

Mereología y teoría de la verdad en la fenomenología temprana de Edmund Husserl

Mereology and the Theory of Truth in Edmund Husserl's early Phenomenology

Yuri Andrei Guerrero Santelices
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
yuriandrei.guerrero@gmail.com

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.642

Fecha de recepción: 17/06/2023 • Fecha de aceptación: 19/01/2024

Resumen

En la fenomenología temprana de Edmund Husserl se encuentra una distinción epistemológica fundamental entre lo real y lo ideal. Tal distinción constituye el fundamento de la crítica del conocimiento; así, por ejemplo, el problema de la correlación entre la conciencia y el mundo sería un caso paradigmático de tal diferencia. Asimismo, la conexión esencial entre el orden de la vivencia de la verdad y la verdad misma sería otro modo de formular nuevamente tal distinción. Si bien Husserl ofrece diversos argumentos a favor de la diferencia entre lo real y lo ideal, al mismo tiempo afirma que tal distinción es, por una parte, infranqueable, en la medida en que ambos ámbitos estarían separados por un abismo radical; pero, por otro, postula una eventual relación entre lo real y lo ideal. Por medio de una revisión de los textos

Abstract

In Edmund Husserl's early phenomenology is found a fundamental epistemological distinction between the real and the ideal. This distinction constitutes the foundation of the critique of knowledge; Thus, for instance, the problem of the correlation between consciousness and the world would be a paradigmatic case of such a difference. Likewise, the essential connection between the order of the experience of truth and the truth itself would be another way of formulating such a distinction again. Although Husserl presents many arguments in favor of the difference between the real and the ideal, he at the same time affirms that such a distinction is, on the one hand, insurmountable, to the extent that both spheres would be separated by a radical abyss; but, on the other, he postulates an eventual relationship between the

tempranos de Husserl, se concluye que la teoría de los todos y las partes o mereología funge como doctrina fundamental que permite una comunicación entre lo real y lo ideal y, en esa misma medida, una explicación al problema de la verdad y su vivencia.

Palabras clave

Lo ideal, lo real, mereología, verdad, vivencia.

real and the ideal. Through a review of Husserl's early texts, it is concluded that the theory of the whole and the parts or mereology serves as a fundamental doctrine that allows communication between the real and the ideal and, to that same extent, an explanation of the problem of the truth and his experience.

Keywords

Experience, mereology, the ideal, the real, truth.

Introducción

Las *Investigaciones lógicas*, que su autor califica como “una obra de irrupción” [*ein Werk des Durchbruchs*] (Husserl, 2017a: 25 [Hua XVIII: 8]),¹ ya que irrumpe un nuevo modo del pensar filosófico, constituyen para su autor no un final sino un auténtico comienzo. Pues bien, en el contexto de las *Investigaciones*, Husserl postula la existencia de una distinción fundamental en el orden del conocimiento. De hecho, el autor no la considera simplemente como fundamental, sino como “la distinción epistemológica más fundamental” [*fundamentalste erkenntnistheoretische Unterschied*] (2017a: 161 [Hua XVIII: 190-191]). Nos referimos a la distinción entre lo real y lo ideal, que Husserl introduce en los *Prolegómenos a la lógica pura*. Allí se afirma, pues, que tanto lo real como lo ideal “están separados por un abismo infranqueable” [*eine unüberbrückbare Kluft*] (2017a: 184 [Hua XVIII, 220]). En palabras de García-Baró (2008), lo real es “lo que puede ser considerado causa o efecto de algo” (García-Baró 2008: 23). Lo ideal, por su parte, “es la clase complementaria de lo real: el dominio [...] de aquellos objetos que son incapaces esencialmente de ser considerados causas o efectos de otros y, por lo mismo, no se pueden hallar en el tiempo ni en el espacio” (2008: 23).

La condición paradójica de esta distinción estriba en que, por un lado, lo real y lo ideal están separados por un abismo; en tal sentido, no podría haber comunicación ni vínculo alguno entre ambos. Pero, por otro, hay también una conexión esencial entre los dos. De ahí que Husserl en los *Prolegómenos* afirme que “es necesario llegar a comprender claramente qué sea lo ideal en sí y en su relación con lo real; cómo lo ideal puede estar en relación con lo real; cómo

1 Se citarán los textos de Husserl según la paginación canónica de *Husserliana*; en el caso de haber traducción española, se consigna la página de la traducción y entre corchetes la correspondiente a *Hua*.

puede ser inherente a éste y llegar así a ser conocido” (2017a: 161 [Hua XVIII, 191]). Así pues, si Husserl se pregunta por la eventual relación entre lo real y lo ideal, entonces supone que tal vínculo es posible; de modo que el aserto según el cual tanto uno como otro ámbito están separados por un abismo infranqueable debe ser necesariamente matizado.

Como veremos en lo que sigue, un caso paradigmático de esta distinción fundamental es la diferencia que hay entre la vivencia de la verdad y la verdad. Así pues, todas las verdades, estima Husserl, son ideales, aun cuando se refieran a *cuestiones de hecho*: a modo de ejemplo, la verdad que enuncia que ahora redactamos este trabajo se eleva, pues, por encima del tiempo y, en esa medida, es también una verdad ideal. Por su parte, la vivencia de la verdad o evidencia es un acontecimiento real, que está determinado temporal y causalmente, en la medida en que nace y muere. No obstante esta distinción, hay una correlación entre la vivencia de la verdad y la verdad; una correlación en términos de individuo y especie, como tendremos ocasión de examinar más adelante. Por consiguiente, suponemos que la clave para comprender este vínculo esencial entre lo real y lo ideal y, en esa misma medida, la correlación entre la evidencia y la verdad reside en la ontología formal de esta fase temprana de la fenomenología de Husserl. Nos referimos a la así llamada mereología o teoría de los todos y las partes.

Respecto de la mereología, doctrina contenida en lo fundamental en la Tercera Investigación Lógica, un autor clásico como Sokolowski (1977) afirma que, aunque la teoría de los todos y las partes trata sobre cuestiones de método y lógica y, en esa medida, no señala nada de la subjetividad, la mereología ofrece una estructura formal que está presente en muchos pasajes de las *Investigaciones*. Por otro lado, Willard (2003) afirma que esta teoría es aplicada en las siguientes Investigaciones; es decir, en el análisis de los actos, en la teoría del cumplimiento, etc. Serrano de Haro (2010), por su parte, señala algo parecido. Este autor afirma que la mereología funge como la doctrina ontológica oculta de la fenomenología. En la misma línea, García-Baró (2013; 2021) indica que la teoría de los todos y las partes reside en la base misma del análisis fenomenológico hasta el punto de que sin ella no es pensable ninguna fenomenología.

Así pues, el artículo se estructura en los siguientes pasos: primero, se distinguen lo real y lo ideal en el período comprendido por las *Investigaciones lógicas* de Husserl; segundo, se analiza la correlación entre vivencia de la verdad y la verdad; y, tercero, se examina la teoría de los todos y las partes o mereología como la ontología formal sobre la cual descansan tanto la distinción epistemológica fundamental como la teoría de la verdad de las *Investigaciones*.

La distinción entre lo real y lo ideal

Creemos que es preciso partir por este problema si queremos comprender el rol que ha de jugar la mereología en la teoría de la verdad de Husserl. En efecto, en los *Prolegómenos a la lógica pura* se encuentra la distinción epistemológica más fundamental de la fenomenología temprana de Edmund Husserl, la que hay entre lo real y lo ideal. Y si bien, como se indicó más arriba, hay momentos en que Husserl parece sugerir que no hay ningún vínculo entre ambas esferas de la *existencia*, al mismo tiempo postula la posibilidad de que uno y otro ámbito se relacionen entre sí. Esto se debe a que lo real y lo ideal son mutuamente irreductibles entre sí; pero esa irreductibilidad no impide que haya un vínculo entre sí. Pues bien, esta distinción no emerge *ex nihilo*, en la medida en que responde a un contexto epocal dominado por una concepción peculiar en el orden de la teoría del conocimiento. Nos referimos, pues, al psicologismo lógico; cuestión ampliamente tratada en la literatura sobre Husserl (Davidson, 2021). Así pues, el psicologismo, si lo definimos en pocas palabras, es la teoría del conocimiento según la cual los principios de la lógica se reducen, en último término, a partes y aspectos de la conciencia de la subjetividad humana. En tal sentido, si deseamos saber en qué consiste, vaya por caso, el principio de contradicción, entonces debemos reparar en el modo en que experimento tal principio en mi conciencia psíquica, porque a fin de cuentas tal principio consistiría en una mera ley de la experiencia. Ahora bien, si se plantea una definición más sofisticada de psicologismo, entonces podría definirse sin

más como una *negación absoluta de todo dominio ideal*. Esta es, pues, a modo de ejemplo, la definición de psicologismo de De Santis (2021).

