

El vínculo intelectual Husserl-Dilthey en “la filosofía como ciencia estricta” y el intercambio epistolar de 1911

Alexis Emanuel Gros (UBA)

1. Introducción

Este trabajo es parte de un proyecto de investigación más amplio, en torno a los aportes que la fenomenología husserliana puede brindarle a la reflexión epistemológica en las ciencias sociales. En esta ocasión, nos centraremos en el vínculo intelectual de Edmund Husserl con Wilhelm Dilthey, adalid de las *Geisteswissenschaften* y fundador de la hermenéutica moderna.

Creemos que el análisis de este vínculo resultará sumamente fructuoso a los fines de articular las perspectivas hermenéutica y fenomenológica, tanto en el ámbito de la filosofía contemporánea, como en el de las ciencias sociales. La relación entre los autores puede comprenderse como una suerte de *prehistoria* de la síntesis de la tradición comprensiva alemana y la fenomenología desarrollada por Alfred Schutz, y, asimismo, como un anticipo del trabajo capital de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*.

La obra de ambos pensadores es amplia y compleja, y el nexo entre sus posiciones teóricas puede ser abordado desde diferentes perspectivas. Es por ello que circunscribiremos este trabajo al artículo “La filosofía como ciencia estricta”, publicado por Husserl en la revista *Logos* en el año 1911, y al intercambio de cartas con Dilthey del mismo año. Nuestra indagación estará organizada a partir de dos ejes: uno de *afinidades*, y otro de *disidencias*. El primero, se refiere a la *crítica al naturalismo* y a la opción por el *Verstehen* tomada por ambos pensadores. Para el abordaje de esta problemática nos centraremos en la primera parte del artículo de *Logos*. El segundo eje se concentra en el dilema de la posibilidad de la formulación de conceptos y leyes generales en el campo de la filosofía y las ciencias sociales, ante el avance del relativismo historicista. En el análisis de este problema, haremos hincapié en la segunda parte del artículo de *Logos* y en el intercambio de cartas entre los autores.

Antes de comenzar la exposición, es preciso decir unas palabras acerca de la periodización de la obra del fundador de la fenomenología. Basándonos en los trabajos de de Bernhard Waldenfels (1997) y Wilhelm Szilazi (2003), distinguimos tres períodos en la obra de Husserl: *fenomenología descriptiva*, *fenomenología trascendental* y *fenomenología genética*. El

Husserl de 1911 ya había abandonado la fenomenología descriptiva para embarcarse en la fenomenología trascendental; sin embargo, esta torsión trascendental no se formalizaría hasta la publicación de *Ideas I* en 1913. Nos enfrentamos aquí con la versión de la fenomenología que Paul Ricoeur denomina *Idealismo husserliano*, y que implica la afirmación de la subjetividad trascendental como último fundamento del mundo trascendente. En términos de Merleau-Ponty, se trata del *primer Husserl*, aún no abierto completamente a los problemas de la historicidad, el mundo de la vida y la intersubjetividad.

2. En torno a la filosofía como ciencia estricta

En la introducción del artículo de la revista *Logos*, Husserl expone el ideal que guía sus esfuerzos teóricos: la transformación de la filosofía en ciencia estricta. La importancia del cumplimiento de este ideal no se limita al campo del conocimiento, sino que de él depende el futuro de la humanidad. Adscribiendo a una *concepción objetiva de la razón* -en términos de Max Horkheimer (2007) - Husserl identifica la verdad con el bien, dejando a entrever que sólo un conocimiento adecuado del mundo, alcanzado de manera metódica, puede conducir al recto obrar. La filosofía, sin embargo, nunca ha podido constituirse como ciencia, profundizándose esta insuficiencia en el panorama científico-filosófico en el que a Husserl le toca vivir. Al derrumbe estrepitoso del sistema hegeliano se suma el avance arrollador del positivismo y su desprecio por las problemáticas filosóficas, que lo convierten en un “peligro para la cultura” (Husserl, 2007). Husserl es consciente, como lo será también Horkheimer años más tarde, de que la razón instrumental o el progreso científico sin conducción filosófica, ciego a las ideas, sólo puede conducir a la humanidad a su ruina.

Nos detendremos ahora en la noción de *ciencia estricta*, que es el patrón normativo desde el que Husserl dirige su crítica al naturalismo y al historicismo. La idea de *ciencia estricta* remite directamente a la figura de Descartes, aunque esta remisión se manifiesta más nítidamente en la introducción a las *Meditaciones Cartesianas* (2005) que en el artículo de *Logos*. Para Husserl, la filosofía debe servir de base al *edificio universal de las ciencias*. Su misión es la de fundamentar a las ciencias positivas, aclarando sus problemas, métodos y objetos, y articularlas en una unidad estructural bajo su dirección. Para la transformación de la filosofía en ciencia estricta, Husserl se embarca en una crítica de la actualidad de la filosofía y de las ciencias. Pero esta crítica, afirma,

no debe ser *meramente negativa*; si así lo fuera, no haría más que reproducir el escepticismo reinante. Es menester realizar una *crítica positiva*, que bien podría comprenderse bajo la figura de una *reconstrucción*. Como lo realizó Descartes, se trata de hacer caer en pedazos el edificio del saber establecido; no para dejarlo en ruinas definitivamente, sino para volverlo a construir sobre fundamentos verdaderamente sólidos. En otras palabras, Husserl no se limitará a dar cuenta de las deficiencias del estado actual del saber, sino que planteará una solución a las mismas: su fenomenología trascendental como la verdadera filosofía.

3. La crítica al naturalismo como campo de afinidades limitadas entre Husserl y Dilthey

“La subjetividad promovida de este modo al rango de lo trascendental no es la conciencia empírica, objeto de la psicología. No obstante, la fenomenología y psicología fenomenológica son paralelas y constituyen una pareja que sin cesar suscita confusión entre ambas disciplinas, una trascendental, y otra empírica. Sólo la reducción las distingue y las separa.”

Paul Ricoeur

En la primera parte del artículo de la revista *Logos*, Husserl despliega una crítica al naturalismo positivista y a sus ilegítimas intromisiones en terrenos filosóficos. Los desarrollos teóricos de Dilthey en torno a la demarcación de las *Geisteswissenschaften* con respecto a las ciencias de la naturaleza representan también un esfuerzo crítico al naturalismo. Sin embargo, es preciso dejar en claro que, a pesar de sus afinidades, ambas críticas no son homólogas porque operan en dos *planos* diferentes. Creemos que esta cercanía y lejanía simultánea puede entenderse sólo si se recurre a la idea husserliana del *paralelismo* existente entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental, y consecuentemente, entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental.

