

PERKINS, PATRICIO AGUSTÍN

La relación filosófica entre Husserl y Avenarius en Problemas fundamentales de la fenomenología

Diánoia, vol. LIX, núm. 72, mayo, 2014, pp. 25-48

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433543002>

La relación filosófica entre Husserl y Avenarius en *Problemas fundamentales de la fenomenología*

PATRICIO AGUSTÍN PERKINS

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

patricio.perkins@gmail.com

Resumen: Investigo la relación filosófica entre Avenarius y Husserl en los años del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* en relación especial con el concepto natural de mundo. Primero, expongo brevemente los temas fenomenológicos fundamentales: el concepto natural de mundo, la reducción fenomenológica y la unidad del yo. En segundo lugar, sintetizo las ideas básicas de la obra *Der menschliche Weltbegriff* (*El concepto humano de mundo*) de Avenarius. En tercer lugar, discuto la coincidencia entre Avenarius y Husserl, poniendo énfasis en la reducción primordial, y planteo las críticas de Husserl a Avenarius, destacando la postura unívoca de Avenarius en contraste con la postura fenomenológica de Husserl.

Palabras clave: concepto natural de mundo, reducción fenomenológica, reducción primordial, monismo neutral

Abstract: I study the philosophical relationship between Avenarius and Husserl during the years where the later held the lectures *The Basic Problems of Phenomenology*, taking especially into account the natural concept of the world. First, I expound briefly the basic phenomenological topics of the lectures: the natural concept of the world, the phenomenological reduction and the ego's unity. Second, I tackle the basic ideas of Avenarius' *Der menschliche Weltbegriff* (*Human concept of the world*). Third, I discuss the coincidence between Avenarius and Husserl, paying special attention to the primordial reduction, and also the objections that Husserl made to Avenarius, making a contrast between Avenarius' univocal approach to being and Husserl's phenomenological account.

Key words: natural concept of the world, phenomenological reduction, primordial reduction, neutral monism

1. Los problemas fundamentales de la fenomenología

En la tradición fenomenológica, el curso de Husserl *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1973a, pp. 111–194) se abordó desde tres perspectivas básicas: la reducción fenomenológica, el concepto natural de mundo y la unidad del yo. La razón de ello descansa en que Iso Kern propuso estas tres cuestiones en su introducción editorial a la

publicación del curso (Husserl 1973a, pp. XXXIII–XL), enfatizando especialmente la reducción fenomenológica. Abierta así la discusión sobre el curso, Sommer (1985, pp. 33–45, 60–75 y 265–280) investigó el concepto natural de mundo y Marbach (1974, pp. 88 y ss.), la unidad del yo. Los estudios posteriores se inspiraron, en mayor medida, en estas tres vertientes. Detrás de la estela de Kern, se encuentran English (Husserl 1991, p. 11), Depraz (1995, pp. 196 y ss.), Dastur (2004, pp. 97 y ss.), Iribarne (1994), y Lorda (2001, 2005); Pugliese (2009, pp. 62–88) se inclina en cierto modo en dirección a Marbach, y el tema de Sommer es retomado por Sowa (Husserl 2008a, pp. XXXIII–XL), Scanlon (1988), Costa —en su traducción italiana de *Problemas fundamentales* (Husserl 2008b, p. XXXIV)— e English. Este último propone que Avenarius es el inspirador de algunos términos lexicales de Husserl (Husserl 1991, pp. 281–282), tema que luego menciona Benoist (1997, pp. 226 y 228) y que critica Lavigne (2005, pp. 730 y ss.).

La tríada de temas propuesta por Kern no es una división casual. El mismo Husserl fue el primer comentarista de su propio curso, el cual corrigió, amplió y finalmente tuvo la intención trunca de publicar con la ayuda de Ludwig Landgrebe. En diferentes lugares de su legado remite al curso haciendo referencia a la reducción fenomenológica intersubjetiva, al concepto natural de mundo y a la unidad del yo. Iso Kern, de hecho, trae a colación algunas menciones sobre la reducción y el concepto natural de mundo (Husserl 1973a, pp. XXXIV y XXXVI). En cuanto a la unidad del yo, Husserl no sólo se refiere a ella mencionando el tema, sino que además usa el número de página de su manuscrito estenografiado, el 44 (1973a, pp. 185–187). Se nota que Husserl estimaba el argumento sobre la unidad del yo, porque el resumen del contenido de este curso en la tapa del sobre con el texto estenografiado recalca su importancia (1973a, p. 111); además, en la lección estival de 1911 Husserl remite a la página 44 de *Problemas fundamentales* en medio de una reflexión sobre la noción de yo puro como punto idéntico delante de la multiplicidad de miradas del yo (1904–1912, p. 156b; Marbach 1974, p. 88);¹ por último, cuando discute sobre la diferencia entre la individualización de una cosa en un punto espacial y la individualización de la persona, Husserl remite a varios textos, entre los cuales está la página 44 (1973a, p. 245). También es valioso un índice en las transcripciones de Landgrebe (Husserl 1924 o 1925, pp. 2–3) que registra los puntos más importantes de la lección desde una perspectiva histórica en

¹ Lamentablemente, la mitad del manuscrito A VI 8 I no está aún transcrita. Agradezco a Dirk Fonfara del Husserl-Archiv Köln la transcripción de A VI 8 I/156 para su consulta.

lugar de representar el tema conjunto de las hojas que comprende. De este índice sólo destaco que desaparece la mención del concepto natural de mundo a la par que se suprime de la transcripción las hojas del manuscrito estenografiado que trataban sobre Avenarius, mientras que se le da más relevancia a la psicología pura y se llama “intersubjetiva” a la reducción fenomenológica (“die intersubjektive phänomenologische Reduktion”).

La tríada temática está ligada con nexos sistemáticos y tiene agrupados dentro de sí los restantes temas del curso. Si hubiese que jerarquizarlos, el lugar principal lo ocuparía la reducción fenomenológica, porque representa el punto que define y distingue la propuesta de Husserl para la tradición filosófica. De hecho, el concepto natural de mundo, en cuanto punto de partida de la reflexión que conduce a la reducción, es una noción en función de ésta, y la explicación del principio de unidad de la conciencia se debe a la inclusión explícita de la intersubjetividad en el campo de la inmanencia fenomenológica. En otras palabras, el concepto natural de mundo es la antesala de la reducción fenomenológica (Husserl 1973a, p. 111) y de la explicación de la unidad de la conciencia, uno de los temas principales que ésta conlleva cuando se la concibe incluyendo la intersubjetividad. Así visto, el curso es un ascenso (“Emporleitung”) (p. 195) desde la actitud natural hacia la fenomenología y desde allí hacia la unidad del yo y la monadología. La intersubjetividad atraviesa los tres momentos: aparece en el concepto natural de mundo, se incluye enfáticamente en la reducción fenomenológica y obliga a comprender la propiedad del yo de manera concreta. Que estos tres temas sean fundamentales no significa considerarlos únicos ni que el resto carezca de interés. Cada uno de los tres agrupa dentro de sí otros problemas: las explicaciones sobre la empatía, por ejemplo, son un testimonio importante para comprender el lugar que ocupa ese concepto en las investigaciones de esos años sobre las presentificaciones, en especial referencia a la conciencia de imagen (Husserl 1980); la reducción fenomenológica incluye una interesante discusión sobre el significado fenomenológico de inmanencia y propone la doble reducción como una aplicación de la conciencia de horizonte dentro de la reducción fenomenológica; la unidad del yo, además, da lugar a tratar la rememoración como constructora de la unidad de la corriente de conciencia que conforma al sí mismo en su primordialidad.

