

Sub specie aeterni. *Respuesta a una crítica de la filosofía de Husserl*^{*}

JEAN HÉRING

Traducción del francés por J. H. Marcelo[†]

§1. Primera parte: Exposición crítica del conjunto de los argumentos de Chestov¹

NOS DICE CHESTOV QUE NO PROCEDEN ni de hoy ni de ayer los intentos de transformar la filosofía en una ciencia rigurosa, la cual permitiría obtener resultados definitivos y seguros a través del estudio y la discusión. La encontramos ya en la filosofía griega, en tanto que se inspira en Sócrates y Platón. La volvemos a encontrar en cierto número de pensadores de la época moderna. Pero nadie ha luchado por este ideal de una manera tan consciente y perseverante como lo ha hecho Edmund Husserl, quien pretende mediante su fenomenología realizar las aspiraciones profundas de la filosofía cartesiana y que, además, desconfía de toda metafísica, así como hacía Kant. No es posible, sin embargo, evitar constatar que la historia de la filosofía europea, tal y como se desarrolla hasta nuestros días, no justifica este optimismo. «Parece que en filosofía las discusiones no provienen de la falta de claridad de su objeto: la incertidumbre y la contradicción son inherentes aquí a la naturaleza misma de los problemas» (p. 7). Pero esto, continúa nuestra crítica, nadie lo sabe mejor que Husserl. No obstante, lejos de dejarse desanimar por esas constataciones angustiosas es capaz de tener el coraje de romper radicalmente con el método filosófico predominante hasta nuestros días. En efecto, si a pesar de los esfuerzos de genios de la talla de Platón, Descartes, Kant y muchos otros, ni siquiera hemos logrado ponernos de acuerdo sobre algunas de las cuestiones más elementales ¿no se debe acaso a haber cedido ante las exigencias que no son en absoluto ni filosóficas ni científicas? Nada hay más legítimo que el hecho de que

¹ Léon Chestov, «Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 101, n.º 1 (1926): pp. 5–62.

cada generación desee recibir respuesta —provisionales y subjetivas y, sin embargo, relativamente satisfactorias— a todas las cuestiones que le preocupan, incluso si estas todavía son insolubles. Sin embargo, no es la tarea de la filosofía ofrecerlas. Esta no tiene el derecho de sacrificar el futuro por el presente, la eternidad que subsiste por el momento que pasa. Si no fuera así, ¿cómo podría cumplir su tarea augusta de encontrar la verdad objetiva y de sentar las bases sólidas del edificio filosófico del futuro? Es la *sabiduría*, diferente de la filosofía rigurosa, la que debe satisfacer las necesidades de la época de la que esta es, al mismo tiempo, hija y sierva.

Chestov se complace en señalar el desprecio que la fenomenología tendría por toda esta sabiduría. Nos parece que comete un error. Al volver a leer atentamente el artículo en el que se le recrimina a Husserl², reconocemos que lo que se les reprocha a los representantes de la «sabiduría» no es el que persigan objetivos distintos a los de la filosofía, sino el no perseguirlos con suficiente perseverancia y decisión. Nuevamente mezclan la filosofía propiamente dicha con la sabiduría desacreditando a la primera por el carácter poco riguroso de sus investigaciones, y dándole cierto aspecto científico del que únicamente tiene la apariencia. Ciertamente, en un futuro lejano estas dos ramas de la actividad humana se encontrarán. Pero por el momento, su separación es imperativa, y la filosofía, si aspira a ofrecernos un espectáculo menos desalentador que el de las catástrofes periódicas e inevitables, deberá finalmente decidirse a iniciar la construcción del edificio por los cimientos y no por el tejado. En consecuencia, si Chestov atribuye a los dirigentes de la ciudad fenomenológica el proyecto de encerrar en un sanatorio a todos los «sabios», él se equivoca³.

Señalemos otra afirmación muy cuestionable en esta primera parte de su artículo. Nos parece absolutamente injusto atribuir a Husserl la desconfianza kantiana hacia la metafísica. No solo nunca negó la posibilidad de una metafísica verdaderamente filosófica, sino que siempre la ha exigido. En efecto,

² Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 1 (1911): pp. 289–341. Traducción castellana de Miguel García-Baró, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009.

³ Por otro lado, parece que el mismo Chestov desea esta suerte a un buen número de representantes de la sabiduría. «Yo también», dice, «soy de la opinión de que la Sabiduría ocupa desde hace demasiado tiempo un trono que no le pertenece. La Sabiduría, es decir una larga barba blanca, una frente inmensa, unos ojos profundamente enterrados bajo unas cejas pobladas, y como colofón: el gesto de bendición. Todo en esta imagen de piedad antigua respira la mentira de la impotencia cuidadosamente enmascarada».

Husserl cree que una filosofía que proceda de manera adecuada y metódica podrá cosechar, incluso en este terreno acosado por los espíritus malignos, frutos que no se pudrirán⁴. Ahora bien, Kant enseña exactamente lo contrario: es el carácter científico de la filosofía lo que impulsa la esperanza de construir una metafísica que pueda resistir los ataques de la crítica. Por la misma razón, creemos que la separación radical que establece Chestov entre la posición de Husserl, por un lado, y la de Platón, Descartes, Spinoza y Leibniz, por el otro, es incorrecta (p. 16).

§ 1.1.

Pero continuemos con el pensamiento del sabio ruso: una filosofía absoluta y objetiva, se pregunta, ¿es realmente posible? Después de todo, ¿no tienen razón los escépticos al afirmar la relatividad de nuestro conocimiento en general y de la filosofía en particular? Vale la pena estudiar de cerca la posición de Chestov con respecto a estos enemigos jurados del absolutismo. Desde Aristóteles, todos los racionalistas han refutado a los escépticos señalando la contradicción en la que se ven envueltos al negar, por un lado, la posibilidad de emitir juicios verdaderos y, por otro lado, al proclamar como verdadero este mismo juicio negativo.

¿Pensaría Chestov, en presencia de esta frase, en apelar a una razón superior o a una especie de *ratio melius informanda*? En absoluto. Él reconoce que el argumento racionalista esgrimido por Husserl «con un vigor y una obstinación casi provocadoras» (p. 19) es perentorio e irrefutable, y eso no solo con respecto al escepticismo radical, sino también con respecto al escepticismo moderado que se esconde bajo cualquier relativismo individual o colectivo. «*Roma locuta, res finita*» (p. 16). Sin embargo, no oculta su simpatía por estos parias de la sociedad filosófica. Y, antes que nada, ¿no éramos injustos al volver a sospechar siempre de su moralidad, dado que teníamos armas teóricas tan claras? ¿O deberíamos, a pesar de todo, admitir su insuficiencia? ¿Cómo es que este criminal, ya condenado un centenar de veces, sigue vivo? ¿No hay en el fondo del alma humana una voz que se eleva para pedir no su absolución, que es

⁴ Lamentamos el que no se pueda citar aquí los cursos inéditos de Husserl. A la espera de su publicación véase Edmund Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, n.º 1 (1913): pp. 1–323, § 58 y la nota del § 51. Traducción castellana de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

imposible, sino su gracia?