Deslindemos ahora los dos planos paralelos en que se ubican las críticas al naturalismo de nuestros autores. La crítica diltheyana se desarrolla en el terreno de las ciencias positivas y se limita a condenar el monismo metodológico del positivismo por su irrespeto de las especificidades del reino espiritual. En términos husserlianos, tanto el sentido común como las ciencias positivas y, por consecuencia también la posición diltheyana, permanecen en la *actitud natural*, debido a que aceptan al mundo como comprensible de suyo (*selbstverständlich*), pre-dado y existente per-se. Dilthey se limita a distinguir dos reinos dentro del mundo, y a exigir un

tratamiento metódico adecuado a las particularidades de cada uno de ellos. Su clásica sentencia sintetiza esta tarea: “A la naturaleza la explicamos, al espíritu, lo comprendemos”. En términos generales, Husserl está de acuerdo con la necesidad de una distinción de regiones ontológicas y con el desarrollo de métodos científicos adecuados a las esencias de los objetos estudiados. Como lo desarrolla en las primeras páginas de *Ideas I*, las ciencias fácticas deben estar precedidas por ciencias eidéticas, que aclaren la esencia de los respectivos modos de ser-objeto, para así definir de modo estricto la metodología científica adecuada a cada uno de ellos. En lo que concierne específicamente a la demarcación del reino del espíritu con respecto al natural, también puede afirmarse que, a pesar de justificar esta separación de modo diferente, Husserl acuerda con Dilthey. Este acuerdo puede verse, por ejemplo, en *Ideas II*, donde Husserl dedica su atención a las particularidades de las ciencias del espíritu; y en las lecciones de *Psicología Fenomenológica*, donde Husserl se alinea junto a Dilthey en la crítica a la psicología naturalista -*explicativa y constructiva*-, celebrando el desarrollo de la *psicología descriptiva y analítica* (beschreibende und zergliedernde Psychologie) diltheyana como un aporte revolucionario. Debe dejarse en claro que en su primera etapa de pensamiento la psicología es para Dilthey la ciencia del espíritu principal que permite fundamentar a las restantes. En Husserl, como veremos a la brevedad, la psicología también es de una importancia fundamental, debido a la idea de *paralelismo* entre yo empírico y yo trascendental.

En un segundo plano, nos encontramos con la posición trascendental husserliana que, elevándose por encima de la *actitud natural*, circunscribe su crítica al naturalismo al campo filosófico. Husserl se centra en la inviabilidad de fundar una ciencia filosófica estricta, capaz de dar respuesta a los *últimos problemas gnoseológicos, metafísicos y ontológicos* desde una postura naturalista. No se trata aquí, como en Dilthey, de la condena al monismo metodológico del naturalismo en el campo de las ciencias positivas, sino de la crítica a la intromisión positivista en los terrenos propios de la filosofía. Esta intromisión se realiza también a través de la *psicología*. En una tradición que se remonta al pensamiento de John Locke, el *psicologismo*, consecuencia lógica del naturalismo, reduce los problemas filosóficos últimos a problemas psico-físicos, cayendo indefectiblemente en el escepticismo.

El hecho de que la posición husserliana pueda ser ubicada en ambos planos simultáneamente se debe a su concepción del *paralelismo* entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico, y, consecuentemente, entre psicología –fenomenológica- y fenomenología

trascendental. De acuerdo a Husserl, el sujeto trascendental y el sujeto empírico, *son y no son* el mismo: “La subjetividad trascendental por la que se pregunta en el problema trascendental (...) no es otra que, nuevamente <<yo mismo>> y <<nosotros mismos>>, pero no como los que nos encontramos en la actitud natural de la cotidianidad y de la ciencia positiva, *apercibidos* como fragmentos integrantes del mundo objetivo que para nosotros está ahí delante: más bien como sujetos de la vida de conciencia en la cual ésta y toda cosa que éste ahí delante –para <<nosotros>>- se <<hace>> por medio de ciertas apercepciones. Como hombre, ahí delante en el mundo anímica y corporalmente, nosotros somos para <<nosotros>>” (Husserl, 2009: 6). Esta cita de Husserl, a primera vista confusa, puede aclararse si profundizamos en la noción de apercepción trascendental. En sentido kantiano, la apercepción trascendental se diferencia de la empírica, “la apercepción trascendental es, pues, el pensar el objeto, pensar distinto del conocer y que *fundamenta su posibilidad*” (Ferrater Mora, 2007: 33 la cursiva me pertenece). En términos más simples, la apercepción de la subjetividad trascendental en Husserl es la condición de posibilidad, no sólo gnoseológica sino ontológica de la trascendencia mundana, en la cual estamos incluidos nosotros mismos como sujetos empíricos. Saliendo de la ingenuidad de la *actitud natural*, nos percatamos de que el mundo no existe independientemente de la conciencia, sino que ésta lo constituye; le otorga sentido y lo hace aparecer para nosotros. El sujeto empírico en actitud natural tiene conciencia del mundo, pero no lo *constituye*. Debemos insistir nuevamente en que no estamos hablando de dos sujetos divorciados, sino de uno y el mismo. “Mi yo trascendental es por ende evidentemente “diferente” del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo separado de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él, en el sentido natural” (Husserl, 2009: 7). La idea de paralelismo implica que, en última instancia, el sujeto empírico y el sujeto trascendental son el mismo, están hechos del mismo *éter*. Siguiendo a Ricoeur: “En efecto, *el ámbito de experiencia* de la fenomenología tiene una analogía estructural con la experiencia no reducida; la razón de este isoformismo reside en la propia intencionalidad” (Ricoeur, 2006: 43). De hecho, el campo de la *experiencia trascendental* no es otro que el *campo de la experiencia natural* luego de haber pasado por las reducciones; y esta *comunidad* es la que permite no sólo que el yo en actitud natural pueda conocer las obras intencionales del yo trascendental, sino también que, a partir del cambio de actitud, pueda desentrañar las operaciones (Leistungen) constitutivas de la subjetividad trascendental. La duplicidad de la fenomenología está cristalizada

en la doble definición que Husserl da de ella en su artículo de la *Enciclopedia Británica*: la fenomenología como un método descriptivo de aplicación en la psicología, y como fenomenología trascendental, ciencia apriórica que debe configurarse como órgano fundamental de una filosofía como ciencia estricta.