En resumen, si alguien pregunta por los problemas fundamentales de la fenomenología que Husserl enfrenta en este curso, el testimonio del autor y los de sus comentaristas sugieren que son el concepto natural

de mundo, la reducción fenomenológica y la unidad del yo. En lo que sigue analizo en detalle sólo el primero de esos conceptos en su relación con la filosofía de Avenarius.

2. *Concepto natural de mundo*

Cuando Husserl escribe en *Problemas fundamentales* del concepto natural de mundo, está dialogando explícitamente con quien forjó esta idea: Richard Avenarius. Iso Kern (Husserl 1973a, pp. XXXVII–XXXVIII; *cfr.* Landgrebe 1963, p. 135) fue el primero en señalar la afinidad con Avenarius en la clase de palabras que Husserl elige en este curso: “encontrar” (*vorfinden*) y sus variaciones “encontrado”, “encontrabilidad” (*vorgefunden*, *Vorfindlichkeit*), “miembro central” (*Zentralglied*), “entorno” (*Umgebung*) y en especial, por supuesto, “concepto natural de mundo” (*natürlicher Weltbegriff*). Además, Husserl no sólo titula el primer capítulo del curso “La actitud natural y el concepto natural de mundo”, sino que también se refiere a esta lección como “Lecciones sobre el concepto natural de mundo” (Husserl 1973a, p. 245; 1904–1912, p. 156b). Sommer (1985, p. 276) llega incluso a sugerir que Husserl parece evitar su uso habitual del concepto de introyección, reemplazándolo por “localización”, en una maniobra de aparente acercamiento al uso de Avenarius.² Más allá de la afinidad lexical, una parte de la lección (1973a, p. 131) confronta la filosofía de Avenarius en lo que concierne a la restitución del concepto natural de mundo y la desconexión de los prejuicios metafísicos. Pero no queda más que una parte, porque al argumento le faltan dos hojas. Según Kern (Husserl 1973a, p. 132), este hueco debe completarse con el anexo 22 de ese mismo tomo de la colección Husserliana (p. 196).

Vale la pena notar que la presencia de Avenarius en este curso no es algo esporádico en la historia filosófica de Husserl. Ya en *Prolegómenos* (1975, pp. 196 y ss.) demuestra conocer la obra de Avenarius y continúa teniéndolo en cuenta en la obra tardía *Crisis* (1976a, p. 198). También la idea de concepto natural de mundo abarca todo el arco histórico de la filosofía de Husserl. Después de su uso explícito en *Problemas fundamentales* pasa a formar parte del acervo permanente de nociones fenomenológicas conexas a la idea de mundo de la vida. El concepto natural de mundo aparece, por ejemplo, en el curso estival de

² Subrayo que la idea de introyección se usa a lo largo de todo el argumento en el sentido que le da Avenarius y la tradición positivista influida por él. Este concepto no debe confundirse con el concepto de introyección propio de la tradición psicoanalítica.

1925 (Husserl 1968, p. 493), en un manuscrito de investigación de los años 1930 sobre la reducción fenomenológica intersubjetiva (Husserl 1930–1932), en la reelaboración de la reducción fenomenológica de *Ideas I* (2002, p. 115) o también en unos anexos a la *Sexta meditación cartesiana* escritos por Husserl (Fink 1988, p. 282).

Me gustaría discutir qué toma y qué cambia Husserl de la filosofía de Avenarius. Como la filosofía de Avenarius es en gran medida desconocida y no hay traducciones al habla hispana, creo que es indispensable exponerla brevemente para cumplir satisfactoriamente con la meta. De hecho, muchos errores en este tema tienen su origen en una lectura apresurada de Avenarius. Aunque los dos libros principales de Avenarius son *Kritik der reinen Erfahrung* (*Crítica de la experiencia pura*, 1888) y *Der menschliche Weltbegriff* (*El concepto humano de mundo*, 1905), basta el segundo para entender la relación entre Husserl y Avenarius en lo que respecta al concepto natural de mundo. Según Schuhmann (1977, p. 70), Husserl leyó este libro por primera vez en febrero de 1902. El ejemplar de esta obra está en los Husserl Archives Leuven muy trabajado con anotaciones, pero lamentablemente no se cuenta aún con una transcripción de ellas (Husserl 1973a, p. xviii) de la que me pueda servir para estos argumentos. De hacerse, arrojaría una luz renovada sobre la relación entre Husserl y Avenarius.

El libro de Avenarius consta de tres partes y un anexo: la primera expone el concepto natural de mundo en general; la segunda analiza las variaciones de este concepto, estudiando primero la introyección en general y luego en su desarrollo histórico; la tercera muestra cómo se restituye el concepto natural de mundo gracias a la desconexión de la introyección. Para mi objetivo, las partes útiles son la primera, la segunda en cuanto descripción de la introyección en general y la tercera. Dejo de lado la descripción histórica de la introyección, donde Avenarius plantea críticas al idealismo y al materialismo, porque no afectan la definición general del concepto natural de mundo y sus dos nociones subalternas, la introyección y la coordinación principal empiriocítica.

En lo que sigue, presento de la manera más clara posible el argumento principal de Avenarius, evitando por lo general su estilo enrevesado y su nomenclatura técnica, aunque conservaré algunos tecnicismos que luego usa Husserl. Avenarius se propone investigar el fundamento unitario y carente de contradicciones del mundo, cuestión que coincide con mi visión global del mundo (Avenarius 1905, p. 6), *i.e.*, aquello común a toda intuición de lo que encuentro (p. 3). Esta tarea significa poner en claro el contenido general de lo encontrado (*Vorgefundenes*) o, como a Avenarius le gusta llamarlo, el concepto natural de mundo. El nivel de

investigación es filosófico por su generalidad y la cuestión por resolver es el enigma del mundo en contraste con las ciencias particulares que tienen en vistas los problemas del mundo. Para Avenarius, la descripción exhaustiva del concepto natural de mundo conlleva la desconexión de todo lo que no sea experiencia, si se pretende en último término disolver los enigmas sobre el mundo (p. 101). Ahora bien, este autor considera que el punto clave para resolver el enigma del mundo se encuentra en la interpretación de las expresiones ajenas (p. 66). ¿Por qué justamente allí?

Cuando emprendo la tarea de comprender el mundo de la experiencia, debo partir de lo que encuentro en mi entorno y éste se compone, en general, de cosas y prójimos. Los prójimos tienen un costado verificable, aquel que coincide con las cosas, pero además tienen otro que no lo es del mismo modo. Si le piso el pie a quien viaja en tren conmigo, escucho su queja, pero nunca sentiré su dolor. En la queja hay un elemento no verificable e irreductible al sonido emitido: el contenido de su expresión. El problema radica, entonces, en que los prójimos constituyen un momento de la realidad que supera la experiencia verificable directamente por mí. Admitir el contenido de la expresión implica dividir en dos clases los componentes del entorno según un punto de vista lógico: algunos son experimentados y otros son hipotéticos, porque unos pueden verificarse inmediatamente y los otros no. El yo y las cosas de su entorno forman parte de la primera clase, el contenido de las expresiones ajenas, de la segunda. De este modo, la tarea de explicar la unidad del mundo revela la existencia de elementos experimentados e hipotéticos. Ahora bien, como los elementos hipotéticos son inverificables, requieren suposiciones que los interpreten. Aquí Avenarius plantea dos caminos: o descarto de plano a los prójimos, quedándome con un mundo donde estoy yo y mi entorno de cosas verificables, o los acepto, obligándome a introducir una suposición que explique la relación entre lo experimentado y el elemento hipotético. En otras palabras, si supongo que el otro realiza algo más que movimientos al realizar movimientos, debo suponer alguna relación entre esos movimientos y lo que los supera. Avenarius considera posible el primer camino, pero le parece rayano en la locura, así que prosigue por el segundo, más armonioso delante de la experiencia global. La pregunta ahora es si cualquier suposición es válida o si hay un criterio para distinguir una correcta de otra incorrecta. La cuestión es filosóficamente decisiva, porque el criterio que elige Avenarius revela la tesis que se encuentra en la base de su teoría. El criterio para distinguir una suposición correcta de otra incorrecta es la determinación unitaria de

