismo, pero también incumbe a la persona corriente que desenvuelve su vida en un estado jurídico en el que, se supone, las leyes han de valer porque son de algún modo u otro racionales, en el que esperamos del otro *razones* y tenemos que dar a los otros *razones* acerca de lo que hacemos y dejamos de hacer.

Por lo tanto, dejar a un lado esta pregunta, o lo que es lo mismo, rendirnos al sano sentido común de corte irracionalista, significa tomarnos la licencia de que nuestra vida como estudiosos de la filosofía y, en general, como habitantes del siglo XXI, descansen sobre un suelo de presupuestos (los abarcados bajo los títulos «razón», «verdad») cuya legitimidad está lejos de ser asegurada más que por la *costumbre*. En definitiva, es permitirnos vivir sin poder ni querer dar razones del modo en que vivimos, lo que nos condena a no poder sustentar nuestro modo de existencia sobre argumentos, sino solo sobre la fuerza (San Martín, 2015b, p. 137). Solo por esto consideramos que merece la pena dedicar este trabajo a los dos siguientes interrogantes: «¿cuál es el sentido, si hay alguno, de hablar de razón en el siglo XXI?», «¿tiene algún sentido la filosofía en nuestro presente?».

2. La fenomenología de la intersubjetividad de Husserl como modo de afrontar el problema de la razón

Hemos intentado justificar la relevancia del problema de la razón al que consagramos el presente trabajo y señalado que la crisis de la razón contemporánea solo puede ser abordada a través de una crítica al racionalismo moderno, en el que encontramos la génesis de nuestro irracionalismo contemporáneo. Pues bien, para reflexionar sobre todo esto, nos apoyaremos en la fenomenología de Edmund Husserl, que se articula desde un comienzo en torno a estas preguntas que ahora nos hacemos, pues «solo en reflexiones radicales sobre el sentido y la posibilidad de su propósito puede echar raíces una filosofía» (Husserl, 1949, p. 393). En esta medida, el presente texto no aspira a ser una exposición del contenido conceptual de la fenomenología de Husserl. Por el contrario, nos adherimos a la tesis de Javier San Martín, según la cual la estructura conceptual de cualquier filosofía y en particular de la fenomenología debe ser abordada desde su aspecto funcional, esto es, desde el modo en que contribuye «al funcionamiento o marcha de la sociedad en la que surge o se da» y en la medida en que es «función de la sociedad en que surge» (San Martín, 2015b, p. 13). Desde este marco, nuestro propósito es comprender la fenomenología ya no solo desde la función que en su momento aspiró a cumplir, sino también desde la función que en nuestro momento podría desempeñar, por tanto, siempre en referencia a la deriva vital en la que estamos ahora inmersos, en tiempos de irracionalismo. Nos preguntamos, en consecuencia, por el modo en que una meditación fenomenológica nos permite tomar posición ante ella. Esto quiere decir que con la fenomenología pretendemos entender la deriva histórica del racionalismo hacia el irracionalismo generalizado contemporáneo y por lo menos atisbar un modo en que abordar esta crisis de la razón que atraviesa, según nuestro modo de ver, no solo la esfera vital de la academia filosófica sino nuestra sociedad en su conjunto.

La fenomenología de Husserl, a lo largo de sus tres etapas —la de la Halle, la de Gotinga y la de Friburgo (San Martín, 2015b, p. 69 y ss.)— aspiró siempre a consolidar aquella «idea platónica y cartesiana de filosofía» (Husserl, 1972, p. 6), la de una ciencia absolutamente fundamentada capaz de excluir todo presupuesto. Se trata de acompañar a la razón desde su estadio subjetivo (la razón que toma por definitiva el psicologismo), en la que aparece opuesta al mundo como espacio que la trasciende y es independiente de ella, para llegar a una razón que se autocomprende «como mundo que es en toda su verdad universal» (Husserl, 1991, p. 281). Es decir, Husserl suscribiría perfectamente la comprensión hegeliana de la filosofía como aquella tarea cuyo sentido es «concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón» (Hegel, 1988, p. 52). Y sin embargo, este

entusiasmo racionalista no es ingenuo ni fruto de un apasionamiento sino, al contrario, resultado de una exhaustiva revisión crítica de la modernidad y de sus presupuestos fundamentales (que Husserl englobó con el título de «objetivismo»). Justamente este modo de abordar no ingenuamente el problema del sentido de la filosofía, es decir, desde la conciencia de la debacle del racionalismo moderno (y su continuidad con nuestro irracionalismo), es lo que nos interesa en este trabajo y lo que nos incentiva a tomar la fenomenología como marco de referencia para abordar nuestro problema, el problema de la razón.

Desde la fenomenología se da un «pronóstico favorable para el desarrollo futuro de una filosofía pensada como ciencia» (Husserl, 1991, p. 207) a la vez que se reconoce que «el racionalismo de la época de la Ilustración ya no está en tela de juicio, ya no podemos seguir a sus grandes filósofos, ni tampoco a los del pasado» (ibid.). Es decir, que lo que nos ofrece no es una restauración de la modernidad racionalista, no es un neo-cartesianismo, como Heidegger le imputaría a Husserl (San Martín, 2015b, pp. 32-33). En efecto, el racionalismo Ilustrado nos conduce a la crisis del irracionalismo en que vivimos inmersos —como ya hemos señalado y explicaremos más adelante— llevándonos del objetivismo al solipsismo y del solipsismo al escepticismo. Sin embargo, «su intención —tomada en su sentido más general— *nunca debe fenecer en nosotros*» (Husserl, 1991, p. 207)⁵ en la medida en que «*filosofía o ciencia verdadera y auténtica y racionalismo auténtico son una y la misma cosa*» (ibid.)⁶. La tarea de la fenomenología no es otra que la de realizar el racionalismo a través de una crítica al racionalismo, en una especie de dialéctica de la ilustración o autorreflexión crítica similar a la que habría llevado a cabo Hegel (Habermas, 1993, pp. 34-35) y sin la que, concebimos, es imposible el racionalismo —entiéndase, como espíritu y no como mero término historiográfico. De modo que, ante la pregunta central del trabajo —a saber, en qué medida se puede hablar de filosofía en términos racionales hoy— respondemos que: como muestra la fenomenología, la filosofía solo puede consolidarse como disciplina autónoma y con capacidad crítica si toma, de nuevo, a la razón, como punto de partida. Ahora bien, esto último solo es posible si se vuelve críticamente sobre la modernidad y la crisis de la razón que en ella se forja por la tendencia objetivista que inaugura Descartes y que se consume en el solipsismo. Una crítica al pensamiento moderno, racionalista, no es una despedida a la razón sino la ocasión para elevar el proyecto racionalista a un proyecto consecuente y a la altura de nuestro tiempo. En definitiva, solo a través de una crítica de la modernidad y del racionalismo puede permitirnos afianzar un racionalismo —y con ello, *la filosofía*— en sentido auténtico.

El punto central de esta revisión crítica a la modernidad, que hemos situado como momento indispensable para un racionalismo que aspire a ser un proyecto consecuente, es el de la

5 La cursiva es mía.

6 La cursiva es mía.

intersubjetividad, como tendremos que mostrar en los epígrafes siguientes. A través de ella Husserl trata de compatibilizar la premisa inexpugnable de todo racionalismo (es decir, la aspiración a una ciencia de fundamentos últimos sustentada en el *cogito* que no tome nada por válido sin poder dar razones de ello) con una superación del solipsismo y en última instancia del irracionalismo que parecen implicados en esta actitud racionalista. En este punto, nos parece que es crucial la aportación de Leibniz para la comprensión de la subjetividad como mónada y de la intersubjetividad trascendental como intersubjetividad monadológica, pues como señala Julia Iribarne, la fenomenología trascendental es una monadología (Iribarne, 1987, p. 128). Por todo esto titulamos a este trabajo «La monadología en la renovación fenomenológica de la filosofía».

En resumen, ante la crisis de la razón en la estamos inmersos y que, como veremos, encuentra sus raíces en el racionalismo moderno, la filosofía se encuentra despojada de herramientas conceptuales para la crítica y para la consumación de su proyecto, destinada a sustentar acríticamente un proyecto civilizatorio del que no puede dar razones. Ante lo inadmisibile de esta situación, pretendemos abordar críticamente el racionalismo moderno. Para ello nos apoyamos en la filosofía de Husserl, cuyo fin es llevar el racionalismo a sus últimas consecuencias, superándolo en su versión moderna pero conservando su espíritu. Lograr esto pasa por abordar la subjetividad trascendental como una *intersubjetividad* trascendental, único modo de hacer consecuente el proyecto de la reducción fenomenológica (Zahavi, 2003, p. 234). Solo tomando seriamente el problema del *otro* en el ámbito trascendental podemos elevar las premisas racionalistas sobre sus propias contradicciones internas y llegar a un racionalismo consecuente, que no caiga en el solipsismo al poner como condición de posibilidad de la certeza y la fundamentación absoluta la abstracción y eliminación del *otro* —por tanto, como habrá ocasión de mostrar, del *cuerpo* y la *afectividad*, de los *horizontes temporales de la conciencia*, de la *historia* y la *cultura*.

Consideramos, para concluir, que solo desde esta actitud que la fenomenología de Husserl ejemplifica —la de un racionalismo capaz de la autocrítica— es posible afrontar el problema de la filosofía y la razón sin entregarnos a ninguno de los siguientes tres extremos: primero, una apresurada despedida de la razón, en términos de un pensamiento abiertamente irracionalista que anule la posibilidad de un discurso filosófico riguroso. Segundo, un intento de reinstauración de la potencia de la razón a cambio del sacrificio de la autonomía del discurso filosófico, en términos de un pensamiento filosófico riguroso pero dependiente de las premisas del saber científico y, por tanto, despojado de su capacidad de crítica radical. Tercero, una negación ingenua de los problemas del racionalismo y una vuelta conservadora y acrítica al concepto de razón como fundamento.

3. El concepto fenomenológico de mundo

3.1. El mundo como fenómeno

Antes de cualquier proposición teórica, juicio axiológico, o toma de posición práctica, el mundo es, por lo menos, algo significativo para nosotros, algo que de algún modo u otro tiene un sentido. Es decir, antes de percibir el mundo, y sobre esta base, juzgar sobre él, experimentar con él o desarrollar intereses prácticos respecto de él, tiene que previamente «estar ahí» para la percepción, hacerse disponible al juicio, a la experimentación, a la voluntad. El mundo antes que nada es lo que se presenta, aparece, se nos evidencia (*φαίνεσθαι*) de algún modo. En consecuencia, el mundo en su sentido radical es lo que aparece, *fenómeno* (*φαινόμενον*), de otro modo no se podría constituir como el horizonte significativo de nuestros intereses cognoscitivos y prácticos. Antes de ser *lo objetivo* y existente por sí, un complejo de partículas físicas articulado por las leyes de su interacción o el lugar donde habitamos como aquella humanidad que explican las ciencias humanas y sociales con sus propiedades sociológicas, históricas o antropológicas; antes de todo esto, el mundo es simplemente fenómeno.

Por estas razones, una pregunta acerca de la realidad realmente dirigida a sus fuentes últimas de inteligibilidad debe ser una pregunta por el mundo como fenómeno y los fenómenos intramundanos, no directamente una pregunta por *la cosa*, por los entes intramundanos, porque todo cuanto hay de objetivo y real en el mundo, todo cuanto podamos afirmar con validez objetiva respecto de él, todo eso presupone un fenómeno sin el cual ni siquiera tendríamos noción alguna del objeto, un fenómeno a través del que y en el que podemos tener puesta la mirada, la voluntad, o el «corazón» en la realidad. Por su parte, todo fenómeno presupone una vivencia o complejo de vivencias en las que *aparece*, y toda vivencia y experiencia, un *yo*, una vida concreta que las experimenta, que las «tiene». No nos es posible, por así decir, echar a un lado estos complejos de vivencias y mirar entonces al objeto, a la realidad (Held, 2003a, p. 8). Por esta razón, podemos afirmar *a priori*, con anterioridad a cualquier discurso y experiencia sobre la realidad, que existe una *íntima correlación* entre el *objeto* y el *modo en que nos aparece*, pues sin sus modos de aparición el objeto, por principio, *no es nada*. A esto lo llamó Husserl el *a priori universal de correlación*: los objetos y el mundo «son para nosotros sólo con el sentido y el *modus* de ser en el que surge o han surgido constantemente a partir de estas realizaciones subjetivas» (Husserl, 1991, p. 169).

El mundo en su significación más originaria es *algo que remite a nuestra vida consciente*, a nuestra experiencia, pues, sin que el mundo aparezca no podemos hacer ninguna constatación

significativa acerca de la realidad. Lo primero es una unidad cuya disolución implica la disolución misma de la realidad, la unidad entre *sujeto* y *objeto*, entre certeza y verdad: «el mundo y el sujeto están constitutivamente suturados» de modo que «es correlativo el darse de aquel y la tensión intencional de este» (Chillón, 2025, p. 63). Tratar de negar esto afirmando la trascendencia del mundo solo es posible si *antes* nos han sido dadas experiencias que, en primer lugar, hacen valer para nosotros algo como mundo y, en segundo lugar, lo hacen valer como algo trascendente, que podemos distinguir de y contraponer a aquello que en la reflexión (a través de otras formas de experiencia) descubrimos como «nuestra conciencia». Toda afirmación de la trascendencia del mundo —todo *realismo* ingenuo— se sustenta sobre este *a priori de correlación* y sobre la premisa del mundo como fenómeno.

El mundo es, entonces, antes que nada ese espacio de lo significativo sin el cual toda objetivación científica y cultural, así como toda crítica del conocimiento científico, carecen de sentido. De manera originaria, mundo es lo que se configura en la unidad entre experiencia y realidad, en la esencial remisión de lo real a lo subjetivo, al pensar. Este es el mundo que habitamos de manera cotidiana, prerreflexiva, inmediata (Husserl, 1991, p. 109), al cual remitimos en el fondo toda afirmación científica y respecto de cuya realidad no tenemos ocasión —en la vida en actitud natural— de preguntarnos porque toda eventual ilusión o disonancia anticipan una resolución en la unidad y concordancia de la experiencia (Welton, 2003b, p. 225). Allí donde el curso habitual de nuestra percepción se ve frustrado y el mundo pierde su apariencia de *realidad*, allí tiene lugar un proceso de aprehensión modificada del objeto (una reestructuración, por así decir, del sentido de nuestras experiencias presentes y pasadas) que eventualmente restablece la concordancia de nuestras percepciones y por tanto su referencia a un mundo objetivo (Husserl, 1972, pp. 64-65).

3.2. El mundo de la vida como concepto central de un racionalismo auténtico. *Epojé* y reducción fenomenológica

Lo que hemos llamado mundo-fenómeno en la sección anterior, para poner de manifiesto la correlación entre el pensar y lo pensado (el *a priori de correlación*) que subtiende a toda unidad de sentido y a todo discurso significativo, se refiere a lo mismo que Husserl, en la *Crisis de las ciencias europeas* denomina «mundo de la vida» (*Lebenswelt*): el «mundo espaciotemporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica y tal y como las sabemos como experimentables» (1991, pp. 145-146). El concepto de *Lebenswelt* es, por tanto, una forma de radicalizar el *a priori* de correlación (Chillón, 2025, p. 69). Este mundo de la vida pre- y extracientífica es el horizonte universal de objetos de nuestras experiencias, ante el cual siempre

estamos somáticamente (ibid., p. 112) y, gracias a la mediación del cuerpo (Husserl, 1986, pp. 151-153. Husserl, 1972, pp. 248-249. Husserl, 2020, pp. 288-289), aquel que se presenta siempre a mí como mundo *común*, como mundo que comparto con sujetos que, como yo, están referidos a este *nuestro* mundo: en el *mundo de la vida* la «autoconsciencia y heteroconsciencia son inseparables (Husserl, 1991, p. 264). Dado que (necesariamente) habitamos ese mundo de la vida en comunidad intersubjetiva, entonces también lo habitamos espiritual y culturalmente (San Martín, 2015b, p. 102, 107). Y por esto mismo, estamos en él históricamente: expuestos a la expansión y transformación de nuestros horizontes (culturales, comunitarios, intersubjetivos) de *aparición*, de realidad (fenoménica) en virtud de procesos de *génesis* activa y pasiva (Husserl, 1986, p. 103), por los que la conciencia (común) sobrepasa sus horizontes de realidad previos descubriendo un nuevo tipo de objetividad, siempre sobre la base de estratos de realidad siempre presentes y dados con anterioridad (Held, 2003b, p. 52).

Lo que todo esto significa para el propósito de la pregunta por la *razón* y la posibilidad de reinstaurarla como concepto central del pensamiento filosófico contemporáneo es que nos revela una nueva forma de racionalismo, o lo que es lo mismo, una nueva forma de preguntar por las estructuras de sentido absolutamente básicas y apodícticas de las que pende toda la *realidad*, el *mundo* con todo su sentido y validez (científico, espiritual, cultural), con el fin de encontrar una fundamentación absoluta de nuestra *theoría* y de nuestra *praxis*. Ya no se trata de una pregunta por el sujeto (como *res cogitans*, ya sea el sujeto psicofísico, cognitivo, psicológico), pero tampoco por la sustancia-naturaleza, por las *cosas*, sino por *fenómeno* y su correlato, el mundo en tanto que fenómeno. Se trata de una pregunta por el *mundo de la vida*, aquella «base de ser en sí anterior» que se da por supuesta «con la existencia del mundo» (Husserl, 1986, p. 25).

