

Pensamientos sobre la teoría de la variación eidética

Alberto Rosales

El método husserliano de la variación eidética es interpretado generalmente con base en sus escuetas exposiciones en la lección *Psicología fenomenológica* (=PF, 1925) y en *Experiencia y Juicio* (=EyJ, 1936), las cuales no revelan los fundamentos y límites de ese método. A fin de arrojar luz sobre ellos, nos abstenemos de comentar esas versiones del método mismo, lo cual ha sido ya realizado por varios autores, y consideramos en una primera sección la teoría de Husserl (= H) sobre las esencias, sus clases y los correspondientes métodos de conocimiento de las mismas. Sobre esa base la segunda sección profundiza el entendimiento de la variación eidética al formular algunas consideraciones críticas acerca de ella y de sus límites.

1. Esencia e intuición de esencias

1) Según H. hay esencias y hechos como objetos diversos. Su diferencia es pensada en el horizonte de la universalidad y la individualidad, así como de la posibilidad y la existencia¹. El *hecho* es el *individuo existente* en el tiempo o en espacio y tiempo, mientras que la esencia es la *posibilidad* (17-18, 21), *universal o general*, en referencia a sus singularidades eidéticas y también a hechos posibles, subordinadas a estas. Considerada desde las singularidades, la esencia es *lo que* las singularidades son, es su *lo-que* (Was, 13). La esencia no es solamente una posibilidad, sino también la *condición o fundamento de la posibilidad* del hecho respectivo. Por ello la esencia y el hecho se corresponden uno al otro, a pesar de su diferencia.

2) La determinación de la esencia como universal posible requiere la siguiente distinción. A) La esencia es ciertamente general, pero no un universal empírico y relativo, restringido a una esfera empírica de individuos reales, a partir de los cuales es formado como concepto. B) La esencia es para H. más bien el universal *absoluto, independiente* de la existencia de *todas las posibles* singularidades que le correspondan, pero *referido* a estas como *condición de su posibilidad*. Cuando H. habla de esencias individuales (por ejemplo en la p. 365), se refiere posiblemente a una combinación única e irrepetible de notas esenciales, igualmente universales, que caracterizan a un individuo (por ejemplo Napoleón) como algo único.

1 E. Husserl, *Ideen I*, cap. 1. Las páginas indicadas sin mención de la obra pertenecen a ese libro.

3) H. piensa la esencia también como *forma* a diferencia de la *materia*. La palabra «materia» no significa entonces ningún material espacio-temporal, sino que es usada en sentido más general, como correlato dentro de la contraposición forma-materia. Esa oposición puede presentarse en toda esfera de objetos, a saber, cada vez que dos objetos son, por un lado, *el fundamento de posibilidad de lo que algo es*, y por el otro, *lo fundado por él*. De este modo, el mismo objeto, que es forma en relación a una materia, puede ser materia en relación a una forma más alta. Esto explica el múltiple uso de esos términos por parte de H. Este distingue implícitamente diversas clases de objetos (esencias y hechos), que pueden encontrarse en tales relaciones. De acuerdo con ello podemos distinguir expresamente tres niveles:

I) Un nivel de *formas* (esencias) *lógico-ontológicas*, a saber, formas de los juicios (en sentido amplio) y formas del objeto en general, sobre el cual versan los juicios en general (§ 10). Esa ontología general versa sobre el ente en cuanto objeto del sujeto y por cierto como correlato del pensar y de sus formas, de suerte que las formas ontológicas y las lógicas son convertibles entre sí (cfr. § 10, p. 28). A ese nivel de formas están subordinados *otros dos niveles* de formas, que son, por ello, *materiales* respecto de aquellas. II) Esas formas materiales (en sentido amplio) se articulan a su vez en un nivel (A) de ideas geométricas y en un nivel (B) de formas de los hechos empíricos, de modo que aquellas (A) se comportan, a su vez, respecto de estas (B) como formas respecto de materias. Las formas más altas en cada caso son más generales que las subordinadas a ellas. Ellas son más universales en el sentido de condiciones de posibilidad de los condicionados correspondientes. III) Las formas del nivel más bajo condicionan a los individuos empíricos, que son solo materiales. En el siguiente punto 5 indicaré una nueva subdivisión de ese tercer nivel (cfr. sobre el concepto de forma también FTL Hua XVII, § 9).