la experiencia en un sentido estrictamente unívoco, *i.e.*, todas las partes del mundo deberán predicarse de la experiencia en el mismo sentido. La incorrecta, en cambio, acarrea como signo distintivo la equivocidad y el dualismo que provoca en las relaciones entre las partes del mundo (p. 64).

Además de proponer un criterio de evaluación de las suposiciones, Avenarius plantea una suposición arquetípica para cada caso de corrección. La correcta supone, primero, que el otro es como yo, porque todos los seres humanos somos iguales y, segundo, que el otro tiene experiencia (pp. 84–85). Aplicando esta suposición al problema de los elementos experimentados e hipotéticos concluyo que los valores hipotéticos de mi experiencia son valores experimentados por el otro, y viceversa. De allí que, por un lado, la diferencia entre valores experimentados e hipotéticos se reduzca a la diferencia entre experiencia propia y ajena, y, por el otro, que ambas se vuelvan comparables y homogéneas (p. 10). Si somos iguales, se supone que él vive la misma relación con respecto a sus expresiones que yo con respecto a las mías. Ahora bien, ¿qué relación hay entre mis expresiones y el entorno? Para Avenarius, existe una dependencia funcional a través del sistema nervioso (p. 18). Si yo tengo pensamientos, sistema nervioso y entorno, aplico este esquema al otro y obtengo como resultado que sus expresiones dependen de su sistema nervioso, que a su vez depende del entorno. Así, el punto de verificación de los contenidos ajenos es el sistema nervioso, allí se encuentra el transbordo entre los elementos hipotéticos que cada uno presenta delante del otro y los experimentados en carne propia. De esta manera, Avenarius reduce todos los elementos hipotéticos de la experiencia a una experiencia verificable y con ello logra lo que para él es un campo homogéneo de ser.

Hasta aquí he explicado la respuesta general al problema de la suposición correcta para los elementos hipotéticos. Si quiero entrar en los detalles de los supuestos relacionados con el contenido de la experiencia ajena, debo analizar el qué y el cómo generales de mi experiencia. El qué general somos yo y mi entorno: yo como miembro central y el entorno como miembro opuesto (p. 79). El cómo general de la experiencia consiste en que ambos miembros son parte de una misma experiencia abarcadora que impide distinguirlos desde el punto de vista de su sentido. Para Avenarius:

[Y]o experimento el árbol en el mismo sentido como me experimento —como perteneciendo a Una experiencia—; y cuando digo: yo experimento un árbol, eso sólo quiere decir: una experiencia consiste en el complejo

de elementos más rico ‘yo’ y en el otro complejo de elementos menos rico, ‘árbol’. (p. 83)³

El árbol no se me da, sino que, hablando de dado, yo y árbol son en el mismo sentido algo dado: “yo y el entorno —ambos complejos de elementos—, cuando son dados, están completamente en la misma línea en cuanto a su ser-dados” (p. 82). Por ende, ambos son coexperimentados por ser dados y así se trae a la luz la univocidad definitiva de las partes de la experiencia. Todo lo que es experimentado es dado y, por ende, tiene el mismo sentido delante de ella. De este modo, en el centro está la experiencia, pero estrictamente no es de nadie, porque el yo no es quien experimenta, sino sólo coexperimentado. Por eso, Avenarius está obligado a sostener que el lenguaje corriente se equívoca con el habitual dativo de manifestación; lo correcto sería decir, por ejemplo, hay un árbol, hay un yo. En definitiva, él considera que sostener la univocidad de la dación conlleva la supresión de la creencia en que la experiencia es mi experiencia.

Así, la coordinación empiriocítica está constituida por una síntesis entre (i) “esta coordinación principal”, “esta copertenencia” e “inseparabilidad” de la experiencia del yo y del entorno —el qué— y (ii) su “igual-valoración” —el cómo— (p. 83). El yo y el entorno están en toda experiencia coordinados como miembros relativamente constantes con un mismo sentido, así como las partes de las que se componen. Ahora bien, si en mi entorno hay alguien, la suposición correcta consiste en aplicarle la coordinación empiriocítica, teniendo en el trasfondo las dos suposiciones previas: que él experimenta y que él experimenta como yo. La coordinación empiriocítica, al considerar al yo como miembro central, asume al tú como un miembro opuesto, que es un ser como yo: “Un componente de mi entorno —el prójimo— es miembro central de una coordinación principal empiriocítica” (p. 85). Conforme a esto, se transfiere la coordinación empiriocítica descubierta en la experiencia al tú, volviéndolo una segunda coordinación, sin contradecir la univocidad con la que todas las partes de la experiencia se predicen de ella misma: el yo, el tú y el entorno son coexperimentados y se predicen unívocamente del principio unificador, la experiencia. Esta última es la interpretación acorde con la experiencia de las expresiones ajenas y, por ende, forma parte del concepto natural de mundo. De este

³ Por esta cita, *The Monist* afilió con entusiasmo a Avenarius en el monismo al que se adhería la línea editorial de ese entonces (χρ̄ 1892, p. 453). La tesis de una experiencia sin yo es compartida por actores de la tradición positivista; por ejemplo, Mach (1900, p. 19), Schlick (2008, p. 734) y Carnap (1928, § 65).

modo, Avenarius concreta el pasaje entre hablar de mi experiencia y la experiencia de otro con la paradójica pero influyente propuesta de una experiencia anónima unívoca e unitaria compuesta por miembros centrales y opuestos, todos comparables entre sí.

La suposición incorrecta arquetípica destructora de la unidad del mundo (pp. XII–XIII) es la introyección (p. 93), “la protoduplicación” (p. 47) que modifica el concepto natural de mundo, introduciendo dualismos en la unidad de la experiencia y conduciendo a inevitables contradicciones e inconsistencias teóricas. Su forma general se basa en interpretar el elemento hipotético de la experiencia —el contenido de las expresiones ajenas—, según un “sistema de duplicaciones” (p. 47); por ejemplo, sujeto y objeto o mundo interior y exterior (p. 29). El punto de partida del procedimiento de duplicación está en la interpretación del otro, que luego se transfiere al propio yo. El yo sin justificación alguna coloca en el otro una división entre el asunto de la experiencia y las percepciones que el otro tiene de esos asuntos empíricos, creando una oposición y separación entre el asunto de la experiencia y la percepción de ese asunto (p. 28). La introyección crea así en el próximo un mundo interior opuesto a un mundo exterior; esta separación se transfiere luego al propio yo, y crea un mundo exterior e interior en mí mismo. El mundo interior se crea, entonces, primero en el otro —introyección primaria— y posteriormente se transfiere el dualismo al que ejecutó la introyección —autointroyección— (p. 31). Por causa de esto, el mundo exterior pasa a ser lo que el yo encuentra como asunto empírico común al otro, mientras que el mundo interior del otro cobra desde mi punto de vista el sentido del otro como sujeto de percepción. Por ejemplo, en la experiencia de ver un árbol, ver se interpreta como mundo interior, mientras que un árbol forma parte del mundo exterior. En la explicación histórica de la introyección, Avenarius describe un yo desdoblado por la introyección en un dualismo de absoluta heterogeneidad (p. 56), porque la introyección (Sommer 1985, p. 70) perfora el medio homogéneo de la experiencia del mundo con diferencias insalvables. De este malentendido fundamental proviene toda una serie de consecuencias contradictorias, bautizadas por Avenarius como variaciones del concepto natural de mundo.