En este punto surge la inquietud acerca de la posible forma sistemática de una investigación por el mundo de nuestra existencia cotidiana, ya que, como tal, parece ser un espacio relativizado subjetivamente, culturalmente, históricamente. Sin embargo, debemos recordar que este mundo de la vida, siendo como es histórico, cultural, subjetivo, solo puede gozar de tales predicados si es antes que nada el mundo que *aparece* en mi conciencia como mero fenómeno, por tanto, un mundo que se configura (tanto en la forma de objetos particulares como en la forma de *mundo* en sí) como *cogitatum* de mis *cogitationes*. Y, dado el *a priori* de correlación, sabemos que la constitución de un *cogitatum* solo es posible en el seno de unas estructuras sistemáticamente estructuradas de experiencia. «El *cogito* en cada caso tiene conciencia de su *cogitatum*, mas no en un vacío sin distinciones» (ibid., p. 56), porque podemos hallar una multiplicidad de funciones subjetivas y trascendentales (experiencias, síntesis, génesis temporales) que se coordinan de modos sistemáticos

para ofrecer la unidad de sentido, el fenómeno, la «composición noético-noemática totalmente determinada, que corresponde justamente de modo esencial a ese *cogitatum* idéntico» (ibid.).

Ahora bien, tal tarea solo es posible si previamente hemos llevado a cabo un cambio de actitud, una transformación de la mirada «decisiva para el ser o no ser de una filosofía —de una filosofía que sabe con científica claridad lo que requiere su sentido peculiar, el de estar fundada en una última responsabilidad» (Husserl, 1949, p. 381). Este cambio de actitud consiste en suspender nuestro juicio acerca de la realidad, la realidad con la que nos topamos y que presuponemos en nuestra vida cotidiana. Es decir, el primer paso es no aceptar «lo que nos ofrecen como ser» (Husserl, 2020, p. 131) nuestras vivencias cotidianas, ingenuas, pre-filosóficas, como hacemos en nuestra actitud cotidiana (actitud natural), en la que tenemos una vida «linealmente orientada hacia los objetos respectivamente dados» (Husserl, 1991, p. 151) en el mundo de la vida. De este modo, en lugar de «vivir dentro del horizonte del mundo» (ibid.), al que todos nuestros intereses prácticos y teóricos habituales quedan anclados, podemos efectuar una «transformación de la consciencia temática del mundo, transformación rompedora de la normalidad del vivir-allí» (ibid., p. 152), en la que tomamos conciencia de que el mundo y todas sus objetividades no solo están dados previamente (a todo teorizar o a todo interés práctico) como cosas espacio-temporales, como sustratos de propiedades, sino que «todo lo mentado ónticamente» (ibid.) está dado a la conciencia «en formas de aparición, en formas de dación subjetivas» (ibid.) por las que podemos interesarnos, preguntar por su *cómo*, es decir, por el modo en que «en el cambio de las valideces relativas, de las apariciones y opiniones subjetivas, se constituye para nosotros la validez unitaria y universal del mundo, *el mundo*» (ibid.). Nótese que si podemos interesarnos sobre esas formas de dación, es porque ellas mismas están dadas a una nueva forma de intuición, una *visión fenomenológica*. Se trata, por tanto, de dejar de vivir ingenuamente en la ejecución de los actos por los que se constituye un mundo como mundo significativo, ejecutando una *epojé* respecto de la validez del mundo que esos actos ponen o afirman, y reconducir esa validez a sus formas de dación, es decir, ejecutar una *reducción fenomenológica*. En el marco de esta reducción fenomenológica nos dirigimos a esos actos y a su contenido tomados en sí mismos, sin comprometernos con la existencia del mundo y de mí mismo como sujeto en el mundo que ellos ponen activamente (Husserl, 2020, p. 131).

Es así como se puede constituir una «ciencia del universal cómo de la dación previa del mundo, así pues, de aquello que constituye su universal ser-suelo para cualquier objetividad» (Husserl, 1991, p. 154), y, en consecuencia, «una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda fundamentación objetiva saca su fuerza verdadera, la fuerza a partir de su última donación de sentido» (ibid.). Esta es, en consecuencia, la tarea de la fenomenología de Husserl, en la medida en

que aspira a la consolidación de un «racionalismo auténtico», a *la* filosofía como un sistema que «empiece a edificarse realmente desde abajo, con fundamentos resistentes a la duda y que, como todo edificio bien hecho, crezca apoyándose piedra sobre piedra, de acuerdo a ideas directrices, en lo firme y con firme figura» (Husserl, 1951, pp. 15-16). El punto de partida de una nueva singladura de corte filosófico-racionalista ha de ser, entonces, una adecuada descripción de nuestro «concepto natural de mundo» (Husserl, 2020, p. 97). A partir de ahí podemos «preguntar *retrospectivamente*» (Husserl, 1991, p. 69) por el modo en que efectivamente se llegan a constituir sus esferas de objetividad, no solo como esferas de objetividad yuxtapuestas, sino ante todo en su ordenación sistemática. Es decir, el concepto fenomenológico de *mundo* tal como es planteado por Husserl no es una pregunta acerca «la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo» (Heidegger, 2003, p. 92), no es una pregunta por las *cosas* que hay en el mundo, sino una pregunta acerca de la «mundaneidad del mundo» (por usar la acertada expresión de Heidegger), del modo en que el mundo llega a ser y a valer como horizonte de *nuestra vida intersubjetiva* mundana, pues intersubjetivamente estamos en el mundo de la vida. Es claro que esta mundaneidad del mundo no es, a su vez, una cosa *intramundana*, un objeto (Welton 2003a, p. 224). Por eso, la comprensión fenomenológica de mundo que hemos trazado hace patente también la necesidad de *otro modo* (el fenomenológico) de experiencia, de observación y explicitación racional, *otra actitud* (la fenomenológica) de disponerse ante la realidad.

Sin embargo, el valor y el sentido de esta nueva perspectiva del racionalismo que hemos esbozado solo puede ser comprendido si nos desembarazamos primero de los prejuicios *objetivistas* que el desarrollo de la ciencia moderna y del racionalismo moderno han ido sedimentando con su peculiar conceptualización del mundo como «universo de los meros hechos» (Husserl, 1991, p. 9), o más específicamente, como «naturaleza constructivamente determinable» en términos matemáticos (Husserl, 1991, p. 33). Esta comprensión del mundo como naturaleza determinable en términos matemáticos se asentó de tal modo en la modernidad que la propia filosofía la aceptó como presupuesto (deviniendo así *filosofía objetivista*), lo cual, para Husserl, es «corresponsable de la enfermedad europea» del siglo XX (Husserl, 1992, p. 79), a lo que nosotros podríamos añadir que también de nuestra crisis irracionalista y filosófica contemporánea. Esta reducción (ahora entendida como constricción) del concepto de mundo va de la mano de dos fenómenos propiamente modernos: en primer lugar, la progresiva reducción de la idea de *ciencia* en ciencia de hechos y la consolidación del método matemático como *el método* científico por antonomasia, que habría que aplicar a todas las esferas de la realidad (no solo a las formas espaciales, como habían hecho los griegos) para comprenderla.

Si somos capaces de mostrar cómo esta reducción del concepto de mundo a un universo de estados de cosas matematizable (y su ideal de científicidad respectivo) propio del racionalismo moderno nos ha conducido al *irracionalismo* —a través del dualismo cartesiano y el solipsismo— en el que nos vemos insertos, no será difícil comprender luego que un nuevo racionalismo tiene que sustentarse sobre la superación de este concepto moderno de mundo y de ciencia. La superación de este concepto moderno de mundo y de ciencia pasa por mostrar cómo tales nociones se asientan sobre un suelo de sentido hasta ahora oculto: el *mundo de la vida* y las realizaciones subjetivo-vitales que constituyen su sentido. Con ello queda explicada la razón por la que un racionalismo auténtico, o una filosofía cuyo anhelo más profundo es *la fundamentación absoluta* en principios apodícticos, tiene que superar los límites del racionalismo moderno y con ello habilitar para el espacio de lo racional y trascendental conceptos tradicionalmente excluidos de él como «vida», «subjetividad», «cuerpo», «afectividad», «comunidad» e «historia». Para ello será fundamental admitir en el terreno de la subjetividad trascendental *la trascendencia* —pues frente a lo que se suele afirmar, «la palabra clave para la fenomenología no es “inmanencia” sino “trascendencia”» (Iribarne, 1987, p. 115). En la medida en que la trascendencia primera y radical es el otro (Husserl, 1986, p. 124), el concepto de «intersubjetividad» (y de «*intersubjetividad monadológica*») se revela como el punto central e indispensable para la nueva comprensión del racionalismo que se pone en juego con la fenomenología husserliana y que nosotros queremos enfrentar a la crisis irracionalista en la que estamos sumidos. Este es el itinerario que pretendemos seguir en las siguientes secciones.

4. El concepto racionalista moderno de mundo

4.1. Introducción al concepto moderno de mundo a través de la *Crítica del juicio*

En la sección anterior nos hemos aproximado al concepto fenomenológico de mundo para poder exponer el sentido general de la fenomenología de Husserl, pues, como sostiene Donn Welton, comprendemos que esta es su gran aportación (Welton, 2003b, p. 223). Ahora queremos mostrar cómo el racionalismo moderno y la ciencia moderna fueron horadando el concepto de mundo hasta convertirlo en un ámbito inaccesible al pensamiento absolutamente radical (filosófico) que pretende habilitar la fenomenología. Por esta razón, como se verá, el racionalismo moderno neutralizó la posibilidad de una pregunta filosófica radical y condujo, con ello, al abandono del concepto de *razón*, al escepticismo y al irracionalismo en que estamos insertos. En respuesta a esto, la fenomenología de Husserl tiene ante sí el gran reto de superar esta visión racionalista moderna del mundo, pero no para hundirnos más en el irracionalismo, sino para reavivar el *telos* de la filosofía racionalista de manera consecuente.

La Edad Moderna nace con una toma de conciencia radical de la ruptura de la armonía entre el individuo y el mundo, entre el microcosmos y el macrocosmos, una armonía que, en la forma de mito o religión, había servido como fundamento incuestionado del conocimiento y de las jerarquías sociales (de Lorenzo, 1985, pp. 51-52). La única certeza que queda, rota esta conexión del individuo con el mundo, es decir, puesta en marcha la *duda* cartesiana en las dos primeras meditaciones (Descartes, 1995), es la certeza del *sí mismo* o del *cogito*. Ante esto se despiertan dos reacciones: o bien la resignación y la aceptación de la ignorancia, o bien una revolución de esta ignorancia consistente en partir de ese *reducto* de certezas (que «pienso, luego existo», y que «pienso esto» o «tengo la idea de esto») para instaurar un *orden* racional en el caos, no solo en el social y jurídico, característico del siglo XVII, sino más en general, en el caos de nuestras experiencias (de Lorenzo, 1985, p. 53), siempre subjetivas y relativas, incapaces de dar de sí una unidad de significado absolutamente objetiva.

Para el pensamiento moderno, allí donde nuestra mirada hacia la realidad y nuestra posterior explicitación judicativa de la misma no están previamente (*a priori*) articuladas por conceptos, solo nos cabe el juicio reflexionante (*KU*, XXVI)⁷, es decir, un pensamiento que descansa sobre el supuesto de la *finalidad* de la naturaleza respecto de nuestra facultad de conocer. Este principio «no es ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (de

⁷ Para la traducción al castellano: Kant, 2012.

la naturaleza)» (KU, XXXIV), es decir, no es un principio de validez objetiva, que nos ponga en relación con la realidad. Por el contrario, «solo representa el único modo relativo a cómo hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza a propósito de una experiencia enteramente coherente y, por consiguiente, representa un principio subjetivo (máxima) del discernimiento» (ibid.). De manera que una mirada hacia la realidad desposeída de un concepto *a priori* capaz de *determinarla en sus estructuras universales y atemporales* está obligada a sustentarse en un principio de necesidad condicionada, el principio de la finalidad, que es un principio *a priori* y de carácter trascendental, sin duda, pero sólo «en relación con la capacidad cognoscitiva del sujeto» (KU, XXXVI), ya que «sin presuponer esa finalidad nosotros no podríamos obtener ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por ende, ningún hilo conductor para organizar con éste [el entendimiento] una experiencia y una investigación de la naturaleza conforme a toda su diversidad» (ibid.).

Lo que nos revela la noción kantiana de juicio reflexionante, así como el principio de la finalidad de la naturaleza (respecto de nuestra facultad cognoscitiva) como principio trascendental, es que para el pensamiento moderno el conocimiento *sensu stricto*, aquel que goza de validez incondicionada, es el que se fundamenta sobre un cierto *saber previo*, un *a priori* de la realidad, en otras palabras, en los *conceptos puros del entendimiento*. Como señala Kant, «en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias⁸, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*» (KrV., BIX⁹). Sin esta comprensión *a priori* de la realidad nos movemos en el ámbito del juicio reflexionante cuya validez *objetiva* o científica se sustenta sobre un principio que sin duda goza de carácter trascendental y *a priori*, pero solo de manera relativa y condicionada a nuestra aspiración *subjetiva* a la validez objetiva (KU, XXXV).

Por tanto, la primera y gran tarea de la modernidad para salir del estado de escepticismo en el que nos sume la *duda* de la que parte, la *ruptura* de la armonía entre el yo y el mundo, va a ser el afianzamiento de una serie de conocimientos *a priori* que permitan saber algo de la realidad antes de conocerla empíricamente, asegurar un andamiaje lógico con el que luego levantar el edificio cognoscitivo humano. Una parte de este plexo de conocimientos *a priori* estaba ya de antemano dispuesta por la tradición clásica, en concreto, por la geometría euclidiana. Con ella ya era posible estructurar «un todo puramente racional, intelectualmente inteligible en su verdad incondicionada y exclusivamente formado por verdades incondicionales, mediata y inmediatamente evidentes» (Husserl, 1991, p. 21). Y sin embargo, la idea de *ciencia* insinuada por la tradición clásica y representada por la geometría euclideana, si bien es recuperada en la modernidad, también es sometida a una «mutación esencial» (ibid., p. 20). Mientras que la geometría euclideana solo

8 Se refiere a la matemática y la física.

9 Para la traducción al castellano: Kant, 2017.

conocía tareas finitas (ibid., p. 21), lo propio de la razón moderna es concebir la idea de una *realidad infinita* dominada por principios absolutamente universales, de modo tal que: cualquier objeto que en ella exista es cognoscible conforme a determinaciones *a priori*, universales, unívocas, sin necesidad de consultar con la experiencia, a través del mero proceder constructivo o deductivo.

Esto solo es posible gracias a la identificación (específicamente moderna) de la naturaleza con el espacio geométrico euclídeo, es decir, con un espacio isótropo e ilimitado (de Lorenzo, 1985, p. 62). Solo porque todos los puntos del espacio y del tiempo son homogéneos pueden aplicarse leyes universales a las realidades espaciotemporales, solo por ello son replicables los experimentos y por tanto las leyes encontradas en ellos gozan de validez universal (ibid., p. 65).

Todo esto anticipa «la idea de que la totalidad infinita de lo ente en general es en sí una totalidad racional unitaria capaz, correlativamente, de ser dominada —y dominada, además, sin resquicios— por una ciencia universal» (Husserl, 1991, p. 22). Esta idea determinará el curso del pensamiento posterior, al ser aplicada al conocimiento de la naturaleza no solo en lo tocante a la forma espacial abstracta de los cuerpos, sino también a los cuerpos en toda su concreción sensible. Con esto nace «la idea totalmente nueva de la *ciencia matemática de la naturaleza*» (ibid.). Cuando, a su vez, esta ciencia matemática de la naturaleza se consolida y empieza a ofrecer rendimientos teóricos, «la idea misma de la filosofía (como ciencia de la totalidad del mundo, de la totalidad de lo ente) se transforma» (ibid.), hasta tal punto que el concepto filosófico de mundo viene a ser la trasposición del concepto galileano de mundo natural a la totalidad de la realidad (Heimsoeth, 1966, p. 59).