Decíamos entonces, que la crítica diltheyana al naturalismo debe comprenderse como inserta en su intento de separar las *Geisteswissenschaften* de las *Naturwissenschaften*. La postura crítica diltheyana se limita a condenar el reduccionismo típico del naturalismo, que toma a las ciencias naturales como único modo posible de conocimiento estricto, y transpone sus métodos y procedimientos al estudio del espíritu. Sin embargo, la separación de *reinos* no tiene una base *ontológica*: es decir, no se trata de dos modos de ser absolutamente divorciados. Contrariamente, se trata para Dilthey de dos modalidades diferentes en que la *unidad de la vida* se le manifiesta al hombre. Mientras que el reino espiritual *se nos da* mediante la *vivencia (Erlebnis)* en una evidencia absoluta e interna, similar a la intuición husserliana; la naturaleza se nos da por medio de la percepción sensible, y por ende, de un modo externo y mudo. La separación de ambos reinos no puede ser, entonces, más que analítica, ya que naturaleza y espíritu forman parte de la totalidad de la vida. Es por ello que Dilthey condena como errores simétricos la posición trascendental, que reduce la naturaleza a espíritu, y el naturalismo, que reduce el espíritu a la naturaleza. “Podrá considerarse como resuelto el problema de las relaciones de la ciencia del espíritu con el conocimiento natural cuando se resuelva por su lado esa oposición entre el punto de vista trascendental, según el cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico objetivo, según el cual el desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza entera” (Dilthey, 1949: 27). Este fragmento de *La introducción a las ciencias del espíritu* escrito en 1883 podría leerse como una crítica adelantada en el tiempo al idealismo trascendental husserliano, que nos remite a la *ambigüedad* de la *fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Para el fenomenólogo francés la antinomia *en-sí / para-sí* es una abstracción. El hombre no es una cosa, pero tampoco es puro espíritu; está inmerso en la totalidad de la vida, que es naturaleza e historia en perpetuo devenir.

Las lecciones publicadas bajo el título de *Psicología fenomenológica* son quizás el mejor documento de la recepción husserliana del pensamiento de Dilthey. Allí el fundador de la fenomenología explicita las afinidades de su crítica al naturalismo con la de Dilthey, pero a su

vez presenta críticas que permiten delimitar ambas posiciones teóricas. En primer lugar, Husserl elogia a Dilthey por sus esfuerzos revolucionarios en el campo de la psicología descriptiva y reconoce las coincidencias de los desarrollos diltheyanos con los de su maestro, Franz Brentano. Para Husserl, Dilthey reconoció que la psicología experimental de su época era reduccionista y ciega al verdadero ser de la conciencia. Como afirmamos más arriba, de acuerdo a Dilthey, el espíritu se nos manifiesta de forma interna e inmediata a través de la vivencia, mientras que la naturaleza se nos da externamente por medio de la percepción; consecuentemente, ambos reinos deben ser conocidos mediante dos métodos diferentes, a saber, la comprensión (*Verstehen*) y la explicación (*Erklärung*). Sin embargo, el naturalismo, que pretende ser el único modelo de científicidad, se extiende al terreno de la psicología, que es para Dilthey la ciencia del espíritu fundamental. La psicología experimental, fisiológica o psico-física es *explicativa* y *constructiva*, debido a que subsume los hechos psíquicos a leyes causales externas a ellos, explicándolos mediante constructos teóricos artificiales. Frente a este tipo de psicología, dominante en su tiempo, Dilthey plantea la necesidad de una *psicología descriptiva y analítica*. Ésta debe limitarse a describir de forma inmanente aquello que se manifiesta en la vivencia, respetando su modo de ser, y sin subsumirlo a legalidades externas. Es sencillo vislumbrar las afinidades de Husserl con una psicología como la diltheyana. De hecho, en sus *Investigaciones Lógicas*, Husserl comprende a la fenomenología como una psicología descriptiva basada en la *intuición*, que se limita a describir lo que se da a la conciencia *en los límites en que se da*. La oposición entre *explicación* y *descripción* planteada por Dilthey también es esencial para Husserl. La primera, propia del modelo científico positivista-empirista, es intrínsecamente reduccionista, ya que somete lo dado a leyes construidas, falseando la naturaleza de las cosas; la segunda, en cambio, respeta lo que se manifiesta y se limita a mostrarlo tal como se da. Como Husserl afirma “Nosotros somos los verdaderos positivistas”, la fenomenología radicaliza al empirismo positivista, al extender el concepto de experiencia más allá de sus límites sensibles, incorporando la experiencia ideal a través de la noción de *intuición categorial*. Siguiendo a Pucciarelli (2003), podríamos decir que Dilthey adheriría también a este modo de positivismo superior.

El artículo de *Logos* está dirigido a la fundación de la filosofía como ciencia primera, fundamento del edificio universal de las ciencias positivas. Por tanto, la crítica husserliana, tal como se presenta allí, está dirigida a la intromisión del naturalismo en la esfera propia de la filosofía; es decir, en la resolución de los últimos problemas del ser y el conocimiento. El

objetivo de las investigaciones husserlianas no permanece en la mera descripción de las vivencias de la conciencia, en la *psicología descriptiva* de las *Investigaciones lógicas*; sino que se embarca en la resolución de los últimos enigmas del mundo, a través de su giro trascendental formalizado en *Ideas I*. Recordemos que el problema trascendental en sentido husserliano se refiere “al sentido de ser de lo *trascendente* en cuanto relativo a la conciencia” (Husserl, 2009:7). No es una cuestión meramente gnoseológica, sino a la vez metafísica y ontológica, porque el *ser* de los objetos trascendentes remite a su constitución por la subjetividad trascendental, entendiendo *constitución* como dación de sentido (*Sinngebung*) y diferenciándola de la idea de *construcción*, que posee una connotación mundana. Esta invasión del naturalismo a las comarcas filosóficas se realiza *vía psicologismo*. Desde Locke, se instaura la psicología psico-física como ciencia última y fundamental, es decir, como sustituto de la filosofía. Sin embargo, la psicología experimental no puede ni podrá jamás convertirse en filosofía como ciencia estricta. El proceso de reflexión metódica y radical inspirada en Descartes, que Husserl propone para arribar a una ciencia filosófica rigurosa, no puede ser llevado a cabo desde esta psicología *ingenua*. Ella permanece en la *actitud natural*, aceptando al mundo como comprensible de suyo (*Selbstverständlich*) existente per-se, ahí-delante, y parte de prejuicios, porque considera todos ente como *físico*, irrespetando sus especificidades. Asimismo, no puede proporcionar al edificio de la ciencia un *fundamento último*, seguro de sí mismo, porque el empirismo cae –como ya lo mostró Hume- en el escepticismo más radical, y en la imposibilidad de producir conocimiento necesario y universalmente válido.

Vislumbramos, entonces, que la crítica de Husserl al naturalismo pretende ir mucho más lejos que la crítica diltheyana. Tomando la figura del mismo Husserl en sus lecciones de *Psicología fenomenológica*, podríamos afirmar que la fenomenología pretende *radicalizar* la posición diltheyana. Es así que Husserl afirma que la fenomenología trascendental debe ser la *ciencia absoluta del espíritu* (absolute Geisteswissenschaft). En otros términos, la ciencia del espíritu de la subjetividad trascendental. De allí, que Husserl tome partido también por el método de la comprensión (*Verstehen*), pero no de la comprensión diltheyana, sino de una comprensión superior, universal, *filosófica*. “Hablando con Lotze: “calcular la marcha del mundo no significa comprenderla”. Y no estamos en mejor situación con respecto a las ciencias del espíritu. “Comprender” la vida del espíritu de la humanidad por cierto es una cosa grande y bella. Pero desgraciadamente ese comprender tampoco nos sirve y no hay que confundirlo con el

comprender filosófico, que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida”. (Husserl, 2007: 61).