En la crítica de Avenarius al materialismo —una de las variaciones del concepto natural de mundo— se constata un ejemplo concreto del ideal unívoco de fondo. La variante materialista de la introyección afirma que el cerebro tiene pensamientos. Tener significa que el pensamiento es una parte del cerebro; pero lo cierto es que no hay pensamientos en el cerebro, sino sólo masa encefálica. El juicio correcto,

dependiente de la coordinación empiríocítica, afirma que el yo tiene cerebro y tiene pensamientos, no que el cerebro tiene pensamientos. Ambos son partes del yo de igual valor, ninguno está dentro del otro. Hay pensar, hay cerebro, hay yo: todos son coexperimentados. Si afirmo “Yo tengo un cerebro”, esto quiere decir que a mí, en cuanto todo, me pertenece una parte llamada cerebro. Si afirmo “Yo tengo pensamientos”, significa que a mí, como todo, me pertenece una parte llamada pensamientos (p. 75). La causa de la identificación de pensamiento y cerebro radica en la capacidad ilusoria de ponerse en el lugar del otro; ilusoria, porque me pongo en el lugar del otro con el pensamiento, pero la experiencia muestra que los lugares sólo pueden trastocarse de modo disyuntivo, nunca simultáneo. Avenarius identifica tres momentos en la introyección que concluye en la identificación entre las dos partes diversas: me traspongo con el pensamiento en el punto de vista del otro, dejo el sistema nervioso del otro en ese lugar y luego identifico en el pensamiento el punto de vista ajeno y su sistema nervioso. Para Avenarius este argumento sólo sería sostenible si la transposición se pudiese dar no en el pensamiento, sino de hecho (p. 67).

La restitución del concepto natural de mundo o el retorno a la experiencia pura consiste en la cancelación de la introyección y la colocación en su lugar de la coordinación empiríocítica (p. 93). Primero, es necesario desconectar la introyección, fuente de todo equívoco, y tomar como punto de partida la coordinación empiríocítica, para, sólo entonces, aplicar esa descripción al prójimo. Es claro que si la introyección malinterpreta las expresiones ajenas, la coordinación trae a la luz su verdad. La introyección es, en definitiva, la suposición arquetípica equivocada para interpretar el elemento inverificable de la experiencia y, por ello, fuente de equivocidad; la coordinación y el concepto natural de mundo, la suposición correcta y, por ende, origen de univocidad (pp. 63–64 y 66).

Antes de continuar con la valoración de Husserl, recuerdo tres puntos de la tesis de Avenarius. (i) La investigación filosófica tiene un punto de vista propio diferente al del resto de las ciencias. Además, la investigación es puramente descriptiva —entendiendo pura como carente de presupuestos teóricos— y general. (ii) El fundamento unitario del mundo resultó ponerse en juego en la interpretación del principio unificador de las cosas. Como afirma Caldwell (1892, p. 325), este principio unificador resulta ser, para Avenarius, la experiencia. En razón del intersticio para supuestos que introduce el prójimo, hay dos interpretaciones posibles que lo subsanan: una toma como base la introyección y concluye equivocidad; la otra toma como base la coordinación empiríocítica y

concluye univocidad. (iii) La interpretación correcta de las expresiones ajenas recorre tres instancias: primero, se toma como punto de partida la propia experiencia pura, *i.e.*, se desconecta todo presupuesto; en segundo lugar, se analiza en su generalidad, trayendo a la luz la coordinación principal; en tercer lugar, se interpreta al prójimo como una segunda coordinación principal, *i.e.*, el otro es como yo. Con esto, se conserva la unidad del mundo integrando el elemento inverificable por principio: el otro yo.

3. *Inspiración y crítica de Avenarius en Husserl*

En *Problemas fundamentales* se concibe la fenomenología como el tercer estadio en un ascenso desde la actitud natural y la ontología (Husserl 1973a, p. 195). La diferencia entre actitud natural y fenomenológica se aclara con la distinción de los sentidos de inmanencia y la propuesta de una “*distinctio phaenomenologica*” (p. 144) opuesta a la distinción de razón de Hume y aplicada para separar las vivencias del yo de su vínculo empírico con el mundo material y espiritual. La meta principal del curso consiste en poner en claro que el ser fenomenológico es una clase de ser único en su especie, porque no está en pie de igualdad con los seres mundanos y, por lo tanto, justifica una ciencia superior que lo estudie exclusivamente. Cuando Husserl describe la actitud natural como ámbito del existir (*Dasein*), afirma que coincide con “una descripción completa y general del así llamado concepto natural de mundo” (p. 125). Por un lado, la descripción general de la actitud natural significa para Husserl la elaboración de una ontología del mundo como marco de sentido *a priori* de lo que existe en el tiempo y en el espacio; por el otro, al definir esta tarea como concepto natural de mundo, remite a la noción fundamental de la filosofía de Avenarius.

La relación entre Husserl y Avenarius se expresa con claridad en dos lugares del contexto de *Problemas fundamentales*: (i) los párrafos de la lección acerca de la actitud natural, en especial el § 10, alternan un diálogo implícito y otro explícito con Avenarius; (ii) el anexo 22 (1973a, p. 132) —hojas que quizá llenasen un hueco en el § 10 de *Problemas fundamentales*— confronta explícitamente la filosofía de Avenarius. Este anexo es el más claro y sus críticas muestran cómo la descripción de la actitud natural se inspira en Avenarius, pero al mismo tiempo “es una inversión total” (Husserl 1968, p. 474; Sommer 1985, p. 280). Comienzo por los argumentos explícitos sobre Avenarius, porque más tarde arrojarán luz sobre los elementos implícitos en *Problemas fundamentales*.

Según Husserl, “El inicio en Avenarius es bueno, pero se queda atascado” (1973a, p. 199). La evaluación de Husserl se divide en tres partes: (i) explica el buen inicio de Avenarius; (ii) expone el resultado al que debería haber llegado, y (iii) define el lugar del atasco. El buen comienzo de Avenarius está en su ideal de ciencia: tomar la experiencia pura como punto de partida para la investigación con el fin de poner en claro el concepto natural de mundo. Este aspecto de la filosofía de Avenarius es una tendencia llena de valor que Husserl destaca también en *Ideas I* (1976b, p. 41), cuando habla del radicalismo cognoscitivo-práctico de los motivos fundacionales del naturalismo: restringirse a los asuntos mismos en su autodación en contraposición a los prejuicios. En *Ideas I* esta clase de pureza coincide con “el principio de la libertad de prejuicios” (p. 45). El concepto natural de mundo encierra, entonces, dos elementos básicos: (a) el ideal de descripción pura, *i.e.*, sin prejuicios, y (b) la experiencia inmediata, *i.e.*, “describir el mundo así como se da inmediatamente” (1973a, p. 197). Aquí descansa para Husserl la genialidad de Avenarius, porque “describe, sin darse cuenta de ello, el ámbito general de sentido del mundo en la experiencia inmediata” (1973a, p. 196). El mundo es, según afirma Husserl, aquello a lo que se refiere toda mención, correcta o incorrecta —“todas se refieren al mundo ya dado de antemano” (1973a, p. 196)—, que es la idea central del concepto natural de mundo de Avenarius: en efecto, este último considera que el concepto natural de mundo es “un concepto universal” (Avenarius 1905, p. 115), porque permanece implícito en toda construcción o tergiversación como la certeza primera y constante a la cual se retrotraen todas las dudas y contradicciones. Ninguna teoría es capaz de pasar por alto lo que es el mundo en su ofrecimiento inmediato a la experiencia. Estas páginas muestran cómo Husserl ve encarnada en Avenarius la tendencia hacia lo que él definiría más tarde como mundo de la vida.