H. parece considerar cada nivel de esencias como una pirámide de géneros y especies. De ese modo el nivel más general se encuentra bajo el género ontológico-formal más alto: *el algo en general*. A pesar de ello esa esencia no es «el género de todos los géneros» (32), lo cual parece ser una alusión a la aporía de los catálogos de Russell, que H. conocía seguramente. H. soluciona implícitamente esa aporía, en tanto separa un nivel formal («ontológico») superior, de los dos restantes niveles materiales, lo cual se asemeja a la solución russelliana que consiste en distinguir diversos «tipos» que, ordenados uno sobre el otro, constituyen una suerte de estratificación.

5) Sin embargo, ese sistema puede ser perturbado, porque H. introduce al parecer nuevos elementos, sin aclarar su relación con él. En efecto, él distingue entre la esencia formal o material y *la idea en sentido kantiano* (9). Por otra parte, la esencia en su sentido más amplio es dividida en esencias *exactas* y *morfológicas* (170), a las cuales corresponden los conceptos *exactos* y, respectivamente, los *descriptivos*. ¿En qué relación están esas nuevas distinciones con los tres niveles

antes diferenciados? Para aclarar esto, partamos de la p. 170. Tanto el primer nivel, lógico-ontológico, como el segundo nivel, geométrico, tienen esencias y conceptos *exactos*. En cambio, en el tercer nivel distingue H. dos planos, uno inferior constituido por las esencias *morfológicas*, es decir, las singularidades eidéticas en el campo de los hechos, a los cuales corresponderían tal vez los conceptos *inexactos* de «Napoleón», «las guerras médicas», etc. El plano superior comprende las esencias *exactas* «de niveles más altos de especialidad» (172) de ese mismo campo, por ejemplo, vivencia, percepción, etc.

Por otra parte, en lo que respecta a las *ideas*, H. llama así a las entidades geométricas, por ejemplo cuerpo, punto, línea, plano, ángulo, etc., que pertenecen al segundo nivel (166). Ellas son caracterizadas luego (170-71) como *ideas en sentido kantiano* y por cierto como «límites ideales, que por principio no están presentes en ninguna intuición sensible, a las cuales se aproximan en cada caso más o menos las esencias morfológicas, sin alcanzarlas jamás». Esa característica corresponde en primer lugar a la idea tal como Platón la determina en el *Fedón* (74 b- 75 a). Kant piensa algo semejante al referirse a las ideas de perfecciones (cfr. CRP: las ideas platónicas A 312, 568; la idea de la república, de la virtud A 315; el ideal del sabio A 569, etc.). La idea como límite ideal corresponde a la idea kantiana de mundo, en un doble sentido: (A) «Mundo» significa en Kant tanto *el límite más lejano, inalcanzable por nuestra síntesis*, por ejemplo la causa primera, así como también (B) la serie infinita de las causas y los efectos, que se extiende entre aquél límite y la relación causa-efecto actual en cada caso (cfr. CRP A 417-18). Es probable que esa última noción de «idea» proceda del enlace de la antigua concepción platónica con el moderno concepto de límite matemático, hacia el cual marcha el pensar, sin alcanzarlo nunca.