En efecto, es la opinión de Chestov que los golpes que Husserl aporrea al relativismo⁵ pueden satisfacer a la razón, pero no al hombre entero. Este nunca se dejará desviar de la idea de que la verdad, en el sentido más elevado, τὸ τιμιώτατον, tiene su lugar por encima y de alguna manera fuera de la razón (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως). ¿Y qué ha arruinado tan bien el crédito de toda la teología, la astrología, la alquimia y todo tipo de especulaciones «profundas», sino su manía por querer cubrirse con vestimentas prestadas de la razón? (p. 17 y ss., p. 62.).

Sin embargo, Chestov, como acabamos de ver, admite la validez teórica de la refutación del escepticismo; en concreto, reconoce que el relativismo antropológico (el que declara el conocimiento relativo a la especie o la mente *humana*) es tan absurdo como el relativismo individualista. Si su propia explicación sobre su origen y naturaleza es cierta, entonces los famosos juicios sintéticos *a priori* de Kant son solo ilusiones y ficciones.

Lo que menos ha convencido a nuestro autor es la posibilidad de separar, como exige la fenomenología, los estudios gnoseológicos sobre la esencia y la validez del conocimiento, del estudio psicológico de sus orígenes. Es cierto que todas las filosofías absolutistas han comenzado por construir una teoría del conocimiento que respire una profunda antipatía por el estudio de la génesis psicológica del pensamiento. Pero ¿no recuerda esta aversión la de los «aspirantes al trono que, en general, tienen todo que temer de la investigación genealógica?» (p. 23).

He aquí lo que la fenomenología puede responder al filósofo ruso: si por estudio de la génesis de un pensamiento se entiende la búsqueda de los motivos intelectuales que lo hacen evidente, así como la demostración de la posibilidad y la naturaleza del fenómeno que llamamos evidencia, entonces estas preguntas forman el núcleo central de cualquier gnoseología digna de ese nombre. Pero esta «genealogía del conocimiento», las investigaciones lógicas de Husserl, no solo la elude, sino que la ataca de una manera tan enérgica como radical. Sin embargo, es desconcertante observar que ni el segundo volumen de *Investigaciones lógicas* de Husserl, ni su artículo en el *Anuario de filosofía e*

⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik* (Halle: Max Niemeyer, 1900). Traducción castellana de José Gaos, *Investigaciones lógicas*, vol. 1, Madrid: Alianza, 2006. Compárese su exposición con Victor Delbos, «Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure», *Revue de Métaphysique et de Morale* 19 (1911): pp. 685–698.

investigaciones fenomenológicas son tomados seriamente en consideración por Chestov, quien fue uno de los primeros en asumir la difícil tarea de proporcionar información al público francés sobre la fenomenología. Al estudiar tan solo un poco las obras de Husserl, uno se dará cuenta fácilmente de que los estudios psicológicos excluidos por Husserl de la gnoseología, en realidad representan una cosa muy diferente: a saber, una dogmática «psicologista», para usar el término un tanto bárbaro, es decir, una doctrina que niega *a priori* la existencia de una evidencia que no sería otra cosa que un vago sentimiento psíquico sin valor epistemológico. Doctrina que se niega a distinguir entre actos psíquicos y su significado ideal (por ejemplo, entre un juicio en el sentido psíquico y un juicio en el sentido lógico), y que comete todo tipo de confusiones nefastas señaladas por Husserl en el primer volumen de sus *Investigaciones lógicas*.

§ 1.2.

Debe reconocerse que el ataque de Chestov dirigido contra la teoría de las *ideas* de Husserl está mejor preparado. No se hunde en los malentendidos actuales sobre la interpretación de la *idea* husserliana. Ha entendido perfectamente que no se trata ni de un hecho psíquico indebidamente elevado al rango de hipóstasis metafísica, ni de una abstracción de un hecho psíquico, sino de una base gnoseológica absolutamente elemental, que no implica ni teoría metafísica, ni ninguna otra teoría. «Se podría decir que su teoría del conocimiento se esfuerza por poner fin a toda teoría del conocimiento» (p. 32.). Pero esto es, precisamente, lo que reprocha a la fenomenología; los verdaderos idealistas como Platón y Descartes siempre habrían insistido en la naturaleza metafísica de su ideología, lo que la convertiría en el verdadero valor. A la tesis husserliana «no hay metafísica sin epistemología», Chestov opone la antítesis «no hay epistemología sin metafísica». Por eso Platón, nos explica, apeló al ἀνάμνησις y Descartes (a pesar de la evidencia del *cogito*), a la bondad divina incapaz de engañarnos.

Es cierto que subsistiría la evidencia del *ego sum*. Pero ¿cómo salir de ahí? ¿Qué pasa si Dios nos engaña en cualquier otra ocasión? Esta pregunta que obviamente sorprenderá a todos los que creían haber comprendido la naturaleza de la investigación fenomenológica de Husserl en *Ideas I*, la cual, precisamente, muestra la gran fecundidad del *cogito*. Esto implica, según Husserl, una gran cantidad de conocimientos indispensables para la filosofía. Si

Husserl en esta obra llega a afirmar la primacía de la conciencia sobre el mundo real, es decir, el mundo de las cosas, lo hace como resultado de algunas nuevas intuiciones que podemos juzgar insuficientemente desarrolladas o incluso erróneas, pero no como resultado de su método. Este tiene como punto de partida la *cogitatio*, incluyendo todos los fenómenos que se presentan a la conciencia y que, en principio, podrían muy bien presentarse como independientes de ella. Este es, por ejemplo, el caso de las esencias y las leyes de esencia.

Pero escuchemos a Chestov. Para ayudarnos a concebir la posibilidad de un error radical en todo nuestro conocimiento (excepto el *cogito*), pesadilla que solo podría disiparse con un retorno a la metafísica, nos invita a meditar sobre la situación del hombre que sueña (*homo dormiens*). Aquel que vive en un mundo propio, que tiene su propia «lógica», declara evidentes las proposiciones más absurdas: se cree emperador de China siendo europeo, se ve dibujando monogramas en superficies esféricas de una sola dimensión. Incluso va más allá: sostiene que solo los extranjeros pueden convertirse en emperadores en China y que los monogramas no pueden grabarse en superficies distintas de las que acabamos de nombrar (p. 36).