Husserl destaca, entonces, tanto la descripción pura, como la investigación implícita o tendencial de un sentido general del mundo. Así, el anclaje en la descripción misma de la experiencia pura valorado por Avenarius se vuelve en Husserl una pregunta sobre los horizontes de construcción latentes en este punto de partida: “¿Qué puede realizar el pensamiento, cuando se basa correctamente en la experiencia?, ¿puede ir más allá del sentido de la experiencia primigenia que fundamenta la teoría de la experiencia?” (1973a, p. 197). La descripción del sentido general del mundo en su dación inmediata está ofreciendo el primer paso del camino crítico para resolver los conflictos científicos, porque tanto las ciencias empíricas como la filosofía suponen el mundo: las pri-

meras estudian científicamente este mundo; la segunda, su verdad última. Partir del concepto natural de mundo se vuelve para Husserl, por ende, el inicio de una “actitud crítica” (1973a, p. 197) ante las ciencias y la filosofía. No resulta extraño, luego, constatar que Husserl considera que todos sus caminos a la reducción fenomenológica trascendental parten de uno u otro modo del mundo de la vida (1952, p. 148). Ahora bien, para Husserl, la descripción pura debe complementarse con una investigación sobre el sentido de la tesis de la experiencia natural con su ciencia correspondiente —la ontología de la experiencia inmediata del mundo—, y finalmente conducir a la reducción fenomenológica y al análisis fenomenológico esencial de la experiencia (1973a, p. 198). Con esta prosecución de temas, Husserl está señalando principalmente dos factores que Avenarius omite: las esencias y la posición absoluta del yo.

Pero Avenarius no recorre este camino ni usa los términos de Husserl, sino que “permanece atascado en el naturalismo” (p. 199). Por más que la coordinación principal presente la relación esencial del ser objeto y sujeto, Avenarius omite dos distinciones fundamentales dentro de la experiencia: no distingue (i) el yo puro del yo-humano experimentado —este concepto de pureza no coincide con el de la descripción sin prejuicios, sino con un yo que no pertenece a la tesis de la actitud natural—, (ii) ni las diferentes experiencias, porque el yo-humano no se experimenta del mismo modo que una cosa o un tú. El yo se capta en la reflexión, las cosas en la percepción, y el tú, como la carne ajena, en la empatía. Me gustaría hacer notar que, con las diferentes clases de actos, Husserl está enfrentando la idea unívoca de dación.⁴ La diferenciación de las experiencias conlleva correlativamente la diferenciación del rico campo de asuntos encontrados: cosas, sujetos, el yo que experimenta, las vivencias, las apariciones, las menciones y lo mentado y, finalmente, el mundo que aparece a través de todo esto. Para Husserl, Avenarius en definitiva simplifica los nexos posibles en nexos de elementos, *i.e.*, partes unívocas y fácticas. Esta objeción va dirigida a una simplificación de los diversos campos de asuntos encontrados (*Vorgefundeneheiten*), ya no entre tesis de la actitud natural y la

⁴ Paul Ricœur (1974) desarrolló una comparación entre la analogía propia de las categorías aristotélicas y la teoría de la transferencia de sentido empática entre un yo y un tú en una conferencia que dictó el 20 de junio de 1974 titulada “Analogía e intersubjetividad en Husserl en los inéditos del periodo 1905–1920”, idea que luego retoma y desarrolla Jean-François Courtine (1989). Esto significa que la estructura de los actos intencionales responde a una estructura como la de la teoría analógica de las categorías aristotélicas.

dimensión fenomenológica del yo trascendental, sino entre los modos de experimentar objetos. Ciertamente, el naturalismo de Avenarius parece sugerir un campo ontológico con la idea de un concepto natural de mundo, pero Husserl rechaza la idea de describirlo como un conjunto de elementos equiparables. En pocas palabras, la crítica a Avenarius consiste en señalar que simplifica la experiencia en un primer nivel fenomenológico, al negar el yo puro, y en un segundo nivel ontológico, al homologar los componentes de la actitud natural en un modo de darse unívoco.

Una segunda crítica explícita a Avenarius se encuentra en el § 10 de *Problemas fundamentales* (p. 131), donde Husserl se apropia definitivamente del concepto natural de mundo y lo identifica con la ontología real, que estudia el sentido *a priori* de todo lo que existe en el tiempo y el espacio. El concepto natural de mundo pasa a ser aquí el sentido de la experiencia supuesto por las ciencias construidas con base en ella. Husserl integra de este modo la crítica de la experiencia propuesta por Avenarius a la tarea de una ontología real que aclare el sentido *a priori* de la actitud natural. En este caso, Husserl le critica a Avenarius el modo de plantear el concepto natural de mundo, como si su pureza significase que es precientífico y que las ciencias pudiesen dar motivo para modificarlo (p. 137). La crítica apunta en el fondo a la ceguera delante de las esencias y se entronca con la crítica al naturalismo en *Ideas I* (1976b, pp. 41–42). Como es sabido, Husserl afirma allí que el error fundamental del naturalismo es la identificación de la exigencia de una descripción pura con el requisito de fundamentar todo conocimiento a través de la experiencia, entendida esta última únicamente como aparición de la realidad real (“reale Wirklichkeit”), en contraposición al campo de las esencias. El naturalismo, en definitiva, limita lo cognoscible a la experiencia real y excluye las esencias y lo intencional. En este sentido, la crítica de Husserl en el § 10 de *Problemas fundamentales* anticipa *Ideas I*, y muestra que el concepto natural de mundo es una ontología velada que intenta hacerse pasar por una descripción general de la experiencia en pie de igualdad con ella, pero luego puesta en apuros por los juicios de la ciencia experimental. Para Husserl, en cambio, los ámbitos real, ontológico y fenomenológico, aunque conexos de diverso modo, no están en pie de igualdad y, por ende, la ciencia experimental no afecta los juicios de la ontología real o de la fenomenología.