Cuando H. llama a las esencias geométricas «ideas en sentido kantiano» se trata de *una* de las *dos clases* de ideas que él llama así. «Idea» quiere decir entonces un *límite perfecto e inalcanzable* (170-71) por sus ejemplares materiales. Pero H. usa también ese término en un *segundo sentido*, referido a las esencias que rigen una síntesis ilimitada de apariciones y hacen posible abarcar esa síntesis como un todo unitario e infinito, por ejemplo, la esencia material de la cosa (§ 149) y la del torrente de vivencias (§ 83). Como hemos de ver, ninguno de esos dos sentidos de la expresión «idea en sentido kantiano» tiene mucho de ver con Kant. Las restantes esencias que no son ideas son aquellas que no son ni un límite inalcanzable (A), ni conciernen a un progreso ilimitado (B): *por un lado las esencias lógico-formales, y por el otro las esencias morfológicas de nivel intermedio, así como las esencias individuales* (cfr. § 149, p. 365).

6) La teoría husserliana de las esencias debe ser caracterizada también desde otra perspectiva. Como todos los entes, entre ellos también la subjetividad, se encuentran bajo esencias o son lo que ellos son de acuerdo con ellas, esas esencias tienen que ser, en cierto sentido, «antes» de todos los entes. Esa aprioridad no significa, en relación con la subjetividad «absoluta», que su esencia exista en

sí misma, sino que la subjetividad es y acaece desde un comienzo según su esencia. Ella acaece así primero pasivamente y luego puede intuir temáticamente a esa esencia y todas las otras. Entonces estas se convierten en un tipo especial de *objetos constituidos* por el sujeto.

7) Si las esencias son tales como las hemos caracterizado, ¿en qué consiste el conocimiento de las mismas? En el primer volumen de *Ideen*, H. distingue tres tipos de intuición de esencias que corresponden a las clases de esencias y de los hechos singulares correspondientes y que se fundan en la articulación de esencias y hechos (Cfr. § 74. p. 171).

Uno de esos métodos es la *formalización* (cfr. § 13), a través de la cual podemos pensar las esencias lógicas y ontológico-formales del nivel I. Ese método *parte de pensamientos, por ejemplo de enunciaciones, expresadas en un lenguaje natural*, así pues con palabras que significan hechos o esencias materiales. La *formalización vacía esos pensamientos de su significado material, al sustituir, por ejemplo, las palabras que hacen sujeto y predicado en un enunciado categórico, por letras o símbolos que significan solamente «algo»*, es decir cualquier cosa, para obtener así la forma del juicio categórico en general: «S es p» (cfr. FTL, § 12). El método contrario, la *desformalización* o *materialización* de una forma consiste en el «llenamiento» de la misma, al sustituir la letra que hace de símbolo de la forma por la palabra con significado material que le corresponde (§ 13).

Un segundo tipo de método es la *idealización*, que permite aprehender las formas geométricas (nivel II, A). Mientras que la formalización hace abstracción del contenido material (lo-que), la idealización *lo conserva, pero va a la vez más allá de él, en tanto hace abstracción de sus defectos*. Así por ejemplo, en el mundo percibido vemos y trazamos líneas, pero ellas no son líneas perfectas, que se extiendan en una sola dimensión, pues tienen siempre algún grosor y se extienden, así pues, a lo largo y a lo ancho. Algo análogo puede decirse de los puntos y los planos. El geómetra puede hablar en cambio de líneas que son solamente tales, porque idealiza las líneas percibidas, al abstraer sus imperfecciones. Al caracterizar además a los elementos geométricos como límites inalcanzables por los objetos percibidos (§ 74), H. atribuye indirectamente a la idealización el establecer *una diferencia intensiva entre lo menos y lo más perfecto*, que es ajena a la diferencia entre géneros, especies e individuos. Acerca de la idealización véanse además las indicaciones someras de la *Krisis* (en *Hua VI § 9 a*) sobre el proceder (iplatonizante!) de la ciencia moderna, la cual utiliza esa geometría idealizada para idealizar a su vez al mundo real. Un ejemplo clásico de idealización es la *via negationis et eminentiae*, empleada por la filosofía y la teología cristianas, para elevarse desde el mundo de las cosas finitas al concepto de Dios o a los conceptos de perfecciones.