Pero Chestov no se adhiere a este viejo argumento escéptico. Lo completa de una manera muy interesante: puede suceder, nos explica, que el durmiente comience (de repente o imperceptiblemente) a sospechar que está soñando y que está metido en una red de errores de los cuales solo puede escapar despertándose. ¿Qué sucede aquí? Nosotros, es decir, los hombres despiertos naturalmente diremos: nuestras verdades «absolutas» comienzan a irrumpir en el mundo «relativo» de este desafortunado. Pero esta observación hecha *por nosotros* no le sirve al durmiente. ¿Qué hará ante este incipiente escepticismo sobre su mundo y sus verdades? Pueden surgir dos cosas. Si profesa un sano relativismo, se inclinará ante nuevas verdades, ahora más fuertes, con la misma seguridad con que aceptó, un momento antes, las verdades del sueño. ¡Bueno, lo hará! Porque es este escepticismo con respecto a las verdades soñadas lo que es condición del despertar y de la salvación epistemológica, como bien podemos constatar los que estamos despiertos. Pero ¡ay de él si ha leído, comprendido y aprobado las *Investigaciones lógicas* de Husserl! Porque entonces se ve obligado a razonar de la siguiente manera: ¿Tengo que admitir el carácter «relativo» de todas las verdades concebidas en mi sueño? Pero en este caso, esta misma admisión, hecha en mi sueño, es tan «relativa» y, hablando con propiedad, absurda como todas las demás verdades de mi sueño. Por tanto, se aniquila a sí

misma. En consecuencia, todo lo que tengo que hacer es perseverar en mi sueño y creer como antes en el absoluto de las verdades que son parte de mi mundo de sueños. Por lo tanto, soy efectivamente emperador de China, grabo monogramas en las condiciones indicadas, etc. (pp. 35–37)⁶.

§ 1.3.

Después de este ataque dirigido contra el absolutismo husserliano, Chestov vuelve a la teoría de las ideas. Evidentemente, su punto débil consiste en la imposibilidad de «comprender» el mundo real (*hic et nunc*) a través de las ideas. Por eso «ninguna ciencia puede superar la realidad» (p. 44). El propio Husserl no se cansa de repetir que una verdad de la razón nunca debe implicar la más mínima afirmación sobre la realidad. Sobre esto último, Chestov únicamente señala algunas constataciones que los fenomenólogos nunca han discutido. Pero, además, les imputa la idea de que «todo lo que es real, todo lo que existe, es a los ojos de la razón un puro absurdo». Naturalmente, esta nunca ha sido la opinión de ningún fenomenólogo⁷.

Sin embargo, todavía no hemos señalado el punto central de la posición del sabio antirracionalista. Este reprocha a los fenomenólogos ni más ni menos que una vulgar confusión entre existencia fuera del tiempo y existencia en la eternidad (pp. 40–44). Ciertamente —es así como creemos que debe ser interpretado su pensamiento—, ni la ley de Newton ni el teorema $2 \times 2 = 4$ tienen una extensión en el tiempo. A pesar de esto, no son «eternos». La ley de la gravedad, por ejemplo, nos lo dice expresamente (p. 40), dejaría de existir inmediatamente si no hubiera masa; incluso se podría admitir, con todo rigor, que esta última continuaría existiendo sin la primera. Es por esto por lo que Stuart Mill pudo imaginar partes del mundo donde habría masas gobernadas por otras leyes. Aquí nuevamente los fenomenólogos se mantendrán ciertamente unánimes en protestar, y creemos con razón. Es difícil no ver que

⁶ Véase más adelante nuestras observaciones en relación con este argumento que, al menos en apariencia, es el más serio que jamás ha sido presentado contra la refutación del escepticismo hecha por Husserl.

⁷ Todo lo que podemos conceder a Chestov es que él ha sido «tentado» (p. 40) a sustituir las ideas por realidades. Algunos fenomenólogos no siempre han sabido resistir a esta tentación, pero no es en absoluto terrible sucumbir ante ello. Véase a este respecto Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse* (Paris: Alcan, 1926), pp. 73–76, 110–17. Traducción castellana de Jimmy Hernández Marcelo y Francisco Javier Herrero Hernández, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, Ediciones San Dámaso: Madrid, 2019, pp. 89–92, 131–137.

el propio Chestov no logra escapar a una confusión bastante seria, a saber, la confusión entre el problema de la existencia y el problema de la verdad. Un teorema, en el sentido previsto por Husserl, es decir, tomado como una unidad de sentido a la que se dirigen ciertos actos del pensamiento, tiene una existencia ideal independientemente de su verdad o su falsedad. Si fuera de otra manera, se entendería tan poco como una colección abigarrada de palabras. (Ejemplo dado en *Investigaciones lógicas*: «*und Rose aber*»; una proposición de este tipo no existe en el sentido ideal, porque hay ausencia de unidad de sentido). Ni siquiera podemos decir que un teorema comienza a ser falso cuando se reconoce que fue formulado de una manera demasiado general. En este caso, habría que acusarlo de haber sido falso «desde el principio», si tuviera sentido introducir la noción de tiempo en consideraciones de este tipo.

Pero ¿no sería el teorema $2 \times 2 = 4$ más independiente del tiempo, es decir, eterno, usando las palabras de Chestov? No. «Parece que este viejo $2 \times 2 = 4$ tampoco podría haber existido sin la inteligencia humana, capaz de inventar la unidad, el 2, el 4, y esta regla de multiplicación según la cual el producto se compone del multiplicando, así como el multiplicador se compone de unidad» (p. 41). Estamos convencidos de que este argumento, no más que el anterior, no impresionará a los fenomenólogos. Porque, incluso si los números hubieran sido creados por nosotros, lo cual es cuestionable, no obstante, todavía seguiría siendo cierto que las relaciones esenciales entre ellos serían lo que son, *independientemente del tiempo*, puesto que estas relaciones tienen su significado ideal intrínseco e «indestructible». A no ser que Chestov simplemente haya querido protestar contra la identificación de la existencia fuera del tiempo con la duración ilimitada en el tiempo, o con la eternidad en el sentido preciso de la eternidad divina, confusiones de las cuales, hasta donde sabemos, la fenomenología nunca ha sido culpable.

§ 1.4.

Sin embargo, Chestov, convencido de haber arruinado la concepción fenomenológica de la «idea», se siente autorizado a conceder mayor importancia a todas las razones de un orden *práctico* que, sin atacar el orden inmanente a la economía racionalista, nos conduciría a dudar de la verdad de las tesis que nos impone la razón. «Ahora bien, admitiendo la evidencia y, en consecuencia, la legalidad lógica de las pretensiones de la razón, sentimos con todo nuestro ser que la evidencia y la lógica en ciertos casos no garantizan lo

principal, τὸ τιμιώτατον, esto es, la verdad de nuestros juicios. Así como sucede a menudo que el durmiente protesta ya en un sueño contra esta unidad de conciencia que penetra y organiza todas las percepciones tan particulares de su sueño y, sin siquiera darse cuenta de lo que está haciendo, ya no se esfuerza por mantener, sino solo volcar esta convicción que le ha sido impuesta según la cual la unidad de la conciencia garantiza la verdad de la percepción, por lo que el filósofo ve aparecer ante sus ojos la siguiente pregunta: ¿dónde buscar la verdad? ¿Debemos someternos a las exigencias de la razón, o bien —a riesgo de convertirnos en el hazmerreír de todos y parecer ridículos a nuestros propios ojos— rehusar la obediencia a la razón y considerarla ya no como su legítima maestra, sino como una usurpadora que se ha excedido en sus poderes? La evidencia que sostiene la razón entra en batalla con un sentimiento oscuro que no encuentra su justificación» (pp. 45–46).