A pesar de la ya explicitada diferencia de *planos* en que Dilthey y Husserl realizan la crítica al naturalismo, creemos que esta crítica es la condición de posibilidad de la articulación de sus posturas teóricas. Como afirma Dilthey en su última carta a Husserl: “Me alegra inferir de sus palabras que mi trabajo no ha dejado de tener utilidad para usted, que usted reconozca que nosotros dos, y en lo que a mí se refiere, en una época en que se necesitaba bastante coraje, luchamos en común desde distintos ángulos contra el predominio de las ciencias naturales sobre la filosofía” (en Husserl, 2007: 79). Paul Ricoeur lleva más allá de la relación Husserl-Dilthey la afinidad de sus posturas teóricas, y da cuenta de *los presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica*. La pregunta fenomenológica por el *ser* de los objetos es una pregunta por el *sentido*, porque implica el abandono de la actitud natural objetivista que concibe al mundo como naturaleza psico-física existente per-se, para pasar a la actitud fenomenológica, la cual lo aborda como fenómeno-para-la-conciencia, es decir, como *sentido*. “De este modo se presupone la elección de la actitud fenomenológica en lugar de la actitud naturalista objetivista. *Optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica*” (Ricoeur, 2006: 54). Sin embargo, como afirma Ricoeur, la elección por el *sentido* no implica necesariamente la toma de una postura idealista trascendental. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl se mantiene dentro de los límites de una fenomenología descriptiva y, por tanto, permanece en la actitud natural; sin embargo, aquí ya está presente la *opción por el sentido* y la ruptura con la actitud natural objetivista. Esto puede explicar, quizás, la valoración que Dilthey realizó de las *Investigaciones lógicas* –única obra husserliana que Dilthey conoció en profundidad- y la influencia que éstas tuvieron en el desarrollo de su pensamiento.

4. La crítica al historicismo como campo de disidencias entre Husserl y Dilthey

Como afirmamos más arriba, los esfuerzos teóricos del fundador de la fenomenología están conducidos a la fundación de la filosofía como ciencia estricta, tarea que no obedece sólo a fines cognoscitivos, sino que se presenta asimismo como esencial a los fines de la regulación de la vida práctica. Sin embargo, este ideal guía de los trabajos de Husserl no puede realizarse en una época atravesada por una flagrante crisis de la razón, debida al avance del psicologismo

naturalista, el historicismo y el sociologismo. Maurice Merleau-Ponty es quizás el pensador que trató con más profundidad la disputa de Husserl con el historicismo y el sociologismo vigentes en su época. En *La fenomenología y las ciencias del hombre*, el fenomenólogo francés da cuenta del tembladeral producido por la reducción de todo enunciado con pretendida validez universal a mero efecto residual de condicionamientos externos históricos y culturales. “La crisis de las ciencias, de la ciencias del hombre y de la filosofía tiende hacia un irracionalismo. El racionalismo aparece como un producto histórico, contingente a ciertas condiciones exteriores” (Merleau-Ponty, 1977: 15). La consecuencia necesaria de esta situación crítica es el triunfo del relativismo y el escepticismo extremos. Así lo confirma Husserl: “Se ve fácilmente que el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría y de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta” (Husserl, 2007: 48). En este contexto, las leyes lógicas que, como Husserl apercibió desde temprano, deben ubicarse en los cimientos de las ciencias, devienen contingencias históricas, perdiendo así su eternidad, universalidad y necesidad. Dice Husserl, “Por consiguiente, no existiría ninguna validez, ni siquiera para el principio de contradicción ni para toda la lógica, a pesar de estar en plena vigencia en nuestros tiempos. Quizás acabaríamos transformando los principios lógicos de no-contradicción en sus contrarios” (Husserl, 2007: 48). Viéndose jaqueados sus fundamentos, el edificio científico universal que pretende fundar Husserl termina por colapsar.

Intentaremos ahora reconstruir el argumento husserliano en la segunda parte del artículo de *Logos*. Husserl realiza una distinción fundamental entre dos modos de filosofía; estos son: la filosofía de la *Weltanschauung* (filosofía de la concepción del mundo) y la filosofía como *Weltwissenschaft* (filosofía como ciencia del mundo). A partir de esta distinción, nuestro autor procede a criticar el primer tipo de filosofía, propio del historicismo, a la luz del ideal regulativo de la filosofía como ciencia estricta, cristalizado en la segunda. Es menester señalar que Husserl ubica a Dilthey dentro de la primera categoría, y esta catalogación será el desencadenante del intercambio de misivas.

Toda filosofía de la cosmovisión es, para Husserl, la expresión de un espíritu de época (*Zeitgeist*). “Entonces, cuando los motivos vivientes de cultura, y, por consiguiente, los más capaces de convencer a la época, logran no sólo una formulación conceptual, sino también un desarrollo lógico y otras elaboraciones especulativas (...) Nace una *filosofía de la cosmovisión*

que en los grandes sistemas da la respuesta relativamente más perfecta [por lo menos en *ese momento*] a los enigmas del mundo y de la vida” (Husserl, 2007: 55). Se trata, como vemos, de una filosofía relativa, adscripta a determinada configuración cultural o período histórico, y como tal, sin pretensiones ni capacidad de erigirse como eterna. A la validez relativa y contingente de este tipo de filosofía se le contraponen la eternidad, universalidad y necesidad de la filosofía como ciencia estricta. Esta no es la expresión de un *Zeitgeist* o un *Volkgeist*, sino el acceso a la *verdad* -una e intemporal-, habilitado a cualquier hombre –cualquiera sea su cultura- siempre y cuando siga los adecuados procedimientos metódicos. Aquí, como vemos, Husserl reproduce el argumento racionalista tradición, que va de Sócrates a Descartes.