Por tanto, si negamos en el orden del conocimiento toda idealidad, negamos a su vez toda distinción entre lo real y lo ideal, como resulta evidente (De Santis, 2021: 38). En el período que corresponde a *Investigaciones lógicas*, Husserl nunca escondió su compromiso idealista. En la introducción general a la Segunda Investigación Lógica, Husserl advierte que “la expresión *idealismo* no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce [...] lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologísticas” (2017a: 296 [Hua XIX/1: 112]). Es decir, Husserl advierte, por si ha habido algún malentendido en la lectura de los *Prolegómenos*, que su compromiso idealista se juega estrictamente en el orden del conocimiento; no en el orden metafísico, aunque, como es evidente, tal teoría del conocimiento conduzca posteriormente a un compromiso metafísico, acaso patente a partir de sus célebres lecciones sobre *La idea de la fenomenología* (Husserl, 2015: 77 [Hua II: 4]).

Pero por lo que concierne a las *Investigaciones*, podemos destacar que el idealismo epistemológico que pregona Husserl en el orden del conocimiento trae consigo la defensa de que hay *un ser intemporal de lo ideal* [*unzeitliches Sein des Idealen*], el cual se opone al *ser temporal de lo real* (2017a: 308 [Hua XIX/1: 129]). Como aclara más adelante Husserl, esta distinción entre el ser real y el ser ideal es equivalente a la que hay entre “ser como especie y ser como individualidad” [*Sein als Spezies und Sein als Individuelles*] (2017a: 309 [Hua XIX/1: 130]). Así pues, si hay especies u objetos ideales tales como *el número 3*, *el rojo* y *el principio de contradicción*, y nos los representamos como dotados de ciertos predicados, entonces podemos captar “*intelectivamente* ciertas verdades categóricas, que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez [*Geltung*]” (2017a: 309 [Hua XIX/1: 130]). Por eso Husserl puede afirmar que “los objetos ideales verdaderamente existen” [*die idealen Gegenstände existieren wahrhaft*] (2017a: 309 [Hua XIX/1: 130]), ya que hay verdades válidas que se refieren a esos objetos. Por consiguiente, el idealismo epistemológico de las

Investigaciones supone necesariamente un compromiso metafísico, en la medida en que se acepta y defiende la existencia de tales objetos ideales, es decir, del ser intemporal de lo ideal.²

Ahora bien, dado que lo ideal funge como condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general, tal idealidad no puede reducirse jamás a la conciencia psicológica; esa idealidad es, pues, radicalmente distinta. Pero ¿radicalmente distinta a qué? En principio a todo lo real; y lo real es aquello que está sometido al principio de causalidad y, en esa medida, al tiempo. Este idealismo epistemológico no solo supone la defensa de que hay el ser intemporal de lo ideal, sino también de que hay ciertas verdades válidas que se refieren a ese “reino intemporal de las ideas” [*unzeitliches Reich der Ideen*] (2017a: 122 [Hua XVIII: 136]). Como ha puesto de relieve a este respecto recientemente Mensch (2023), más que un dualismo epistemológico entre lo ideal y lo real, hay más bien un dualismo ontológico, en la medida en que Husserl postula, por así decir, dos clases de “ser”, el ideal y el real.

El asunto de que tratamos aquí no es en modo alguno baladí; nos atrevemos a afirmar incluso que tiene relación con el surgimiento mismo de la fenomenología. Tengamos en cuenta, como relata Husserl en el prólogo a la primera edición de la obra, que las *Investigaciones* es un escrito que se hace cargo de los problemas que se habían

2 Cabe destacar que, si bien a partir del así llamado giro trascendental de *Ideas I* Husserl aún defiende el idealismo, el método de la reducción fenomenológica lo obliga a abandonar esta suerte de realismo de las verdades en sí referidas a objetos ideales de las *Investigaciones*, en la medida en que la reducción implica la suspensión de la tesis de efectividad del ser ideal (y del ser individual). Así pues, en *Ideas I* la reducción afecta incluso a la esfera del ser intemporal de lo ideal. A este respecto Husserl señala que “en su inmanencia, la fenomenología no tiene, pues, que hacer ninguna clase de posiciones de ser de semejantes esencias, ninguna clase de enunciaciones sobre su validez o no validez, sobre la posibilidad ideal de objetividades correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de leyes de esencia referentes a ellas [...] practicamos expresamente una ampliación de la primitiva reducción a todos los dominios eidético-trascendentes y las ontologías correspondientes a ellos” (Husserl 2013: 214 [Hua III/1, 128-129]). El idealismo epistemológico de las *Investigaciones* es sustituido, pues, por el idealismo trascendental. Así pues, dado que el método de la reducción afecta incluso a las ontologías correspondientes a los dominios eidético-trascendentes, la mereología o teoría de las partes —la ontología formal de las *Investigaciones*— deja de ser la doctrina fundamental de la fenomenología.

suscitado en el ámbito de la lógica y del conocimiento en general, tal y como Husserl trata esos tópicos en su *Filosofía de la aritmética* (1891). Así pues, Husserl confiesa en el referido prólogo que él había partido de la convicción de que era la psicología la que debía dar “la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general” (2017a: 22 [Hua XVIII: 6]). En consonancia con tal convicción, la psicología ocupaba un lugar preponderante en el primer tomo de la *Filosofía de la aritmética*, a la sazón el único publicado (cf. Husserl 1970 [Hua XII]). Y si bien los análisis en el ámbito de la psicología eran satisfactorios, no ocurría lo mismo al pasar desde “las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento” (2017a: 22 [Hua XVIII: 6]).

En efecto, los análisis psicológicos de la *Filosofía de la aritmética* resultaban coherentes entre sí; el problema se suscitaba al pasar de lo psicológico a lo objetivo, es decir, de la subjetividad del conocer a la objetividad del contenido conocido: a modo de ejemplo, al pasar del análisis del acto de enumerar 5 a la unidad de la especie número 5. Al pasar de un ámbito al otro, no solo se perdía la coherencia epistemológica, sino también comenzaba a tambalear [*schwanken*] todo el método que se sostenía en la concepción psicologista de la lógica. Debido a esta situación, Husserl se vio en la obligación de llevar a cabo reflexiones generales en torno a la lógica. Es en medio de tales reflexiones lógicas donde emerge, pues, el análisis de la “relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento” (2017a: 22 [Hua XVIII: 7]). Dicho de otro modo, la relación entre la multiplicidad y la unidad, entre lo múltiple y lo uno.

Esta conexión del problema de subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento con el problema clásico de lo múltiple y lo uno tal vez se aclare con un ejemplo que ofrece Husserl en el § 46 de los *Prolegómenos*. Allí se dice que la esfera de investigación de la aritmética está definida, como es sabido, por las especies ideales de los números 1, 2, 3, etc. Pero, como pone de manifiesto Husserl, “en esta esfera no se habla para nada de hechos individuales, ni de localización en el tiempo. Los números, las sumas [...] no son los *actos* de contar, sumar [...], que se verifican accidentalmente aquí y allí” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173]). Los actos de sumar y contar

son múltiples, se verifican aquí y allí, esto es, disponen de un espacio y un tiempo; los números y las sumas, por su parte, son una unidad; son, pues, especies que se elevan por encima del espacio y el tiempo. Respecto de esto, Husserl agrega: “el número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco [...]. En este último respecto, es *objeto* posible de actos de representación” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173-174]). Nosotros agregaríamos que el número cinco, como cualquier otro número, es objeto posible de *infinitos actos de representación*. Esta multiplicidad de actos, como se sigue de lo dicho hasta aquí, no hace mella a la unidad de la especie número cinco, ni a ninguna otra especie de esta índole.