Ya estoy en condiciones de explicar una tercera crítica a Avenarius que se encuentra velada y entremezclada con afinidades en la descripción de la actitud natural al comienzo de *Problemas fundamentales*. Con

la actitud natural, Husserl está aplicando la actitud crítica que encontró en la idea de concepto natural de mundo: cualquier empresa filosófica requiere comenzar con la descripción del contenido de la experiencia inmediata del mundo. La distancia salta a la luz si se toman en cuenta las críticas, mientras que la afinidad se ve en la elección de las palabras y los temas relacionados con Avenarius y el ideal de experiencia pura. El punto de partida de la actitud natural es el yo y su entorno, al igual que en Avenarius, pero Husserl aplica pronto una de sus críticas al señalar que el yo es diverso a todo lo que se tiene —se tiene un nombre, actos, estados, disposiciones, capacidades, incluso el encontrarse tal o cual cosa, *i.e.*, las vivencias—, porque el yo se encuentra “como quien posee de diversos modos todo aquello enunciado” (1973a, p. 112). El yo no se encuentra “como algo *tenido* de la misma clase” (p. 113). El énfasis de Husserl en esta última cita tiene sentido si se lo comprende dentro de la toma de distancia de Avenarius por la igualación del yo, el mundo y los contenidos bajo el rótulo de complejos de elementos (p. 199). El yo en Husserl es el que tiene una vivencia, no la vivencia; el que ejecuta el acto, no un acto; el que tiene un rasgo de carácter, no el rasgo mismo. La descripción prosigue mencionando con mayor detalle algunos temas afines a Avenarius y otros no tanto. El yo, continúa Husserl, no sólo es diferente a todo lo tenido, sino que es temporal, tiene recuerdos y permanece idéntico en el transcurso del tiempo. El yo posee una carne, miembro central de la espacio-temporalidad que se da en torno a ella. La propia carne, siendo también una cosa, se destaca de un modo completamente especial como miembro central (“Zentralglied”) permanente en la captación de las cosas del entorno, sea en su orientación espacial —derecha, izquierda, arriba, abajo—, sea en su orientación temporal —antes, ahora, después—, sea como localización de las vivencias yoicas. Las vivencias del yo, además, se muestran en la experiencia como dependientes de la carne (pp. 114–115). De hecho, las cosas se le aparecen al yo con la posibilidad de múltiples orientaciones y, a partir del aquí espacial, se abre la posibilidad de acceder a entornos mediatos gracias a una coposición analogizante. A la descripción de la propia carne le sigue la aparición de la carne ajena y la posición del otro yo a través de la empatía. Esto da lugar al entrecruzamiento de los dos entornos, porque el entorno del otro es como mi entorno, lo mismo que la carne. De ese modo, lo que vale para mí vale para cada yo que se encuentra como punto cero de un sistema de coordinación relativo, ya que es capaz de variar de posición en el espacio —un aquí en movimiento— y la variación conlleva una aparición diversa de la misma cosa. La posibilidad de intercambiar lugares con otra carne en

un estado normal da lugar a “cierto ideal de normalidad” (p. 117) que en la práctica supone cierta correspondencia de las apariciones mutuas abierta a la posibilidad de desviaciones y correcciones.

4. *Semejanzas y diferencias entre Husserl y Avenarius*

¿Qué semejanzas y diferencias hay entre Husserl y Avenarius? Según Scanlon (1988, p. 228), opinión luego recogida sin matices por Mooney (2005, p. 62), existe un paralelismo entre el concepto natural de mundo de Avenarius y la descripción de la actitud natural en *Ideas I*. El concepto natural de mundo es, para estos autores, un soporte filosófico para investigar la experiencia que sirve de base en este concepto ontológico general previo a toda teoría, pero en su clarificación no cumple con la neutralidad filosófico-teórica necesaria, porque introduce subrepticiamente un naturalismo mecanicista (Scanlon 1988, p. 224) al asignarle a las expresiones ajenas un valor hipotético, en contraste con el valor lógico de la experiencia de mi yo y el entorno. De este modo, la descripción inicialmente preteórica de Avenarius se tergiversa con prejuicios extraños a la experiencia de un mundo con objetos culturales y personas. En el caso de Husserl, la descripción de la actitud natural comienza con un concepto humano de mundo rico, porque incluye a las personas y los objetos culturales, “pero, el mundo de la actitud natural mismo, tal como continúan las consideraciones de Husserl, se vuelve el mundo natural” (Scanlon 1988, p. 227). Según Scanlon, tanto Husserl como Avenarius se proponen describir el sentido preteórico de la experiencia, pero terminan reprimiendo la subjetividad y considerándolo fundamentalmente como una naturaleza material. La única diferencia está en que la subjetividad reprimida y ajena al mundo de la naturaleza vuelve a aparecer en el caso de Husserl como trascendental para compensar la unilateralidad de un mundo concebido así. De este modo, la subjetividad implícita en la actitud natural se pone en claro a través de la actitud fenomenológica y se describe en una fenomenología de la constitución del mundo. En síntesis, Avenarius describe un concepto preteórico de la experiencia, cuya naturaleza es un sistema mecánico objetivo; Husserl, en cambio, evita este error con la clarificación fenomenológica de la experiencia. Pienso que este paralelismo y sus supuestos están equivocados tanto al acusar de mecanicista a Avenarius, como al entender que la actitud natural de Husserl está restringida en un primer estadio a la naturaleza material. Como mostré, el prejuicio fundamental de Avenarius no es el mecanicismo, sino la univocidad: todo debe ser predicado en el mismo sentido como dado, no como físi-

co. Por eso su filosofía se clasifica como monismo neutral (Banks 2010, p. 183). En cuanto a Husserl, el análisis de la percepción de cosas en *Ideas I* en cuanto estrato fundamental de lo real no significa que toda dación real sea cósica o que haya reprimido al yo. Allí Husserl simplemente se limitó a ese análisis por una cuestión de brevedad (1973a, p. 196). De hecho, sobre este punto Husserl anota al margen de *Ideas I*:

Esto, por supuesto, no puede querer decir que cada ser real sea él mismo una cosa, presentándose él mismo según todo lo que es como unidades dadas por escorzos. Seres humanos, otras personas por supuesto que no me son dados según su ser-yo y vida yoica como unidades de escorzamiento. (1976b, p. 494)

En las antípodas de Scanlon y Mooney, Kern considera que hay un parentesco entre la restitución del concepto natural de mundo de Avenarius y la reducción fenomenológica a la conciencia pura intersubjetiva, porque en ambos casos se trata de una abolición de la localización de las experiencias en la naturaleza, de la desconexión de la introyección o introducción de la vida anímica en el cuerpo exterior (Husserl 1973a, p. xxxviii). La opinión de Kern, como la de Scanlon, se basa en una interpretación incorrecta de la filosofía de Avenarius inducida por la simbiosis entre univocidad y antimaterialismo propia del monismo neutral en cuestión. Aunque sea cierto que una forma de la introyección implique introducir el pensar en el cerebro, no es la única ni la principal forma de ella. Otras formas implican, por ejemplo, la heterogeneidad total entre pensamiento y corporalidad, como en el caso del idealismo. Cuando Avenarius critica la introducción de los pensamientos en el cerebro, le preocupa que se confundan dos partes del yo, y se las considere una dentro de la otra, cuando en realidad para él están en pie de igualdad. Por mi parte, pienso que es evidente la oposición irreductible entre la desconexión de la introyección bien entendida y la reducción fenomenológica: por un lado, un monismo neutral que pone en el centro una experiencia anónima, prohibiendo así el dativo de manifestación; por el otro, un yo trascendental absoluto y concreto. Ahora bien, mirando con atención el procedimiento por el cual se supera la introyección, salta a la luz un efectivo parentesco con Husserl, más allá de los marcos metafísicos opuestos. Si la introyección en Avenarius consiste en partir de la posición del otro y luego transferir un dualismo a la propia experiencia, entonces su desconexión significa partir de la propia experiencia sin prejuicios y luego entender al otro como un otro yo. En ese sentido, sí se ve un claro parentesco con Husserl, que no