Existe, por tanto, un presentimiento oscuro, lógicamente absurdo y psicológicamente inextirpable que nos hace dudar de la competencia de la razón cuando presenta sus resultados como verdades objetivas. Esto es particularmente cierto, explica Chestov a continuación, cuando se trata de las «cuestiones últimas» de nuestra existencia, es decir, de cuestiones que giran en torno a los problemas de la vida y de la muerte, cuestiones sobre las cuales podemos decir: *tua res agitur*. ¿Acaso uno no debería, se pregunta nuestro autor, confiar en la estrella de Belén más que en la filosofía como ciencia rigurosa? Y cuando Husserl ve el pecado original de toda la filosofía en su debilidad con respecto a la sabiduría, ¿no deberíamos ver, por el contrario, el mal congénito de la filosofía europea en la inclinación dañina de la sabiduría a transformarse en una filosofía racional y a reemplazar σοφία por λόγος? ¿No es, por tanto, mejor, concluye Chestov, salvar su vida, incluso a costa del buen renombre entre los filósofos, que perderla por amor a la razón? Porque la vía intermedia y mediocre, la del compromiso, del positivismo gozoso, de la vida familiar burguesa —es siempre Chestov el que habla— es imposible ya que Nietzsche demostró que un filósofo casado no sirve para nada, sino solo para aportar personajes a los autores de vodeviles.

Husserl es, por tanto, simplemente víctima de un error óptico cuando estima los grandes problemas del mundo y de la vida resueltos por la filosofía científica. Ciertamente, esto proporciona métodos excelentes para la exploración de las zonas intermedias del globo intelectual, pero «las zonas intermedias de la vida humana y universal no se parecen en absoluto a las zonas polares y ecuatoriales» (p. 35). Esta es la razón por la que la filosofía científica nunca podrá resolver

más que cuestiones de detalle, puesto que «las verdades convincentes para todos son tesoros que destruyen el óxido y las polillas, y que en el cielo no tienen ningún valor» (p. 50), y «mientras reina la lógica, el camino hacia la metafísica está bloqueado» (p. 55). ¡Despojémonos, por tanto, de la idolatría racionalista y agradezcamos al psicologismo haber despertado a la filosofía de su sueño intelectualista! ¿Qué representa el psicologismo sino la rebelión de este viejo *memento mori* contra la razón que durante tanto tiempo la había relegado al subconsciente del alma humana?

§ 2. Segunda parte: examen detallado de algunos puntos importantes

No sabemos qué impresión producirá este *memento mori* en los fenomenólogos. ¿Quién sabe si estos no opondrán a la recomendación de no exponer la vida a la búsqueda del *lóγος*, las palabras del propio *lóγος*–Mesías: el que conserva su vida, la perderá, pero quien la pierda por mí, la ganará?

Sea como fuere, y sin sentirnos en absoluto autorizados para hablar en nombre de ningún grupo filosófico, nos esforzamos en examinar imparcialmente el significado preciso del adiós que Husserl dirige a la sabiduría.

Hay que confesar —dice Husserl— de entrada, que, desde la perspectiva de los individuos que filosofan, no se puede dar decisión alguna práctica [es decir, la elección entre sabiduría y filosofía rigurosa] que valga universalmente, ni a favor de un modo de filosofar, ni a favor del otro. Unos son predominantemente hombres de teoría, inclinados por naturaleza a buscar su vocación en la investigación rigurosamente científica, en cuanto el dominio que los atrae ofrece alguna buena perspectiva para semejante investigación... Las cosas, en cambio, suceden de otro modo en lo que concierne a las naturalezas estéticas y prácticas... Contamos entre tales personas a los investigadores y los escritores teólogos, juristas, técnicos en el más amplio sentido de la palabra, en la medida en que sus escritos no promueven la teoría pura, sino que quieren primordialmente influir en la praxis (*Sofern sie durch ihre Schriften nicht die reine Theorie fördern, sondern primär die Praxis beeinflussen wollen*). Es verdad que en la misma realidad de la vida la separación no llega a ser absolutamente neta; y justamente en una época en la que los motivos prácticos predominan pujantes, una naturaleza teórica podrá ceder a la fuerza de tales motivos en mayor medida de la que permitiría su vocación teórica. Aquí se encierra el gran peligro especialmente para la filosofía de nuestros tiempos⁸.

⁸ Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», pp. 333–334. *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009, pp. 74–75.

Que su meta ideal (el ideal de los sabios) siga siendo puramente la visión del mundo (*Weltanschauung*) que justamente, por su esencia misma, no es científica. No puede dejarse desconcertar por el fanatismo de la ciencia, tan excesivamente extendido en nuestro tiempo, que menosprecia como «acientífico» cuanto no se puede demostrar con «exactitud científica». La ciencia es *un* valor entre otros valores con los mismos derechos... Solo una vez que se haya impuesto en la conciencia de la época la separación tajante de una y otra filosofía cabe empezar a pensar que la filosofía tome la forma y el lenguaje de la ciencia auténtica y reconozca que es una imperfección lo que tantas veces se le alaba e imita: la profundidad⁹.

Estas constataciones no implican otra cosa que la necesidad de una decisión que se impone a cada filósofo. O bien se contentará con compartir con el mundo sus investigaciones filosóficas modestas pero objetivas, que probablemente entrarán como un eslabón en la cadena de la tradición filosófica científica que se va a crear. O bien sintetizará en él, para impregnarlas de sus vivencias personales y devolverlas a sus contemporáneos en forma asimilable, todas las influencias cargadas de intuiciones que se precipitan sobre él desde todos los puntos del horizonte de sus contemporáneos o de sus predecesores. Pero es evidente que el filósofo objetivo, incluso si renuncia a la sabiduría como profesión, nunca será excluido del número de aquellos que pueden saciar su sed en los manantiales de agua viva que esta proporciona¹⁰. ¿No afirma el mismo Husserl que, en cierto modo, todo el mundo (es decir, cada *homo sapiens*) es un *amateur* de la sabiduría, es decir, un filósofo? ¿No perdería el famoso argumento *ad hominem* de Chestov incluso toda apariencia de valor si él mismo no estuviera todavía imbuido de ese viejo prejuicio racionalista que hace que la sabiduría sea necesaria para la vida y la muerte, algo así como un tema de enseñanza intelectual al igual que la filosofía objetiva? Recordemos que la definición husserliana de sabiduría es mucho más amplia. Él ve en esta una especie de humanismo (*Humanität*, p. 331), y esta definición permitiría a los fenomenólogos tomarse la estrella de Belén mucho más en serio de lo que lo

⁹ Es así como nosotros traducimos la palabra *Tiefsinn* que, en Husserl, tiene un sentido claramente peyorativo. Cf. *Ibid.*, pp. 338–39. *La filosofía, ciencia rigurosa*, pp. 82–83.