Por consiguiente, la lógica imperante no era capaz de hacerse cargo de la unidad de la teoría, es decir, de la unidad del contenido del conocimiento; de ahí que los *Prolegómenos* constituyan también una nueva fundamentación de la lógica pura, la que sí podría dar razones de la relación entre lo múltiple y lo uno, es decir, de “la unidad de la idea con la multiplicidad de los actos que la piensan” (Levinas, 2005: 37).

Por consiguiente, las reflexiones en torno a la lógica llevan a Husserl a admitir la existencia de objetos ideales correlativos a los actos de conocimiento. Esta es una de las grandes diferencias entre Brentano y Husserl: la admisión por parte de este último de genuinos objetos ideales (Ferrer Santos & Migallón-Sánchez, 2011: 20). Esto no solo supone un cambio desde el punto de vista epistemológico, sino también una reinterpretación del concepto de intencionalidad de Brentano. Así pues, dicho *grosso modo*, con la admisión de lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento en general, la intencionalidad de los actos de conocimiento *reales* implica la defensa irrestricta de la diferencia entre las vivenciales reales, por un lado, y lo ideal, por otro. Es decir, la defensa de la intencionalidad de la vivencia supone al mismo tiempo la defensa de que hay lo real y lo ideal, y que de ningún modo pueden confundirse entre sí.

Estos son, pues, los dos motivos centrales que atraviesan todos los *Prolegómenos* y todas las *Investigaciones lógicas*, el motivo psicológico y el motivo lógico, esto es, lo psicológico como acto de pensamiento y lo lógico como objeto pensado (Husserl 2019a: 267 [Hua XX/1: 276]). Notemos que, al definir lógico como objeto pensado,

Husserl se aleja de la definición de la lógica como disciplina técnica del pensar judicativo que apunta a la verdad, es decir, como ciencia de hechos, o sea, de los actos del pensar. Lo que a Husserl le interesa es más bien la lógica pura, una disciplina teórica a priori que, en cuanto tal, es “cierto *contenido ideal* de un conocimiento posible” (2017a: 199 [Hua XVIII: 242]).

Husserl estima que si somos capaces de distinguir ambos motivos y de no reducirlos entre sí, entonces podremos llevar a cabo el análisis de las vivencias y el análisis de los objetos intencionales. Asimismo, dispondríamos del conocimiento correcto de todas las distinciones que se siguen de ambos motivos; las distinciones “entre las verdades, leyes y ciencias reales y las ideales; entre las generalidades reales y las ideales (o las individuales y las específicas) y lo mismo entre las individualidades, etc.” (2017a: 161 [Hua XVIII: 191]).

En el § 46 de los *Prolegómenos* Husserl señala que la esfera de la lógica pura, es decir, de la lógica ideal, es comparable y análoga a la matemática pura; de modo que tanto en una como en otra encontramos los dos motivos que indicamos más arriba. Así pues, todas las teorías matemáticas no podrían ser consideradas como partes o aspectos de la psicología humana, “*aunque* sin contar no tendríamos números, ni sin sumar sumas, ni sin multiplicar productos” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173]). En tal sentido, las operaciones de la aritmética y de la matemática implican la ejecución de ciertos actos psíquicos, es decir, de ciertos actos reales determinados causal y temporalmente, como cualquier vivencia. Sin embargo, aunque esas operaciones tengan un origen psicológico, “*todos reconocen que sería una errónea μετάβασις* considerar las leyes matemáticas como psicológicas” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173]). Pero ¿en qué consiste esta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος? Por un lado, consiste en confundir lo real y lo ideal; dicho de otro modo, en confundir el plano de las vivencias con el plano conceptual.³ Por otro, consiste en simplemente

3 A juicio de Husserl, lo conceptual no es en sentido estricto *la representación conceptual subjetiva o individual*; sino, al contrario, siguiendo en este respecto a Herbart, “*los conceptos son algo completamente intemporal*” (2017a: 182 [Hua XVIII: 218]); de manera que conciernen a lo que podemos considerar como *lo ideal*, esto es, al contenido ideal del pensamiento.

negar toda idealidad; de esta forma, se incurre en el error de afirmar que el origen y fin tanto de las operaciones aritméticas como de los conceptos matemáticos residen en la conciencia subjetiva.

Ahora bien, si con De Santis (2021) definimos al psicologismo como la negación de la distinción entre lo real y lo ideal, esto no quiere decir, como refiere también Husserl, que el psicologismo sea una posición ingenua y, en esa medida, fácilmente criticable. Es decir, es plausible en cierta medida la posición psicologista, que plantea que sin sumar no hay sumas y que sin contar no hay números; o bien, desde la perspectiva lógica, que sin juzgar no hay juicios y que sin representar no hay representaciones, etc. A este respecto, en el § 18 de los *Prolegómenos* Husserl pone de relieve que, al echar una mirada sobre la literatura lógica imperante, se habla continuamente “de los conceptos, juicios, raciocinios, deducciones, inducciones, definiciones, clasificaciones, etc., todo psicología” (2017a: 68 [Hua XVIII: 65]). Aunque se tracen límites precisos en la determinación de la lógica pura, esto no es del todo erróneo, en la medida en que tales conceptos lógicos hunden sus raíces en lo psicológico (cf. 2017a: 68 [Hua XVIII: 65]); es decir, volviendo al ejemplo matemático, aunque sin el acto de contar no hay números, esto no quiere decir que el número se convierta en un acto psíquico; al contrario, solo verificamos en nuestro acto una vivencia de contar referida a un número. El número, por su parte, es una idea; es decir, un objeto ideal que no se diluye ni disuelve en el acto de contar. En efecto, la psicología es una “ciencia empírica de los hechos psíquicos en general. La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de investigación es bien conocida; está definida íntegramente [...] por la serie de especies ideales [...] 1, 2, 3” (2017a: 149 [Hua XVIII: 65]). Por tanto, los hechos psíquicos de contar, sumar y multiplicar los encontramos aquí y allá; están sometidos al tiempo y al espacio. Al contrario, los números no pueden ser localizados en el tiempo ni en el espacio; son ideales e intemporales. En palabras de Husserl, “el número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco, ni la de otro”; es decir, el número cinco está ahí para cualquiera, como dice Husserl *mutatis mutandis* en un texto tardío como *La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional* (2019b),

“la existencia de la geometría no es psíquica, no es existencia de lo personal en la esfera personal de la conciencia; ella es existencia de lo que existe objetivamente para «cualquiera»” (Husserl, 2019b: 686 [Hua VI: 367]). Entonces, la distinción entre lo real y lo ideal no solo hace posible el conocimiento objetivo, sino también permite no diluir la unidad de toda teoría en consideraciones psicologistas. Asimismo, la existencia objetiva de lo ideal, al estar ahí para cualquiera, no pertenece a la constitución arbitraria de ninguna inteligencia; al contrario, la objetividad de lo ideal es intersubjetiva (García-Baró, 2008: 79), en la medida en que está a disposición de cualquier acto subjetivo de conocimiento.