El tercer método para aprehender esencias es la *variación eidética*. Como hemos de ver, ese método estuvo asociado inicialmente al tercer nivel (II, B) de esencias, que H. llama morfológicas. En los §§ 74-75, H. contrapone las singula-

tidades eidéticas (especies ínfimas) de los objetos materiales (172), así como las esencias individuales de los mismos, por un lado, y las esencias que tienen «un nivel de especialidad más alto», es decir «las esencias genéricas, que tienen su extensión en la esfera de lo fluyente...» (172), por ejemplo la esencia de la percepción y de la *cogitatio* en general, así como de cosa en general (§ 149). Esas esencias son *ideas* en el segundo sentido antes mencionado. Hemos de mostrar que la intuición de esencias que corresponde a ese último caso, *consiste en aprehender a la esencia en tanto idea a partir de una multiplicidad de apariciones que se despliegan en devenir y están reguladas por esa idea.*

Este es el momento de aclarar lo que H. llama «idea en sentido kantiano». Kant distingue dos tipos de conceptos: las *ideas* de la razón, las cuales representan *clases o totalidades de elementos*, que no pueden ser dadas nunca en la intuición, y *conceptos* en sentido restringido, que representan *predicados* de objetos intuibles. De acuerdo con esto, mientras que H. llama ideas (del primer tipo) a las entidades geométricas, ellas son para Kant elaboraciones conceptuales y no ideas de perfección. En cambio, el segundo tipo de ideas husserlianas se aproxima un poco a lo que Kant llama idea. H. sugiere el origen de su noción de «idea en sentido kantiano» al citar en el § 144 un pasaje de la CRP (A 25), donde Kant dice que «el espacio es representado como una magnitud infinita dada» y atribuye esto a la «ilimitación en el progreso de la intuición». Es decir: intuimos al espacio como infinito, no a través de una visión instantánea, sino al producirlo como *magnitud*, a través de la adición sucesiva de unidades homogéneas de espacio, según el *esquema* del número (cfr. A 142-43). Al realizar esa síntesis descubrimos, en efecto, que el espacio se extiende siempre más allá de la unidad que hemos sumado cada vez, es decir, *que él mismo es ilimitado*. H. reinterpreta ese texto a partir de su teoría de la constitución de una cosa idéntica en una sucesión de apariciones y encuentra en esa síntesis la constitución de un espacio y con ello del espacio como un *todo* ilimitado de espacios parciales, según una *regla* de síntesis. De tal suerte, y atendiendo a ese carácter de totalidad, H. llama «idea» a lo que es para Kant un *esquema* de la imaginación². Algunos párrafos de las *Ideen I* que versan sobre nuestra experiencia de la cosa material o sobre el torrente de vivencias corresponden a esa concepción. Según el § 44 (100) la percepción no muestra la cosa en forma adecuada, sino en cada caso solo parcialmente, de manera incompleta, en múltiples y fluyentes modos de aparecer, en los cuales solo un lado o aspecto es expuesto realmente cada vez, mientras que los restantes constituyen un horizonte de vaga indeterminación. Pero lo así indeterminado está allí esbozado de antemano 1) «a través del sentido general de la cosa percibida» (Noema) y 2) mediante la «esencia general» correlativa de la percepción (Noesis) de cosas (*ibíd.*). Las percepciones, «que se

2 Cfr. sobre la producción de la infinitud del tiempo mi libro *Sein und Subjektivität bei Kant*, p. 237.

extienden en direcciones infinitamente diversas», están regidas «por una unidad de sentido», en «una forma sistemática firmemente regulada» (101). El sentido unitario (esencia) de la cosa unifica y abarca, como regla, el ilimitado devenir de las múltiples apariciones de la cosa. Cfr. el § 86 (214), donde H. atribuye esto simplemente a la esencia del objeto «de cada región y categoría». Si bien la infinitud de ese continuo de apariciones no puede ser dada ciertamente en ninguna aparición conclusa y finita, «la idea de ese continuo y la idea del darse completo, preformada por el mismo» [continuo], están presentes de manera intuitiva (351). Lo que está dado allí de forma adecuada es la *idea* del objeto, «respectivamente, de su sentido y su esencia cognoscitiva y con ello una regla a priori de las infinitudes, conformes a ley, de experiencias inadecuadas» (§ 144, p. 352).