Tal transformación del concepto moderno de mundo bajo los criterios de la ciencia matemática de la naturaleza se observa con claridad en la metafísica cartesiana, dado que en ella el mundo deviene un complejo de *sustancias*, aunque todavía dependientes de una sustancia extra-mundana, Dios o la sustancia en sentido estricto (Descartes, 2002, p. 51). El Dios de Descartes es, como señala Vidal Peña, un Dios bifaz (Descartes, 1997, p. XXXVII), porque, por un lado, está hecho a imagen y semejanza de la conciencia lógica-matemática pero, por otro, trasciende esta conciencia lógica, conserva un resto de voluntad *irreductible* a la razón. Este resto de voluntarismo presente en la filosofía cartesiana impide una completa reducción de *lo real* a una *totalidad infinita determinada matemáticamente*. La ambigüedad del pensamiento cartesiano respecto de Dios y su consecuente tonada voluntarista vienen a ser suprimidas en el pensamiento de Spinoza, pues la totalidad de lo real está para él ya absolutamente determinada conforme a la razón matemática, del mismo modo en que el mundo galileano es una totalidad (corpórea) cerrada determinada completamente por la matemática. La *sustancia* como aquello que es en sí y por sí es concebido (Spinoza, 2020, p. 41) implica la unicidad absoluta de la misma —pues si hubiese otra como ella, habría dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo pues entonces dos sustancias podrían

concebirse la una por la otra (ibid., p. 47). De la unicidad de la sustancia derivamos la infinitud de sus atributos, dado que no hay nada que la limite y en ella se contiene toda la realidad. Es decir, la sustancia *sensu stricto* es Dios y «aparte de Dios, ninguna sustancia puede darse ni ser concebida» (ibid., p. 58), puesto que «todo lo que es, es en Dios» (ibid., p. 59). Ahora bien, notemos que este Dios no es sino el *orden matemático*: todos los modos o determinaciones particulares de Dios se siguen de él necesariamente (ibid., p. 64), no solo en cuanto a su existencia sino a su esencia (ibid., p. 76), tal y como se sigue la existencia y el significado de los teoremas a partir de los axiomas y las definiciones. De este modo, «en la naturaleza no se da nada contingente, sino que todas las cosas son determinadas a existir y a operar de cierto modo en virtud de la necesidad de la naturaleza divina» (ibid., p. 79), naturaleza divina que *lo abarca todo* y que no es en el fondo sino la forma racional-matemática. Tal y como, en la ciencia natural, la totalidad de los cuerpos debía quedar matematizada, así en filosofía la totalidad de lo real, incluyendo *el alma*, los afectos, y el mundo de la *praxis*, queda matematizado en Spinoza.

4.2. El fundamento intersubjetivo de la geometría

4.2.1. El origen técnico-práctico de las *formas ideales* y el fundamento intersubjetivo de las objetividades geométricas

Nuestra tarea es mostrar cómo el concepto racionalista moderno de mundo es una *construcción* subsidiaria de una esfera de sentido anterior, la del mundo de la vida, que es susceptible de ser inteligida racionalmente a partir de la reducción fenomenológica, como tratamos de mostrar en la sección segunda. Solo así podemos conseguir: uno, mostrar las limitaciones del concepto de mundo moderno, —es decir, el mundo como naturaleza matematizable— y con ello las del racionalismo moderno. Dos, justificar la pretensión de la fenomenología de ir más allá del racionalismo moderno a través de una resignificación del concepto de mundo (pero también de su correlato, el *ser humano*, la experiencia, la subjetividad...) y de las tareas de la filosofía: el pensamiento fundante y radical depende del análisis, ya no del mundo de sustancias racional y matemáticamente determinadas, sino del *mundo que nos es vitalmente significativo*, el mundo subjetivo, del sentido. Ello trae consigo, como vamos a ver, una nueva comprensión de la filosofía trascendental, que ya no es una filosofía que parta del *yo trascendental* como una *res cogitans* enfrentada a la *res extensa* y trascendida por la *res infinita* (tradicón cartesiana), o como un mero *yo formal* enfrentado a la cosa en sí (Kant), sino más bien del *yo mónada* cuya explicitación fenomenológica abarca «*todos los problemas constitutivos [trascendentales] en general*» (Husserl, 1986 p. 91), un *yo* que en su absoluta

concreción vive siempre junto a *otros* (Husserl, 1991, p. 264). Con ello también quedaría fundamentada la necesidad de una *nueva actitud* teórica, la actitud fenomenológica, y un nuevo tipo de análisis, el análisis fenomenológico-trascendental, ya que este mundo subjetivo, histórico, social, intersubjetivo, somático, solo por esos medios puede revelarse. El propósito final de tales esfuerzos teóricos, recordemos, es el de abrir el camino hacia una filosofía como discurso racional autónomo dotado de la capacidad de ejercer una crítica radical.

Por tanto, es preciso sacar a la luz las fuentes mundano-vitales de las que toma su sentido la matematización de la naturaleza (Husserl, 1991, p. 22) y con ello el concepto matematizado de mundo (el concepto racionalista moderno de mundo). Para esto hay que explicitar las evidencias, los fenómenos que han quedado *encubiertos* y que han desempeñado la función de establecer el sentido originario de la geometría. En otras palabras, la «historia *interna*» de las esencias (Chillón, 2017, p. 183) que arraiga en el mundo de la vida y de la que depende el sentido entero de la ciencia moderna.

El mundo dado precientíficamente es un mundo de apariencias lo suficientemente discrepantes entre sí como para generar en nosotros la noción de la existencia de un mundo «en sí», objetivo, que queda encubierto pero también insinuado en nuestras representaciones (Husserl, 1991., pp. 22-23). La geometría nos permite alcanzar a conocer esas determinaciones objetivas, habilitándonos para construir de manera unívoca formas geométricas (entendidas como objetividades ideales trascendentes a mis actos particulares de conciencia) gracias a las cuales llego a determinar un objeto conforme a propiedades cuya validez no está restringida a *esta* comunidad concreta de sujetos afines, sino que alcanza la universalidad estricta, la validez para una cantidad *infinitamente abierta* de sujetos (Zahavi, 2003, p. 244). Esto solo es posible en virtud de un *método*, un conocimiento que nos permite transformar una serie de evidencias pre-científicas en objetividades ideales de manera segura, estable (Husserl, 1970, p. 366)¹⁰.

En nuestro mundo circundante encontramos cuerpos espacio-temporales. Estos cuerpos *no son los geométrico-ideales* ni, por tanto, cuerpos existentes en el espacio geométrico, de modo que no podemos extraer de ellos a través de la imaginación las figuras de la geometría. Los cuerpos de nuestro mundo intuitivo, frente a los geométricos, tienen propiedades cualitativas y su forma *fluctúa* (lo recto nunca es absolutamente recto) *según* grados que configuran un estándar de normalidad, «lo meramente típico» (Husserl, 1991, p. 24). Esta normalidad, este estado típico de la forma de los cuerpos es *su perfección* (por ejemplo, cuán perfectamente recta es una figura). Lo importante es que, nota Husserl, el estado-tipo de perfección de cada figura es algo *fijado convencionalmente*, pues perfección es ese punto de rectitud, curvatura, proporción de las formas tal

¹⁰ Cito la edición inglesa de la *Crisis* porque recoge *El origen de la geometría* (pp. 353-378).

que «el interés práctico particular queda plenamente satisfecho con él» (ibid.)¹¹. Ahora bien, lo que para un sujeto resulta satisfactorio, para el próximo (dado el desarrollo cultural, técnico) resulta insatisfactorio: *el progreso de la humanidad y de la técnica, así como el interés progresivamente mayor por lo técnicamente refinado* hacen que «el ideal de la perfección es [sea] desplazado cada vez más lejos» (ibid., p. 25), de modo que «en el libre avanzar hacia los horizontes de este perfeccionamiento *imaginable* en un “una y otra vez”, en un “siempre de nuevo”, dibujan su presencia por doquier *formas-límite* hacia las que apunta, como hacia polos invariantes y nunca alcanzados, la correspondiente serie de perfeccionamientos» (ibid.). Es la conciencia del constante perfeccionamiento de la técnica, la conciencia *histórica* e intersubjetiva del despliegue cada vez más complejo de los intereses prácticos humanos, lo que posibilita la conciencia de un horizonte de perfeccionamiento siempre abierto de las formas corporales, perfeccionamiento que no es sino incremento de la disponibilidad de los objetos al interés práctico humano según su forma externa espacial. Lo importante es que este horizonte de perfeccionamiento, surgido de la técnica y de una forma de conciencia histórica y, por tanto, necesariamente intersubjetiva, tiene como correlato unas formas límites hacia las que apunta. Pues bien, ahora es cuando podemos empezar a interesarnos por estas formas límite, estos *polos ideales* que nunca pueden ser reducidos a esta o aquella figura concreta: la recta *infinitamente perfecta* o ideal, la *curva* ideal, entre otras. Así es como se abre el espacio ideal de lo geométrico, como se hace disponible al sujeto (trascendental) una nueva forma de actitud que ya no pone la existencia de lo que en ella le es dado intuitivamente: la actitud *apriórica* (Husserl, 2020, p. 99). Cuando nos interesamos por estos polos ideales del progreso técnico, «somos “geómetras”» (Husserl, 1991, p. 25), al menos en un sentido primitivo.

Por tanto, el camino seguido por Husserl en la *Crisis* es el de señalar el *origen* del sentido y validez de las construcciones geométricas en nuestra vida mundano-vital, en la que nos aparece perceptivamente un mundo espacial y temporal. Esto no debe ser confundido con la tesis empirista de la derivación de las entidades matemáticas a partir de procesos inductivos (Mill, 1895, pp. 145-146) pues estas solo pueden ser aprehendidas en la *actitud apriórica*, nunca en la *actitud natural* empírica (Husserl, 2020, pp. 98-99). Además, la existencia de las entidades geométricas ideales depende de un *método* capaz de construirlas a partir de la conciencia de las formas puras ganada en el perfeccionamiento técnico. Este método solo nos está disponible en virtud de una «*tradicición*», de una adquisición intersubjetiva e histórica (lo que llamamos propiamente *geometría* no es solo una estructura lógica) que remite siempre a un momento de fundación originario (Husserl, 1970, p. 354) y a un proceso de transmisión y sedimentación intersubjetivas. Tal proceso no es otra cosa sino el tránsito desde el (proto-) objeto geométrico como algo meramente captado en una evidencia

¹¹ El *cuero*, en tanto que punto de referencia respecto del cual determinamos la *conveniencia* de las figuras de las cosas que nos rodean para su *uso técnico*, tiene una función constitutiva de sentido respecto de la geometría (tiene, por tanto, una dimensión trascendental).

subjetiva y psicológica de un sujeto (ibid., p. 356), a la idealidad geométrica como objeto, en primer lugar, de una evidencia accesible intersubjetivamente, y en segundo lugar, accesible intersubjetivamente de modo «atemporal» al infinitamente abierto horizonte de los *otros* (Husserl, 1970, pp. 357-358). Todo esto implica la posibilidad de una *comunización* de la vida intencional, la posibilidad de que las funciones trascendentales no operen solo desde el marco del *yo* sino desde el *nosotros*, algo que tendremos que desplegar en la sección 5.

No es posible establecer, en consecuencia, una continuidad entre la geometría y procesos psicológicos de percepción y abstracción. De este modo Husserl deslinda desde un primer momento su posición de la del empirismo y el psicologismo, a través de una argumentación muy distinta, pero no discrepante, de la que encontramos en *Investigaciones lógicas* (Husserl, 2017): a través del concepto de *intersubjetividad*. Sabemos que la fenomenología husserliana ya desde sus comienzos está comprometida con la tesis de que «lo ideal no se agota en los actos concretos o procesos de *ideación*» (Chillón, 2017, p. 180). Ahora bien, una vez asumimos el camino trascendental, no podemos afirmar frente al psicologismo la *trascendencia* y la validez objetiva de las objetividades ideales convirtiéndolas en entidades metafísicas de modo precrítico, al estilo realista de Frege. Tampoco podemos reducir tales objetividades ideales al *yo* trascendental, pues lo que esto conlleva es una pérdida del sentido «racional» de tales entidades, ya que «sólo con los otros es viable el concepto de razón» (San Martín, 2015a, p. 140). En consecuencia, Husserl va a hacer de la objetividad de lo ideal no «tanto un presupuesto como un resultado» (Chillón, 2017, p. 182): es el resultado de una *apertura* de lo trascendental a lo intersubjetivo. Lo ideal (en este caso las objetividades geométricas) trasciende a los actos de su ideación porque *las idealidades* son «adquisiciones disponibles de modo habitual» (Husserl, 1991, p. 25) que se han originado en virtud de «un método de idealización y construcción *históricamente* elaborado hace ya mucho tiempo y cuyo uso implica una comunidad intersubjetiva»¹² (ibid.). En otras palabras, lo ideal adquiere todo su sentido mundano-vital, básico, fundante —a saber, el sentido de ser algo *trascendente* a la conciencia— porque lo *ideal* es un patrimonio común, patrimonio que se conserva a través del lenguaje y la escritura (ibid.), gracias a una ampliación del horizonte de lo trascendental a lo intersubjetivo. Así, la crítica al psicologismo iniciada en *Investigaciones lógicas* sigue latente en la *Crisis de las ciencias europeas* (San Martín, 2015b, p. 130) pero ahora adopta la forma de un esclarecimiento del carácter intersubjetivo de la constitución de objetividad (ideal, en este caso).

Todo ello revela uno de los puntos centrales de este trabajo: una fundamentación de las objetividades ideales (en este caso, geométricas), así como de la objetividad científica que pende de ellas (toda la ciencia moderna de la naturaleza) no es solo, al modo en que propuso Kant, una crítica de las *facultades* trascendentales del *yo*, sino también y de manera inevitable, del *nosotros*

12 La cursiva es mía.

(trascendental), no solo considerado respecto de sus facultades, tampoco en cuanto a las esferas de objetividad a él disponibles gracias a sus funciones trascendentales, sino también en cuanto al *devenir* de esas formas de objetividad, es decir, a los procesos temporales por los cuales se constituyen trascendentalmente, en la sedimentación histórica y en la tradición, esferas de sentido. En el análisis fenomenológico del sentido de las idealidades geométricas se descubre que un análisis trascendental que no incurra en las consecuencias escépticas del psicologismo, solo puede hacer justicia a la *objetividad* de tales idealidades (sin caer en la postulación metafísica de las entidades matemáticas como entidades en sí) si la *intersubjetividad* se vuelve ella misma trascendental, es decir, si adquiere un papel *constitutivo* de la realidad, de la experiencia (Zahavi, 2003, p. 234).

4.2.2. La mensuración como formación de sentido preliminar a la geometría

En la subsección anterior hemos explicado cómo el proceso por el cual emerge el sentido de la geometría se despliega en dos pasos fundamentales:

1) La formación de un conjunto de evidencias pre-científicas, la de las formas puras o «ideales» de los objetos. La técnica humana y el progresivo perfeccionamiento de las formas espaciales en las que habitamos despierta la conciencia de formas *puras* no reducibles a su facticidad, esas formas que constituyen el límite infinito al que tiende asintóticamente nuestra capacidad técnica humana.

2) Formación de un *método* para que *cualquiera, en cualquier momento*, pueda producir tales formas puras —gracias a la escritura y la enseñanza—, para que esas evidencias surgidas pre-científicamente del modo explicado en (1) puedan adquirir el carácter de la *atemporalidad* y por tanto de la estricta *idealidad* que caracteriza a las objetividades geométricas.

Gracias a ambos pasos pudimos explicitar que una crítica de la objetividad ideal y geométrica depende de la ampliación del ámbito trascendental del *yo* al nosotros, y con ello, una comprensión de lo trascendental en la que cabe la historia, la cultural, el lenguaje y la corporalidad.

Ahora bien, para comprender del todo este proceso tenemos que intercalar un paso intermedio: dado que el sentido total de la geometría como una ciencia desarrollada no puede estar desde el comienzo presente, esta debe ser subsidiaria de *una formación de sentido más primitiva*, de un plexo de evidencias previas que sirven como el estadio preliminar para la geometría (Husserl, 1970, p. 256). Es decir, antes de que las formas ideales captadas como límite del progreso técnico puedan convertirse sin más en los conocimientos o proposiciones geométricas aseguradas metódicamente que conocemos, tenemos que dar cuenta del «descubrimiento que creó la geometría» (Husserl, 1991, p. 26): la conciencia de que es posible generar de modo unívoco y objetivo «*absolutamente*

todas las formas ideales concebibles» (ibid.) partiendo de «formas básicas asumidas como medios elementales de determinación» (ibid.). Lo propio de la geometría, entonces, no es solo la conciencia de formas puras (1) y el afianzamiento intersubjetivo de un método para producir esta o aquella forma pura de manera unívoca y «atemporalmente» —en cualquier tiempo, por cualquier persona— (2), sino el afianzamiento de un método que permite construir absolutamente todas las formas posibles a partir de formas básicas, de manera sistemática, *a priori*, unívoca, con validez irrestricta a nivel temporal.