¹⁰ Es intencional el que pongamos las cosas en el peor de los casos al admitir con Husserl que sería imposible para un filósofo profesar las dos especies de filosofía, distinguiéndolas bien, por supuesto. No vemos por qué no se podría hacer esto. De hecho, aquí habría un punto débil en la posición de Husserl. Sin embargo, Chestov no parece haberlo notado.

hace Chestov, quien es el que la invoca. Si los Reyes Magos hubieran buscado una sabiduría en el sentido de una *filosofía*, podrían haber hecho una peregrinación a Adyar o Dornach, tal vez incluso a Darmstadt o Pontigny —a no ser que simplemente se hubieran quedado en casa, puesto que ya la tenían—. Entonces, ¿por qué no admitir que incluso el filósofo «científico» puede ser un *homo religiosus*?

Nos parece que la crítica de Chestov habría sido mucho más impresionante si hubiera hecho de su *memento mori* un *memento vivere*. ¿Podemos realmente, como afirma Husserl en su artículo, evitar la miseria de nuestra civilización que va de mal en peor a través de una ciencia o una filosofía científica?¹¹ ¿Realmente la estructura sociológica de un pueblo o de una civilización permite concebir la curación de esta enfermedad mediante la ciencia? Chestov, ciertamente tampoco lo cree, pero únicamente porque no cree en la posibilidad de una filosofía científica. Su crítica habría sido mucho más radical si, al menos admitiendo hipotéticamente la posibilidad de la fabricación del medicamento, hubiera estudiado su valor terapéutico. Porque debemos preguntarnos si el malestar religioso y moral de nuestra cultura ha sido realmente causado por la ciencia, como afirma Husserl, y si la ciencia naturalista moderna, tal como se ha desarrollado entre nosotros, no es, por el contrario, la consecuencia de una mentalidad materialista que no proviene ni de los Enciclopedistas ni del Renacimiento, sino que sus orígenes, sin duda, se remontan al siglo XIV e incluso al XIII.

Desafortunadamente, en lugar de subrayar este problema, Chestov se contenta con negar o, al menos, atacar la verdad de la ciencia, y lo que es particularmente desafortunado, su análisis está viciado en sus bases mismas por confusiones que hacen que su apreciación sea extremadamente delicada. ¿Quiere negar la validez de la noción de conocimiento absoluto en sí? ¿O solo la posibilidad de obtener este conocimiento por los medios que dispone el hombre? ¿Quiere, sin negar la posibilidad del conocimiento objetivo, restringir

¹¹ Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», 337. «Die Not stammt hier von der Wissenschaft. Aber nur Wissenschaft kann die Not die von Wissenschaft stammt, endgültig überwinden». *La filosofía, ciencia rigurosa*, p. 79: «La carencia, la necesidad, procede aquí de la ciencia; y solo la ciencia puede superar definitivamente la necesidad que procede de la ciencia». Resaltamos el hecho de que es, precisamente, para curar la gran miseria de nuestro tiempo que Husserl apela a la filosofía objetiva. En relación con la enfermedad de nuestra civilización, esta desempeña la función de una sabiduría radical y objetiva destinada a curarla.

sus límites? ¿O quiere contentarse con negar al pensamiento lógico la virtud propia de alcanzar la verdad filosófica? ¿Pretende dudar del conocimiento de las verdades ontológicas ideales (*Wesensschau*) o, si se prefiere, de las verdades de la razón en general? ¿O simplemente busca dudar del conocimiento intuitivo enseñado hasta ahora por la fenomenología?

Todas estas preguntas están algo entrelazadas en su presentación. Pero parece que son sobre todo los derechos del pensamiento racional, identificado en general con el pensamiento lógico, lo que quiere limitar. Por eso insiste en el curioso caso del *homo dormiens*. Esta es la parte más sólida de su ensayo. Pero ¿es suficiente para restaurar los derechos del relativismo?

Creemos que no. Ya que un análisis fenomenológico de la situación tendría que, ante todo, estudiar las características fenomenológicas del escepticismo que nace del soñador. ¿Se presenta como una idea salida enteramente de cierto razonamiento hecho según las reglas de la llamada lógica del durmiente? En este caso, haría bien en desconfiar de sus dudas, puesto que estas lo llevarían en la dirección equivocada, al igual que el escepticismo del hombre despierto del que no se distingue *en nada*.

Pero esto no es precisamente lo que Chestov tiene en mente. Un estudio fenomenológico detallado mostraría que la duda puede llegar a la mente del durmiente de una manera completamente diferente. Puede asaltarlo desde fuera como una *idea adventicia*. En este caso, la duda que desempeña la función de un caparazón que destruye el edificio del mundo soñado¹², no queda invalidada en modo alguno por el descrédito que arroja sobre este mundo; al contrario, este descrédito refuerza y confirma esta duda que forma con ella un círculo que no es vicioso.

Pero, mediante esta constatación, por importante que sea, todavía no hemos captado el nervio del argumento de Chestov, porque no supone solo la relatividad del conjunto de *objetos* que se presentan a la mente del soñador,

¹² Estas *ideae adventiciae ex alio mundo* existen efectivamente. Estas se producen, por ejemplo, como todo el mundo sabe, cuando un ruido violento del «mundo exterior» que ni siquiera los espíritus oníricos más hábiles consiguen introducir en la sustancia del sueño, llega a los oídos del durmiente. Sucede, a veces, que el soñador percibe este ruido como un mensaje de otro mundo totalmente ajeno al suyo, cuya existencia objetiva comienza a flaquear. El escepticismo también puede surgir de otra manera: los hechos sorprendentes que suceden en su mundo pueden excitar el asombro del soñador siempre que haya retenido un vago recuerdo de las leyes de la naturaleza del mundo de los despiertos. Pero en estos casos, no es solo el sueño lo que da lugar a inclinaciones de escepticismo.

sino también la relatividad de su *lógica*. Puesto que lo que se trata de demostrar no es la posibilidad de concebir la inexistencia del cosmos de nosotros los despiertos —cuestión que no desempeña ninguna función en el razonamiento lógico de Husserl, y a la que incluso está bastante dispuesto a responder de modo afirmativo (véase *Ideas*, § 49)—, sino la posibilidad de la relatividad de nuestra *lógica*. Ahora bien, es muy dudoso que la *lógica* del durmiente sea diferente de la nuestra. Para saber si el Emperador de China debe ser elegido entre los chinos o entre los manchúes o entre los europeos, no basta con ser un buen lógico, es necesario conocer las instituciones del Imperio Celeste. En cuanto a la superficie esférica unidimensional, este concepto, en efecto, entra en conflicto si no con la lógica, al menos con la geometría. Naturalmente, está abierto tanto al durmiente como al hombre considerado normal afirmar que concibe o incluso que ve superficies de este tipo, pero ¿tiene realmente *evidencia* de su existencia? Puede equivocarse en esto, al igual que cualquiera. Incluso siempre estará equivocado si definimos al *homo dormiens* como *homo minus sapiens*, pero en este caso no puede haber una cuestión de conocimiento evidente en el sentido husserliano¹³.