Por otra parte, según el § 83 (201 ss.) es posible percibir internamente una vivencia singular de manera adecuada, pero el torrente de vivencias no puede ser dado en forma completa a una única mirada pura. Sin embargo, es posible aprehender en cierto modo «esa conexión toda», en el progreso ilimitado de la intuición inmanente. En ese caso aprehendemos al torrente de vivencias como un todo, pero no como contenido de una vivencia singular, sino como una *idea en sentido kantiano* (202). H. no se plantea en este caso que ese torrente no puede ser ilimitado, pues tiene por límites el nacimiento y la muerte.

Para *fundar* la teoría de la variación eidética es decisivo el análisis de la constitución de la cosa en el § 149 (363 ss.), pues con ella «aprendemos el método de investigación adscrito a ese problema guía» (364; sobre el nexo de la constitución con el método de la variación cfr. también FTL, Hua XVII, § 98). La descripción de esa constitución (pp. 365-66) es en efecto una variación eidética, de modo que H. dice al final del primer párrafo de la p. 365: «En ello aprehendemos con claridad intuitiva la esencia de 'cosa', ejecutando una ideación...», etc. Ésta no puede ser dada en una aparición singular de la cosa (respectivamente, en un noema de cosa) o en una colección finita de apariciones de la cosa (365, § 2). Sin embargo, «todo darse imperfecto» contiene «una regla de la posibilidad ideal de su perfeccionamiento» (366). Al constituir un centauro en la fantasía mediante libre variación no procedemos con completa libertad, pues esa variación debe progresar de manera concordante, según una regla, para dar por resultado un objeto idéntico (366, también 370). Esa regla concierne además al contenido, determinado en cada caso, de las series de apariciones.

Aquello que nos prescribe esas reglas, es la *esencia* o *idea* de la cosa (366 y 367), la cual concierne al *progreso ilimitado de intuiciones concordantes entre sí*. Esa regulación no vale solo para una intuición o aparición singular, sino que va más allá de ella, hacia la infinitud de las apariciones que posiblemente han de venir. Por ello esa regla solo puede ser aprehendida, cuando uno se instala en la conciencia de ese progreso ilimitado. Aprehendemos la «idea» de la cosa «en el libre proceso del recorrido, con la conciencia de que el progreso de las intuiciones concordantes

entre sí carece de límite» (367). De aquí provienen las expresiones usadas por H. para caracterizar ese aspecto del método: el «etcétera» (= y así en adelante), o la «Beliebigkeit», es decir, que la variación puede seguir «tan lejos como a uno le plazca». En la lección sobre PF (Hua IX, p. 77) dice H: «Tan sólo mediante esto se da lo que llamamos una multiplicidad 'abiertamente infinita'».

Lo dicho implica que la teoría de la intuición de esencias como variación se funda en una teoría de la constitución del objeto trascendente. Solo si ese objeto es algo uno e invariante en el devenir ilimitado de las apariciones y solo si su esencia es una regla de ese devenir, puede ella ser aprehendida por tal variación. Al decir esto no debe pasarse por alto que esa idea reguladora es doble: el sentido general del noema de la cosa y la esencia general de la noesis correlativa (cfr. § 44, p. 100).