La conexión entre la vivencia de la verdad y la verdad

Si tanto el motivo psicológico como el lógico atraviesan completamente las *Investigaciones lógicas*, entonces la distinción de la que hablamos en el punto anterior entre lo real y lo ideal es otra manera de señalar básicamente lo mismo. En consonancia con estas distinciones, despunta a nuestro juicio uno de los problemas más importantes de la fenomenología temprana de Husserl; nos referimos a la distinción entre la vivencia de la verdad y la verdad, así como de la conexión esencial entre ambas. Esta distinción es también una consecuencia de la distinción originaria entre lo real y lo ideal. Así pues, como ocurre con esta distinción, si la vivencia de la verdad debe distinguirse de la verdad, entonces esta no se disuelve ni diluye en ninguna vivencia; en este sentido, como cualquier otro objeto ideal, está también ahí para cualquiera; de modo que la objetividad de la verdad es su intersubjetividad (García-Baró, 2008: 79). Si este es el modo correcto en que debe ser entendida, la verdad objetiva debería ser algo que estuviera a disposición de cualquiera; de cualquiera que ejecute actos en los que *se viva* la verdad. Ahora bien, esos actos en lo que se vive una verdad Husserl los llama evidencia [*Evidenz*]. Y la evidencia “no es otra cosa que la «vivencia» de la verdad” (2017a: 162 [Hua XVIII: 193]). Y esta verdad vivida en la evidencia se experimenta al modo como se vive cualquier objeto *ideal* en un acto *real*,

es decir, a la manera como se vive, por ejemplo, un número en un acto de enumerar.

A fin de explicar cómo se vive un objeto ideal, recordemos el ejemplo del ámbito de la matemática de nuestro punto anterior: el número cinco no es nuestro acto de contar cinco, ni de ningún otro; tampoco es nuestra capacidad de representarnos ese número. El número cinco es, apuntamos más arriba, un “objeto posible de actos de representación” (2017a: 149 [Hua XVIII: 174]); de ahí que tal número pueda ser objeto posible de *infinitos actos de representación*, y que esa infinitud no afecta en lo más mínimo a la identidad ideal del número en cuestión. Así pues, el número cinco, para seguir con nuestro ejemplo, es la *especie ideal*; esta especie “tiene sus *casos individuales* concretos en ciertos actos de numeración” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]); de modo que la relación entre el acto real de enumerar cinco y la especie ideal cinco es una relación de *individuo y especie*.

Ahora bien, que exista una relación así no quiere decir que la especie ideal se convierta en “una parte o aspecto de la vivencia psíquica, o sea, como algo real” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]). En efecto, si interpretamos la relación individuo y especie como si esta última fuera una parte del acto subjetivo, entonces caeríamos en lo que Husserl denomina *hipóstasis psicológica de lo universal*; es decir, “la aceptación de una existencia real de las especies *en el pensamiento*” (2017a: 307 [Hua XIX/1: 127]), error en el que habría incurrido la filosofía de John Locke.⁴ Entonces, si llevamos a cabo el acto de

4 La hipóstasis psicológica de lo universal, en la medida en que implica la aceptación de la existencia real de las especies *en el pensamiento*, es decir, en la vivencia de la conciencia, incurre, estima Husserl, en una serie de absurdos. El representante de esta hipóstasis sería, pues, John Locke, quien, como el propio Husserl, acepta la existencia de los así llamados objetos ideales o abstractos. Locke sostiene que los objetos ideales o abstractos residen, por así decir, *en la conciencia* como un dato ingrediente de esta; se trata del ejemplo clásico del triángulo general de los *Ensayos* de Locke. Para Locke tal triángulo universal, en la medida en que se forma en nuestra mente, es imperfecto, ya que no es “ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero [...], sino que debe ser todo eso y a la vez nada de eso en particular” (Locke, 2018: 597). La crítica de Husserl al triángulo general de Locke apunta a que, entendido así, “lo universal se convierte en dato real de la conciencia” (2017a: 314 [Hua XVIII: 138]), de manera que no hay en Locke una diferencia entre el acto de representarse un triángulo y el triángulo representado o intencional. Dicho de otro modo: para Locke no hay una diferencia entre el acto y el objeto intencional. Ver, a este respecto, el capítulo segundo de la Segunda Investigación Lógica.

representarnos el número cinco, verificamos “un acto estructurado de representación colectiva de cinco objetos cualesquiera” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]). En este acto se experimenta intuitivamente el conjunto revestido de cierta forma, y “por ende un caso individual de la indicada especie aritmética” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]); de ahí que luego Husserl afirme que el número cinco, vaya por caso, es en realidad la especie de *la forma* que reviste al conjunto colectivo de cinco objetos; es decir, no es especie del conjunto de cinco cosas, sino de “cierta forma de estructuración” [*gewisse Gliederungsform*] (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]) que reviste a ese conjunto intuitivamente dado.

Aquí es donde entra en juego la *abstracción*. A partir del conjunto intuitivamente dado y revestido por esa forma de estructuración o clasificación, no solo fijamos la mirada en esa forma, sino que aprehendemos en ella la idea. Es decir, dado un conjunto de cinco objetos, vaya por caso, cinco libros, no nos importa para efectos de la abstracción esos objetos, es decir, esos cinco libros, sino *la forma de estructuración que reviste al conjunto*; así pues, como plantea Husserl, nuestra mirada se dirige hacia esa forma que funge como “momento no independiente” [*das unselbständige Moment*] (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]), y a partir de ella aprehendemos lo que llama Husserl *la idea*; en este caso, la idea número cinco. Por consiguiente, “el número cinco como especie de la forma surge en la conciencia pensante. Lo mentado ahora no es este caso individual, no es lo intuido como un todo, ni la forma inherente a él [...] lo mentado es *la especie ideal de la forma*” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]). Como el número cinco como especie surge en la conciencia pensante, el acto por el que mentamos una especie es un *nuevo modo de la conciencia*; es un nuevo carácter de acto, que se dirige, no al conjunto intuitivo ni a la forma dependiente del conjunto, sino a la especie ideal de la forma. La forma es, pues, la que funge como individuo de la especie en este nuevo carácter de acto; en este nuevo modo de la conciencia. La forma es la base de la abstracción, es decir, “el caso concreto singular” (2017a: 333 [Hua XIX/1: 160]). Pero el objeto del acto de abstracción no es el caso concreto, sino la idea correspondiente. La especie que es mentada en el acto de abstracción, a diferencia de los infinitos actos

reales que la mientan, *es absolutamente una*, con independencia de los actos en que se hallan sus individuos; así pues, la especie “no tiene participación alguna en la contingencia de los actos, con su temporalidad y caducidad” (2017a: 150 [Hua XVIII: 175]), en la medida en que los actos nacen y mueren.

Entonces, como decíamos, la verdad se vive de un modo similar a la especie numérica o de cualquier otra especie, como la especie rojo, por ejemplo. En este último respecto, el rojo intuido en el espacio y el tiempo funge como caso concreto de la especie, la cual es mentada en otro modo de la conciencia. Pues bien, ¿cómo se vive la verdad? A este pregunta Husserl responde lo siguiente: “*la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*” (2017a: 162 [Hua XVIII: 193]). La verdad es, pues, una idea, a la manera como es una idea el número cinco. Como toda idea, tiene sus casos concretos e individuales; en este respecto, los casos concretos son actos de juicio evidentes. Un juicio evidente no es solo un juicio en el que mentamos una situación objetiva determinada; un juicio evidente es aquel juicio en que algo es dado tal y como es mentado, “como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente” (2017a: 162 [Hua XVIII: 193]). En efecto, en el juicio evidente lo juzgado es algo “dado en la vivencia del juicio como presente en sí mismo; presente en el sentido en que una situación objetiva puede ser «presente» en esta o en aquella forma de aprehensión significativa” (2017a: 163 [Hua XVIII: 193]). Si la evidencia o la intelección [*Einsicht*] —otra forma de hablar de evidencia, pero de modo estricto— es un cierto ver o darse cuenta de que la situación objetiva que hemos mentado efectivamente está presente en sí misma, esto no quiere decir que cuando falta la evidencia o la intelección no hay verdad.