En cuanto a las leyes de la lógica formal, las únicas que Husserl —hasta cierto punto— utiliza en su refutación del escepticismo, creemos que es solo por medio de un malentendido que la suponemos siendo diferente nuestra lógica de la del durmiente (o de los primitivos). Dudamos fuertemente que la frase «y rosa pero» pueda tener algún significado para el durmiente. Y si el principio de contradicción es suprimido del pensamiento del durmiente (o del primitivo), esto solo se da en apariencia. En efecto, en el mundo del durmiente son tales las propiedades de los objetos y las leyes de la naturaleza que, sin violar ninguna de las leyes de la *lógica*, ocurren fenómenos que nosotros consideramos extraños. El hombre que en un sueño se duplica para verse en un lugar B estando en A, solo violaría el principio de contradicción si la permanencia en B resultara en la anulación de la permanencia en A, lo cual precisamente no se da aquí, puesto que tenemos en los sueños, hasta cierto punto al menos, el don de duplicarnos. Se puede argumentar con razón que todas las paradojas lógicas del

¹³ Sobre la evidencia véase Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*, §§ 49–51. Además, Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 2.^a ed. (Halle: Max Niemeyer, 1913), pp. 115–127. Finalmente, Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», 136–45. La fenomenología habla de evidencia cuando un estado de cosa es dado al sujeto con un grado *optimum* de claridad que excluye no *de facto*, pero sí *de iure*, toda inclinación a dudar.

mundo soñado se resuelven de manera análoga. En cualquier caso, el problema merece ser examinado de una manera más seria de lo que sugiere la tesis perentoria de Chestov.

En cuanto a la *fenomenología husserliana*, cuyos principios se desarrollan en *Ideas I*, esta hace abstracción de la cuestión de la existencia del llamado mundo exterior¹⁴. Esto se debe a que la *cogitatio*, e incluso el *cogitatum* como fenómeno, conservan sus esencias intrínsecas incluso cuando el mundo de las cosas (el mundo *real*) es puesto entre paréntesis. Eso es lo que hace la fenomenología. Por lo tanto, opera dentro de los límites de la «conciencia pura» para la cual la distinción entre *homo dormians* y *homo vigilans* aún no existe en el sentido que nos ocupa aquí; el sujeto del *ego cogito* no es el yo empírico, sino el ego trascendental (*das reine Ich*).

§ 2.1.

Otro argumento del investigador ruso contra la filosofía objetiva de Husserl se basa en el carácter muy particular del fundamento filosófico que sería decididamente rebelde a cualquier cultura «científica»¹⁵. Evidentemente, Chestov está pensando aquí en las cuestiones clásicas sobre Dios, la inmortalidad, la libertad, la razón de ser de la vida humana, etc.

Nótese que Chestov aquí abandona el escepticismo gnoseológico para reemplazarlo por el escepticismo metafísico. Ya no se trata aquí de apoyar o combatir la relatividad del pensamiento, sino de limitarla a determinados ámbitos, lo cual es otra cuestión. Sin embargo, no se encuentra en el artículo de Chestov ningún argumento preciso a favor de esta nueva tesis. Parece creer que si el pensamiento humano es capaz de conocer las zonas intermedias del *globus intellectualis* es porque el conocimiento absoluto, siempre imposible, sería menos imperativamente exigido en este caso; uno puede estar satisfecho con

¹⁴ Recordamos ahora la famosa teoría de las dos reducciones fenomenológicas, las cuales nos son imposibles desarrollar aquí. Véase Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», §§ 2, 27–32. Remitimos al lector, que no tenga el original a la mano, a nuestro resumen Jean Héring, «Recension de J. Héring, Phénoménologie et philosophie religieuse», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 6 (1926): pp. 73–79.

¹⁵ ¿Es acaso necesario recordar que el término «científico» no tiene en alemán el mismo sentido reducido que a veces tiene en francés? Por «*Wissenschaft*» se entiende la historia, la filología, algunas partes de la jurisprudencia y de la teología de igual forma que las matemáticas o las ciencias naturales.

pseudo—verdades puramente humanas mientras no se planteen las cuestiones capitales. Sin embargo, Chestov no abandona por completo la esperanza de llegar al conocimiento metafísico absoluto. Es solo una cierta forma de proceder lo que él rechaza. ¿Cuál? Ciertamente, no repudia el conocimiento en general, si por este término entendemos el acto que capta una verdad sin tener en cuenta el método que preside el avance hacia este objetivo. Se trata solo de un cierto tipo de conocimiento el que tiene la intención de dejar de lado.

Pero aquí aumentan las dificultades de captar claramente el pensamiento un tanto esquivo de nuestro autor. En general, su polémica constante contra el racionalismo da la impresión de que es de este lado donde hay que buscar a su enemigo. Pero ¿qué quiere decir con filosofía racionalista? Si se trata de una sobreestimación de la lógica, evidentemente se ha equivocado al dirigir su ataque contra los fenomenólogos. Porque si alguna vez hubo una filosofía que enfatizara la imposibilidad de lograr resultados sustanciales por medios lógicos, es, precisamente, la fenomenología. Todos los fenomenólogos, tanto los de Gotinga como los de Múnich, tanto los de Friburgo como los de Colonia, tanto los de Bergzabern como los de Marburgo, tanto los de Francia como los de Polonia, tanto los de Japón como los de América, todo ellos son unánimes en repetir, en relación con cualquier lógica escolástica, las palabras del humanista: «*Contemnimus sophismata vestra, nos imus ad res!*».

Es cierto que las *res* en filosofía son muchas veces esencias, pero no es por la lógica que logramos descubrirlas o determinar las leyes que gobiernan sus relaciones; es solo mediante el uso del *pensamiento intuitivo*. ¿Es realmente necesario recordar el manifiesto publicado como preámbulo al primer volumen del *Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas*¹⁶ donde se dice que «la única forma posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica en forma de conceptos y problemas es profundizar en las fuentes primordiales de la intuición y extraer de ellas las evidencias de un orden esencial? ¿Y dónde se afirma que »solo por esta vía los conceptos pueden ser esclarecidos intuitivamente, que los problemas no solo pueden ser planeados de forma intuitiva, sino que también se pueden resolver en principio? Pero ¿dónde se dice que la intuición, que en última instancia es la visión adecuada de las verdades esenciales y de algunas otras verdades (por ejemplo, el *ego cogito*), debe alcanzarse siempre por un camino prescrito por los desafortunados

¹⁶ Edmund Husserl, «Vorwort», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, n.º 1 (1913): V–VI.