Otro rasgo esencial de la *filosofía de la cosmovisión* es que está regida por la lógica de la *práctica*, contrapuesta a la de la *teoría pura*. Este tipo de filosofía sucumbe a los *apremios* de la vida terrenal; se hunde en el barro de la inmediatez y no puede esperar a constituirse como ciencia estricta. “Ante el apremio de la vida, dada la necesidad práctica de adoptar una posición, el hombre no podía aguardar hasta que –quizás al cabo de milenios- se constituyera una ciencia” (Ibíd.: 59). La filosofía como ciencia estricta, en cambio, implica una cierta radicalidad, que bien puede ser comprendida bajo la figura de la *obstinación*, utilizada por los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*. El avance hacia la verdad implica una renuncia a la satisfacción de necesidades inmediatas, con la mira puesta en la eternidad. Cuando se opta por la filosofía como ciencia estricta, parece decir Husserl, se está actuando en el nombre de la humanidad futura. Contrariamente entonces al apremio de la vida que se traduce en apremio filosófico, la filosofía como ciencia del mundo es un trabajo paciente, intersubjetivo e inter-generacional, que no pretende alzarse con un sistema de forma apresurada. En el reavivamiento de la distinción entre *práctica* y *teoría*, distinción que está íntimamente ligada a la de *doxa* y *episteme*, Husserl encadena su postura teórica con motivos clásicos de la tradición filosófica occidental. Siguiendo la línea intelectualista de Aristóteles, Husserl parece considerar a la *teoría pura* o la *contemplación* como la actividad más elevada de la humanidad, ubicando a la praxis en un lugar secundario. El teórico, desinteresado de los negocios del mundo, es el único que puede realizar la *epoché*, y consecuentemente alcanzar la verdad teórica, destinada a guiar la práctica. Los temperamentos artísticos o prácticos, en cambio, deben callar cuando la ciencia habla.

Un último concepto esencial que introduce Husserl es el de *sabiduría*. La *sabiduría* es una aptitud meramente práctica y relacionada con virtudes personales, y, por ende, está ligada a la

filosofía de la cosmovisión. La ciencia, en cambio, es impersonal, y no va de la mano con la genialidad, sino con el trabajo paciente, continuo, sistemático y metódico. Por tanto, “En cuando ha hablado la ciencia, le corresponde a la sabiduría aprender” (Ibíd.: 59). La idea de sabiduría está ligada a la *oscuridad profunda*, vinculada a las artes y al espíritu del romanticismo. En la línea del racionalismo cartesiano, Husserl contrapone la *claridad* a la *oscuridad* y el *orden* al *caos*; y toma como modelo de ordenación conceptual estricta a la matemática. “La profundidad es un síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto. La verdadera ciencia, en todo el alcance de su doctrina real, ignora la profundidad. Todo fragmento de ciencia acabada es un todo compuesto de elementos de pensamiento, cada uno de los cuales es comprendido de inmediato, o sea, no es profundo (...) Traducir las conjeturas de la profundidad en formas racionales inequívocas constituye el proceso esencial de la reconstitución de las ciencias estrictas” (Ibíd.: 64-65).

Como consecuencia del desarrollo argumental recién esbozado, decíamos, se desencadena el intercambio de cartas entre Dilthey y Husserl. El mismo gira en torno a la tensión entre las pretensiones de validez absoluta y general de la filosofía y las ciencias, y el relativismo absoluto del historicismo¹. La formulación de esta problemática en forma de preguntas servirá para plantearla de un modo más certero: ¿Cómo es posible producir conocimiento universal y necesariamente válido en la filosofía y las ciencias, ante la amenaza del relativismo absoluto que se desprende del avance del historicismo? ¿De qué modo puede fundamentarse un enunciado filosófico o científico como válido universalmente, si deviene mera expresión contingente de un *Zeitgeist* o un *Volkgeist*? ¿Es posible producir saber general –nomológico-, esto es, no dirigido meramente a lo particular –ideográfico- en el ámbito de las ciencias sociales o del espíritu?

Si se lee la segunda parte de “La filosofía como ciencia estricta” y las cartas de Dilthey-Husserl de un modo superficial, es posible caer en equivocaciones. Puede pensarse que se trata de la disputa entre un *racionalista metafísico* ciego ante el devenir histórico –Husserl- y un *irracionalista e historicista* que niega la posibilidad del conocimiento con validez absoluta y

¹ En un trabajo anterior hemos analizado este dilema en el campo de las ciencias sociales, denominándola *antinomía ontología social-historicidad*.

universal -Dilthey. Esta caracterización, creemos, no hace justicia a las posturas teóricas de los autores, y, por tanto, es preciso corregirla.

Como lo hemos desarrollado, el ideal que orienta la vida teórica de Husserl es la constitución de la filosofía como ciencia estricta, y la figura de Descartes aparece como *modelo formal* del tipo de meditación a emprender. Sin embargo, el hecho de seguir este modelo cartesiano de la crítica metódica, no implica adoptar sus contenidos doctrinales (Husserl, 2005). En efecto, Husserl no es un *dogmático* en términos kantianos, como lo serían Descartes y Wolff: “*dogmatismo* es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin una previa crítica de su propio poder” (Kant en Ferrater Mora: 106). Husserl no afirma que el mundo es racional *per-se* y que, por tanto, nuestra naturaleza racional nos permite conocerlo. Tomar esa posición sería hacer oídos sordos, tanto al empirismo de Hume, como al criticismo kantiano. Husserl considera a la fenomenología como *racionalista* en otro sentido. “Por otra parte, la fenomenología, en cuanto eidética, es racionalista; pero supera el limitado racionalismo dogmático mediante el más universal de una investigación de esencias referida unitariamente a la subjetividad trascendental, al yo, a la conciencia y a la actividad conciente” (Husserl, 2009: 9). A pesar de la multiplicidad de divergencias con la posición kantiana -que no es momento de aclarar aquí-, podría afirmarse que Husserl adhiere a la “revolución copernicana” del pensador de Königsberg, aunque también apropiándose de un modo particular. Alejándose del dogmatismo metafísico, concibe toda validez y sentido de ser como constitución de la conciencia trascendental. Asimismo, Husserl le concede una importancia esencial al empirismo, el cual debe ser *radicalizado*. “El empirismo sólo puede ser superado mediante el empirismo más universal y consecuente, que en lugar de la limitada “experiencia” del empirista establece el concepto de experiencia necesariamente ampliado de la intuición que da originariamente, la cual en todos sus configuraciones (intuición del eidos, evidencia apodíctica...)” (Ibíd.: 9). Las relaciones enigmáticas entre el ser y la conciencia trascendental, no son deducidas racionalmente, sino *intuidas* a partir de una descripción del campo de la experiencia trascendental, a la que se tiene acceso luego de realizada la reducción fenomenológica o epojé.

Llegamos a conclusiones paradójicas: Husserl se mantiene fiel a algunos impulsos del racionalismo cartesiano, adhiere y radicaliza el empirismo de Hume, y se alinea en la revolución copernicana de Kant. Sólo en esta *constelación* puede comprenderse el pensamiento de Husserl en torno a la metafísica y las ontologías regionales.