A este respecto, Husserl hace un parangón con el fenómeno de la percepción (2017a: 163 [Hua XVIII: 193]); en este sentido, así como el no percibir no significa *no ser*, así también la falta de evidencia no es falta de verdad. Es decir, la distinción entre la evidencia y la verdad es tal que la objetividad de esta última no se ve afectada por los eventuales actos concretos de mentarla. Dicho de otro modo, que falten actos de contar cinco no significa que el número cinco no exista. Así pues, la evidencia no es la verdad; la evidencia

es la vivencia de la verdad. Pero ¿cómo podemos entender *grosso modo* esta vivencia? La evidencia es en primer término una “*vivencia de concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado [...]”; y la *idea* de esta concordancia es la verdad” (2017a: 163 [Hua XVIII: 193-194]). La evidencia es una clase de juicio en el que lo juzgado no es simplemente mentado, sino que la mención está presente en sí misma; de modo que la concordancia entre la mención y lo presente en sí define a esta vivencia. Pero aquí no reside la verdad. La concordancia es, pues, el caso concreto singular de la idea que es la verdad; la verdad es la idea correspondiente a la evidencia, a la manera como el número cinco es la idea del acto de numerar cinco.

Pero del mismo modo que cualquier otro objeto ideal, o de cualquier especie, si no hay actos que se representen tales objetos no significa que no existan esos objetos; es decir, que no haya actos que se representen números no significa que no haya números; de forma que la verdad puede ser considerada como una idea sin que se actualice en ninguna inteligencia pensante, en ningún acto de concordancia. Sin embargo, aunque no se actualice realmente, sí existe como posibilidad ideal. Como el propio Husserl lo indica en un conocido pasaje del § 39 de los *Prolegómenos*: si no hay quien conozca una verdad “o si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades *ideales* quedan sin realidad que las cumpla” (2017a: 122 [Hua XVIII: 135-136]). Pero Husserl luego añade: “toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal [...] es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas” (2017a: 122 [Hua XVIII: 136]). Como señala De Santis (2021), esta suerte de limitación de nuestras fuerzas psíquicas para representarnos ciertas verdades sugiere que habría o podría haber otros seres, como los ángeles o Dios, para quienes sí sea posible la actualización o representación de esas verdades.⁵ De Santis, a este respecto, habla

5 Cf. a este respecto el texto de De Santis (2021), especialmente los apartados titulados “Husserl and the Angels” (15-22) y “Lotze’s Angel” (22-28).

de una angelología husserliana, con claras reminiscencias a la filosofía de Lotze.⁶

Por su parte, la validez o la objetividad de un juicio “no es inherente al enunciado, como tal vivencia temporal, sino al enunciado *in specie*, al puro enunciado 2 x 2 son 4 y otros semejantes” (2017a: 163 [Hua XVIII: 194]). Husserl quiere subrayar que, así como el número cinco no es nuestro acto de contar cinco ni nuestra capacidad de representárnoslo, así también la verdad no es la conciencia de la verdad ni ningún otro acto real de evidencia. Husserl recalca, pues, la necesidad de distinguir, en el orden de la verdad, lo real y lo ideal. Sin embargo, pese a esta separación infranqueable entre lo real y lo ideal, o entre la evidencia y la verdad, hasta el punto de que esta puede existir sin que haya actos que la actualicen, *hay una conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad*. En otros términos, si hay la verdad, ha de haber evidencia, sea real o posible. Hay evidencia posible cuando esta no llega a ser vivida por nadie; en este sentido, aclara Husserl, se trata de una evidencia “psicológicamente imposible” (2017a: 159 [Hua XVIII: 188]). Sin embargo, “hablando *idealmente*, es con toda certeza una vivencia psíquica posible” (2017a: 159 [Hua XVIII: 188]). La pregunta es, pues, ¿cómo podemos entender esa conexión entre la vivencia de la verdad y la verdad? Creemos que la teoría de los todos y las partes o mereología puede decirnos algo al respecto.

Mereología y la conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad

Husserl en el § 51 de los *Prolegómenos* habla de la “conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad” [*Wesenszusammenhang zwischen Wahrheitserlebnis und Wahrheit*] (2017a: 163 [Hua XVIII: 194]).

6 La filosofía de Lotze, como también la de Leibniz y Bolzano, ejerció un profundo influjo en la filosofía temprana de Edmund Husserl y de la filosofía alemana de finales del siglo XIX en general. Lotze es el filósofo que desarrolla la noción de validez [*Geltung*], a fin de determinar el modo peculiar en que existen los objetos ideales en general. Esta nueva forma de platonismo contemporáneo postula que los objetos ideales no son ni cosas del mundo ni partes ingredientes de la conciencia psíquica, sino más bien unidades de validez. Cf. sobre esto los trabajos de Vigo (2013), Fiset (2015) y Puricelli (2021).

Parece a primera vista contradictorio que exista una conexión esencial entre la verdad y su vivencia, si en otros pasajes de los *Prolegómenos* Husserl ha dicho que puede faltar la evidencia, pero no la verdad; es decir, puede faltar la vivencia de la concordancia [*Erlebnis der Zusammenstimmung*], sin que eso afecte a la verdad en sí. Dada esta situación, pareciera que no hay tal conexión esencial entre el acto de evidencia y la verdad como objeto ideal. Esta condición paradójica de la verdad en cuanto objeto ideal encuentra su solución cuando advertimos que la conexión de la verdad y la vivencia de la verdad es una conexión entre la idealidad de la verdad y la realidad de la conciencia que la vive. Creemos que una posible respuesta a este problema se encuentra en la teoría de los todos y las partes o mereología, que Husserl aborda en la Tercera Investigación Lógica.

Al comienzo señalamos que la mereología —del griego μέρος (parte)— es la doctrina sobre la cual se sostiene la fenomenología temprana de Husserl; en este sentido, sin mereología, no hay en principio fenomenología posible. Es cierto, sin embargo, que tal afirmación únicamente vale para la fenomenología temprana de las *Investigaciones lógicas*, ya que a partir del giro trascendental de *Ideas I* (2013: 214 [Hua III/1: 128-129]), el método de la reducción no solo se aplica al ámbito de la realidad empírica, sino también a toda doctrina eidético-trascendente y sus ontologías correspondientes; de manera que la ontología fundamental de las *Investigaciones*, la mereología, sucumbe al método de la reducción fenomenológica⁷ (2013: 214 [Hua III/1: 128-129]). Sin embargo, en el período temprano del pensamiento de Husserl, la teoría de los todos y las partes o mereología funge como la ontología formal sobre la cual descansa el análisis fenomenológico como tal. Así, por ejemplo, Sokolowski (1977)

7 En *Ideas I* aún hallamos análisis en términos de todo y parte, es decir, análisis mereológicos; pero estos disponen de un carácter distinto del que encontramos en el período temprano del pensamiento de Husserl. En efecto, en *Ideas I* se realiza la distinción entre objetos independientes y no independientes, así como la distinción entre lo concreto y lo abstracto. Pero ninguna de estas distinciones funcionan como la ontología formal del análisis de las vivencias intencionales, ya que el esclarecimiento epistemológico pasa por la evidencia adecuada que solo nos la da el método de la reducción fenomenológica, que pone entre paréntesis toda ontología, incluida la mereológica (2013: 111-114; 214 [Hua III/1: 34-36; 128-129]).

indica que la mereología nos proporciona una estructura ontológica formal que reaparece en muchos pasajes de las *Investigaciones lógicas*. Willard (2003) señala que la mereología se aplica al análisis de los actos; así pues, un acto es un todo que dispone de partes, partes independientes y no independientes. Serrano de Haro (2010) dice, a su turno, que la mereología funciona como la doctrina oculta de la fenomenología; de modo que muchos análisis se llevan a cabo sobre el supuesto de esta teoría ontológica. García-Baró (2013; 2021) también refiere que la mereología es condición de posibilidad de la fenomenología; de manera que sin ella no es posible ningún análisis fenomenológico. Así pues, hemos postulado que la mereología puede darnos una respuesta al problema de la verdad y su vivencia, así como también al problema de lo ideal en sí y su relación con lo real, aunque ambos ámbitos aparezcan aparentemente separados por un abismo infranqueable.