racionalistas? ¿No ha insistido siempre la fenomenología en la necesidad de reunir intuiciones donde efectivamente florezcan? ¿No ha llegado a rehabilitar la percepción sensible, tan calificada de irracional por todos los verdaderos racionalistas, en su papel tan importante que es proporcionar las intuiciones originales necesarias para el conocimiento del mundo exterior?¹⁷ ¿No declaró el mismo Husserl que la teología debe partir de fuentes intuitivas bastante diferentes de las que sirven para el conocimiento intramundano?¹⁸ Los discípulos de Husserl, en las obras publicadas bajo su dirección, ¿no afirmaron continuamente el carácter particular de la intuición de los valores, la intuición de un orden afectivo (*das Fühlen von Werten*)?¹⁹ Y si se trata de un acuerdo que la fenomenología espera establecer a largo plazo entre filósofos, ¿no es evidente que solo puede tratarse de un acuerdo entre investigadores competentes en la materia, es decir, entre filósofos que han encontrado los medios para desarrollar las facultades intuitivas requeridas en el campo previsto? ¿Son los resultados de las ciencias naturales menos objetivos porque no siempre pueden ser controlados por ciegos y sordos? ¿Por qué la estética, o la moral, o la teología, como investigación objetiva, no debería tener la libertad de prescindir del juicio de todos aquellos que no tienen órganos para percibir valores o realidades estéticas, morales o religiosas?²⁰

¹⁷ Wilhelm Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (Göttingen: Kaestner, 1910). Asimismo, Hedwig Conrad-Martius, «Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916): pp. 345–542; Hedwig Conrad-Martius, «Realontologie», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6 (1923): pp. 159–333. Véase también Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», § 136.

¹⁸ Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», pp. 96–97. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 118–119.

¹⁹ Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», § 95. Asimismo, Max Ferdinand Scheler, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, n.º 2 (1913): pp. 405–565; «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 2 (1916): pp. 21–478. Traducción castellana de Hilario Rodríguez Sanz, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós, 2001. Véase también Dietrich Von Hildebrand, «Die Idee der sittlichen Handlung», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916): pp. 126–251; Dietrich Von Hildebrand, «Sittlichkeit und ethische Werturteile», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922): pp. 462–602. Traducción castellana de Juan Miguel Palacios, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid: Cristiandad, 2006.

²⁰ Max Ferdinand Scheler, «Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des

Debe reconocerse que todas las consecuencias de la posición fenomenológica aún no son visibles en el artículo de Husserl de la revista *Logos*. Sin embargo, las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, por un lado, la evolución ulterior de la fenomenología, por otro, están ahí para mostrar que es siempre la intuición la que está en la base del razonamiento y no la razón la que justificaría la intuición. El *cogito* mismo solo es dado a través de la intuición. De hecho, la oposición entre racionalismo e irracionalismo pierde su sentido en una filosofía decididamente intuicionista. Porque, ¿no es la intuición la más luminosa y la menos «lógica» de todas las formas de conocer?

Por tanto, no despreciemos de antemano la sabiduría objetiva ni la metafísica objetiva y duradera, cuya realización lenta y progresiva nos promete la fenomenología.

Únicamente es una cierta «*Weltanschauungsphilosophie*» o sabiduría «científica», producto bastardo de una unión prematura entre la filosofía objetiva y la sabiduría subjetiva, la que, según Husserl, merece el destino de los tibios en el apocalipsis de san Juan.

¿El ilustre pensador ruso, que al igual que los fenomenólogos odia los compromisos mortales, se negará acaso a echarles una mano cuando lo inviten a colaborar con una filosofía destinada a desarrollarse «*sub specie aeterni*»?

§ 3. Epílogo

Chestov rechaza decididamente este proyecto. En un segundo artículo²¹, vuelve a la carga y mantiene la interpretación anti—intuicionista de la fenomenología. Lamentamos no poder explicar aquí en detalle cuánto estarían de acuerdo los fenomenólogos reales, muy diferentes a los que él se opone, con buena parte de su filosofía, de la que nos da algunas intuiciones sobre este magistral estudio del pensamiento filosófico occidental. Desafortunadamente, la parte polémica dirigida contra la fenomenología no trae ningún argumento nuevo, aparte de

philosophischen Erkennens», en *Vom Ewigen im Menschen I* (Leipzig: Der Neue Geist, 1921), 59–123. Traducción castellana de Sergio Sánchez–Migallón, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Madrid, Encuentro, 2011.

²¹ Léon Chestov, «Qu'est-ce que la vérité? (Ontologie et Éthique)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 103, n.º 1–2 (1927): pp. 36–74. Esta segunda disertación de Chestov contiene la respuesta anticipada a este artículo. En efecto, hemos comunicado nuestras objeciones al pensador ruso, pero un desafortunado azar ha querido que su artículo apareciera antes de que el nuestro fuera impreso.

una protesta contra una cita del Nuevo Testamento que no hubiéramos pensado invocar, si Chestov no hubiera cometido la imprudencia de hablar de la Estrella de Belén.

Nuestro filósofo, por tanto, sostiene que en Husserl la intuición no tiene derechos propios. «La intuición nos sirve de tan poca ayuda como el *ego cogito*, una vez que no nos decidimos a renunciar a los postulados o, mejor dicho, una vez que planteamos estos postulados antes que de cualquier *cogito* y antes que de toda intuición» (p. 72). Pero ¿cuál es este postulado? Chestov lo encuentra en la *Schrankenlosigkeit der Vernunft*, sin sospechar que Husserl define esta *razón* (*Vernunft*) como la evidencia de la intuición que es siempre su fuente (véase *Ideas I*, § 136: «La primera forma fundamental de la conciencia racional: el ver que da originariamente).

«La intuición en Bergson, así como en Husserl..., debe buscar protección en la razón...» (p. 72). Dejemos de lado el bergsonismo aquí, que no haría más que complicar innecesariamente el debate. En cuanto a Husserl, discrepamos, una vez más, con esta afirmación de Chestov.

Las verdaderas premisas, nos dicen las *Investigaciones lógicas* (2a ed., T. II, 1, p. 22), de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que respondan a la exigencia de que lo por ellas enunciado admita una *legitimación fenomenológica adecuada*, esto es, su cumplimiento mediante *evidencia*, en el sentido riguroso de la palabra; y además que esas proposiciones sean en adelante empleadas siempre en el sentido en que han sido intuitivamente fijadas»²².

Toda la Sexta investigación lógica (*Investigaciones lógicas*, 2a ed., T. II, 2, §§ 36–52) se basa en esta convicción: que no hay *razón* (*Vernunft*) sin evidencia, que no hay evidencia sin una visión intuitiva (*anschauunggebende Akte*) e inmediata de lo que es dado. Es ella sola la que puede justificar la verdad de un pensamiento. Finalmente, en *Ideas I* encontramos el principio del intuicionismo expresado con toda la claridad y concisión requeridas. «No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*, que toda intuición en que se da algo originariamente es un

²² «Die wahren Prämissen der präntendierten Ergebnisse müssen in Sätzen liegen, die der Forderung genügen, dass, was sie aussagen, eine, wenn möglich adäquate, phänomenologische Rechtfertigung zulässt: Ferner, dass diese Sätze allzeit nur in dem Sinne, in dem sie intuitiv festgestellt worden sind, weiterhin in Anspruch genommen werden». Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 1, Madrid: Alianza, 2006, p. 230.

fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da»²³.