Ello ha sido posible en virtud de una *técnica*, la de la *mensuración*, que se había aplicado al mundo de la vida mucho antes del nacimiento de la geometría (ibid., p. 27). Y más en concreto, de la agrimensura (ibid., pp. 50-51), ese «*rendimiento pregeométrico*» que sirvió de fundamento para «el hallazgo del mundo ideal de la geometría» (ibid., p. 51). Si las formas de nuestro mundo circundante tal como se dan intuitiva y perceptivamente carecen de determinaciones unívocas e intersubjetivas, capaces de facilitar la comunicación —y por tanto, la cooperación efectiva—, la *mensuración* aparece en la *praxis* humana para solventar este problema: podemos elegir ciertas formas empíricas ligadas a cuerpos disponibles por cualquiera de manera fáctica, y utilizarlas como medio para determinar de modo prácticamente unívoco los cuerpos que nos rodean gracias a las relaciones entre *los cuerpos que usamos para medir* —en muchos casos, nuestro propio cuerpo¹³— y los cuerpos medidos. Cuando nace la idea de un conocimiento *filosófico*, es decir, la de un conocimiento verdadero en sentido objetivo y universal, el arte de la medida se *idealiza* y obtenemos ese «*modo puramente geométrico de pensar*» (ibid.) que consiste en *construir* a partir de las mismas figuras simples figuras compuestas, tal y como a partir de un mismo cuerpo de referencia construimos la medida de los cuerpos que nos rodean, en la medición.

4.2.3. Acerca del relativismo y su incompatibilidad con una filosofía del mundo de la vida

Alguien podría formular la siguiente objeción: la objetividad de las idealidades geométricas queda relativizada, ya no al sujeto que las enuncia, o a la especie *homo sapiens* que las enuncia —según hablemos de *psicologismo* sin más o de *antropologismo* (Husserl, 2017, pp. 112-113)—, sino a una comunidad cultural o histórica que habita el *mundo de la vida* del que la geometría toma cuerpo como tradición. Al poner en entredicho la universalidad de las verdades matemáticas, cualquier otra proposición podría ser relativizada, más aún las de la filosofía, ya que estas no son proposiciones

¹³ Nos topamos por segunda vez con el tema de la corporalidad y su función constitutiva o trascendental: es el punto de referencia de los primitivos sistemas de medición, a partir de los cuales se consolida la *geometría* con sus idealidades.

simbólicas, con significados unívocamente definidos. Y esto todavía más en el caso de la fenomenología, que como señala el propio Husserl, en absoluto es una ciencia *constructiva* sino más bien descriptiva (Husserl, 1949, p. 166). Sin embargo, lo que sucede es justo lo contrario a un relativismo cultural, a una reducción del pensamiento filosófico a un hecho, al *relato* que *de hecho* las sociedades occidentales han articulado para comprender la realidad. La apertura de la fenomenología hacia el *mundo de la vida* implica el reconocimiento de que el mundo y todo lo que hay en él de significativo (en este caso, las objetividades geométricas) es «sedimentación de nuestras operaciones de fundación del sentido», por tanto, que el mundo constituido trascendentalmente es «particular» (San Martín, 2015a, p. 140). Pero esto no conduce al relativismo cultural propugnado por la antropología cultural, sino «más bien lo contrario, la filosofía es capaz de descubrir, detrás de lo diferente, de lo étnico, lo no étnico común a todos los humanos» (ibid.). En definitiva, la apertura de la filosofía hacia el reconocimiento de que toda unidad de sentido intramundana es el correlato de una intersubjetividad trascendental que como tal *constituye* desde la historia y la cultura es la condición de posibilidad, no para una «muerte antropológica de la filosofía» (ibid., p. 133) — reducción de la filosofía a *un relato cultural más entre otros*— sino para el reconocimiento de su lugar irrenunciable en el núcleo de la vida humana, en tanto que es intersubjetiva e *intercultural* (ibid., p. 143).

El relativismo histórico y cultural apoya sus tesis relativistas sobre la constatación de ciertos *hechos* históricos y culturales, en específico, la constatación de que cada pueblo tiene *su forma de ver el mundo*, su cosmovisión, en cuyo seno todo tiene una explicación, porque a ese mundo subyace una *lógica* o *cosmovisión* o «filosofía» particular. Existen, según ella, tantos *a priori* como culturas, de modo que un intento de afirmar algo así como proposiciones de validez universal es un intento espúreo, o al menos, solo una cuestión fáctica de la cultura occidental, para la cual lo universal es un valor que forma parte de su cosmovisión, pero nada más que esto (Husserl, 1970, p. 373). Ahora bien, para establecer un hecho histórico *cualquiera* y afirmarlo con rigor científico (para afirmar, por tanto, que «*cada pueblo tiene su cosmovisión*»), tenemos que presuponer *la historia misma* como el horizonte de nuestras preguntas y como el presupuesto de todo posible establecimiento de hechos (ibid.). La afirmación de que «*cada pueblo tiene su cosmovisión*» es algo que afirmo como *hecho histórico y cultural* si, y solo si, con *historia* y con *cultura* quiero decir algo unívoco, algo que *es* de cierto modo y no de otro. Es decir, que el presupuesto de la constatación fáctica que conduce al relativismo a negar la posibilidad de un *a priori* de la historia y la cultura presupone un *a priori* de la historia y la cultura, una comprensión determinada de «historia» y «cultura» *sin la cual no puedo hablar de historia ni de cultura*. En otras palabras, el relativismo parte del presupuesto de que «historia» y «cultura» significan algo determinado, no necesariamente

una sola cosa pero sí, al menos, un número finito de ellas. Si no me comprometo con esto, al decir «historia» y «cultura» (cuando hablo de «hecho histórico» o «cultural») no significo nada determinado, ahora bien: «no significar algo determinado es no significar nada»¹⁴ (*Metaph.*, 1006b7).

4.3. La matematización de la naturaleza

4.3.1. La matematización indirecta de la naturaleza y su influjo en la *Crítica de la razón pura*. Síntesis activas y pasivas

La geometría y el arte de la medida (ahora geometrizado) que hereda Galileo permiten superar la relatividad de nuestros conceptos acerca del mundo empírico intuitivo. Sirviéndose de ellas, podemos llegar a una comprensión unívoca e intersubjetiva de las propiedades de nuestro mundo circundante. Esto va a ser fundamental para el surgimiento de la física de Galileo (Husserl, 1991, p. 29), pues tal descubrimiento sugiere la posibilidad de ampliar esta capacidad de la matemática para ofrecer un conocimiento «en sí», del restringido ámbito de las meras «formas abstractas en la espacio-temporalidad» (ibid.) al dominio de las formas *concretas* que existen en nuestro mundo circundante, es decir, aquellas que son siempre formas de una *materia*, de un plexo de calidades sensibles (ibid.), y que como tales *sufren alteraciones*, transformaciones no solo espacio-temporalmente sino cualitativas (ibid., p. 30).

Tal y como en la geometría introducimos un método para construir sistemática y unívocamente las figuras espaciales, la nueva ciencia física tratará de introducir un método para construir sistemática y unívocamente las cosas intramundanas concretas, es decir, las formas espaciales en tanto que tienen propiedades cualitativas que se dan y se alteran conforme a constantes de causalidad (ibid.).

En esta tarea el modelo va a ser la matemática, pues, por un lado, ella ya había mostrado que una infinitud de objetos captados subjetiva y relativamente puede ser objetivamente determinada mediante un método *a priori* y omniabarcante (ibid., p. 32), y por otro lado, que al conectarse con la mensuración, dirigiéndola, podemos descender del espacio de las idealidades (del conocimiento de las relaciones de *ideas*) al mundo empírico e intuitivo (al conocimiento de las cuestiones de hecho) de nuevo para tener un conocimiento predictivo preciso, del siguiente modo: a partir de idealidades derivamos otras con necesidad apodíctica, y a través de tales idealidades deducidas, remitiéndolas al mundo intuitivo a través de la medida, podemos anticipar ciertos eventos intuitivos correlativos a

¹⁴ Para la traducción al castellano: Aristóteles, 1994.

tales idealidades, con altas tasas de seguridad (ibid., pp. 32-33). Sirva como ejemplo sencillo de esto la capacidad que tenemos para *predecir* la altura de un edificio sin necesidad de medirlo directamente: nos basta, para saberla, con medir la sombra del edificio, así como la altura y la sombra de una estaca situada frente a él a la misma hora del día, gracias al conocimiento *a priori* que tenemos de las relaciones de proporcionalidad de los lados de dos triángulos que son *similares* (en el sentido en que se usa este término en la geometría euclidiana). Este va a ser el modelo para la matematización de la naturaleza, que no va a consistir sino en «extender el método de la medición» (ibid., p. 33) y su capacidad predictiva a las «pléoras materiales que completan concretamente los momentos formales espacio-temporales del mundo corporal —las cualidades sensibles “específicas”—» (ibid.).

Ahora bien, si en el caso de las formas empíricas podemos elevarnos a la conciencia de las *formas puras* que son su contraparte ideal abstracta, en el caso de las cualidades sensibles esto no es concebible. No existe algo así como una geometría de las propiedades sensibles cualitativas, algo como un correlato directo y abstracto del peso, del color o de la temperatura en el ámbito del *a priori* cuantitativo matemático, como sí existe de la superficie de los cuerpos de nuestro mundo circundante cuando nos elevamos a la conciencia de la «superficie en sí»: rectas, curvas ideales (gracias, como vimos, al progresivo perfeccionamiento de la técnica y la conciencia del mismo). Esto quiere decir que es «*imposible por principio una matematización directa [...] en lo que afecta a las cualidades específicamente sensibles de los cuerpos*» (ibid., p. 34), y sin embargo la física galileana va a conseguir que estas cualidades sensibles específicas sirvan de *índice* para idealidades y relaciones matemáticas, gracias a estos tres pasos:

1) La constatación, debida a la geometría y la medición, de que las determinaciones de la forma espacial y mundanal de los cuerpos pueden ser *matematizadas*, es decir, aprehendidas y predichas objetivamente en virtud de *eventos formales* o relaciones de ideas a las que se aproximan.

2) La comprensión de que existe una dependencia recíproca entre las formas efectivas de los cuerpos y las *cualidades sensibles* que presentan.

3) La conciencia de que existe una *causalidad universal* concreta, un «estilo global empírico» (ibid., p. 30), es decir, que todas las cosas que acontecen en el mundo responden a ciertas reglas constantes o se comportan de manera análoga dadas circunstancias análogas. De esto se sigue la conciencia de que todo cuanto hay en el mundo forma una *totalidad unitaria*: cada cosa se comporta de tal o cual manera porque otra cosa se comporta de tal o cual manera y así *ad infinitum*. Existe, por tanto, la conciencia pre-científica de un «estilo causal universal del mundo circundante intuitivo» (ibid., p. 31), que es lo que nos permite desenvolvemos prácticamente en el mundo, pues nos permite *anticiparnos* a la realidad, así como formular hipótesis. Sin embargo, no tenemos de

manera meramente intuitiva una comprensión precisa y unívoca de las relaciones de causalidad o del estilo de las alteraciones en las que existen los cuerpos que nos rodean, es decir, en última instancia, de las cosas espacio-temporales que *nos rodean* consideradas en su concreción. Por ello se hace necesario un conocimiento objetivo del mismo a través de la matematización que nos permitan constatar ese orden conforme a constantes nomológicas,

Dados estos tres pasos, Galileo pudo llegar a la idea de que «todo lo que se manifiesta como real en las cualidades sensibles específicas debía tener su *índice matemático* en eventos de la esfera formal» (Husserl, 1991, p. 37), es decir, en la esfera de la geometría, de modo que era posible una *matematización indirecta* (a través de la geometría) de la totalidad de la naturaleza, lo que es lo mismo, la construcción y determinación unívoca, objetiva, intersubjetiva de «los eventos del lado de las pléoras» (ibid.) a través de relaciones formales entre números e idealidades geométricas. Esto, que a nosotros nos parece obvio, acostumbrados a remitir, por ejemplo, la propiedad del color a la longitud de onda de la radiación electromagnética, tuvo que concebirlo Galileo, para quien «sólo era obvia la matemática pura y la forma tradicional de aplicarla» (ibid.). Solo pudo concebirlo, por otra parte, a partir de evidencias que residen en nuestra experiencia pre-científica (ibid., p. 38), por ejemplo, la constatación pitagórica de que dos cuerdas, una de una longitud L y otra de una longitud de la mitad de L o de dos tercios de L producen tonos consonantes, armónicos (una *octava* y una *quinta* respectivamente). Este tipo de correlaciones motivan a un pensador renacentista como Galileo a barajar la hipótesis de que *absolutamente todos los eventos* cualitativos remiten a constelaciones de eventos formales (ibid.).

Con el establecimiento de una correspondencia universal entre relaciones ideales y las propiedades sensibles de los cuerpos de nuestro entorno, la constatación del estilo causal empírico del mundo de la vida pudo convertirse en el gran principio de la modernidad, el de una «*causalidad universal exacta*» (ibid., 40), el principio de que, como expresa Spinoza (2020, p. 183) con gran claridad, «en todas partes son siempre las mismas leyes de la naturaleza y las reglas según las cuales todas las cosas se hacen y de unas formas mutan a otras». Esto adquiere el carácter de un *a priori* de la naturaleza (matematizada), lo cual nos remite a la crítica trascendental de Kant. Los supuestos o conocimientos *a priori* que se han ido configurando acerca del mundo en esta matematización indirecta serán recogidos en sus análisis: por un lado, la correlación entre eventos formales geométricos y las propiedades sensibles de las cosas queda expresada en la *Estética trascendental* al postular que la forma *a priori* de la sensibilidad, es decir, la esfera formal donde se apoyan las determinaciones universales y apodícticas de lo sensible, es el espacio geométrico, el espacio que es «esencialmente uno» (*KrV.*, A25/B39), «una magnitud *dada* infinita» (*KrV.*, A25/B40) cuyas partes «coexisten entre sí *ad infinitum*» (ibid.). Por otro lado, la tesis de una *causalidad universal exacta*

queda ahora expuesta trascendentalmente, en la *Analítica trascendental*, como la operación de subsunción del *a priori* universal de la sensibilidad, a saber, el tiempo —gracias a la mediación del esquema (*KrV.*, A145/B184-185)— bajo la categoría de *relación* (*KrV.*, A189/B232 y ss.).

La *Crítica de la razón pura* es un examen de las condiciones de posibilidad que hacen posible que el sujeto sea *consciente* (como sujeto cognoscente) de un objeto a través de sus representaciones. Encuentra la posibilidad de esto mismo en la *síntesis* que efectúa el yo activa y espontáneamente en el juicio, porque decir «es» significa *poner* la unidad y coherencia del pensar en mis representaciones de modo que refieran a *objetos* y no simplemente a mi perspectiva particular y sesgada del mundo (*KrV.*, B141-142). Tal *síntesis* presupone, como toda *composición*, una regla de unidad conforme a la que relacionar las representaciones para que expresen un *objeto*. Esta regla es el *concepto* (*KrV.*, B130-131), es decir, una forma lógica que garantiza la unidad del pensar cuando el pensar se encuentra ante representaciones sensibles, particulares, contradictorias, y tiene que aprehenderlas como refiriéndose a objetos. Si cualquier conocimiento es, por tanto, posible solo sobre la base de esta subsunción de las representaciones sensibles bajo las reglas que garantizan la unidad del pensar, es decir, bajo las categorías, entonces podemos afirmar *a priori*, antes de cualquier conocimiento objetivo, que cualquier representación sensible cae bajo la unidad del pensar si ha de formar parte de la conciencia de un sujeto cognoscente. Tal predeterminación, por así decir, de las representaciones sensibles a estar sometidas a las condiciones lógicas del pensamiento objetivo, que es una simple proposición analítica (toda representación de un sujeto cognoscente se adecúa a las condiciones que requiere ser representación de un sujeto cognoscente), no obstante es el resultado de una *síntesis* (*KrV.*, B136), la *síntesis pura del entendimiento* (*KrV.*, B140), por la cual cualquier diversidad dada a la intuición (cualquier representación sensible posible) queda subsumida bajo las funciones absolutamente universales de la unidad del pensar (categorías). Sin ella no sería posible la «unidad objetiva de la autoconciencia» (*KrV.*, B136 y ss.) o meramente la referencia *a priori* del sujeto al objeto de conocimiento, ya que *gracias a ella* todo objeto intuido que se presente a la conciencia es subsumible bajo conceptos, bajo las representaciones a través de las cuales el sujeto puede pensar y conocer el objeto como tal¹⁵. Pues bien, los conceptos que rigen esta *síntesis* del entendimiento puro (en virtud de la cual cualquier objeto que se nos presente está de antemano disponible a la mirada del sujeto cognoscente) reflejan, como no podía ser de otro modo, los supuestos de la ciencia matematizada galileana, pues ella ya ha conseguido realizar exitosamente ese conocimiento objetivo, ha conseguido elevar al sujeto cognoscente (a la humanidad) a la conciencia del objeto, sometiendo el caos sensible a la unidad objetiva de la autoconciencia.

