

MOTIVOS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

M. L. Pintos Peñaranda

Abstract

This paper is divided into four sections: a) Firstly, an introduction in which the roots and essential motivations of the Husserlian phenomenology's genesis are outlined. b) Secondly, it is methodically pointed out the reasons why Husserl rejects the purely objectivist procedure that both Philosophy and Science share –reasons which in Husserl's thought are widespread throughout his whole work. c) Thirdly, it is sketched the influence of Husserl's thought on the twentieth century way of thinking. d) And, finally, Husserl's discoveries –both for Philosophy and Science– are positively evaluated (the phenomenological method, the overcoming conclusion of modern thought, the vindication of the doxa world, the overcoming of the subject-object confrontation, the enlargement of the rationality boundaries and, once and for all, the overcoming of the very concept of «modernity» to place himself in his own right within the so much trumpeted «postmodernity»).

I

El fondo punto de partida de la Fenomenología y una de las claves de la génesis de la reflexión husserliana es la situación intelectual existente en Europa alrededor de 1900. Después de haber pasado por el cientifismo de todo el siglo XIX, la confianza ciega en la razón físico-matemática está entrando en crisis. El de finales del XIX y principios del XX es un momento de falta de claridad de la ciencia para consigo misma. Pero esto es grave porque si la razón física, la gran novedad «moderna» de Occidente, es cuestionable, entonces –como dice Ortega– «lo es hasta la raíz toda la cultura occidental»¹. Esta es la situación desde la que Husserl elabora su crítica a la ciencia objetivista y, a la vez, su reivindicación de una nueva racionalidad.

Cuando Husserl inicia su carrera, se topa con las dos caras de la ciencia: una marcha triunfal por los continuos avances tecnológicos, pero también una atmósfera de desasosiego, y esto en un grado tan elevado que le hace exclamar que se ha hecho

¹ O.C., Madrid, Revista de Occidente, 1970, t. V, p. 279.

insoponible y que así no se puede seguir por más tiempo: «La necesidad espiritual de nuestra época ha llegado a ser insoponible»². En estas palabras pronunciadas por él en 1910 se resume la queja y confesión de fracaso que se arrastra por Europa desde unas décadas antes y que, en los comienzos del XX va a hacerse sentir como una profundísima crisis; crisis de la que Husserl es fiel portavoz. Va a ser este desencanto de la ciencia objetivista lo que le va a servir de espoleta a Husserl para articular una nueva ciencia; en principio, bajo la forma de una fenomenología del conocimiento.

Por un lado están las interpretaciones y resultados contradictorios a que se llega en el seno de las ciencias (se hacen interpretaciones desde la misma ciencia –dice Husserl– en sentido materialista, o dualista, o psicomonista, o positivista, o etc.) que ponen a los hombres de su generación «en el constante peligro de caer en el *escepticismo*, cuya meta común –dice lamentándose–, por desgracia, es una y la misma: el *contrasentido*», el caos, la falta de un sentido unívoco, la falta de claridad...³. Por otro lado, la ciencia, al excluir las cuestiones sobre el sentido que ha de tener ella misma en la humanidad, ha dado lugar a un mundo incomprensible. «Calcular la marcha del mundo no significa comprenderla»⁴, advierte. Si a estos dos motivos de alarma unimos el fracaso de las expectativas decimonónicas sobre la industrialización de la sociedad, el resultado es que, el panorama intelectual y social en medio del que se encuentra Husserl desde los inicios de su carrera, es de duro sentimiento de fracaso por parte de las ciencias: han convertido nuestro conocimiento y también nuestra historia en un *sinsentido*.

Es entonces cuando Husserl, motivado por esta pérdida de credibilidad en la ciencia, va a buscar, como una necesidad muy vital para él, ante todo su propia *autocomprensión* como científico matemático. Necesita ver qué nivel de *evidencia* y, por tanto, de *objetividad*, hay en la ciencia que realiza; en las matemáticas y ciencias formales en concreto, y en la ciencia en general. Y esto va a ser el *Leitmotiv* de su indagación durante toda su vida, la espoleta que le hace ponerse a caminar bajo la sospecha de que, a la vista de tanto *sinsentido* –dentro de las propias ciencias y en su aplicación a nuestra vida diaria– «las ciencias naturales del ser no son ciencias

² *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 102.