Si bien en las *Ideen I* la variación eidética tiene su modelo en la constitución de la cosa, H. extiende luego su aplicación a todos los tipos de esencias, al hablar en su lección sobre PF (Hua IX, 83-84) de una «ampliación de la doctrina de la ideación». La palabra «Erweiterung» sugiere que esa doctrina se orientó primero por la constitución de la cosa y luego fue extendida a otros campos. En efecto, H. prosigue en ese pasaje: «Estábamos interesados en el mundo de la experiencia...; por ello partimos de los datos de la experiencia, respectivamente, de las variaciones...» La ampliación consiste, según ese pasaje, en que los eide ya intuitivos pueden ser a su vez variados, para aprehender géneros y especies más altas. Los ejemplos que da H. pertenecen solo a la esfera de las esencias lógico-formales y ontológicas: conjuntos, estados de cosas (*Sachverhalte*) reales, relaciones interiores y exteriores, el hacer enunciativo y la enunciación (*Ibid.*).

Si bien H. distingue inicialmente tres métodos de conocimiento de esencias, esa ampliación de la variación eidética a todos los niveles de objetos eidéticos, respectivamente, la reducción de los otros métodos a ella, sugiere que el método no se funda en la naturaleza de esos niveles de objetos, sino en las posibilidades de acción y proceder del sujeto, así como en las metas de estas.

El texto que acabamos de mencionar sugiere que ese giro de la teoría se debió a un cambio en la manera como H. la desarrolló después de las *Ideas I*. La variación eidética se funda primero en la constitución de la cosa individual, pero ella puede ser ampliada más allá, porque la relación objeto-apariciones puede tener lugar de modo análogo también en la esfera más alta de los géneros y las especies hasta sus individuos, en tanto esos individuos o esas especies, en la fantasía o en el pensar, pueden fungir de escorzos de las especies y géneros más altos. H. anota en la lección mencionada (Hua IX, p. 83) que al recorrer una serie de especies ya aprehendidas es posible aprehender inmediatamente el género superior. La variación es además el método de la fenomenología eidética, porque las vivencias son dadas ciertamente de una vez y adecuadamente a la reflexión, es decir, no a través de escorzos, pero esas vivencias pueden a su vez fungir como exposiciones de sus géneros y especies. Algo análogo vale para las figuras geométricas y las esencias ontológico-for-

males. A pesar de ello, la variación no puede cumplir las ejecutorias peculiares de la idealización y de la formalización arriba mencionadas. Las metas de la subjetividad son en cada caso diversas.

2. Consideraciones críticas

En lo siguiente nos limitamos a examinar la teoría de la variación eidética y dejamos de lado los problemas concernientes a la ontología de H. esbozada en nuestra primera parte.

1) Tanto en la exposición del método de la variación en la PF como en *EyJ*, H. parte del universal empírico, que es resultado de una inducción incompleta, por lo cual está restringido a una extensión finita de casos. En base de tal inducción en la esfera de las cosas reales solo puede formarse un universal relativo, mientras que H. busca un universal absoluto que abarque una extensión infinita y se cumpla necesariamente. Como es fácil de ver, lo que importa a H. en todo esto, es la posibilidad de hacer de la filosofía un *conocimiento absoluto*, o como él mismo expresa: una *ciencia rigurosa*. H. cree poder obtener ese saber mediante la variación eidética, pues esta permitiría abarcar todos los casos posibles y excluir así toda posible excepción. ¿Pero ha logrado H. realmente eso? Si un conocimiento absoluto fuera posible y H. lo hubiera logrado, es improbable que todos los filosofantes no estuvieran de acuerdo en ese punto o al menos en las cuestiones fundamentales. Y en ese caso el cambio incesante de las teorías filosóficas, su multiplicidad y divergencia habría cesado, lo cual no ha ocurrido, ni siquiera en el seno de la fenomenología. Y si ello es así, en vez de buscar un saber absoluto, ¿no deberíamos preguntarnos más bien en qué sentido puede haber, a pesar de esa situación, una cierta unidad permanente en la dispersión de las filosofías?