15 Si añadimos a todo esto otra *síntesis*: la *síntesis trascendental de la imaginación* (*KrV.*, B151).

Esto nos permite comprender cómo la crítica trascendental de Kant, si bien abre el camino hacia una filosofía trascendental ya que «se propone comprender el-mundo-que-es como configuración de sentido y validez» (Husserl, 1991, p. 104) que debemos a una *unidad originaria* entre el objeto y el sujeto contenida en la unidad del pensar, no obstante, es todavía insuficiente para un radicalismo filosófico como el de la fenomenología, pues el mundo que va a tratar de fundamentar desde una elucidación de las funciones trascendentales es todavía sólo el mundo *trascendente* y objetivo que la ciencia natural matematiza. En esta medida, pasa por alto «el ámbito de lo subjetivo-relativo» (Walton y Pirk, 1973, p. 435), todos los procesos constitutivos de una «experiencia que precede a las construcciones de las ciencias objetivas» (ibid.), en virtud de los cuales llega a ser significativo algo así como un *ente trascendente* dado a la sensibilidad que luego es transformado en objeto de conocimiento científico gracias a la espontaneidad del pensar que analiza Kant en su *Análítica trascendental*. Para dar cuenta de este espacio de lo subjetivo-relativo, que es el ámbito de objetividades con las que nos enfrentamos en el mundo de la vida, tenemos que apelar ya no a la *espontaneidad del entendimiento*, como hizo Kant, sino más bien a una *intencionalidad pasiva* (ibid.). La superación del racionalismo y de su viraje trascendental en Kant viene de la mano de la introducción de la *síntesis pasiva* como contraparte de las síntesis activas.

Bastan estas observaciones sobre Kant para, por un lado, profundizar en el influjo del concepto moderno de mundo que forja Galileo en la filosofía moderna, y por otro, para hacer patente que tematizar el mundo de la vida como mundo subjetivo e intuitivo del que emergen las idealizaciones científicas objetivas implica superar la comprensión del *yo* como pura actividad y espontaneidad, introducir en él elementos de pasividad y por tanto, también de afectividad, historicidad, cultura, es decir, en el fondo, de intersubjetividad.

4.3.2. El olvido del sentido originario de la física. Theuth, Thamus y la estructura espiritual de Europa

La hipótesis de una naturaleza que está escrita en caracteres matemáticos, de una causalidad que ya no es meramente indeterminada y empírica (como la mundano-vital) sino que es supuesta universal y exacta en virtud de la *coidealización* de la naturaleza sensible (Husserl, 1991, p. 39) se fue confirmando progresivamente gracias a la «apasionada *praxis de la investigación*» (ibid., p. 41). La experiencia fue mostrando lo que exigía tal hipótesis: se fueron descubriendo conexiones causales «que resultaban matemáticamente expresables en “fórmulas”» (ibid.). Como «la universalidad y generalidad de la matemática» permiten superar un problema concreto dando a la vez «en cada solución una infinidad de ellas» (de Lorenzo, 1985, p. 77), una vez somos capaces de establecer

para un caso concreto experimental una *fórmula*, lo que adquirimos no es un conocimiento sobre un cierto conjunto de fenómenos locales, sino más bien un saber «nomológico» (ibid.), es decir, de las «leyes de la naturaleza» (Husserl, 1991, p. 42). Gracias a ello, a su vez, aparece la posibilidad de *anticipar* los sucesos de nuestro mundo sensible intuitivo, con lo que se abre la posibilidad de una *técnica* dotada de altos grados de precisión y de rendimiento (ibid., p. 44). Dado el gran atractivo práctico de estas capacidades anticipativas de la nueva ciencia física, la atención del científico moderno se va desplazando desde la naturaleza (como mundo concreto de fenómenos y los posibles procesos de abstracción y medición para establecer correlaciones formales) a *las fórmulas*, a un conocimiento simbólico cada vez más consolidado. Esto se consigue gracias a la *aritmización* de las formas puras de la geometría (ibid., p. 45) con lo que se completa el proceso de «*exteriorización de sentido*» (ibid.) de la ciencia moderna (porque el sentido originario, el de la abstracción a partir de fenómenos concretos, se exterioriza en *símbolos* matemáticos) en un *vaciamiento de sentido* de la física (ibid.). Este proceso culmina en la *mathesis universalis* que Leibniz plantea, en la idea de una «ciencia de las *formas de sentido* de “*cualquier cosa en general*” construibles en un pensar puro» (ibid., p. 46) así como de las multiplicidades de cosas constructibles a partir de ellas (ibid.).

Sin embargo, no es necesario irnos tan lejos para hablar de un *vaciamiento de sentido* de la física (aunque sin duda los factores que acabamos de mencionar también serán determinantes para este proceso). El propio Galileo heredó la geometría de un modo tal que ya estaba *vaciada* de sentido, pues heredó el *método* para construir las figuras geométricas, pero no para extraer el sentido de tales formas a partir de las fuentes originarias de la intuición inmediata, proceso que debió tener su origen en la agrimensura (ibid., p. 51). Por tanto, partió del método tecnificado de la geometría como algo dado por supuesto, de modo que no pudo tener conciencia de que *las figuras geométricas* no son meramente la abstracción de las figuras de este mundo por la variación libre de la imaginación, sino que requieren de un método tradicionalmente afianzado y transmitido que permite el paso de unas a otras, a partir de evidencias del mundo intuitivo, mundano, circundante (ibid.). Dado que no fue consciente de que las figuras geométricas son también el resultado de un proceso de abstracción que parte de una esfera de sentido previa, porque solo se heredó el *método* para producir idealidades geométricas pero no el *método* para extraerlas del mundo de la vida intuitivo; dado ello, pudo pensar que la geometría creaba una verdad «absoluta» (ibid.), que expresa el mundo *tal y como es* sin presuponer estratos de sentido previos. Esta ilusión se transmite a lo largo de la modernidad, de modo que toda *reflexión* sobre la nueva ciencia no llega a retrotraerse a ese mundo de la vida del que emanó (ibid.).

La transmisión de un método tecnificado nos permite producir idealidades geométricas sin necesidad de *recrear* de manera retrospectiva el conjunto de evidencias que, partiendo del mundo de la vida, otorgaron su sentido originario a tales idealidades (Husserl, 1970, p. 367). En virtud de esto, se pierde la capacidad de *reactivar* las actividades originales que dan sentido a los conceptos fundamentales de la geometría; se pierde el *qué* y el *cómo* de sus orígenes de sentido pre-científicos, con lo cual la geometría deviene una tradición vacía de sentido (ibid., p. 366). Esta es la situación en la que nosotros nos encontramos y en la que se encuentra la modernidad (ibid.).

El concepto que articula para Husserl este proceso de vaciamiento de sentido es el de la «*seducción del lenguaje*» (ibid., p. 362). El símbolo tiene la capacidad, en virtud de la *síntesis pasiva de la asociación*, de *revivir en* nosotros un *sentido* asociado *pasivamente* a él. Este significado, una vez despertado pasivamente, puede ser empleado para razonar, producir nuevos conocimientos (ibid., p. 361), gracias al establecimiento de un método seguro y mecánico para tales efectos. Ahora bien, el sentido al que remite el símbolo no es sino el resultado de un conjunto de experiencias que alguna vez dieron lugar a esa unidad sentido a través de diversas evidencias y operaciones de síntesis activa. Estas operaciones *pasaron*, porque todo *pasa* en la conciencia, pero en la conciencia lo que pasa *no se destruye* sino que sedimenta, en virtud de la intencionalidad pasiva de la *retención*. Para comprender esto tenemos que detenernos en algunas nociones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo:

A todo presente de la conciencia le corresponde una esfera de daciones intencionales *inmediatas* y otras mediatas, tenemos algo dado originariamente y algo co-consciente en ella: el ahora puro, y las retenciones y protenciones, respectivamente (Husserl, 1972, p. 242), el ahora y el *halo* o transfondo *temporal* de nuestras vivencias (Husserl, 2020, p. 174). Pues bien: si a todo ahora- α de la conciencia le corresponde siempre la conciencia de lo que *acaba de ser* (la retención- α), cuando el ahora- α pasa, se convierte en la retención de una ahora nuevo, la retención- β del ahora- β . En este momento la retención- α no se pierde, sino que se va formando una *asociación* entre ambas retenciones (la α y la β), de modo que mi ahora- β es también conciencia de lo que recién ha sido, pero este «recién ha sido» se prolonga (no es solo la retención- β sino también la α). Es así como se forma un entrelazamiento de nuestras vivencias pasadas y *un continuo* entre nuestro presente hacia nuestro pasado (Held, 2003b, pp. 45), una cadena de «*ahoras*» que fueron y que han ido sedimentando hasta desvanecerse en el *pasado* de la conciencia. Ahora bien, en virtud de esta continuidad podemos *representificarnos* el pasado (ibid., p. 46), revivir esos presentes sedimentados. En este momento se da la conciencia de la *identidad* entre esa vivencia representificada y lo que realmente fue, así como la conciencia de que *puedo* revivir a placer esta

vivencia (Husserl, 1970, p. 360), con lo cual se constituye como *hábito*, adquisición de mi conciencia.

El peligro de un pensar que opera sobre la base de significados y experiencias *despertadas* pasivamente sobre las que no nos volvemos activamente, gracias al símbolo y al método que permite *transformar* ese símbolo en otros para producir rendimientos teóricos (el pensamiento formal), el peligro de una «seducción del lenguaje», ya fue notado por Platón en el *Fedro* cuando elabora el mito de Theuth y Thamus. En él se anticipa la deriva de la civilización occidental, de cuyo sentido nos damos cuenta gracias al análisis de Husserl:

La filosofía griega inaugura «la nueva pregunta por la verdad» (Husserl, 1992, p. 103), no la verdad de la vida cotidiana, la del interés práctico de cada comunidad, para la cual siempre tienen respuestas el mito y la religión (ibid., p. 101), sino la verdad del interés filosófico, que es «una verdad en sí» (ibid., p. 103), universal. De esta manera, el correlato de la aspiración filosófica a la verdad es necesariamente «un obrar comunitario de índole particular, el del trabajar los unos con los otros y los unos para los otros» (ibid., p. 106) porque a lo que aspira el filosofar es a la verdad en sí, a algo que debe valer *para todos* por igual y no está atado «al suelo de la tradición nacional» (ibid., p. 104), sino que es más bien supranacional, intercultural (San Martín, 2015a). De modo que con la filosofía surge una «supranacionalidad de índole totalmente nueva» (ibid., p. 109) que no es sino «la estructura espiritual de Europa» (ibid.), el vínculo intersubjetivo e intercultural infinitamente abierto que corresponde por esencia a una verdad que no se agota en *mi circunstancia*, porque esa verdad es infinita, es *ideal* y *en sí*. Ahora bien, el momento de la idealidad, de la universalidad, de la intersubjetividad, son solo posibles en virtud de una simbolización o una exteriorización del sentido. Con la simbolización aparece el peligro de la pérdida de sentido, del olvido, gracias a la capacidad que el símbolo nos otorga para operar sin *revivir* la experiencia y la evidencia de las que nace. Leibniz llamó con mucha precisión al conocimiento simbólico un conocimiento «ciego» (Sanmartín, 2012, p. 119) pues en él «no captamos las ideas de aquellas cosas que conocemos directamente» (ibid., p. 120). En el mito de Theuth y Thamus, Platón nos ofrece uno de los puntos claves para comprender la deriva de la humanidad *filosófica*, a saber, el siempre conflictivo equilibrio entre una aspiración a la *verdad universal* y la *pérdida absoluta de sentido* de la verdad en la seducción del lenguaje, en la *sofística*, en el mero juego con el símbolo y la palabra. Porque en efecto, las letras nos hacen más sabios y nos permiten fijar un conocimiento ideal, pero no es menos cierto que «es olvido lo que producirán en las almas» (*Phdr.* 275a), cuando, al priorizar la eficiencia y la producción de resultados, dejemos de ser conscientes del *símbolo* como *símbolo*¹⁶ (porque, como todo buen instrumento, cuando funciona bien no nos percatamos de él), es decir, de lo que queda tras él, del sustrato de evidencias y experiencias originarias de las que emerge y toma vida.

¹⁶ De ahí el valor de una filosofía de las formas simbólicas (Cassirer, 1971).

Con ello perdemos la conciencia de lo *radical*, de la esfera de sentido fundante y originaria, y nos atenemos a una *praxis* vaciada de sentido, que, por *saber* operar con símbolos, *no sabe* lo que hace ni para qué lo hace. Esto es lo que habría ocasionado el vaciamiento de sentido de la física, lo que habría conducido, como acabamos de explicar, a interpretar las verdades de la ciencia natural como verdades *absolutas*, no dependientes de otra esfera de sentido de la que toman todo el sentido y significado.

El mundo que construimos gracias a la ciencia matemática natural como mundo *racionalmente legítimo* es un mundo sin duda *objetivo*, y en virtud de ello, es un mundo en el que nos podemos desenvolver prácticamente cada vez con mayor eficacia. Sin embargo, ese mundo nos parece, con razón, que *carece de sentido*, porque gracias a la «seducción del lenguaje» hemos permitido que el método para construirlo se herede y se consolide sin volver retrospectivamente sobre el sentido del que emerge y con el que opera para construir objetividad. Si, arrastrados por la seducción de lo simbólico, nos olvidamos del mundo de sentido originario y subjetivo que subyace al símbolo, como el mundo sin más, como el mundo simple y llanamente, en términos absolutos, entonces el mundo en que vivimos es uno que conocemos (progresivamente) de manera objetiva pero que *no comprendemos*, porque «deducir no es explicar» (Husserl, 1991, p. 199) y porque, por esencia, ese mundo es trascendente, es el mundo objetivo, no subjetivo, es decir, no es más que un cúmulo de hechos, que existe más allá de nosotros y que sin nosotros lo mismo sería. No obstante, ese mundo objetivo que suponemos como el mundo sin más, como el único mundo «*real*», solo tiene sentido porque de algún modo u otro *remite* a un mundo de la vida, a un mundo que *esencialmente* está referido a nuestra subjetividad porque es el *horizonte* de nuestros intereses mundanos, a ese mundo cuyo ser reside en ser correlato de mi concreción vital y mundana y de la concreción vital de las comunidades históricas. Es allí —en el ámbito donde el pensar y lo pensado forman una unidad originaria, donde el ser y el pensar son uno y lo mismo—, donde el pensamiento radical tiene que ir a buscar la *razón*, lo racional, la comprensión del sentido del *ser*. Solo en este tipo de indagaciones fundamentales la filosofía puede conseguir aprehender el sentido de las *evidencias* y *certezas* de las que nos dota la actividad científica pero también todos los otros ámbitos de la vida espiritual, capaces de «elevar algo individual hasta lo universal» (Cassirer, 1971, p. 17), es decir, de construir esferas de objetividad. Pues no se trata, en filosofía, de asentar nuevos conocimientos acerca del mundo. Eso es propio de la *vida en la actitud natural*, una actitud que hemos abandonado en la *epojé* transformando con ello nuestra vida y nuestros horizontes de intereses. Más bien, «en la *epojé* regresamos a la subjetividad» en la medida en que es «la que [...] tiene mundo» (Husserl, 1991, p. 186), y tomamos como tema «este vivir en la vida en el mundo dirigido hacia metas y este terminar en ellas» (ibid., pp. 187-188) prestando atención al modo en que esto es posible por la vida

subjetiva, por su función constitutiva, y de manera completa, por la vida constitutiva intersubjetiva, pues «la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: yo que actúa constitutivamente» (ibid., p. 181). Si la cuestión no es, por tanto, asentar verdades objetivas, de lo que se trata es *esclarecer* el sentido de estas objetivaciones, atendiendo a la subjetividad condición de posibilidad de las mismas, es decir, llevar a cabo, mediante un «*arte del giro*» (R. 518d)¹⁷ una exposición radical y *fundada en evidencias últimas* del «pleno y verdadero sentido de ser del ser objetivo y, de este modo, de toda verdad objetiva» (Husserl, 1991, p. 185).

Ahora bien, ese mundo de la vida no se deja matematizar. Cuando no admitimos otro ideal de cientificidad que el matematizante, como ocurrió, por razones que hemos expuesto, en el racionalismo moderno, tal mundo tiene que resultarnos necesariamente el mundo de lo irracional, del que con facilidad nos podemos desprender, reduciéndolo a una visión subjetiva, ilusoria, de estados de cosas físicos, que *sí* serían reales. En esta medida, el racionalismo moderno impide poner en marcha el proyecto de una comprensión radical y absolutamente fundamentada del *sentido del ser*, y con ello, la comprensión del mundo que habitamos. Abre así la senda hacia el irracionalismo, como veremos a continuación.

4.3.3. Dualismo cartesiano, solipsismo e irracionalismo. La necesidad de una radicalización de la *epojé* cartesiana

«Galileo [...] es un *genio descubridor y encubridor* a un tiempo» (Husserl, 1991, p. 54), pues como hemos visto, en él toma cuerpo el concepto de una naturaleza *matematizable* sin el que sería imposible la ciencia moderna tal como la conocemos, pero con ello también tiene lugar un olvido del fundamento mundano-vital al que siempre remite y del que toma toda su validez. Una vez se afianza el método científico natural (en virtud, mayormente, de sus rendimientos prácticos), se toma como *modelo* para realizar el ideal renacentista y clásico de una *philosophia universalis*, de un conocimiento objetivo de toda la realidad (ibid., p. 56). A partir de entonces, para que una esfera de la realidad pueda ser tenida por objetiva y *válida* para la razón, va a tener que estar dispuesta a una cierta matematización *análoga* a la que ha tenido lugar en la naturaleza con Galileo. Este es el proceso por el que «el ropaje de *símbolos*» (ibid., p. 53) de la matemática y la ciencia natural viene a ceñir el mundo de la vida (ibid.), hasta que terminamos por tomar ese mundo ideal o simbólico como *nuestro mundo de la vida*, ignorando los complejos rendimientos espirituales que han conducido del uno al otro.