En cuanto a la figura de Dilthey, hay que cuidarse de identificar su posición con un mero irracionalismo que conduciría al relativismo escéptico. En el campo gnoseológico, su pensamiento está atravesado por el dilema fundamental de la *Lebensphilosophie*, a saber, el conflicto *vida-forma*. Se trata de la tensión producida por la metafísica y las ciencias positivas, que, en su afán de conocer y dominar al mundo, lo encorsetan en fórmulas que violentan el libre fluir vital. En última instancia, la vida es incognoscible y todo intento de asirla, de introducirla en un chaleco de fuerza formal, acaba por coartarla. Este conflicto está íntimamente vinculado con la problemática de *lo particular* y *lo general*. La vida, inconmensurable, infinitamente rica, no puede encerrarse en leyes generales, porque de esta forma se desatienden y se falsean sus infinitas especificidades particulares. En el campo de las ciencias sociales, o en términos de Dilthey, de las *ciencias del espíritu* podríamos afirmar que la antinomia *vida-forma* se traduce en la tensión entre una *ontología social*, como la que plantea Husserl, y la *historicidad*. El concepto de *historicidad* (*Geschichlichkeit*) que será retomado por Heidegger, es el representante aquí del polo de la vida. El hombre, su vida social y cultural son intrínsecamente historicidad y, como tales, infinito devenir. La vida -o la historia- se cristaliza en infinitos *Volkgeiste* y *Zeitgeiste* particulares, que no pueden ser asidos en leyes generales. Y en su conjunto, la historia está librada a la mera contingencia, habiendo perdido su sentido teleológico.

En el marco de la tensión que se expresa en las antinomias mencionadas: *vida-forma*, *generalidad-particularidad*, *ontología social-historicidad*, sería erróneo afirmar que Dilthey toma partido unilateralmente por el polo de la inconmensurabilidad de la vida, y que, consecuentemente, su pensamiento conduce a un relativismo escéptico. Por el contrario, es posible afirmar que hay algo de trágico en su pensamiento, ya que a pesar de ser un *temperamento romántico* (Pucciarelli, 2003), sensible a las particularidades, es al mismo tiempo un espíritu filosófico y científico. Además de un filósofo de la vida, Dilthey es el adalid de las ciencias del espíritu. En efecto, una de las mayores preocupaciones de su vida intelectual, sino la mayor, fue la fundamentación de las ciencias del espíritu. Es decir, responder justamente a la pregunta que antes planteamos: *¿cómo es posible* producir conocimiento válido y general, ante el devenir contingente del mundo histórico? En este sentido, nuevamente, vemos a Dilthey debatirse en una antinomia: el historicismo de la *escuela histórica alemana*, representado por Ranke, y la filosofía de la historia hegeliana. La primera posición, implica un empirismo radical que se centra meramente en “captar a la historia tal como fue”, enfocando sus investigaciones en objetos

históricos particulares. Esta postura, en abierto enfrentamiento con la metafísica especulativa hegeliana, renuncia a toda posibilidad de formular leyes generales de desarrollo histórico. La filosofía hegeliana, en cambio, es una metafísica especulativa que subsume las particularidades históricas al desarrollo teleológico de la historia universal, desatendiendo las particularidades y despreciando la investigación empírica. Dilthey se encuentra preso de esta polaridad, y, se esfuerza por conciliar los dos extremos que concibe como unilaterales. En este sentido, Pucciarelli afirma que Dilthey posee un *método bilateral*, por un lado es un empirista radical, atento a las particularidades históricas; y por otro, un sistemático –fallido-, que se interesa por la obtención de conocimiento general sobre la historia, aunque sin caer en una metafísica especulativa como la hegeliana. Las tentativas para la solución de este dilema que Dilthey lleva a cabo durante su itinerario intelectual son dos: en primer lugar, el desarrollo de su psicología descriptiva y analítica, que, en base a la vivencia (*Erlebnis*) -la cual nos permite captar al mundo espiritual desde dentro- y postulando una cierta *comunidad* del espíritu humano, permite justificar la *comprensión* de otros períodos históricos. Aquí, como lo señala Pucciarelli, aparece la idea -que también se encuentra en Husserl- de clarificar los términos psicológicos, que indefectiblemente se utilizan en todo enunciado en las ciencias del espíritu. El segundo intento de fundamentación se da a partir de 1900, y, como afirman varios comentaristas, está vinculado a la lectura de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl². No es el momento aquí para desarrollar esta segunda perspectiva, pero es menester señalar que en su giro hermenéutico, Dilthey incorpora junta a la vivencia, al espíritu objetivo como encarnación física de la vida espiritual. Esta incorporación le permite escapar del psicologismo, y brindarle a las ciencias del espíritu la tan buscada *objetividad*.

Una vez despejados estos equívocos, podemos concentrarnos en el dilema de la fundamentación de la filosofía y las ciencias ante la amenaza del relativismo historicista, expresado en el intercambio de cartas entre Dilthey y Husserl. A raíz de la asociación que Husserl señala entre el pensamiento de diltheyano y el historicismo, en la segunda parte del artículo de *Logos*, Dilthey le envía una carta al fundador de la fenomenología, en la que niega ser historicista y escéptico.

² Es menester señalar que los autores tuvieron un encuentro personal en 1905 que fue sumamente influyente para ambos.

“Al caracterizar usted como historicismo mi punto de vista, cuya consecuencia legítima sería el escepticismo, quedé perplejo, y con razón. Gran parte del esfuerzo desarrollado en el curso de mi vida ha tendido a formular una ciencia de validez general destinada a dar a las ciencias del espíritu una base firme y una cohesión interna que las reúna en una totalidad. Ésta era la concepción original de la tarea de mi vida en el primer tomo de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Estamos de acuerdo en que, considerándolo en general, existe una teoría universalmente válida del saber.” (Dilthey en Husserl, 2007: 69)

Sin embargo, siempre manteniéndose en la tensión bipolar que ya expresamos más arriba, Dilthey continúa su misiva expresando que, a pesar de creer necesario y posible un conocimiento universalmente válido en el campo de la historia, considera inviable la resucitación de la metafísica.

“Luego, en la ulterior estructuración de la filosofía nuestros caminos se separan. Me parece imposible una metafísica que intente expresar de un modo válido el complejo del mundo mediante un sistema de conceptos” (Ibíd.: 70)

Esta sentencia es una clara referencia a la pretensión husserliana, expresada en el artículo de *Logos*, de fundar una suerte de nueva metafísica u ontología universal, a partir de la clarificación de las esencias de las regiones objetuales. Desde esta posición, las ciencias fácticas deberían estar fundamentadas por ciencias eidéticas o aprióricas, que esclarezcan, a partir de un análisis inmanente de la conciencia, el sentido último de sus objetos. Sin embargo, Dilthey critica todo tipo de *apriorismo*. Como afirma Pucciarelli (2003), todas sus investigaciones están precedidas de una *introducción histórica*; antes de saber *qué es* una cosa, es menester realizar una investigación empírica-histórica acerca de la cosa en cuestión. En el prólogo de la *Esencia de la filosofía* (2003), por ejemplo, afirma Dilthey que para poder definir la esencia de la filosofía, es preciso indagar *qué fue* la filosofía para diferentes configuraciones históricas y culturales. El conocimiento general no es, entonces, *a priori*, sino *a posteriori* y, en última instancia, inductivo.