³ *Idea de la Fenomenología*, Madrid, F.C.E., 1982, pp. 29 ss.: Porque, «¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos?... La percepción es meramente vivencia...del sujeto que percibe. Igualmente son vivencias subjetivas el recuerdo y la expectativa y todos los actos intelectuales edificados sobre ellos... ¿...De dónde puedo saber a ciencia cierta...que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?». El conocimiento ¿será «tan sólo conocimiento humano, ligado a las formas intelectuales humanas, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas»? Sea como sea, «la posibilidad del conocimiento –dice en 1907– se convierte por dondequiera en un enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada...como ciencias exactas, todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto reflexionamos, caemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones [se hacen interpretaciones desde la misma ciencia en sentido materialista, o dualista, o psicomonista, o positivista, etc.]. Estamos [pues] en constante peligro de caer en el escepticismo..., o mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el *contrasentido*».

⁴ *La Filosofía como ciencia estricta*, p. 102.

definitivas del ser». Y que por eso, ya que no lo son, es necesaria «una ciencia del ser en sentido absoluto»⁵.

En esta búsqueda de autocomprensión y fundamentación de la ciencia –o de la razón; es lo mismo– Husserl va a ir adentrándose en un nivel de crítica epistemológica sobre la posibilidad del conocimiento objetivo. Y es así como ve, por ejemplo, que los conceptos formales de la lógica y de las matemáticas (objeto, número, relación, cantidad, todo, parte...), conceptos todos ellos empleados como base de todo razonamiento científico, remiten siempre, en última instancia, a una forma de objetividad primera: a los actos de conciencia sobre los que se constituyen. Por tanto, habrá que buscar el sentido u objetividad de los conceptos de la ciencia y, así pues, la posibilidad de la misma ciencia, en la conciencia. Ya está, por tanto, situado Husserl en el carril del que nunca más se saldría.

Pero, ¿de qué modo es constituyente de sentido y de objetividad la conciencia? He aquí nada menos que «el enigma de los enigmas». En su búsqueda de un fundamento absolutamente cierto e incuestionable del conocimiento, Husserl acude, entonces, a la Psicología, esa ciencia humana que supuestamente va a ofrecerle la explicación de qué es esa conciencia humana a la que se remonta todo sentido. Con esta explicación quedarán mostradas las bases de la posibilidad del conocimiento objetivo de la ciencia. Sin embargo, la Psicología con la que se encuentra en su época, contagiada por las ciencias de la naturaleza, sólo está interesada en mostrar cómo funciona la mente humana. Por un lado, la Psicología realiza una *naturalización de la conciencia*, incluso de la de todos los datos intencionales que le son inmanentes; por el otro, una *naturalización de las ideas* y, por lo tanto, de todo ideal y de toda norma absoluta. Todo pretende explicarlo como si de algo psicofísico se tratase; y así, la Psicología termina por no ser más que una ciencia «de hechos» y «de realidades», que quiere servir de base a la ciencia objetiva mas totalmente incapaz de explicar los principios lógicos o axiológicos por los que se rige toda ciencia. De este modo, la objetividad en absoluto queda explicada por la Psicología, y Husserl sale tremendamente decepcionado de ella⁶.

Reacción de Husserl: ante esta insuficiencia de la Psicología, él, en lugar de la postura fácil de limitarse a una crítica puramente negativa y a nada más, o de dejarse caer en las redes del escepticismo, piensa que para salir del caos y falta de claridad del momento, que urge una crítica positiva de los fundamentos y de los métodos del proceder naturalista de la ciencia; es decir, que urge una auténtica *crítica de la razón*⁷. Y a ello se pone; proponiéndose como tarea imprescindible una ciencia pura y sistemática, libre de todo prejuicio, que comience desde abajo, pero, eso sí, con un método y una actitud específicamente «filosóficos», es decir, *radicales*, con la mira puesta en las *fuentes del conocimiento*, en sus orígenes, buscando hallar los datos más absolutos, universales y ciertos: una ciencia de la conciencia humana en cuanto constituyente, pues no hay objeto que para transformarse en dato de la

⁵ *La idea de la Fenomenología*, p. 32.