¹⁷ «τέχνη [...] τῆς περιαγωγῆς».

Podemos trazar el origen del dualismo cartesiano en este *olvido* del mundo de la vida y en la suplantación del mismo por *un mundo* conceptualizado al modo de la nueva ciencia galileana, un mundo como totalidad de *entes* que carecen de referencia a la subjetividad, determinados objetivamente por la matemática. El concepto de mundo que ha nacido con la ciencia galileana es el de un mundo como *totalidad* de entes cerrada en sí y regida por una causalidad universal. Pero en el fondo, tal ciencia solo *habla* de la realidad *por el lado objetivo*, el de los cuerpos y las objetividades «externas». Por tanto, cabe esperar —si, olvidado el mundo de la vida, asumimos que el mundo natural matematizado es *el mundo corporal*— que la esfera de la subjetividad sea otra *totalidad* cerrada en sí análoga a la naturaleza, solo que *contrapuesta* a ella¹⁸. Así es como se forja la comprensión de que en realidad existen dos esferas del ser consideradas como *determinables objetivamente* por una «teoría racional unitaria “*more geometrico*”» (ibid., p. 64). Este modelo de comprensión de la realidad, el de la ciencia natural galileana, va a arraigar tanto en la modernidad (por el *olvido* del origen de su sentido) que Descartes, aún habiendo llevado a cabo una *epojé* de una radicalidad *nunca antes vista* (ibid., p. 79) termina por malinterpretar el *cogito* descubierto en ella como un *conocimiento* al modo galileano. Esto quiere decir que el *cogito* es comprendido como un conocimiento objetivo que puede servir como principio de inferencias para deducir la existencia de la realidad objetiva: en primer lugar de Dios, a partir de la *idea* de Dios (Descartes, 1997, pp. 36-37), que considerada como mera *idea que yo tengo* es indubitable (ibid., p. 33). A partir de allí, el *cogito* vuelve a servir como principio (al modo geométrico) para inferir la existencia del mundo *externo* gracias a la bondad del Dios, cuya existencia ha sido demostrada (ibid., pp. 66-67.). El *ego cogito* descubierto por Descartes es interpretado, entonces, como «una pequeña *parcela del mundo*» (Husserl, 1986, p. 34), en el fondo, como una *mente* humana contrapuesta a un *mundo* objetivo que va más allá de ella y en el que ella reside. De ahí la inquietud de Descartes de probar la existencia del mundo externo, de comprobar que «no estoy solo en el mundo» (Descartes, 1997, p. 37), pues de antemano ha presupuesto el mundo como *algo que es* y, por tanto, cuya *verdad* aceptada de antemano hay que reducir a *mi certeza del mismo* a través de Dios. «Descartes tiene previamente ya un *objetivo* de cara al que el acceso a ese “ego” tiene que jugar el papel de medio» (Husserl, 1991, p. 84).

Es así como Descartes, intentando fundamentar la nueva ciencia de Galileo, termina por incurrir en uno de sus supuestos y, por tanto, *fracasa* en ofrecer una fundamentación de la misma. Esta circularidad propia del racionalismo moderno inaugurado por Descartes, por la cual se intenta justificar trascendentalmente el conocimiento objetivo a través de un *conocimiento objetivo* (Husserl, 1998, p. 335) —el del *cogito* interpretado como *res cogitans*, dado el presupuesto del

18 Nótese que Husserl está hablando aquí de la tradición cartesiana y empirista. En Spinoza (2020, p. 58) el dualismo se diluye al considerar que pensamiento y extensión son atributos de *una* y la misma sustancia.

mundo como un ámbito de lo *objetivo* y *en sí*— es lo que da pie al *irracionalismo* de manera natural: si el *cogito* es una *res cogitans* contrapuesta a la *res extensa*, y la *res cogitans* tiene representaciones y a partir *representaciones* no podemos obtener más que representaciones (Husserl, 1991, p. 91), ese mundo es un *más allá*, algo de lo que no podemos saber nada y respecto de lo que creemos saber algo a raíz de las ficciones psicológicas que elaboramos por la fuerza de la costumbre y en la aspiración a una *coherencia* de nuestras representaciones (Hume, 1992, pp. 286-288), sin que esta coherencia nos hable de un mundo que *trasciende* a ellas. Con la caída de la trascendencia del mundo, el *otro* también cae, porque el otro tiene que trascender nuestras experiencias para ser otro, pero más allá de ellas no podemos ir (Husserl, 1991, p. 92).

Es así como se traza el camino desde la falta de radicalidad de la *epojé* cartesiana hacia el solipsismo y con ello, hacia «la bancarrota del conocimiento objetivo» (ibid.). Con lo que nos topamos en la *epojé* es, debido a un funesto prejuicio, un *yo* que está contrapuesto a una realidad a la que no puede acceder. Una *certeza*, la de lo subjetivo, la de la idea, que está no obstante desconectada de la *verdad* porque hemos presupuesto de antemano la verdad del mundo matematizado y hemos partido de un «contra-mundo» de la subjetividad, una esfera de realidad análoga y contrapuesta a él, con lo cual ha surgido el problema de vincular lo ideal a lo real.

Sin embargo, en el *concepto* de ficción humeana, que no es sino la culminación del camino cartesiano hacia el *cogito* una vez tal *cogito* ha sido malinterpretado como *res cogitans* o como *mente humana* (una malinterpretación psicologista), se encuentra la clave para la superación del irracionalismo y del solipsismo. Pues el escepticismo humeano ha enseñado que, en el fondo, *es la vida de la conciencia* la que produce todo sentido de ser (ibid., p. 94), que el mundo y todo cuanto tenemos por válido objetivamente se retrotrae, en su sentido y validez, a una *construcción* de la subjetividad, a *ideas* y sus *asociaciones* (síntesis). El problema es, en el fondo, haber malinterpretado esto como escepticismo y como motivo para el irracionalismo, pues entender como *ficción* lo que la subjetividad produce solo puede hacerse si antes damos por válido de antemano que el mundo es lo que existe objetivamente (algo que solo podemos hacer si presuponemos la validez de la ciencia natural matematizada, por tanto, si incurrimos en una falta de radicalidad en la *epojé*, en una *mala praxis* filosófica). Ahora bien, en el racionalismo no cabía *otro modo de comprender racionalmente la realidad* más que el que había asentado Galileo, apoyándose en la venerada tradición de la geometría euclídea.

El *cogito* o el *yo puro* es como «un escarpado peñasco, donde la marcha con calma y seguridad decide sobre la vida o la muerte filosóficas» (Husserl, 1986, p. 33). Descartes se precipitó, por su ansiada pretensión de fundamentar la ciencia objetiva, en establecer un conocimiento absolutamente radical y fundamental. En este sentido, podemos afirmar que en su meditación más radical

Descartes vulneró una de las máximas metódicas que él mismo había afirmado en el *Discurso del método*: la máxima de «evitar con sumo cuidado la precipitación» (Descartes, 2008, p. 24). Por el contrario, la fenomenología husserliana reclama prudencia: pues si bien es cierto que comenzamos a filosofar desde la «situación absoluta» (Husserl, 1972, p. 36), desde la aspiración a una «vida de conocimiento nueva, realmente radical» capacitada para una crítica rigurosa de «todo acto de conocimiento, todo acto de elección y de toda decisión que se tome» (ibid., 15), no es menos cierto que «a la fenomenología *no se necesita imputar en absoluto motivo alguno* de por qué desconecta la posición de experiencia» (Husserl, 2020, p. 144), pues cuando nos disponemos fenomenológicamente tenemos que dejar en suspenso todo interés previo y someterlo a la crítica fenomenológica. Antes de movilizar la meditación filosófica como *medio* para la realización de ciertos intereses cognoscitivos, lo que tenemos que hacer más bien es *investigar* el sentido de esos intereses, esclarecer el sentido de una aspiración a la cientificidad absoluta (Husserl, 1986, p. 11). Aunque el *fin* al que aspira el pensar filosófico nos fuera completamente indiferente, aún así «podríamos llevar a cabo la *epojé* fenomenológica» (Husserl, 1972, p. 236).

Por tanto, el punto de partida de un pensar radical es la *epojé*, el abandono de todo interés anclado en el mundo, incluso el interés en el propio pensar filosófico. Ningún interés intramundano puede ser motivo para la fenomenología, sino sólo *para el fenomenólogo* que la ejerce, y mientras ejerce de fenomenólogo tiene que suspender su compromiso ingenuo con tales intereses mundanos (Husserl, 2020, p. 145). Si somos capaces de radicalizar la *epojé* (y este va a ser el camino fenomenológico) sin dejar que los intereses *previos* a ella la dominen y conduzcan nuestras meditaciones radicales por caminos preconcebidos, entonces ya no podemos interpretar, como Descartes, el *cogito* desde una precomprensión de lo ente como *sustancia* objetivamente determinada gracias a un método análogo al de la ciencia galileana. Tenemos que atenernos *a lo que se da* en la *epojé*, en la desconexión radical de *todo supuesto*. En ella, como veremos, encontramos el *yo* como una vida absolutamente concreta siempre —y por esencia— remitida a un *otro* con el que forma «una comunidad de las *mónadas*» (Husserl, 1986, p. 142).

5. La radicalización de la *epojé* y el descubrimiento de la subjetividad trascendental como intersubjetividad monadológica

5.1. La intersubjetividad monadológica

Hemos visto que en la *epojé*, cuando la liberamos de los prejuicios que derivan del concepto moderno de mundo forjado por Galileo, aparece un *yo*, pero un *yo* que está siempre con los otros en intersubjetividad, en una *comunidad intermonádica*. A partir de aquí podremos finalmente abordar la parte *positiva* del trabajo, la de argumentar en favor de la posibilidad de un racionalismo a la altura de nuestro tiempo estructurado en torno al concepto de intersubjetividad. Tenemos que esclarecer, antes, por qué el concepto de *mónada* es central para la apertura de una filosofía racionalista y trascendental a la *intersubjetividad*.

Después de la filosofía cartesiana, el *cogito* se afianza como base absoluta sobre la cual desplegar una *metafísica* o una filosofía de fundamentación última (Husserl, 1998, p. 330). Si bien Descartes no llega a captar «la necesidad de convertir la esfera del *ego cogito* en el campo de una experiencia trascendental (o de una intuición eidética)» (ibid., p. 331), esto mismo es lo que va a conseguir Leibniz en virtud de su «idealismo platónico» (ibid., p. 341), en el cual el papel central del conocimiento se juega en la *visión*, en el *eidos*. El *ego* se convierte, en Leibniz, aunque de manera asistemática, en el punto de partida, pero ya no como una *realidad* de la que inferir la existencia del mundo objetivo, sino como una *subjetividad* que tiene sus experiencias, sobre las que podemos volvernos para descubrir cómo en ella se constituye objetividad (ibid., p.343). Es por ello que «toda su *Monadología* es una de las más maravillosas anticipaciones que ha habido en la historia» de las tesis fenomenológicas y de la centralidad del concepto de *intencionalidad* para la filosofía (ibid., p. 338).

Vamos a ver cómo, al afirmar metafísicamente la *simplicidad* absoluta de la *mónada*, Leibniz va a llevar a cabo un proceso de *epojé* y de acceso fenomenológico a la vida de conciencia pura, lo cual nos va a conducir a la comprensión del mundo como correlato de una intersubjetividad o de una comunidad universal intermonádica.

Al afirmar la simplicidad de la *mónada*, ésta queda desprovista de su carácter intramundano, espacio-temporal. La *mónada* es simple (*Monadología*, §1)¹⁹, de modo que no nace ni perece (*Mon.*, §§4-5), ni tampoco está sujeta al influjo causal corporal (*Mon.*, §7). De esta manera, tenemos que

19 A partir de ahora abreviaré el título con «*Mon.*». La edición de la *Monadología* que utilizo: Leibniz, 1991.

examinarla sin tener en cuenta las determinaciones por las cuales las cosas corpóreas existen y se individualizan, es decir, tenemos que abordarla suspendiendo la validez del mundo (una suspensión que aquí toma un carácter metafísico). Al hacerlo, descubrimos que todo lo que las mónadas son y en virtud de lo cual se diferencian y constituyen reside en *cualidades* internas, la *percepción* (*Mon.*, §14), los estados intencionales consistentes en envolver una *multiplicidad* en la unidad de la conciencia (*Mon.*, §16). Al sustraerse la mónada de la causalidad real, sus determinaciones (las percepciones) han de surgir y devenir según un «principio interno» (*Mon.*, §11; *ibid.*, p. 82). La mónada es, entonces, el conjunto de *percepciones* del mundo que podemos tematizar con absoluta independencia respecto de la causalidad intramundana y de toda propiedad intramundana. Es decir, que la mónada tal como la propone Leibniz es la conciencia pura, y además, la conciencia pura en tanto que sirve de fundamento a la constitución del *mundo*. Pues en Leibniz no estamos ante un dualismo de sustancias, como en Descartes: para él, «los cuerpos ni siquiera llegan a ser sustancias, hablando propiamente» (Leibniz, 1989, p. 136), sino que solo llegan a ser en virtud de la *composición* de mónadas (*ibid.*), mónadas que no son sino *corrientes de conciencia pura*. Por tanto, Leibniz elabora ya una comprensión *trascendental* y fenomenológica de la subjetividad, pero además, de la *intersubjetividad* trascendental: pues el mundo corpóreo no será sino el resultado de la *composición* de las mónadas, es decir, de la composición de vidas intencionales relacionadas entre sí. Consideramos que este es el punto central de la *Monadología* de Leibniz para la fenomenología y su intento de ir más allá del racionalismo moderno. Leibniz va más allá de Descartes y consigue poner como tema el *cogito* ya no solo como sustancia (aunque en Leibniz tengamos todavía presente esta noción) sino como *la corriente de intencionalidad pura cerrada sobre sí misma*. En sus observaciones críticas a los *Principios de la filosofía* de Descartes, se observa claramente esta ampliación del *cogito* cartesiano, el tránsito de un *cogito* que se reduce a ser *yo* como *sustancia pensante* a un *cogito* que tiene sus *cogitaciones*, *cogitaciones* que, junto con su contenido, tienen igual grado de apodicticidad que él: «soy consciente no sólo de mí que pienso, sino también de mis pensamientos, y tan verdadero y cierto es que tengo tal o cual pensamiento, como que yo pienso» (Leibniz, 1989, p. 129), de modo que «las primeras verdades de hecho pueden referirse a estas dos: *yo pienso, y pienso varias cosas*» (*ibid.*). Al explorar sobre esta base la esfera de la conciencia pura, constatamos que las percepciones pasan unas a otras por *apeticiones* (*Mon.*, §15). A estas apeticiones Husserl las llamaría «motivaciones» (Husserl, 2020, pp. 182), y al principio interno que rige su tránsito, leyes estructurales de síntesis (pasiva y activa) que garantizan la referencia de la conciencia a un mismo objeto «a través de la variación de los modos de conciencia» (Husserl, 1986, p. 69). En el tránsito de las *percepciones* conforme a *apeticiones* cada mónada, lo hemos dicho, constituye en sí un mundo, es decir, se convierte en un «espejo viviente

del universo» (*Mon.*, §55). Es por ello que la *metafísica* de Leibniz es una «*protofísica*» (Arana, 2025, p. 37), pues desde ella se trata de explicar la constitución del espacio y el tiempo con las nociones intencionales de *percepción* y *apetición* (*ibid.*) situadas en la sustancia *mónada*. Ahora bien, la *mónada*, con sus procesos intencionales constitutivos, no se convierte en *cualquier* espejo de la realidad, sino en un espejo absolutamente concreto, que refleja el universo *desde una perspectiva absolutamente singular*, pues de otro modo la *mónada* (la conciencia pura que tematizamos) no sería un ser finito, sino la divinidad (*Mon.*, §60). De modo que, «así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra y queda como multiplicada por las perspectivas», así también «debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada *mónada*» (*Mon.*, §56. Leibniz, 1981, p. 121). Leibniz, al poner la *mónada* como sustancia y al contemplar la *mónada* como una esfera de intencionalidad absolutamente cerrada sobre sí, nos muestra que podemos dar razón del *mundo* mirando a la *conciencia* pura y absolutamente concreta en que se constituye *perceptivamente*²⁰, pero solo si descubrimos cómo cada *mónada* entra en relación con las demás, de modo tal que *cada una* puede ser *una* perspectiva del universo y no *la* perspectiva del universo. La *relación* entre *mónadas* —no causal, sino ideal (*Mon.*, §51)— juega un papel fundamental en la constitución del mundo para Leibniz, en el esclarecimiento radical de la *mundaneidad del mundo*. Prueba de este carácter intersubjetivo del *mundo* como correlato de la comunidad de las *mónadas* en Leibniz es que explica la conciencia del *espacio* (del continuo) a través del grado de confusión siempre presente en la representación que una *mónada* tiene de otra (Ruiz-Gómez, 2017, pp. 466-467). El mundo, en su espacialidad (pero también, en todas sus otras dimensiones) no es el fundamento absoluto de sentido, sino que antes está la *conciencia pura* y sus relaciones intersubjetivas.