La respuesta de Husserl a la carta de Dilthey se centra en una formulación más acabada de su propia posición. Como hemos desarrollado más arriba, el racionalismo de Husserl no es homólogo al *racionalismo dogmático* de Descartes. La metafísica husserliana, por tanto, no es aquella a la que Dilthey, apoyándose en Kant y Hume, considera como superada.

“También me parece que lo que usted combate como metafísica no es lo mismo que aquello que yo acepto y propugno como metafísica” (Husserl, 2007: 77)

¿Qué es metafísica, entonces, en Husserl? La metafísica husserliana se ocupa del *último conocimiento existencial*, es decir, sigue siendo la ciencia primera postulada por Aristóteles. Sin embargo, volvemos a insistir en que, no se trata de una vuelta al racionalismo cartesiano. Es más

bien, un nuevo racionalismo superior, *fundado* en un empirismo radical. Siguiendo a Ricoeur, en la fenomenología husserliana, “fundar es *ver*” (Ricoeur, 2006). Es decir, sólo puede afirmarse como evidente aquello que es intuitivo; y, como afirmamos más arriba, la fenomenología amplía el concepto de experiencia, limitado por el empirismo inglés a lo sensible, incorporando la experiencia ideal. Hemos dado cuenta también de que las meditaciones radicales husserlianas, basadas en el modelo cartesiano, conducen a la *subjetividad trascendental* como fundamento último del mundo. La subjetividad trascendental constituye el mundo trascendente, esto es, le otorga *sentido y validez*, haciéndolo aparecer delante de nosotros como existente. Consecuentemente, los últimos problemas del ser sólo pueden ser resueltos mediante el análisis inmanente de la experiencia trascendental; esto es, de las correlaciones esenciales entre conciencia trascendental y ser. En otros términos, indagando en cómo la conciencia trascendental *produce*, o mejor dicho, *constituye* –para quitarle al término toda connotación mundana- el mundo trascendente. La constitución de los diferentes modos de ser mundanos tienen para Husserl estructuras invariantes, y consecuentemente, puede delimitarse y definirse de forma eidética el modo en que se constituyen las diferentes *regiones del ser*.

“Corresponde a una teoría fenomenológica de la naturaleza someter a una investigación esencial la conciencia constituyente de la naturaleza en todas sus estructuras y correlaciones, en forma tal que lleguen a esclarecerse todos los principios bajo los cuales hay *a priori* ser en el sentido de la naturaleza, y encuentren su solución definitiva todos los problemas que en esta esfera interesan a las correlaciones entre ser y conciencia. Exactamente del mismo modo correspondería a una teoría de la religión (fenomenología de la religión), en relación con la religión posible en general, investigar la conciencia constituyente de la religión en su correspondiente sentido (Religión “posible” entendida a la manera de la “naturaleza posible de Kant, cuya esencia es dilucidada por la ciencia natural pura)” (Ibíd.: 76)

Este conocimiento último es conocimiento eidético o de *esencias*. De hechos, sólo se siguen hechos, afirma Husserl siguiendo a Kant, pero de lo que se trata es de acceder a un saber universal y necesario sobre el mundo; podríamos decir, se aspira al conocimiento de la última estructura de lo fenoménico, su andamiaje esencial e invariante, más allá de las contingencias. Este es un conocimiento de *ideas* o estructuras ideales, que no son, empero, ideas platónicas.

“Toda validez objetiva, por tanto también las de la religión, el arte, etc., se refiere a principios ideales, y por ende, absolutos (“absolutos”, en cierto sentido), a un *a priori*, que como tal no está limitado de ninguna manera por facticidades antropológico-históricas. El alcance de este *a priori*, cuyo total esclarecimiento, desde el punto de vista ontológico y específicamente fenomenológico, constituye la gran tarea, es exactamente el mismo que el del sentido de la respectiva clase de validez objetiva (...) Ser corpóreo es ser una relación de infinita relatividad. Pero en tanto

que es “ser”, es decir, correlato de validez empírica, se encuentra bajo leyes ideales y estas leyes delimitan el sentido de este ser”. (Ibíd. : 75)

¿Cómo llegar a estos principios ideales, que regulan la constitución de las diferentes regiones ontológicas? ¿Cómo percibir la *esencia* de la *religión*, por ejemplo? De hecho, estos principios ideales o esencias, se manifiestan en la experiencia natural, pero no de un modo absolutamente claro. En efecto, “percibimos”, por ejemplo un árbol, aunque no sepamos dar cuenta explícita y claramente de *qué es un árbol*. Si queremos saber *qué es un árbol*, es decir, esclarecer sus propiedades esenciales, debemos encontrar un procedimiento o método que nos permita *esclarecer* su esencia. Es preciso remarcar, para separar esta concepción de un subjetivismo o constructivismo radical, que la *esencia* no es algo que el sujeto cognoscente agrega desde fuera a la realidad caótica. Contrariamente, la esencia actúa de forma implícita y se manifiesta haciendo que el árbol *sea* tal. Sin embargo, el sujeto en actitud natural no ha esclarecido el *ser del árbol*, simplemente lo percibe. El método que Husserl desarrolla para acceder a la esencias es la denominada *intuición eidética*, luego concretizado en la *variación eidética*. Se parte de un ejemplar de la esencia a intuirse, y se lo varía en la fantasía; aquellas propiedades que permanecen invariantes, y que, de ser cambiadas, harían desaparecer la cosa como tal, son los predicados esenciales del objeto. Este procedimiento, afirma Husserl, puede realizarse tanto en actitud natural como en actitud trascendental. Sin embargo, si se quiere llegar a la *verdad última*, libre de todo presupuesto, debe ser realizado en el campo de la experiencia reducida. Siguiendo a Dieter Lohmar (2009), es menester dejar en claro que Husserl no puede ser considerado de ninguna manera como un pensador platónico. De hecho, su fenomenología se encuentra más cercana a Hume que a Platón. Es, en último término, un modo de empirismo: la variación eidética *parte* siempre de un objeto intuido, que puede ser tanto real como imaginario; y luego de finalizado el proceso de variación, se accede a la esencia, la cual puede y debe ser *intuida o vista* a través de la intuición o visión de esencia (*Wesensschau*).