⁶ *La Filosofía como ciencia estricta*, pp. 50ss.

⁷ De hecho, en «Rapport entre la Phénoménologie et les sciences» (*Les Etudes Philosophiques*, 1949), en p. 5, Husserl reconoce que esta decepción de la psicología fue el camino que le condujo a la Fenomenología, a la Filosofía como Fenomenología del conocimiento.

ciencia no tenga que manifestarse en el conocimiento, por tanto en la propia subjetividad, en cuya vivencia se origina el sentido de las experiencias mismas y el sentido del ser dado en ellas.

Así es como nace, por tanto, la *Fenomenología*: con esta tarea de establecer unas bases plenamente científicas y sólidas para el conocimiento en general, para su posibilidad de alcanzar lo objetivo. Únicamente logrando establecer en qué se fundamenta el conocimiento se podrá volver a hacer compatibles entre sí, y complementarias, la Filosofía y las ciencias en general. Sólo así se puede superar el *impasse* y alcanzar esa *certeza* y universalidad cuya búsqueda piensa Husserl que ha sido desde siempre constitutiva de la cultura europea.

En su re-conducción hacia el sujeto del conocimiento, Husserl halla un ángulo nuevo bajo el que contemplar el sujeto. Este no es un sujeto entendido como cosa psíquica, sino un sujeto personal. Posee un cuerpo percibiente, cuya consecuencia es que el sentido de toda cosa percibida va a serlo siempre desde ese cuerpo *punto cero* de orientación. Así es que Husserl pasa a interrogar a la conciencia viva, habitando un cuerpo percibiente a su vez encarnado en medio de un mundo. La fenomenología es precisamente el método científico que nos hace descubrir la significación originaria, trascendental, de la experiencia corpórea. Y muy especialmente fue Merleau-Ponty el discípulo que hizo de esta trascendental intuición husserliana el centro y motivo de su propia filosofía: la corporeidad en cuanto *experiencia perceptiva* como fondo primario de todo otro saber –incluido, por supuesto, el de la Filosofía y la ciencia. Husserl descubre nada menos –¡y qué poca cosa parece!– que el ser humano *vive*. Parece poca cosa, pero es que la Filosofía está repleta de obviedades; como decía nuestro gran fenomenólogo español, Ortega, «las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así son fundamentales». Es éste el caso de la idea husserliana sobre el ser humano: vive, en una vida intuitiva y precientífica. Es fácil desde nuestro idioma advertir que vivir en *actitud natural* y poseer un comportamiento (con-figurador de sentido) son sinónimos: «actitud» viene de *actus*, y éste, a su vez, de *ago*, obrar. La posibilidad del conocimiento tiene, pues, sus raíces en la subjetividad primeramente viviente, es decir, operante, ejecutiva, constituyendo sentido en una vida de praxis, y siempre sobre la base de la *certidumbre* en que el mundo se le presenta como dado ahí, efectivamente, real; certidumbre sobre la que podemos inducir unos aspectos de otros, y actuar conforme a unos *hábitos*, ya que es un *único e inalterable* mundo, y el único y *mismo mundo para todos*. Esta *intuición cierta* del mundo en la que el sujeto realiza su praxis –cotidiana o más culta; por ejemplo, la praxis teórica– (percibiendo, valorando, induciendo, actuando conforme a fines, dialogando con la seguridad de que el otro y yo nos podemos entender y nos referimos a lo mismo, etc.), esta certeza *ingenua*, espontánea, pre-reflexiva del mundo (mundo intuitivo-relativo) que se da en cada sujeto (mundo subjetivo-relativo), esto que aparenta ser algo obvio y sin ningún valor para una teoría del conocimiento que pretenda nada menos que sentar las bases de la posibilidad del conocimiento científico, esto es ni más ni menos que ese suelo fundante y cierto para todos del que hasta ahora la ciencia y la Filosofía adolecían; la cuna de todo sentido posible y, pues, *objetividad primerísima en la que necesariamente está apoyado todo conocimiento científico*.