Antes de indagar en los antecedentes de la mereología en la fenomenología temprana de Husserl, queremos decir algunas cosas generales respecto de esta doctrina en la historia de la filosofía. Aunque parezca obvio, la mereología no comienza ni termina con Husserl. El antecedente más cercano lo encontramos en la obra de Carl Stumpf (1873), quien fuera el director del escrito de Habilitación de Husserl en Halle. A Stumpf se debe la distinción entre partes independientes y no independientes (1873: 109), que encontramos en la Tercera Investigación.⁸ Cabe destacar, además, que la expresión *mereología* no es mencionada por Husserl en las *Investigaciones*. Entre otros filósofos, el polaco S. Lesniewski (1992), quien realizó “uno de los primeros intentos de formalización de la teoría de los todos y las partes” (López Mezo, 2019: 51), fue de los primeros en utilizar el término de mereología. Si bien el trabajo de Lesniewski no tuvo una gran difusión, debido a que fue escrito en polaco, la publicación de los ingleses H. S. Leonard y N. Goldman (1940), permitió extender

8 Husserl habla indistintamente, o bien de partes independientes y no independientes, o bien de contenidos concretos y contenidos abstractos respectivamente (2017b: 385 [Hua XIX/1: 227]).

por toda Europa la discusión en torno a la mereología y llevarla al centro de la metafísica y ontología modernas (Varzi, 2010).

Estos desarrollos posteriores de la mereología no podrían haber tenido lugar sin una fuerte tradición, cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad Clásica, especialmente en la obra de Platón y Aristóteles. Platón, por ejemplo, propone una discusión mereológica en torno a la teoría de la participación en el *Parménides* (131a; 144c – 145e); asimismo, en el *Teeteto* (204a – 205b) hallamos una incipiente reflexión mereológica en torno a cuestiones matemáticas como la totalidad y el conjunto. Aristóteles, por su parte, hará lo propio en la *Metafísica* (V, 24, 1023b, 35-37), especialmente en el libro quinto. Allí el filósofo señala que *parte* en un sentido alude a aquello que procede de algo “como procede de la parte la especie; por ejemplo, el hombre procede del bípedo, y la sílaba, de la letra”; asimismo, en otro pasaje, dice que se llaman partes “aquellas en que la especie puede ser dividida, sin la cantidad [...]”; por eso dicen que las especies son partes del género” (*Met.*, V, 25, 1023b, 17-19).

Según Varzi (2010), la mereología se desarrolla también en filósofos de la Antigüedad tardía como Boecio (2008); de la Escolástica como Pedro Abelardo o santo Tomás de Aquino; así también de la Modernidad como Leibniz (1981), Berkeley (2004) e incluso Kant (2023); de modo que Husserl se inscribe en una larga tradición filosófica. Ahora bien, como decíamos, el antecedente más cercano se encuentra en la obra de Stumpf, pese a que, como señala Niel (2014), ninguno de los dos haya hecho una mención explícita de la palabra mereología (2014: 62), hasta el punto de que, por lo que toca a Stumpf, “no sólo no aparece el término «mereología», sino que tampoco encontramos una teoría explícita de los todos y las partes” (2014: 62). De ahí que Niel señale que en la obra de Stumpf encontremos, en vez de una mereología, una suerte de “proto-mereología” (2014: 62).

La Tercera Investigación Lógica comienza con la distinción, en el orden de los objetos en general, entre los contenidos concretos y abstractos (2017b: 385 [Hua XIX/1, 227]). Esta distinción proviene de Stumpf, quien habla más bien de contenidos independientes y no independientes. Al respecto, Husserl señala que la diferencia entre

esta clase de contenidos surge “en el terreno de la psicología descriptiva de los datos de la sensación” (2017b: 385 [Hua XIX/1, 227]). Todo se jugaba, pues, en el ámbito de la psicología. Tal era lo que había hecho Stumpf. De hecho, en los trabajos previos a *Investigaciones*, Husserl aborda estas cuestiones mereológicas desde el terreno de la psicología. Así ocurre, por ejemplo, con el texto *Estudios psicológicos ordenados elemental* (1894), recogido en el tomo XXII de *Husserliana*.⁹ En la primera parte de este texto, titulada “Sobre la distinción entre lo abstracto y lo concreto”, lo abstracto y lo concreto es una distinción psicológica. Si bien esto no es abandonado del todo, ya que en *Investigaciones* los actos intencionales disponen también de partes concretas y abstractas y, en esa medida, la mereología funge “como palanca de la estructura de los actos como tal” (Serrano de Haro, 2010: 662), a partir de la Tercera Investigación la distinción entre lo abstracto y lo concreto es además una *distinción ontológica fundamental*. Es decir, se trata de una distinción que atañe a la esencia del objeto como tal.

Así pues, Husserl se da cuenta de que los objetos empíricos disponen de ciertas legalidades que se fundan en la esencia genérica de un dominio de cosas. A modo de ejemplo, podemos decir lo siguiente: que el color rojo *no pueda existir* sin una extensión se funda en la esencia genérica del color. De ahí que el color sea una parte no independiente del objeto. No se trata de que seamos nosotros los que no podamos representarnos el color sin una extensión; al contrario, se funda en las legalidades del objeto coloreado que tengamos que representárnoslo de ese modo. De esta forma, como ya lo observó Levinas (2017), “el hecho de ser dependiente o no, no es una necesidad subjetiva determinada por la incapacidad para representar las cosas de otro modo, sino una necesidad objetiva e ideal propia de lo que no puede ser de otro modo” (141). Si volvemos al conocido ejemplo del color, este no puede existir sin una extensión; pero esto no es una necesidad psicológica, sino, al contrario, ontológica, ya que pertenece a la necesidad objetiva del *género* color el no poder existir sin una extensión (2017b: 397 [Hua XIX/1: 244]). Por tanto,

9 Ver Husserl (2019c: 97-129 [Hua XXII: 92-123]).

la coloración de cualquier objeto es siempre y necesariamente un momento [*Moment*] o parte no independiente; no por una cuestión de hecho o circunstancial, “sino que por su esencia, *por su especie pura, está predestinada a ser parte*” (2017b: 397 [Hua XIX/1: 244]). Entonces, que el color rojo sea un momento abstracto o no independiente —abstracto y no independiente significan lo mismo— se funda en la esencia del género color; de manera que el vínculo necesario entre el color y la extensión es una ley de esencia que atañe al objeto como tal. Por consiguiente, “estas necesidades y estas imposibilidades no son fenomenológicas sino precisa y claramente *ontológicas*. Se dan tanto en la inmanencia de la conciencia como en la trascendencia de todos los objetos posibles” (García-Baró, 2021: 52). Notemos que por virtud de la mereología descubrimos las legalidades de los objetos en cuanto tales; así pues, captamos las leyes de esencia de un dominio genérico de objetos, como el caso del color. Al captar la esencia pura del color, nos percatamos de que este color no puede ser sin una extensión. Estas necesidades ontológicas, al decir de García-Baró (2021: 52), son contempladas en virtud de la teoría de los todos y las partes o mereología. En *Ideas I*, por su parte, la esencia genérica del color es captada en una intuición de esencia [*Wesensschau*], en datos de la percepción, del recuerdo, de la fantasía y la imaginación, y no a partir de una teoría ontológica de todos y partes (2013: 93-94 [Hua III/1: 16-17]).

Sea como fuere, como plantea Husserl en la Tercera Investigación, lo que antes era mera psicología “trasciende luego allende la esfera de los contenidos de conciencia y se convierte en una distinción [...] en el terreno de los *objetos en general*” (2017b: 385 [Hua XIX/1: 227]). La mereología ahora se ocupa de los objetos en general, como el todo y la parte, el individuo y la especie, etc. Así pues, es la mereología la que puede proporcionarnos una explicación al problema de lo real y lo ideal, y de la verdad y su vivencia, en la medida en que se ocupa de la relación entre individuo y especie. De esta forma, siguiendo con el ejemplo del color, nos damos cuenta de que el color rojo de un objeto ahí delante de nosotros es un individuo o *un caso* del color rojo como especie; la especie es absolutamente *una*, con independencia de los infinitos casos rojos que haya en el mundo. Por

consiguiente, que el rojo delante de nuestros ojos, el rojo individual, no pueda existir sin una extensión espacial no es una cuestión simplemente empírica o una incapacidad de representárnoslo de otra manera; al contrario, se funda en la esencia genérica del color el que no pueda existir sin una extensión. El objeto rojo ahí delante de nosotros es un todo concreto; el momento rojo, por su parte, un contenido abstracto o no independiente.