2) Por otra parte, una variación de meras imágenes en la fantasía se mueve ciertamente en una esfera de puras posibilidades, *pero la conciencia de la mera infinitud de esa serie de variantes no garantiza por sí misma que todas estas cumplan y enriquezcan el ejemplo inicial*. Lo único que puede garantizarlo es que nosotros *presupongamos de antemano una regla*, según la cual la variación *debe* producir variantes *que tienen que ser semejantes al ejemplo inicial y excluir con ello todo lo desemejante y contradictorio a él*. El sujeto intuye ciertamente algo idéntico como el resultado invariante de las variaciones, pero solo porque él *exige de antemano* la regla en cuestión y gracias a esto es posible la variación en cuanto tal. Esa *decisión y exigencia* es lo propiamente general: ella abarca y domina en tanto fundamento de posibilidad todas las variantes, es decir, también las que no han sido dadas todavía, pero puedan ser dadas al infinito. Frente a esto preguntamos: ¿Es posible imponer esa *exigencia* a todas las esferas de objetos, por ejemplo, también a los hechos en el tiempo? ¿Ha querido H. aplicar a *todos* los campos de objetos un procedimiento que puede ser aplicado *tal vez solo* a los objetos matemáticos? Esa pregunta revela

que ese método se funda en el *presupuesto idealista*: esto es, que los hechos en general son meros objetos constituidos por la conciencia en una síntesis ilimitada y que, en cuanto tales, están sometidos a esa *exigencia de regularidad* que establece el sujeto (cfr. § 149). Si ello es así, es natural que los que no compartan ese presupuesto idealista tampoco admitan el método en cuestión.

3) La variación eidética presupone además, que tanto los objetos como sus esencias (lo-que) tienen que ser *unidades idénticas, concordantes entre sí*. En cada plano de constitución fluyen multiplicidades que fungen como exposiciones de unidades idénticas de un plano superior, de tal modo que *la relación de las especies al género* está presente por dondequiera. De acuerdo con esa concepción, el *objeto (ente) en general* es un género formal de todas las objetividades de los niveles inferiores. Estas son tesis, con las cuales no están de acuerdo todas las tendencias filosóficas. ¿Tiene la esencia que tener siempre la estructura de un género de especies? ¿Podemos dejar a un lado las objeciones de Aristóteles a la tesis de que el ente en general sea un género? Esas preguntas indican que el método de la variación, tal como lo concibe H. no es un proceder que pueda aplicarse sin mayores reparos.

4) En el texto mencionado de la lección sobre PF (Hua IX, 83-84) H. cree posible reducir a la variación eidética la formalización y la idealización, pero ello presenta las siguientes dificultades. Cuando es posible formalizar el juicio «cinco naranjas y cinco naranjas son diez naranjas» en la expresión « $5+5 = 10$ » o « $a+a = 2a$ », mediante la sustitución de las palabras del lenguaje natural por signos numéricos o letras, es improbable que el matemático llegue a ese resultado a través de la variación del juicio inicial en juicios análogos con otro contenido material. Por otra parte, mediante una variación eidética solo podemos llegar a un universal *genérico*, esto es, a algo idéntico común a múltiples variantes, y no a un universal que es además *más perfecto* que sus casos particulares, el cual sería el resultado de la idealización. Cfr. las diferencias existentes entre el género aristotélico y la idea platónica.

5) La variación eidética está tan sujeta en cada caso a su ejemplo inicial, que ella no puede hacer otra cosa *que exponer el lo-que contenido total o parcialmente en ese ejemplo como algo invariante y confirmar ese lo-que como la esencia*. En tanto ella se ata a ese ejemplo y a su lo-que, presupone ya lo que se considera como esencia de algo, de suerte que *la ejecutoria de la variación consiste solo en aprehender distintamente algo ya sabido y confirmar lo así presupuesto*. Es decir, el aporte de la variación se limita a constituir expresamente como esencia algo ya sabido.