he visto señalado por ningún comentarista: desconectar la introyección para partir de la descripción pura de la propia experiencia de un modo general sin tener en cuenta las experiencias de otro coincide con una metodología frecuente en Husserl, que luego cristalizará en la reducción a la experiencia original o primordial (Husserl 1973b, pp. 50–51). La desconexión de la introyección en tres pasos señalada párrafos antes recuerda notablemente la reducción a la primordialidad, donde primero desconecto el tú, luego describo el ámbito de la experiencia propia y finalmente transfiero al otro el sistema de experiencia que encuentro en mí, entendiendo que el otro es como yo. La desconexión (*Ausschaltung*) de Avenarius y la de Husserl coinciden, entonces, si se atiende la reducción primordial de Husserl, no la trascendental. Por eso es cierto —como afirma Lavigne (2005, p. 740) criticando a English— que en cierto sentido no hay forma de equiparar la desconexión de la introyección de Avenarius, que desconecta la interpretación del otro, con la reducción trascendental de Husserl, que desconecta una tesis de ser. Pero, a su vez, el problema de Lavigne está en que no tiene en cuenta que la reducción primordial —o en la época cercana a *Problemas fundamentales*, reducción a la experiencia original— es también una desconexión, no ya de una tesis de ser universal, sino puntual: la de lo esencialmente imperceptible. El parentesco entre reducción primordial y desconexión de la introyección se basa, al fin y al cabo, en la aceptación por parte de Husserl del punto de partida en la experiencia pura.

Sommer (1985, pp. 268 y 277) plantea tres puntos de comparación entre Avenarius y Husserl. Primero, la idea de partir de la experiencia inmediata, desconectando todo prejuicio; segundo, la coordinación empiríocritica y la concepción egocéntrica del espacio en Husserl; tercero, la posicionalidad última del ser como un prejuicio absoluto infranqueable. En cuanto a lo segundo, creo importante remarcar de nuevo la diferencia entre la centralidad del ego en Husserl y en Avenarius. El egocentrismo de Avenarius forma parte de un empirismo no egológico o monismo neutral, por lo que la centralidad del yo en la coordinación, como recuerda Schlick (2008, pp. 734–735), no reviste ningún significado especial. El concepto natural de mundo de Avenarius no tiene en el centro entitativo al yo, sino a una experiencia anónima, soberana sobre un todo estructurado en partes unívocas, una de las cuales es el yo, que a su vez tiene partes. Que el yo sea el miembro central en una coordinación es el homenaje obligado que Avenarius debe rendirle en su proyecto de homologar los seres unívocamente bajo el rótulo de experiencia. La paradoja de la coordinación empiríocritica consiste justamente en que está compuesta por dos elementos contradictorios: el

yo como miembro central de una coordinación y la idea de una dación o experiencia unívoca anónima. Husserl resuelve esta paradoja del pensamiento de Avenarius con la actitud fenomenológica y la afirmación de un yo trascendental concreto como centro de la experiencia.

Me interesa detenerme ahora en el tercer punto que destaca Sommer, la posicionalidad del ser, porque toca un factor esencial. Cuando Husserl habla en 1925 sobre una inversión total de la filosofía de Avenarius, Sommer la interpreta como una radicalización de la búsqueda de Avenarius de un presupuesto absoluto que fundamentalmente todo lo positivo, un agente conector que oficie de nexo central de todo lo real. Esta posición última de ser es para Husserl el yo puro, justamente el yo que no es mundo. El yo trascendental ocupa así el lugar del concepto natural de mundo de Avenarius y la inversión de Husserl, como afirma Sommer, es una superación del empiriocriticismo. Teniendo esto en cuenta, Sommer remarca que la introyección de Avenarius y la reducción fenomenológica de Husserl coinciden, porque ambas modifican el concepto natural de mundo. Mientras que la introyección contamina el concepto natural de mundo creando dualismos donde sólo hay distinciones, la reducción fenomenológica agudiza el dualismo, porque apunta a desconectar el concepto natural de mundo para llegar a la última posición de ser, la del yo puro y el mundo de la conciencia intencional, un nuevo ámbito de ser. Aunque no estoy de acuerdo con que la reducción trascendental agudice el dualismo, porque la separación entre yo trascendental y mundo se da a partir de una relación entre un ámbito de ser absoluto y otro relativo, concuerdo con Sommer en que la inversión de Husserl afecta el caso que satura la posicionalidad del ser como prejuicio absoluto, pero sólo en estos términos: para Avenarius es el mundo en cuanto dación anónima a la que el yo es relativo, para Husserl es el yo trascendental al que el mundo es relativo. Sommer afirma, además, que el concepto natural de mundo en Avenarius es la posición de ser sintética última y universal, “el multi-ponible pensable de más alto orden” (Sommer 1985, p. 269). Por ser un concepto del orden más alto, él opina que es comparable con los trascendentales medievales —*ens, verum, unum, aliquid, bonum*— y con la tesis general de ser de Husserl. Esta opinión de Sommer es reveladora, aunque errada en un punto esencial. Es evidente que el concepto natural de mundo en Avenarius es una interpretación del ser último de lo real y, por consiguiente, una teoría sobre el mismo problema que afrontan los trascendentales medievales y la reducción trascendental, pero los trascendentales medievales, al menos en la exposición habitual de Tomás de Aquino (*De veritate*, cuestión 1, artículo 1, respuesta), son propieda-

des analógicas del *ens*, aunque diferentes al modo analógico de predicción de las categorías aristotélicas, lo que las hace incompatibles con la univocidad de Avenarius. En el caso de Husserl no quiero definirme, porque llevaría a discusiones extensas, aunque me permite afirmar que la idea analógica de los trascendentales, en especial el *verum* y *bonum*, coincide con el concepto de yo trascendental de Husserl, porque dice del *ens* para Tomás de Aquino que todo lo que es es siempre para una conciencia.

Según Sowa (Husserl 2008a, p. xxxvi), las contribuciones principales de Avenarius a Husserl son la propuesta de una descripción pura, *i.e.*, sin prejuicios, y el concepto natural de mundo, transformado por Husserl en un impulso hacia la descripción *a priori* de la experiencia inmediata, primer esbozo de lo que luego, complementado por las ciencias del espíritu propuestas por Dilthey, conformará la ciencia del mundo de la vida. El mérito de Husserl está, según Sowa, en haber tomado el impulso de Avenarius para describir el mundo de la experiencia inmediata como lo primero y haberle reconocido su valor filosófico, eidético e intersubjetivo. Sowa opina que la descripción de la actitud natural de Husserl en *Problemas fundamentales*, aunque breve, va más allá de la de Avenarius al describir cuatro rasgos de las estructuras centrales del mundo de la vida: la orientación espacio-temporal, la situación de un mismo mundo de personas en comunicación mutua por la empatía, la normalidad de la carne y el modo de darse inmediato y mediato del entorno. Este último tema anticipa la cuestión del horizonte universal comentado. Me gustaría notar que existe un vago eco de esto último en Avenarius que Sowa omite, cuando Avenarius considera que hay dos clases de entorno: primero, el entorno en sentido estricto, caracterizado por incluir mi cuerpo; segundo, en sentido laxo, el entorno que no lo incluye (Avenarius 1905, p. 81).