En la fenomenología temprana de Husserl hay una clara predilección por los contenidos abstractos, ya que solo ellos cumplen verdaderamente una función cognoscitiva. En efecto, los contenidos abstractos “se unen entre sí necesariamente” (García-Baró, 2013: 181); en este sentido, unen momentos que acaso desconocemos que se requieren mutuamente; de forma que el desafío epistemológico fundamental es determinar en cada caso los contenidos abstractos de los objetos en general, a fin de saber *a qué están necesariamente unidos*. Los contenidos abstractos son los verdaderos momentos de unidad del mundo, y sin ellos “no habría *inteligibilidad* en él, porque nada sería necesario, o sea, nada pertenecería a ningún género ni a ninguna especie” (García-Baró, 2013: 181). Por consiguiente, si no hubiera contenidos abstractos, no tendría sentido hablar de individuos y de especies, ni menos de una suerte de conexión entre ambos; de esta forma, los contenidos abstractos no solo nos permiten *inteligir el mundo*, sino también contemplar los vínculos necesarios entre las cosas. Así pues, los momentos abstractos son “el vínculo ontológico principal” (Serrano de Haro, 2010: 666) de la mereología de Husserl. Estos vínculos, como indica García-Baró (2021: 52), no atañen solo a los singulares, sino sobre todo a las especies respectivas; es decir: no solo al rojo intuido, sino al rojo *in specie*. En este sentido, el vínculo esencial concierne a la conexión esencial que verificamos en “todos los entes de cierta *especie* con todos los entes de cierta *otra especie*” (García-Baró, 2021: 53); por tanto, que el rojo intuido esté predestinado a ser parte de un todo más amplio proviene o se funda en la esencia genérica del color. En tal sentido, lo verdaderamente inteligible en el mundo son los momentos abstractos, no los contenidos concretos. Pues “cuanto más concreta o independiente es una

cosa, tanto menos comprensible, justamente porque está más y más desvinculada” (García-Baró, 2013: 181).

Pero ¿cómo afecta esto a la teoría de la verdad? ¿Por qué hemos dicho que sin mereología no es posible ninguna fenomenología? Acaso debamos partir por la respuesta a esta última pregunta. Si nos atrevemos a definir la fenomenología, podríamos definirla como “análisis descriptivo de vivencias subjetivas” (Fink, 1985: 23). Como dice Husserl, señalar y describir [*aufzuzeigen und zu beschreiben*] las partes de los actos es la tarea del análisis fenomenológico (2017b: 512 [Hua XIX/1: 411]). Ahora bien, como plantea García-Baró (2008), uno de los problemas fundamentales del conjunto de *Investigaciones lógicas* es *cómo se vive la verdad* o *qué es la vivencia de la verdad*; de ahí que otros autores como De Santis (2021) lleguen a afirmar que las *Investigaciones* sean en realidad un tratado acerca de la verdad. Pues bien, si ese es el gran problema, entonces debe haber una descripción de la verdad en sus variedades y una descripción de lo que sea la vivencia de la verdad; de modo que tal vivencia debe ser localizada en el conjunto de lo que sea cualquier vivencia. Por esta razón es preciso contar con una doctrina del análisis de cualquier vivencia. La raíz de esto “está en que no hay análisis, ni descriptivo ni de ninguna otra clase, allí donde no hay partes y todos” (García-Baró, 2013: 178-179). Esta doctrina es precisamente la mereología o teoría de los todos y las partes. En definitiva, el análisis de las vivencias ha de ser un análisis *de todos y partes*. Así pues, una vivencia intencional es un todo que dispone de partes concretas y abstractas, o sea, independientes y no independientes. Pero como ya hemos dicho, el análisis de todos y partes no solo concierne a la vida de la conciencia, sino a todos los objetos en general; de manera que sin mereología no solo no hay fenomenología sino tampoco ontología formal ni teoría de la verdad alguna. Es decir, no habría fenomenología, porque no habría ninguna doctrina sobre el análisis de cualquier vivencia; el análisis de la vivencia en general y el de la verdad en particular se quedarían sin sustento teórico, por así decir. Por su parte, sin ontología formal, tampoco habría teoría de la verdad, ya que no podríamos determinar en cada caso los momentos abstractos de los objetos a los que los actos se dirigen intencionalmente; es decir, no

hallaríamos vínculos necesarios entre los entes específicos, y tampoco podríamos hallar los vínculos necesarios entre los individuos y las especies ni una explicación al problema de la conexión esencial entre la verdad y su vivencia, o sea, una explicación a la teoría de la verdad en la fenomenología temprana de Husserl. Debemos, pues, responder a la pregunta por cómo afecta esta doctrina de todos y partes a la teoría en torno a la verdad.

Si la mereología atañe a las necesidades ontológicas tanto de la inmanencia de la conciencia como de todos los objetos, entonces es plausible postular que cualquier vivencia aquí y ahora, o sea, determinada temporalmente, puede ser el singular o el individuo de una especie. Y tal singular y tal individuo estarían *vinculados necesariamente* con su respectiva especie. Todo esto en el marco de una necesidad ontológica. Ahora bien, esta necesidad que vincula a un individuo con su especie se debe, por un lado, a la esencia de la especie: el caso singular rojo está vinculado a la especie rojo, por el carácter esencial de esta última. Por otro lado, cada singular de la especie rojo *es igual* a otros infinitos casos singulares del mismo color; subrayamos que los singulares son *iguales*, no *idénticos*, ya que la identidad concierne a lo específico. Así pues, si los diversos casos de color rojo son iguales, es porque hay algo en ellos que los vincula con su especie respectiva. “Ahora bien, la igualdad es la singularización de una índole idéntica, o sea de una *especie*” (García-Baró, 2021: 53). Así pues, del mismo modo ha de ser entendida la vivencia de la verdad: como un individuo de la especie ideal que es la verdad misma. De esta forma, la vivencia de la verdad funge como un momento abstracto, como una parte no independiente de la verdad en sí misma. En este sentido, los singulares de la verdad se verifican en juicios evidentes; y la evidencia no es la verdad, sino la vivencia de la verdad, la vivencia de cierta concordancia, la cual funciona, insistimos, como individuo de la especie ideal. De ahí la definición de verdad por parte de Husserl no como evidencia, sino como “la *idea* de esta concordancia” (2017a: 163 [Hua XVIII: 194]). Como señala a este respecto García-Baró (2008), “la verdad no es el «dato fáctico de conciencia» sino, por decirlo de algún modo, su sentido ideal” (2008: 75). Ahora bien, en la vivencia *vivimos* los individuos de ese sentido ideal de la verdad en

actos de juicio evidentes. Estos actos funcionan, pues, como *momentos* de la verdad, es decir, como partes no independientes de esta. Consiguientemente, dado que la idea de verdad tiene sus individuos en ciertos actos de conciencia, y estos actos son los individuos de la idea de verdad, entonces la relación entre la verdad y la vivencia de la verdad es una relación entre individuo y especie. Esta relación entre individuo y especie permite a Husserl hablar de esa “conexión esencial general entre la vivencia de la verdad y la verdad” (2017a: 162 [Hua XVIII: 194]). Tal conexión esencial, al menos en el período temprano del pensamiento de Husserl, debe ser comprendida, pues, a partir de la teoría de los todos y las partes.