6) Como no se parte, además, de un caso singular «desnudo», sino de una interpretación del mismo como esto o aquello, puede ocurrir que esa interpretación sea *falsa*. Cuando la variación está sujeta tan firmemente por el ejemplo inicial, que ella no admite variantes que lo contradigan, la falsedad del punto de partida puede mantenerse a todo lo largo de la serie de las variantes. *Cuando ello ocurre, será imposible desenmascarar, a través de ese método, la falsedad de un*

prejuicio. Para remediar esa dificultad, habría que admitir la posibilidad de producir «variantes» que contradigan al ejemplo inicial y a su interpretación, para decidir entonces si esa interpretación se comprueba o no. Pero esas «variantes» no serían ya variaciones del ejemplo inicial y su producción haría saltar por los aires al método mismo. Si ello es así, la variación eidética alberga el peligro de mantener y consolidar los prejuicios de un filósofo o de su tradición.

7) Otra consecuencia de lo antes dicho consiste en que el pensador, al practicar ese método, está tan sujeto por el ejemplo inicial fijado, que puede creer al final *haber aprehendido una esencia de validez universal, mientras que ella vale solamente para nuestra experiencia humana*. Nos limitamos en este sentido a mencionar el ejemplo siguiente. H. parte de los fenómenos de conciencia accesibles a nosotros y busca determinar mediante su método la esencia de la conciencia o de la subjetividad en general. Al hacerlo tiene la pretensión de haber aprehendido no solo la esencia de la subjetividad humana, sino incluso la esencia de *toda* subjetividad. Esto lo comprueban aquellos pasajes, donde H. sostiene que ningún sujeto, Dios inclusive, podría experimentar cosas espaciales sino a través de escorzos (*Ideen I*, 98, 101, 371). Con base en tal pretensión H. puede inculpar a la teoría kantiana del sujeto de incurrir en un *relativismo específico*, porque Kant se restringe a la razón humana o al ser racional en general y las distingue de su idea del entendimiento intuitivo divino. Si tenemos razón en lo dicho, H. extrapola a *toda* subjetividad, lo que él ha determinado como esencia de la subjetividad *humana* a través de sus reflexiones fenomenológicas. Con ello retrotrae la esencia de Dios en última instancia a la esencia de la conciencia humana. *¿No es esto precisamente un antropologismo y relativismo disfrazado, que se presenta con la máscara de un saber absoluto?* Kant, por el contrario, se abstiene de ello y va con su idealización más allá del sujeto humano como unidad dual de pensar e intuición sensible, y pasa, en primer lugar, a la idea del ser racional finito, cuya intuición puede ser diversa de la nuestra, y luego a la idea de Dios, en el cual ambos momentos (pensar e intuir) son idénticos. Mientras que la variación eidética puede tener la tendencia de absolutizar el punto de partida humano, la idealización hace posible ir más allá de ese nivel, sin creer con ello haber aprehendido la esencia de la razón en general. De acuerdo con esto, Kant sostiene que la idea del entendimiento intuitivo es solo un concepto *problemático* (por ejemplo CRP B 139).

Tanto estas consideraciones críticas del método de las variaciones eidéticas, como el intento anterior de sondear sus presupuestos ontológicos, nos indican que, si bien ese método no es algo claro y diáfano, que pudiera usarse sin mayores problemas, él mismo es un objeto digno de meditación filosófica.

Bibliografía

- Heidegger, M., *Prolegomena z. Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt/M, 1979.
- Hoche, Hans-Ulrich: *Nichtempirische Erkenntnis*, Meisenheim/G, 1964.
- Husserl, E. , *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948.
- , *Formale und transz. Logik*, Hua XVII.
- , *Ideen I*, Hua III, Den Haag, 1950.
- , *Logische Untersuchungen II*, 2 (Elemente einer phän. Aufklärung der Erkenntnis), Halle, 1922.
- , *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX. Den Haag.
- , *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt/M, 1965.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956.
- Lohmar, D., *D. phän. Methode der Wesensschau u. ihre Präzisierung als eidetische Variation*, en *Phän. Forschungen*, 2005.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff b. Husserl u. Heidegger*, Berlin 1967.