La relación ideal que se establece entre las *mónadas*, al carecer éstas de ventanas, adquiere un carácter teológico, está fundada en la mediación de un Dios que elige crear el mundo conforme a una *razón suficiente* (*Mon.*, §53), razón que no es sino la de la aspiración a «la existencia de lo mejor» (*Mon.*, §55; Leibniz, 1981b, p. 121), pues el mejor de los mundos posibles es aquel en el que la *gloria de Dios* se ve redoblada (Leibniz, 1981a, p. 66) en cada uno de sus puntos (cada *mónada* es un espejo de la creación) y no obstante, donde esto ocurre con el mayor orden posible (*Mon.*, §58). Husserl va a adoptar una postura ambigua respecto de esta solución teológica: no rechaza completamente el papel de un Dios en la mediación entre las subjetividades, pero no lo toma ya no como una entidad metafísica postulada sino como *la entelequia* inherente a las *mónadas*, la idea absoluta de su conexión plena y racional (Mensch, 2024, p. 58). Por otro lado, va a afirmar

20 El nivel de las *percepciones* es el sustrato básico, pero también están los *actos reflexivos* (*Mon.* §30), que hacen posible el *razonamiento*.

que las *mónadas* sí tienen ventanas, están abiertas a los otros en la experiencia de la *empatía* (ibid.). Esto disipa la necesidad de afirmar una mediación teológica para explicar la intersubjetividad en la esfera trascendental: podemos explicitar la *intersubjetividad* desde una reflexión fenomenológica trascendental que se vuelva sobre mi propia experiencia *del otro* y del modo en que en esa inmanencia se constuye una *comunidad intencional*.

Hemos visto cómo el punto central de la teoría de la intersubjetividad en Husserl está contenido en Leibniz. El mundo que ha de esclarecer la fenomenología, como el mundo de la vida que para nosotros vale como mundo realmente trascendente, debe tal carácter a ser *un mundo para otros* (Zahavi, 2003, p. 236). El mundo solo tiene sentido (fenomenológicamente, originariamente, para la conciencia *pura* concreta) como *mundo que es* común, es decir, que «está esencialmente referido a la intersubjetividad» (Husserl, 1986, p. 143). Es por ello que «la fenomenología conduce a la *Monadología* anticipada por Leibniz en una intuición genial» (Husserl, 1972, p. 261), porque en la *Monadología* leibniziana está la clave para comprender la apertura del racionalismo y la filosofía trascendental a la intersubjetividad. Para ello, tenemos que ofrecer una clarificación fenomenológica de la experiencia del extraño, es decir, una teoría del modo en que «en mi mónada se constituye representativamente otra mónada» (Husserl, 1986, p. 152).

En la quinta meditación de *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1986), se explica cómo a partir de la *percepción* de un cuerpo físico (*Körper*) en la esfera de mi propiedad se *apresenta*, por una *apercepción analogizante* (ibid., p. 147) un cuerpo orgánico (*Leib*) a través de una síntesis pasiva de *apareamiento* sustentada sobre la presencia constante de mi propio cuerpo orgánico y la similitud conductual y aparente entre el cuerpo físico en mi esfera de propiedad y mi propia experiencia del cuerpo orgánico (ibid., pp. 148-149). En virtud de ello, introduzco en la esfera de mi propiedad un otro yo, formándose así una *naturaleza común* que es el sustrato intencional básico para la constitución de un mundo común (natural, espiritual, cultural), como correlato de la intersubjetividad (ibid., p. 142). La *apercepción* de un otro yo psicofísico no puede ser elevada nunca a *percepción directa*, con lo que el otro adquiere su carácter propio (lo extraño), algo que se verifica en el curso concordante de la experiencia (ibid., pp. 151-152). Existen otros modos de explicar la apertura de la vida intencional a la intersubjetividad que no dependen del *encuentro fortuito* con un cuerpo físico en la esfera de mi propiedad y de la experiencia *aperceptiva* de un otro. La existencia de estas alternativas se debe, por un lado, a que tal teoría de la intersubjetividad parece limitarse a explicar constitución de la intersubjetividad empírica, como notó Sartre (Mensch, 2024, p. 61), pues se trata de la constitución de un *otro* como yo-psicofísico. Por otro lado, a que este tipo de experiencia parece ser *contingente* y falible, y por ello, no puede servir como fundamento para la filosofía trascendental como filosofía de la intersubjetividad trascendental

(Zahavi, 2003, p. 238). Una de tales alternativas es la de sostener que en la propia estructura de la intencionalidad como intencionalidad de horizonte está ya contenida, de manera apodíctica, la intersubjetividad (ibid.), antes de todo encuentro efectivo con en otro: la conciencia del objeto mundano implica siempre una pluralidad co-consciente pero no mentada de infinitas nuevas *perspectivas* y *aspectos* del objeto posibles, que por esencia se refieren a una *pluralidad* (indeterminada) de *otros* sujetos posibles (ibid., p. 239).

No nos detendremos en explicar en detalle la teoría de la empatía en Husserl y sus versiones alternativas, pues la extensión de este trabajo no nos lo permite y, además, nuestro interés central aquí ha sido explicar *cómo se prepara el terreno fenomenológico para una apertura hacia la intersubjetividad* a través de una crítica del racionalismo moderno. Para concluir esta «genealogía»²¹ de la *intersubjetividad* como concepto central de la fenomenología tenemos que mostrar el tránsito desde el *camino cartesiano* de la fenomenología a los caminos alternativos y, en concreto, al de la *psicología*.

5.2. Las alternativas al camino cartesiano

Como hemos visto, allí donde la fenomenología quiere abordar constitutiva y trascendentalmente la realidad en toda su riqueza de sentido, allí tiene que abordar la intersubjetividad. Esto resulta un problema, pues la reducción fenomenológica *siempre* toma la forma de una meditación que cada uno realiza en sí y para sí (Husserl, 1986, p. 11), ya que partimos de la *epoché*, de la puesta fuera de juego de todo compromiso respecto de la validez de ser del mundo de la vida, para examinarla y comprenderla constitutivamente, y con la *epoché* del mundo quedan puestos fuera de juegos los *otros*, reducidos a fenómenos (no pueden ser comprendidos, pues, auténticamente como *otros yo*). Esto, no obstante, responde a razones de principio: la fenomenología toma la forma inicial de una «crítica *solipsista*» (Husserl, 1972, p. 91) porque como fenomenología solo puede abordar la *intersubjetividad* desde el «desarrollo sistemático de la intencionalidad abierta e implícita en que el ser de los otros se *hace* para mí» (Husserl, 1986, p. 122), es decir, desde una pregunta por el *fenómeno*, y el fenómeno en primera instancia es *lo que me aparece* (a mí). La intersubjetividad, abordada fenomenológicamente, no puede ser tomada como algo que existe en el mundo, algo que pueda ser analizado desde una perspectiva en *tercera persona* (Zahavi, 2003, p. 241), sino, por el contrario, como una relación *entre sujetos*, es decir, una relación que *siempre pasa por mí*, el que en cada caso medita y la esclarece para alcanzar una comprensión de su validez a partir de las fuentes trascendentales de sentido (ibid., p. 242).

21 Utilizo este término en sentido lato.

Ahora bien, como hemos dicho, la tarea de esclarecer la intersubjetividad desde el marco de la fenomenología nos obliga a abandonar el *camino cartesiano* a la reducción trascendental. El camino cartesiano de la fenomenología temprana es una profundización en la *epojé* inaugurada por Descartes y una depuración de la misma. Sin embargo, tal camino, dirá Husserl más tarde, «conduce como por un salto al *ego* trascendental» (Husserl, 1991, p. 163). En efecto, parte de la pregunta por la *apodicticidad*. Su tarea es la búsqueda del *conocimiento* indubitable y, en esta búsqueda, se topa con el *ego cogito* como la esfera del ser trascendental y de las evidencias apodícticas, una vez se ha mostrado la «irreductible contingencia de la proposición: “el mundo es”» (Husserl, 1972, p. 62) y en consecuencia con ello, una vez hemos retirado toda pretensión de validez a las objetividades sensibles (naturales), así como a las ideales-matemáticas. El *ego cogito* trascendental aparece como el *residuo* que queda «cuando se ha desconectado el mundo entero» (Husserl, 1949, p. 75), es decir, aparece como algo indeterminado y vacío, pues solo sabemos de él que es aquel reducto de *certezas apodícticas* y de funciones trascendentales relativas a la vida *cognoscitiva* que queda cuando el mundo *del conocimiento* dado de antemano ya no vale como supuesto filosófico. En esta medida, la esfera de lo trascendental queda reducida a la esfera de la subjetividad cognoscente (Husserl, 1972, p. 228). Sin embargo, «el *yo* considerado como aquel que tiene experiencia de la objetividad mundana está todavía lejos de ser el *yo* trascendental considerado en su totalidad, lejos de abarcar todo el contenido de una experiencia trascendental de sí mismo» (ibid., p. 118). Es por ello que se hace necesario el planteamiento de *otros caminos* hacia la reducción trascendental que nos permitan aprehender el *yo* trascendental en su concreción, ya no solo como la sede de las funciones trascendentales en virtud de las cuales se consolida el mundo de *la vida cognoscitiva* (o en concreto, de la vida cognoscitiva volcada sobre la esfera del mundo natural) sino en general el mundo como «horizonte universal» (Husserl, 1991, p. 113) hacia el cual nos dirigimos activa o pasivamente en el juicio teórico, pero también en la afectividad, en la valoración y en todas las demás formas de vida en *vigilia*. Esta ampliación del sentido de «*ego* trascendental» a través de nuevos caminos a la reducción trascendental, esta profundización en la concreción y en los aspectos específicos de la vida trascendental, es lo que nos va a conducir a una elucidación de la misma como intersubjetividad trascendental.

Husserl va a plantear dos caminos hacia la reducción trascendental *alternativos* al cartesiano. Desde ambos, lo que tiene lugar es una ampliación de la esfera de lo trascendental a la *intersubjetividad* y con ello, a la historicidad, la cultura y la corporalidad. El primero de ellos es el camino *desde el mundo de la vida*, que es el que venimos explorando en las secciones anteriores. Este camino permite una reducción trascendental cuando nos damos cuenta (como nos detuvimos en explicar en la sección 3.2) de que el mundo al que remite toda configuración de sentido es

siempre el mundo de la vida, y en él existe una íntima correlación entre *lo que es* y *lo que es significativo para nosotros* en nuestra vida consciente. El segundo de ellos es el camino *desde la psicología*. A este camino queremos dedicarnos, para desde él plantear cómo en la esfera de una filosofía trascendental podemos transitar del *ego cogito* absolutamente *aislado* en sus configuraciones de sentido a una *intersubjetividad trascendental*.

5.3. La psicología fenomenológica y la apertura de la fenomenología a las daciones no absolutamente evidentes

La reducción fenomenológica no puede nacer desde el ámbito de los intereses mundanos, es decir, no puede emerger de nuestra vida natural, porque: por un lado, la pregunta por una fundamentación última (trascendental) del sentido del *mundo* no puede dar como presupuesta su validez, pero por el otro, en esa vida natural vivimos activamente comprometidos con tal validez del mundo (Fink, 1995, p. 32). En esta medida, no existen *caminos* que conduzcan a la reducción trascendental a partir de ciertas motivaciones de la actitud natural de manera continua, por inferencia (ibid., p. 33). Lo que sí es posible es que, dada una cierta *pre-comprensión* de lo trascendental, por oscura que sea (ibid., p. 34), llevemos a cabo un ejercicio de pregunta por el sentido radical respecto de ciertas esferas de vida que se dan en nuestra actitud natural tal que llevemos esta actitud a «*situaciones extremas*» (ibid.). Es entonces cuando se abre el espacio de lo trascendental. Uno de los modos de conducir nuestra vida natural a una situación extrema que abre la posibilidad del salto a lo trascendental es partir de una investigación fenomenológica *meramente* psicológica.

Sabemos, por la sección 4, que el mundo considerado como un *mundo objetivo* y matematizado es el resultado de un complejo proceso de abstracción que parte del mundo de la vida. Por ello, ahora podemos volvernos críticamente sobre la psicología *objetivista*, aquella psicología que da por supuesto el concepto de mundo moderno como naturaleza matematizada y se limita a suponer que existe, respecto de él, una *contraparte* análoga, el mundo *de la conciencia*, no susceptible de ser matematizado pero sí de ser explicado de un modo análogo a como explicamos la naturaleza (Husserl, 1991, p. 233). El problema de esta psicología objetivista es que *no se deja guiar por su tema*, por lo anímico, porque da por supuesta irreflexivamente una comprensión de la esencia de lo *psíquico* heredada del modelo de la ciencia de la naturaleza galileana: lo psíquico como una *sustancia* espaciotemporal explicable a través de leyes de causalidad e incluso matematizable. Es necesario, una vez escarmentados de las consecuencias irracionalistas que heredamos del racionalismo moderno, preguntar de nuevo por la esencia de lo psicológico, y para ello partimos de

la experiencia mundano-vital, en donde se ancla siempre el sentido originario y fundante, donde se traza «una típica esencial de todos los temas científicos posibles» (ibid., p. 236).

Frente a la psicología que encuentra su *tema* —lo psíquico— al ejercer una *abstracción* análoga a la que había realizado la ciencia de la naturaleza (es decir, al abstraer lo espiritual de su unidad precientífica con lo corpóreo tal y como la ciencia de la naturaleza había abstraído lo corpóreo de su unidad precientífica con lo espiritual); frente a una psicología dependiente de la cosmovisión científico-natural dualista (ibid., p. 241), se hace urgente *considerar la vida psíquica* tal como ella se da en sí misma de manera intuitiva e inmediata, es decir, lo psicológico en el mundo de la vida. Y lo que se da allí como vida psíquica no es algo así como una *sustancia* separa del cuerpo, sino más bien, sencillamente, «hombres referidos intencionalmente a cualesquiera cosas» (ibid., p. 246), corrientes de vida *intencional* que, por definición, *tienen un mundo*, pero lo tienen como complejo sistemático de *noemata*, como el correlato de sus *noeseis*, con absoluta independencia de que el mundo de su intencionalidad exista o no exista, o que así sea realmente el mundo o se trate de mera apariencia (ibid., p. 247). En esta medida, abordar el ser de lo *psíquico* implica poner en marcha la *epojé*, y tras ella una *reducción fenomenológica psicológica* (ibid., p. 246): lo *psíquico* es la intencionalidad y la intencionalidad solo puede ser tomada en sí misma como tema cuando me ocupo de las vivencias *en sí mismas* (no de si la percepción expresa o no el mundo, sino *de la percepción en sí misma* y de lo mentado en ella perceptivamente).

La investigación psicológica toma, entonces, la forma de una psicología fenomenológica que abarca las diversas formas de intencionalidad pura, no solo la intencionalidad propia de los actos de conocimiento y de conocimiento evidente. Lo que es indubitable es, como supo ver Descartes, que *tengo esta vivencia ahora*. Por tanto, la búsqueda de la apodicticidad, en la actitud fenomenológica, nos conduciría a una limitación de las daciones fenomenológicas a *daciones del presente de la conciencia*. Sin embargo, con ello no podemos aprehender la vida psíquica (o intencional) en toda su riqueza, pues nuestra vida psíquica tiene un horizonte *pasado y futuro*. Para ganar para la fenomenología la conciencia como un todo que no solo tiene su *ahora*, sino que tiene también su *pasado* y su *futuro* (Husserl, 1972, p. 120), tenemos que ejecutar la reducción fenomenológica (psicológica) respecto de las experiencias en que la intencionalidad tiene *el pasado* y el *futuro* de la conciencia.

Ahora bien, no se trata solo de aprehender fenomenológicamente el *recuerdo* o la *expectativa* como vivencias presentes que puedo captar en su evidencia indubitable en la *percepción fenomenológica*, pues en ellas solo tengo dada una representación del pasado o del futuro, no el pasado mismo o el futuro mismo (ya que el pasado es lo que *fue* y el futuro es lo que *será*, no pueden reducirse a lo que *recuerdo* ahora y a lo que *espero* ahora). Para conseguir aprehender en la

actitud fenomenológica el pasado²² de la conciencia, para poder comprender fenomenológicamente el *pasado* como algo patente a la conciencia, a lo cual se refiere y que vale para ella en el modo en que vale para ella, tengo que aprender a *habitar fenomenológicamente en el recuerdo, a través de la doble reducción fenomenológica* (Husserl, 2020, p. 176): un recuerdo es una experiencia viva, la experiencia del pasado. Si ejecuto la reducción fenomenológica-psicológica, puedo aprehender el recuerdo y su contenido, el pasado recordado, con evidencia absoluta. Ahora bien, en la medida en que el *noema* de mi recuerdo no es solo *una representación del pasado* sino *el pasado mismo* que se ha hecho consciente a través de esa representación, puedo *ejecutar una segunda reducción fenomenológica* por la cual no solo percibo fenomenológicamente el contenido de un recuerdo *actual* sino que yo mismo *recuerdo fenomenológicamente* mi pasado, es decir, aprehendo el contenido intencional co-consciente, no dado originariamente sino referido por lo dado originariamente (apodícticamente) en el recuerdo: *el pasado mismo* (ibid., pp. 176-177).