Consideraciones finales

La fenomenología temprana de Husserl, que termina con la publicación de *Investigaciones lógicas*, nos ofrece en su etapa final una ontología formal sobre la cual se edifica el análisis fenomenológico. Esta ontología es la teoría de los todos y las partes o mereología. Esta doctrina no solo nos permite hallar las necesidades ontológicas de la inmanencia de la conciencia y de los objetos en general; asimismo, no solo ofrece una fundamentación de la distinción epistemológica entre lo real y lo ideal, en la medida en que la mereología establece vínculos necesarios entre ambos planos, sino también ofrece una explicación al problema de la conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad, al interpretarla en términos de individuo y especie, es decir, a la manera como se vive cualquier objeto ideal, sea una esencia formal como un número, sea una esencia material como un color.

Asimismo, si uno de los problemas fundamentales de las *Investigaciones* es la pregunta por la verdad, el único camino que nos resta es el examen de las vivencias que se refieren a ella. De esta forma, precisamos no solo analizar la vivencia de la verdad en general, sino sobre todo las diversas formas en que se vive una verdad. En efecto, para la consecución de ese objetivo, debemos localizar la verdad en el conjunto de lo que sea cualquier vivencia, pero para realizar esta

tarea, necesitamos una doctrina sobre análisis de cualquier vivencia. Esta es, pues, la mereología o teoría de los todos y las partes. Como indica García-Baró (2013: 178-179), no cabe ningún análisis allí donde no hay todos y partes. Es decir, en el análisis fenomenológico suponemos siempre que hay partes y aspectos. Así, la mereología, al decir de Sokolowski (1977), funciona como la doctrina oculta de las *Investigaciones*; de ahí que reaparezca en muchos pasajes del texto, especialmente por lo que toca al análisis de la vivencias intencionales en su función de conocimiento, es decir, cuando se refieren a una verdad.

Por consiguiente, mereología y teoría de la verdad están indisolublemente unidas en esta etapa del pensamiento de Husserl. En virtud de la mereología no solo descubrimos los vínculos necesarios de la estructura general de la conciencia, sino también de los objetos en general. Nos percatamos de que los objetos disponen de partes y contenidos de distinta clase; es decir, disponen de momentos abstractos y de contenidos independientes. En la fenomenología de Husserl, los momentos abstractos tienen una primacía epistemológica, ya que solo ellos permiten realmente determinar en cada caso de qué todo más amplio es parte un objeto cualquiera. Dicho de otro modo, los momentos abstractos pertenecen a especies y géneros por una ley de esencia; de esta forma, el singular concreto del color rojo pertenece a la especie rojo, y esta, a su vez, al género color. Aquí verificamos, pues, un análisis en términos de todo y parte. Pues bien, lo mismo vale para la verdad; esta cuenta con individuos o casos singulares que hallamos en la vivencia de un juicio evidente. La evidencia no es la verdad, sino más bien la vivencia de cierta concordancia; pero la idea o la especie de esa concordancia sí es la verdad. La conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad misma se realiza, pues, a partir de la identificación del vínculo necesario entre una y otra. Esto es posible por la ontología formal de las *Investigaciones*, es decir, la mereología.

■ Referencias

- Aristóteles. (2020). *Metafísica*. Edición trilingüe. Traducción de V. García Yebra. Gredos.
- Berkeley, G. (2004). *Principios del conocimiento humano*. Losada.
- Boecio. (2008). *De las divisiones*. Edición bilingüe de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Encuentro.
- Davidson, L. (2021). *Overcoming Psychologism: Husserl and the Transcendental Reform of Psychology*. Springer.
- De Santis, D. (2021). *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. Springer.
- Ferrer Santos, U. & Sánchez-Migallón, S. (2011). *La ética de Edmund Husserl*. Plaza y Valdés.
- Fink, E. (1985). *Einteilung in die Philosophie*. Königshausen & Neumann.
- Fissette, D. (2015). Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de Husserl (1886-1901). *Ápeiron. Estudios de filosofía*, (3): 13-35.
- García-Baró, M. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas, de Edmund Husserl (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones)*. Tomo I: *Prolegómenos a la lógica pura*. Pontificia Universidad Católica de Comillas.
- (2013). La esencia original de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. E. Baccarini & M. Deodati (eds.), *Husserl Domani*. Aracne: 169-194.
- (2021). La fenomenología y la lógica. A. Serrano de Haro (ed.). *Guía Comares de Husserl*. Comares: 35-56.
- Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana, Band II. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Husserliana, Band XII. L. Elen (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1970). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Husserliana, Band XXII. B. Rang (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1975). *Logische Untersuchungen. Erste Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. Husserliana, Band XVIII. E. Holenstein (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. I. Halbband: Text der 1-3. Auflage*. Husserliana, Band III/1. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana, Band VI. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.

- (1985). *Logische Untersuchungen. Zweite Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana, Band XIX/1-2. U. Panzer (ed.). Martinus Nijhoff.
- (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logische Untersuchungen (Sommer 1913)*. Husserliana, Band XX/1. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundación integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziri3n Quijano. FCE.
- (2015). *La idea de la fenomenología*. Traducci3n de M. Garc3a-Bar3. FCE.
- (2017a). *Investigaciones l3gicas*. Volumen 1. Traducci3n de M. Garc3a Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (2017b). *Investigaciones l3gicas*. Volumen 2. Traducci3n de M. Garc3a Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (2019a). Dos fragmentos para el proyecto de un pr3logo a la segunda edici3n de *Investigaciones L3gicas* (septiembre 1913). *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano & A. Serrano de Haro (coords.). S3gueme: 259-310.
- (2019b). La cuesti3n del origen de la geometr3a como problema hist3rico-intencional. *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano & A. Serrano de Haro (coords.). S3gueme: 677-707.
- (2019c). Estudios psicol3gicos ordenados a la l3gica elemental. *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano & A. Serrano de Haro (coords.). S3gueme: 97-129.
- Kant, I. (2023). La monadolog3a f3sica (traducci3n del lat3n por Roberto Torretti). *Di3logos*, n. 32: 173-190.
- Leibniz, G. (1981). *Monadolog3a*. Edici3n triling3e y traducci3n de Juli3n Velarde. Pentalfa.
- Leonard, H. S. & Goldman, N. (1940). The Calculus of Individuals and its Uses. *Journal of Symbolic Logic*, 5, n. 2: 45-55.
- Leśniewski, S. (1992). Foundations of the General Theory of Sets. I. *Collected Works*. S. J. Surma, J. Srzednicki, D. I. Barnett & F.V. Riskey. Kluwer: 129-173.
- L3pez Mezo, P. (2019). *Sistemas complejos y mereolog3a*. Universidad Complutense de Madrid.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. S3ntesis.
- (2017). *La teor3a fenomenol3gica de la intuici3n*. S3gueme.
- Locke, J. (2018). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE.
- Mensch, J. M. (2023). *Husserl's Phenomenology. From Pure Logic to Embodiment*. Springer.

- Niel, L. I. (2014). Psicología descriptiva y “mereología” en Carl Stumpf. *Tópicos* (28), Universidad Católica de Santa Fe: 61-88.
- Serrano de Haro, A. (2010). Husserl’s Mereological Argument for Intentional Constitution. C. Ierna, H. Jacobs and F. Matters (eds.). *Philosophy, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Springer: 661-678.
- Sokolowski, R. (1977). The Logic of Parts and Wholes in Husserl’s *Investigations*. J. N. Mohanty (ed.). *Reading on Edmund Husserl’s Logical Investigations*. Martinus Nijhoff: 94-111.
- Stumpf, C. (1873). *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. S. Hirzel.
- Platón. (2008). *Teeteto*. Edición bilingüe. Edición, prólogo, traducción y notas de M. Balasch; introducción general de A. Alegre Gorri. Anthropos.
- (2013). *Parménides*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de A. Medina González. Encuentro.
- Puricelli, F. (2021). Psicologismo, abstracción y posibilidad en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. *Dianoia*, 66(87): 75-100.
- Varzi, A. (2010). Mereology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). Spring. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/mereology/>>
- Vigo, A. (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA.
- Willard, D. (2003). The Theory of Wholes and Parts and Husserl’s Explication of the Possibility of Knowledge in the Logical Investigation. D. Fisette (ed.). *Husserl’s Logical Investigations Reconsidered*. Springer: 163-181.