* Publicado originalmente en: Jean Héring (1927). «Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 7. pp. 351–364. La presente traducción se realiza directamente del texto francés aquí citado. Un agradecimiento especial a la generosidad del Director de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Matthieu Arnold, quien ha autorizado la publicación de la edición castellana del artículo de Jean Héring.

† Los trabajos de edición y traducción que han conducido a esta publicación forman parte del proyecto de I+D+i *Herramientas conceptuales del futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible* PID2020-113413RB-C32, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

²³ Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», § 24: «Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebend e Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition originär, sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber- auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen». Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 58.

REFERENCIAS

- CHESTOV, Léon (1926). «Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)». *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 101, n.º 1: pp. 5–62.
- CHESTOV, Léon (1927). «Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique)». *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 103, n.º 1–2: pp. 36–74.
- CONRAD–MARTIUS, Hedwig (1916). «Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3: pp. 345–542.
- CONRAD–MARTIUS, Hedwig (1923). «Realontologie». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6: 159–333.
- DELBOS, Victor (1911). «Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure». *Revue de Métaphysique et de Morale* 19: pp. 685–98.
- HÉRING, Jean (1926). *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris: Alcan.
- HÉRING, Jean (1926). «Recension de J. Héring, Phénoménologie et philosophie religieuse». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 6: pp. 73–79.
- HÉRING, Jean (1927). «Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*: pp. 351–64.
- HUSSERL, Edmund (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle: Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund (1911). «Philosophie als strenge Wissenschaft». *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 1: pp. 289–341.
- HUSSERL, Edmund (1913). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 2.^a ed. Halle: Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund (1913). «Vorwort». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, n.º 1: V–VI.
- HUSSERL, Edmund (1913). «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, n.º 1: pp. 1–323.
- SCHAPP, Wilhelm (1910). *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*.

Göttingen: Kaestner.

SCHELER, Max Ferdinand (1913). «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, n.º 2: pp. 405–565.

SCHELER, Max Ferdinand (1916). «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 2: pp. 21–478.

scheler, Max Ferdinand (1916). «Die Idee der sittlichen Handlung». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3: pp. 126–251.

SCHELER, Max Ferdinand (1921). «Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens». En *Vom Ewigen im Menschen I*, pp. 59–123. Leipzig: Der Neue Geist.

SCHELER, Max Ferdinand (1922). «Sittlichkeit und ethische Werturteile». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5: pp. 462–602.



Sub specie aeterni. Response to a critique of Husserl's philosophy

The Strasbourg philosopher and theologian Jean Héring, a member of the *Circle of Göttingen* and a staunch defender of Husserl's phenomenological method, initiated a debate with the Russian philosopher Léon Chestov in response to a critical paper against Husserl and the entire phenomenological school. The accusation of rationalism and the affirmation of the impossibility of a phenomenology of religion incite the response of Héring, who some years before had published his *Phenomenology and religious philosophy* (1926) as an attempt to apply the intuition of essences to the domain of religious experience. Héring's paper is made up of two parts: 1) a critical exposition of Chestov's arguments and 2) a detailed examination of the exposed points. The purpose of the text is, on the one hand, to defend the scientific nature of Phenomenology and, on the other, to show its openness to the richness of reality that is accessed through the intuition of essences.

Keywords: Chestov · Existence · Phenomenology · Rationalism · Intuition of Essences.

Sub specie aeterni. Respuesta a una crítica de la filosofía de Husserl

El filósofo y teólogo de Estrasburgo, Jean Héring, miembro del *Círculo de Gotinga* y firme defensor del método fenomenológico de Husserl, inicia un debate con el filósofo ruso Léon Chestov como respuesta a un artículo crítico contra Husserl y toda la escuela fenomenológica. La acusación de racionalismo y la afirmación de la imposibilidad de una fenomenología de la religión provocan la respuesta de Héring, quien algunos años antes había publicado su *Fenomenología y filosofía religiosa* (1926) como un intento de extender la intuición de esencias al dominio de la experiencia religiosa. El artículo de Héring se compone de dos partes: 1) la exposición crítica de los argumentos de Chestov y 2) un examen detallado de los puntos expuestos. La finalidad del texto es, por un lado, defender el carácter científico de la fenomenología y, por otro, evidenciar

su apertura a la riqueza de la realidad a la que se accede a través de la intuición de esencias.

Palabras Clave: Chestov · Existencia · Fenomenología · Racionalismo · Intuición de esencias.

JEAN HÉRING estudió con Husserl en Gotinga de 1909 a 1912. Es un representante importante del círculo fenomenológico de Gotinga, quien aplica el método eidético al mundo de los fenómenos religiosos. La primera versión de su enfoque fenomenológico se pone de manifiesto en el texto *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea* publicado en 1921 en el *Jahrbuch*. Posteriormente, presenta su tesis de licenciatura en teología en la Universidad de Estrasburgo en 1925 sobre *Fenomenología y filosofía religiosa*. Esta tesis se publica al año siguiente y tiene la intención de presentar los aportes que la fenomenología puede hacer a la filosofía religiosa y, al mismo tiempo, su contenido sirve de iniciación fenomenológica en el mundo filosófico francés.

J. H. MARCELO estudió Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca (Licenciatura y Máster). Es doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (España) y la Universidad de Turín (Italia). Ha sido investigador visitante en la Universidad de París 1, en la Universidad Católica de Lovaina, en la Universidad de Coímbra, en los Archivos Husserl de la Universidad de Friburgo, en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, en la Universidad de Bonn y en la Universidad de Montreal. Actualmente es profesor ayudante doctor en la Universidad de Salamanca e investigador en el Labont –Center for Ontology– de la Universidad de Turín. Sus principales campos de investigación se centran en la filosofía francesa contemporánea, la ontología social, la filosofía de la tecnología y el Nuevo Realismo. En 2018 ha publicado «El joven Derrida y la fenomenología francesa: (1954–1967)». Desde entonces, ha publicado varios artículos sobre los orígenes de la Fenomenología, la filosofía francesa contemporánea y el Nuevo realismo. También ha traducido al español escritos de Edmund Husserl, Jean Héring, Maurizio Ferraris, Jocelyn Benoist, y Jacques Derrida entre otros.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Universidad de Salamanca, Edificio FES. Avda. Francisco Tomás y Baliente s/n. 37007 Salamanca, Spain e—mail (✉): jimhermar@usal.es · iD: <http://orcid.org/0000-0001-6522-5516>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 11—June—2021; Accepted: 29—September—2021; Published Online: 30—December—2021

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Héring, Jean (2021). «Sub specie aeterni. Respuesta a una crítica de la filosofía de Husserl». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 19: pp. 159–181.

© Studia Humanitatis — Universidad de Salamanca 2021