5. *Conclusión*

El concepto natural de mundo pone en claro que el empiriocriticismo es una filosofía con la que se confrontó explícitamente Husserl y de la que sacó impulso en temas centrales de su fenomenología, pero evidencia al mismo tiempo “el talante antinaturalista de la fenomenología” (Walton 2010, p. 19). De la discusión sobre el concepto natural de mundo y la filosofía de Avenarius se concluye, antes que nada, una confrontación acerca de los sentidos en los que se predica la experiencia. La filosofía de Avenarius en *Der menschliche Weltbegriff* (*El concepto humano de mundo*) representa un esquema unívoco de la experiencia, mientras

que la de Husserl representa una opción diversa a la unívoca y apoyada explícitamente en la presencia central del yo como experimentador. En *Problemas fundamentales* se oponen, entonces, un monismo neutral y anónimo con una fenomenología trascendental. Esto, pienso, echa nueva luz sobre el sentido en que Husserl es una inversión total de Avenarius, porque no se limita a cambiar el caso que satura la posicionalidad última del ser (Sommer 1985, p. 280), sino que implica, además, un cambio en el modo de predicar el ser último. Es evidente que aquí está el punto que divide las aguas entre ambos y que modifica fundamentalmente el significado de las afirmaciones de uno y otro, aunque parezcan semejantes en algunos puntos. Como mostré, si no se tiene esto en cuenta, se asocia rápidamente la coordinación empiriocrítica con la centralidad espacial del yo fenomenológico, cuando en realidad las afirmaciones se integran no sólo en descripciones diferentes de la experiencia inmediata del mundo, sino en metafísicas incompatibles. Parafraseando *Ideas I* (1976b, p. 105), entre Husserl y Avenarius se abre un verdadero abismo de sentido, el cual se constata en las conclusiones de las respectivas filosofías: el univocismo conduce a Avenarius a plantear la experiencia como principio unificador anónimo y al hombre como una dación entre otras; Husserl, en cambio, rechazando la homologación de la experiencia y la centralidad del anonimato, concluirá en una monadología entendida como una intersubjetividad trascendental, *i.e.*, una pluralidad de posiciones absolutas capaces de comprenderse en su ser único. Como corolario de la inversión del univocismo de Avenarius, me parece importante notar la integración modificada que hace Husserl de la desconexión del tú bajo el rótulo de reducción primordial como primer paso para comprender la intersubjetividad. Al abandonar el univocismo de Avenarius, Husserl retiene la idea positivista de develar los horizontes de sentido tomando como punto de partida las provisiones intuitivas inmediatas. Así, la discusión sobre el concepto natural de mundo, en el trasfondo de su historia, teje un vínculo con los análisis sobre la primordialidad, la intersubjetividad y la reducción fenomenológica trascendental.

BIBLIOGRAFÍA

Avenarius, Richard, 1905, *Der menschliche Weltbegriff*, O.R. Reisland, Leipzig.
—, 1888, *Kritik der reinen Erfahrung*, O.R. Reisland, Leipzig.
Banks, Erik C., 2010, “Neutral Monism Reconsidered”, *Philosophical Psychology*, vol. 23, no. 2, pp. 173–187.
Benoist, Jocelyn, 1997, *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*, Presses Universitaires de France, París.

Caldwell, William, 1892, "Der menschliche Weltbegriff, Dr. Richard Avenarius", *The Philosophical Review*, vol. 1, no. 3, pp. 325–327.

Carnap, Rudolf, 1928, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlín.

Courtine, Jean-François, 1989, "L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl", *Les Études Philosophiques*, vols. 3–4, pp. 497–516.

Dastur, Françoise, 2004, *Phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, París.

Depraz, Nathalie, 1995, *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, París.

Fink, Eugen, 1988, VI. *cartesianische Meditation. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1930–1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1930–1932/1933)*, ed. Guy van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht (Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente, 2).

Husserl, Edmund, 2008a, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa, Springer, Dordrecht (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 39).

—, 2008b, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. Vincenzo Costa, Quodlibet, Macerata.

—, 2004, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, ed. Thomas Vongehr y Regula Giuliani, Springer, Dordrecht (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 38).

—, 2002, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, ed. Sebastian Luft, Kluwer, Dordrecht (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 34).

—, 1991, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jacques English, Presses Universitaires de France, París.

—, 1980, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, ed. Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 23).

—, 1976a, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 6).

—, 1976b, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, Kluwer, Dordrecht (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 3). [Versión en castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición, refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 2013.]

Husserl, Edmund, 1975, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 18).

—, 1973a, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 13).

—, 1973b, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 15).

—, 1968, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 9).

—, 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 5).

—, 1930–1932, *Anfangsbetrachtungen. Wissenschaft und Philosophie. Gang zur phänomenologischen Reduktion. Erkenntnistheorie. Absolut begründete Wissenschaft. Genesis der Geltung (Geltungsanalyse) und historische Genesis der Wissenschaft. Der wahre Sinn des “natürlichen Weltbegriffs”*, manuscrito B I 10 XIII, Husserl-Archiv Köln-Universidad de Colonia.

—, 1924 o 1925, *Landgrebes Ausarbeitung des Brüchstückes der zweistündigen Wintervorlesung 1910/11*, manuscrito M III 9 VI b, Husserl-Archiv Köln-Universidad de Colonia.

—, 1904–1912, *Y o Januar. Sehr genau durchdacht und wichtig*, manuscrito A VI 8 I, Husserl-Archiv Köln-Universidad de Colonia.

Iribarne, Julia Valentina, 1994, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Karl Alber Freiburg, Múnich.

Landgrebe, Ludwig, 1963, *Der Weg der Phänomenologie: das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Lavigne, Jean-François, 2005, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Presses Universitaires de France, París.

Lorda, Andrés Simón, 2005, “¿Resuelve la doble reducción fenomenológica el problema de la intersubjetividad?”, en César Moreno Márquez y Alicia María de Mingo Rodríguez (comps.), *Signo, intencionalidad, verdad: estudios de fenomenología*, Sociedad Española de Fenomenología/Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 305–324.

—, 2001, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, José Manuel Caparrós, Madrid.

Mach, Ernst, 1900, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Gustav Fischer, Jena.

Marbach, Eduard, 1974, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya (Phaenomenologica, 59).

Mooney, Timothy, 2005, “Hubris and Humility: Husserl’s Reduction and Givenness”, en Ian Leask y Eoin Cassidy (comps.), *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, Nueva York, pp. 47–68.

Pugliese, Alice, 2009, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milán.

Ricœur, Paul, 1974, *Analogie et intersubjectivité chez Husserl d’après les inédits de la période 1905–1920*, ed. Iso Kern, Husserliana, 13, Martinus Nijhoff, 1973, caja 35 SP 12, Archives Fonds Ricœur, París.

Scanlon, John, 1988, “Husserl’s Ideas and the Natural Concept of the World”, en Robert Sokolowski (comp.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, Catholic University of America Press, Washington, pp. 217–233.

Schuhmann, Karl, 1977, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya (Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente, 1).

Schlick, Moritz, 2008, *Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen 1926–1936*, ed. Johannes Friedl y Heiner Rutte, Springer, Viena (Moritz Schlick Gesamtausgabe, I/6).

Sommer, Manfred, 1985, *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Fráncfort del Meno.

Walton, Roberto J., 2010, “Modos del acontecimiento”, en Aníbal Fornari y Patricio Perkins (comps.), *Tiempo y acontecimiento*, Biblos, Buenos Aires, pp. 19–44.

χρός, 1892, “Der menschliche Weltbegriff, by Richard Avenarius”, *The Monist*, vol. 2, no. 3, pp. 451–453.

Recibido el 31 de julio de 2013; aceptado el 12 de noviembre de 2013.