Para cerrar este apartado, daremos cuenta brevemente de una de las críticas más profundas que pueden realizársele al proyecto trascendental husserliano desde Dilthey. Siguiendo a Bollnow, (1955) uno de los lemas de Dilthey es *comprender la vida desde sí misma* (*Das Leben aus ihm selbst zu verstehen*). Esta idea, que parte de la imposibilidad de elevarse por fuera de la vida y comprenderla desde posturas *trascendentes*, es, en última instancia la invalidación del sujeto de conocimiento puro, no contaminado por la *sucia praxis* mundana. Como afirma Ricoeur (2006), basándose en Gadamer y Heidegger, la crítica esencial de la hermenéutica al *idealismo*

fenomenológico es que, en efecto, realizar una *reducción* o *epojé* absoluta es inviable. La posición de Husserl se sostiene en la convicción cartesiana de que, si se adoptan las precauciones metodológicas adecuadas, es posible superar los prejuicios de la vida cotidiana y acceder a la *verdad*. La crítica de Ricoeur a esta posición recurre los conceptos de *pertenencia* (Gadamer) y *ser-en-el-mundo* (Heidegger). Creemos que esta crítica puede extenderse, asimismo, a la posición de Dilthey a partir de la ya mencionada sentencia diltheyana subrayada por Bollnow.

5. Conclusiones

Es menester señalar que este escrito no es más que una primera aproximación al estudio del vínculo Husserl-Dilthey, y, consecuentemente, no pretende agotar las posibilidades de la articulación teórica entre los pensadores. Por motivos cronológicos, hemos comenzado nuestra indagación estudiando el único intercambio de cartas del que se tiene registro. Dilthey muere en 1911, el mismo año en que se produce el intercambio en cuestión; Husserl, en cambio, seguirá trabajando con su constancia y paciencia características hasta su fallecimiento en 1938. Siguiendo a Merleau-Ponty, podríamos afirmar que el Husserl de 1911 era todavía el *primer Husserl*; aún no había incorporado de modo sistemático a su pensamiento las problemáticas de la historicidad, la facticidad y la intersubjetividad. Es por eso que las perspectivas de Husserl y Dilthey en este momento, a pesar de las afinidades que hemos remarcado, se encontraban distantes, debido al tratamiento escaso por parte de Husserl de estas cuestiones, esenciales en el pensar de Dilthey. Las cosas cambiarán en el *Husserl de los últimos años*, como lo llama Merleau-Ponty, que comienza a interesarse de lleno en el problema de la historia y la facticidad. Aquí, como lo hacen Renato Cristín, Paul Ricoeur y Roberto Walton, entre otros, podremos rastrear afinidades más profundas entre los pensadores, aunque no sostenidas por documentos históricos. Este será el próximo paso de nuestra investigación en el tema.

Como afirmamos en la introducción, nuestra indagación parte de dos ejes, uno de afinidades y otro de disidencias. Sin embargo, en el análisis concreto de ambas problemáticas, nos hemos encontrado con *disidencias en las afinidades* y con *afinidades en las disidencias*. En primer lugar, hemos destacado que la crítica al naturalismo de ambos autores es afín, y conduce a la opción por el *Verstehen*. Sin embargo, hemos señalado que esta crítica se desarrolla en dos *planos* completamente diferentes. Mientras Husserl, preocupado por la fundación de la filosofía

como ciencia estricta trabaja en un plano trascendental; Dilthey, interesado en fundar las *ciencias del espíritu* como ciencias autónomas, se mantiene –para decirlo en términos husserlianos- en la *actitud natural*. El *Verstehen* de Dilthey entonces, es el de las *Ciencias del espíritu*, mientras que el *Verstehen* de husserliano es el filosófico. Husserl coincide, entonces, con Dilthey en la crítica al naturalismo; pero exige una radicalización de las ciencias del espíritu: la fenomenología trascendental debe ser la ciencia del espíritu universal o absoluta. En segundo término, nos hemos concentrado en la problemática de la *relatividad* del conocimiento causada por el historicismo. Aquí nos hemos topado con disidencias: las críticas diltheyanas a la metafísica, y a toda posibilidad de conocer *a priori* la historia frente a la postulación de ontologías regionales por parte de Husserl, que permiten captar de una vez y para siempre el sentido y las posibilidades de la historia. También hemos hablado de la postulación de la imposibilidad de la reducción y la epojé a partir de los conceptos de *pertenencia* y *ser-en-el-mundo*, que toma Ricouer de Gadamer y Heidegger respectivamente. Siguiendo a Merleau-Ponty, toda *intuición de esencias* es en último término ingenua, porque es imposible una actitud teórica pura, liberada de prejuicios históricos. Sin embargo, hemos vislumbrado que Dilthey, a pesar de estas disidencias con Husserl, ha buscado durante toda su vida el desarrollo de una fundamentación de las ciencias del espíritu. Y la ha encontrado, primero en la psicología descriptiva y luego en la hermenéutica.

Podríamos decir, para concluir, que la posibilidad de la articulación de las perspectivas teóricas de ambos pensadores se sostiene en que sus pensamientos se encuentran ínsitos en una tensión entre dos polos que podríamos denominar: *vivencia - estructura*. Las posiciones de ambos autores en esta polaridad deben entenderse, creemos, en términos de *énfasis*. Es decir, no se trata de posiciones unilaterales: Husserl no es un racionalista dogmático y ahistórico, ni siquiera en 1911, y Dilthey no es un mero irracionalista que niega toda posibilidad del conocimiento. Sin embargo, Husserl pone el énfasis en el descubrimiento arqueológico de las estructuras invariantes del mundo, aunque siempre partiendo de un análisis inmanente de las vivencias; mientras que Dilthey, un temperamento romántico en tiempos positivistas, pone el énfasis en la singularidad vivencial, sin por eso renunciar a la posibilidad de la producción de saber generalmente válido.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007
Belvedere, Carlos, “La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar”, en: *Sociedad*, n° 25, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la

Universidad de Buenos Aires – Prometeo, primavera de 2006.

Bollnow, Otto Friedrich, *Dilthey und die Phänomenologie*, <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/>, última visita 10/8/2009

Bollnow, Otto Friedrich, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955

Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 2004

Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad: el problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2008.

Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Punto de encuentro, 2009

Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000

Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1949

Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 2003

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía abreviado*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007

Freund, Julien, *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona, Península, 1975

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007

Husserl, Edmund, *El artículo "Fenomenología" de la enciclopedia británica*, <http://www.esnips.com/doc/dfaeeb2a-4b46-4ff4-a712-38a6895d3b23/Husserl---El-articulo-Fenomenologia-de-la-Enciclopedia-britanica>, última visita 10/9/2009

Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, La Plata, Terramar, 2007

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1986

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005

Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Nijhoff, 1962

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007

Lohmar, Dieter, „El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen5/1_lohmar.pdf, última visita 19/08/2009

Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1977.

Pucciarelli, Eugenio, “Introducción a la filosofía de Dilthey” en Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 2003

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, Buenos Aires, 2006

Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003

Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida*, Barcelona, Paidós, 1997

Xirau, Joaquin, *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Troquel, 1966