En esta medida, admitimos en la esfera fenomenológica *daciones* despojadas del carácter de la *apodicticidad*: una vez hemos tomado por tema el recuerdo como vivencia pura, una vez lo hemos elevado a dación fenomenológica, habitamos en él (fenomenológicamente) y a través de él se revela el pasado como dato fenomenológico gracias a una doble reducción. Este nuevo dato fenomenológico ya no puede gozar de la certeza absoluta, pues es *el pasado* de mi conciencia (pura), y tal pasado no puede nunca ser aprehendido más que *indirectamente*, como lo *co-consciente* de mis recuerdos actuales, aquello a lo que apuntan mis representaciones retrospectivas. En este sentido, frente a la tradicional reflexión perceptiva restringida al presente de mi conciencia y la aprehensión absolutamente evidente de mi *vivencia* presente, aparece la *experiencia fenomenológica* (ibid., p. 149). Con ella, *la trascendencia* queda incluida en el marco fenomenológico, entendiendo por trascendencia aquello que en la conciencia es *mentado* sin estar presente él mismo en cuanto tal (ibid., pp. 164-165), es decir, sin formar una *unidad* indisoluble con el acto *de conciencia* en que se presenta, quedando mentado solo representativamente.

Solo cuando admitimos esta esfera de trascendencia en la actitud fenomenológica, gracias a la habilitación de la *experiencia fenomenológica*, descubrimos algunos de los momentos fundamentales para la posterior elucidación trascendental: en primer lugar, que todo objeto dado a la conciencia está dado con su «trasfondo objetivo» (Husserl, 2020, p. 168), es decir, la noción de «*intencionalidad de horizonte*» (Husserl, 1986, p. 62), que está vinculada al análisis de la temporalidad²³ (Drummond, 2003, pp. 75-76) así como a la elucidación de la pasividad de la conciencia (ibid., p. 77 y ss.). En segundo lugar, y esto es lo más importante, nos permite captar y explicar fenomenológicamente el «contexto intersubjetivo de la conciencia» (Husserl, 2020, p.

22 Nos limitamos ahora al ejemplo del pasado.

23 Respecto al transfondo temporal de toda vivencia, me remito a la sección 4.3.2.

184). Porque, en efecto, puedo analizar fenomenológicamente la *experiencia empírica empática* y su correlato, el *otro yo*, poniendo entre paréntesis tal experiencia, reduciéndola a vivencia pura, en el marco de la mera percepción fenomenológica, es decir, aprehendiendo con evidencia absolutamente apodíctica *mi* experiencia del otro. Pero, entonces, no llego a clarificar la esencia del otro como el *otro que vale para mí como tal*, pues el *otro* no se reduce a lo que *se me da* apodícticamente en mi conciencia del otro, el contenido «actual» de la misma. Para ello, es necesario habilitar una forma de experiencia fenomenológica, la experiencia fenomenológica empática. Es decir, ya no *ejecuto una percepción fenomenológica*, en el sentido de una aprehensión reflexiva de mi propia vivencia empírica (puesta entre paréntesis) del otro, sino que tengo *una experiencia fenomenológica* del otro, a través de la cual el otro se me da *como dato fenomenológico*, pero no ya como dato absolutamente indubitable. Esto es posible gracias a la doble reducción (ibid., p. 192). Cuando experimento fenomenológicamente al otro (y no mi mera vivencia del otro), entonces aparece en mi conciencia *otra corriente de conciencia*, es decir, según el principio de la constitución de la unidad de un *yo* fenomenológico (ibid., p. 188): aparece en mi conciencia, *apresentado*, un *ahora* que siempre puede enlazar sintéticamente todos sus respectivos *pasados* en la conciencia de una *continuidad* que conduzca desde ellos a ese ahora. Este ahora, este *otro yo* considerado en su esencia, no puede nunca elevarse a la conciencia directa (pues entonces, el otro dejaría de ser otro), por lo cual «el ahora empatizado es un ahora representificado, pero no visto por sí mismo» (Husserl, 2020, p. 287).

El *ahora* (del por constituir otro) que experimento fenomenológicamente es dado en una forma de conciencia que *representifica*, es decir, que no mienta directamente, por tanto, que no es una evidencia donde «está presente la cosa como *ella misma*» (Husserl, 1986, p. 16). Solo porque hemos desistido de la búsqueda cartesiana de la apodicticidad podemos admitir en la esfera de la visión fenomenológica daciones que no son absolutamente evidentes, y entre ellas se encuentra la dación de un *otro yo*, que es a un nivel fundamental *un ahora* que es *otro* que el de mi conciencia. Por tanto, solo dejando de lado el camino cartesiano y abriendo el camino desde la psicología a la reducción trascendental, solo entonces era posible abrir la mirada fenomenológica a la intersubjetividad.

Tengamos en cuenta que la psicología fenomenológica nos ha permitido ganar una comprensión más compleja y rica de la *subjetividad* pura, en la que podemos comprender cómo en ella y a partir de ella se constituye la intersubjetividad y, por tanto, un mundo como correlato de una intersubjetividad, de la comunidad cultural, histórica, corporal y afectiva. Sin embargo, la subjetividad que tematiza la psicología está todavía *inserta en el mundo* y en esa medida pierde su significado trascendental. Ahora bien, aquí no se plantea ningún problema, en la medida en que los

rendimientos que la psicología fenomenológica ofrece son, por principio, convertibles en conocimientos acerca de lo trascendental (Husserl, 1949, p. 380), pues «en la pura realización de la idea de una psicología descriptiva que desea expresar lo esencialmente propio de las almas, se realiza necesariamente el tránsito de la *epojé* y la reducción fenomenológico-psicológicas a la *epojé* y la reducción trascendentales» (Husserl, 1991, p. 267). Esto tiene lugar debido a que, si la pureza de lo anímico se da gracias a la reducción fenomenológico-psicológica, a la instauración *del desinterés* respecto de lo que las vivencias intencionales *ponen* (la existencia del mundo), esta reducción debe aplicarse a *todo lo anímico* (para tener una psicología pura completa). Pues bien, resulta que uno de los fenómenos fundamentales de la vida psíquica que encontramos en el mundo de la vida es el de la *apercepción*, el de la conciencia de sí mismo, *por la cual yo soy consciente de mí mismo como un ser humano* que vive en un mundo entre otros seres humanos. Si, en consecuencia, con las exigencias metódicas de la psicología, aplico la reducción fenomenológico-psicológica a tal vivencia psíquica, descubro que *mi propio carácter de yo-humano* es el resultado de una efectuación psíquica que, claro está, no puede ser ya efectuación psicológica del *yo-humano* que vive en el mundo (si no queremos incurrir en una clara circularidad) —cuya validez presuponíamos, lo cual hace de la psicología todavía una disciplina mundana y no trascendental—, sino otro *yo*. Llegamos a la situación extrema que nos permite elevarnos de la actitud natural a la trascendental: este *yo* descubierto en la actitud natural solo puede ser, aplicada la reducción psicológica sobre la experiencia aperceptiva, un *yo* sin más calificativos, es decir, el «puro sujeto» (ibid., p. 268), el *yo apodíctico*, del cual pende toda efectuación de sentido. Hemos descubierto que el *yo* del que hacíamos pender el mundo como constituido intencionalmente, el *yo psicológico*, es una efectuación del *yo puro*. Esto nos obliga a radicalizar la *epojé* psicológica en *epojé trascendental*, es decir, de transitar de una suspensión del juicio respecto de la validez del mundo que ponen estas o aquellas vivencias concretas, a una suspensión del juicio respecto del mundo *en su total universalidad*, pues si el mundo era el correlato intencional del *yo psicológico* (en la explicitación psicológica pura), ahora el *yo psicológico* es la efectuación de un *yo puro*, trascendental. La necesidad de esta reducción se hace también patente por la estructura de horizonte de la intencionalidad, de la remisión de todo acto de conciencia a otros infinitos potenciales cuya validez he de desconectar también (Husserl, 1972, p. 213).

6. Conclusión

El racionalismo moderno pone en el centro de la filosofía el *cogito*, la subjetividad. Desde ese centro pretendió elevar a la *razón* hasta la verdad *en sí*, a través de una fundamentación radical (filosófica) de todas las esferas de objetividad y de sentido: el mundo natural, el mundo moral, político, religioso, estético. Sin embargo, tal empresa fracasa, y el origen de ese fracaso reside, según hemos intentado sostener, en la exclusión de *la trascendencia* y la alteridad de la esfera de lo trascendental, del fundamento. Esta exclusión resultaba inevitable para una época que, por un lado, solo podía tener por concepto válido de mundo el concepto *galileano* y que, por otro, dejó que la aspiración a la apodicticidad desviara la investigación trascendental desde su carácter intuitivo e introspectivo a una investigación constructiva, deductiva y reificadora.

Haber tematizado el *cogito* como *res cogitans*, y no como una esfera de intencionalidad cerrada en sí misma —como sí hizo Leibniz— nos obligó a comprender la *razón* como el correlato de un mundo en sí al que nunca podía alcanzar, porque el mundo era dado como instancia válida y existente en sí antes de la *razón* y la subjetividad. La razón es, así, desgarrada del mundo y reducida a mera *constructora* de ficciones. Pero esta distancia de la razón respecto de la verdad y el mundo, en el fondo, se debe a que ha sido pensada como *la razón del sujeto* y no la razón del *nosotros*, pues sin los otros las *construcciones subjetivas* son solo «subjetivas», es decir, pierden la capacidad de *reflejar* el mundo, ya que mundo es *lo que está ahí para todos los demás*. La razón solo puede ser constitutiva de la realidad y, por tanto, ser el correlato de la verdad, cuando es *nuestra razón*. Sin embargo, el precio de incluir al otro en la esfera trascendental era demasiado alto: pues lo otro depende de lo corporal, lo afectivo, lo cultural e histórico. Tal inclusión tenía que ser inadmisibile para una época en la que *razón* fue siempre *razón matemática*.

De esta reclusión de la razón al *yo* nace la bancarrota del conocimiento objetivo, pero también de la ética (pues los valores, como toda otra esfera de objetividad, también son rebajados a construcciones ficcionales). Con ello nos vemos obligados a desechar la *razón* y su correlato, *la verdad en sí* (universal). Lo que queda es la verdad *para mí* o *para los míos*. La consecuencia de esto es que el *ego* queda reducido (ahora ya no por método, sino por patología) a la esfera de su propiedad y la vida *egológica* pierde su dimensión ética:

Si no hay verdad en sí, sino solo *para mí* o para los *míos*, entonces vivo en un mundo que *es para mí* o *para los que se pueden reducir a mí* porque son «los míos». Pero entonces el mundo pierde su carácter intersubjetivo, porque la intersubjetividad no es simplemente la comunidad de los idénticos, ya que «está constituida en la idealidad de una apertura infinita» (Husserl, 1986, p. 143). La intersubjetividad siempre es la comunidad que está abierta a nuevas perspectivas, por tanto, una

comunidad que no admite *verdades relativas*, locales, verdades *para mí* o para los *míos*, sino solo la verdad absoluta y en sí, pues cada otro-yo es por esencia un *yo* que tiene sus *otros-yoes* y estos, a su vez, otros, y así *ad infinitum*.

Anular la verdad en sí y suplantarla con la verdad relativa, es decir, con la verdad que carece de valor universal, es, en consecuencia, suplantar el mundo por el mundo de *los míos* y, por tanto, anular, por principio, al *otro*, ya que el otro siempre tiene *otros*, y los *otros*, *otros*, potencial o actualmente (otros que ya no tienen por qué ser «*los míos*»). Tan imposible es establecer fronteras a la intersubjetividad como ponerlas para la verdad en sí, que no es sino su correlato, porque la intersubjetividad es una comunidad infinita, y una comunidad infinita solo puede ser (ponerse de acuerdo) respecto de una verdad en sí, pues una verdad tal es aquella que vale para *todos*. Como ya notó Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, la verdad «no es ni la certeza ni la evidencia, ni tampoco la situación juzgada [...] ni el acto ni el objeto» (García-Baró, 2008, p. 29), sino más bien «el objeto de una peculiar síntesis de vivencias» (ibid.) que, si bien al comienzo era pensada desde el marco del *solus ipse*, en las etapas posteriores queda tematizada como un quehacer sintético común —histórica, somática y culturalmente mediado— perteneciente a la *comunidad* infinitamente abierta que *busca consenso*.

Hemos intentado mostrar cómo desde la fenomenología y los caminos alternativos al cartesiano se alumbra el proyecto de una rehabilitación de *la verdad en sí* y, por tanto, también de una rehabilitación del sentido intersubjetivo del mundo y su fundamentación filosófica (tarea que consideramos ser el punto central de una filosofía racionalista auténtica). Pero este camino es también uno hacia la rehabilitación del sentido ético de la vida humana, pues, como hemos mostrado, rehabilitar el sentido intersubjetivo del mundo es, sencillamente, abrir la esfera de la racionalidad al *otro* y por tanto a la ética. Este camino, consideramos, es trazado por la fenomenología cuando en su anhelo de racionalidad tiene que dejar a un lado el camino cartesiano y abrirse paso a la consideración del *mundo de la vida*. La potencia crítica de una filosofía radicalmente ejercida es lo único que nos permite poner en el centro la pregunta por la ética.

Referencias

- Arana, J. (2025). La integración de los saberes en la *Monadología* de Leibniz. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 52, 29-41.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I*. F. C. E.
- Cassirer, E. (1986). *El problema del conocimiento I*. F. C. E.
- Chillón, J. M. (2017). Números y significaciones. La idealidad en la fenomenología incipiente de Husserl. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34(1), 163-184.
- Chillón, J. M. (2025). Fenómeno y experiencia: la crítica husserliana al positivismo de la teoría del conocimiento. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 52, 59-77.
- Descartes, R. (prólogo de Peña, V.). (1997). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (2002). *Los principios de la filosofía*. RBA Coleccionables.
- Descartes, R. (2008). *Discurso del método*. Tecnos.
- Descartes y Leibniz. (1989). *Sobre los principios de la filosofía*. Gredos.
- Diels, H., y Kranz, W. (1922). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung.
- Drummond, J. J. (2003). The Structure of Intentionality en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader* (pp. 65-92). Indiana University Press.
- Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Indiana University Press.
- García-Baró, M. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad*. Universidad Pontificia Comillas.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Heimsoeth, H. (1966). *La metafísica moderna*. Revista de Occidente.
- Held, K. (2003a). Husserl's Phenomenological Method en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader* (pp. 3-31). Indiana University Press.
- Held, K. (2003b). Husserl's Phenomenology of the Life-World en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader* (pp. 32-62). Indiana University Press.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F.C.E.

- Husserl, E. (1951). *La filosofía como ciencia estricta*. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1972). *Philosophie première 2. Théorie de la réduction phénoménologique*. Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología. Introducción de Reyes Mate*. Ediciones Paidós.
- Husserl, E. (1998). *Filosofía primera (1923-24)*. Editorial Norma S.A.
- Husserl, E. (2017). *Investigaciones lógicas I*. Alianza.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza.
- Iribarne, J. V. (1987). *La intersubjetividad en Husserl*. Ediciones Carlos Lohlé.
- Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. Alianza.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*. Gredos.
- Leibniz, G. W. (1981a). *Discurso de metafísica*. Alianza.
- Leibniz, G. W. (1981b). *Monadología*. Pentalfa edificaciones.
- Leibniz, G. W. (1989). *Filosofía para princesas*. Alianza.
- de Lorenzo, J. (1985). *El racionalismo y los problemas del método*. Editorial Cincel.
- Marcos, A. (2010). *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*. F. C. E.
- Mensch, J. (2024). Monadology and Intersubjectivity en I. Apostolescu y M. Shafiei (Eds.), *Husserl and Leibniz. Methaphysics, Monadology and Phenomenology* (pp. 53-67), Springer.
- Mill, J. S. (1895). *A System of Logic. Racionative and Inductive, Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Longmans, Green, and co.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Platón (1988). *Diálogos IV*. Gredos.
- Platón (2020). *Diálogos III*. Gredos.
- Ruiz-Gómez, L. (2017). El tiempo y su analogía con la noción de espacio en la filosofía de G. W. Leibniz. *Pensamiento*, 73(276), 463-482.
- San Martín, J. (2015a). Intersubjetividad, interculturalidad y política. *Thémata. Revista de Filosofía*, (52), 129-145.
- San Martín, J. (2015b). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta.

- Sanmartín, M., C. (2021). Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 1(1), 113-123.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Walton, R. J. y Pirk, A. (1973). Asociación y síntesis pasiva. *Cuadernos de filosofía*, 20, 433-446.
- Welton, D. (2003a). World as Horizon en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A critical Reader* (pp. 223-232). Indiana University Press.
- Welton, D. (2003b). The Sistematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A critical Reader* (pp. 255-283). Indiana University Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Gredos.
- Zahavi, D. (2003). Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader* (pp. 157-180). Indiana University Press.