Este mundo subjetivo-intuitivo de la vida es el estrato más básico de todo pensamiento racional lógico-objetivo de las ciencias existentes. Por eso, lo que Husserl denomina «el enigma del mundo»⁸ encierra en sí una enorme paradoja: el ser del mundo procede de lo subjetivo. Pero ¡cuidado!, lo subjetivo, esta «madre del conocimiento»⁹, Husserl de ninguna manera lo entiende como un reducto interior y privado. Precisamente el resultado más audaz de su teoría es que esta subjetividad es tan sólo uno de los polos de la correlación universal apriorística; en la cual correlación es en donde se genera el sentido. El «pretendidamente problema de la fundamentación de las ciencias objetivas» le parece a Husserl «el auténtico y más universal problema» que –sigue diciendo– también se puede expresar de este modo: «como pregunta por la relación entre el pensar científico-objetivo y la intuición»¹⁰. A mi juicio, es crucial esta idea: como lo «realmente primero –dice– es la intuición ‘meramente subjetivo-relativa’ de la vida precientífica en el mundo»¹¹, se nos impone el tema de una ciencia propia: «de una ontología del mundo de la vida puramente como mundo de la experiencia»¹². Porque éste es el fundamento desde siempre olvidado o no querido reconocer, por el que toda Filosofía y toda ciencia tiene que interrogarse y tenerlo como su fuente originaria. Es ésta la única vía para superar la actual incomprendibilidad interna de la ciencia y su sin-sentido; y la única explicación válida de qué es el ser humano, ésa explicación que una Psicología que se precie debe ofrecer como base de las restantes ciencias; a saber: que *lo esencialmente propio de lo psíquico es la experiencia mundano-vital originaria*¹³.

II

Una vez que hemos realizado este preámbulo sobre los motivos del surgimiento de la fenomenología de Husserl, paso a mencionar las razones concretas que hay en ella de su *rechazo de un proceder puramente objetivista por parte de la ciencia y de la Filosofía contagiada por ella*. Reuniré estas razones en cuatro agrupamientos, con el fin de intentar ofrecer un esquema ordenado de lo que, por la propia génesis del pensamiento husserliano, aparece esparcido a lo largo de toda su obra.

1. Razones de falta de fundamento y rigor interno, y de inadecuación del método.

En primer lugar, están las razones que afectan al propio sentido de cientificidad de la ciencia. Husserl cuestiona la razón objetivista. Y lo hace, primeramente, porque ésta no es tan exacta como quisiera y pretende ser. Por un lado, no llega hasta el estrato más profundo e inmediatamente dado de la realidad, hasta la experiencia mundano-vital originaria, explicación última de todo sentido y la posibilidad de la misma ciencia. Por tanto, la ciencia cuenta con un gran error de base en su funda-

⁸ *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, § 53.

⁹ *Ibidem*, § 42.

¹⁰ *Ibidem*, § 34, f.

¹¹ *Ibidem*, § 34, a.

¹² *Ibidem*, § 51.

¹³ *Ibidem*, § 64.

mentación, que le impide alcanzar un nivel de plena objetividad. La ciencia debería situarse en la toma de conciencia de la experiencia ante-predicativa para, a partir de ella, perseguir el surgimiento de otros grados¹⁴.

Esta falta de fundamentación implica una inadecuación de sus métodos para aprehender lo humano en su especificidad. La subjetividad humana y la experiencia de la naturaleza que se obtiene por medio de la nueva ontología del mundo de la vida, no corresponde a la naturaleza física en el sentido de la determinación «exacta» de las ciencias. Primero, porque la ciencia sólo puede aplicar su metodología sobre «cosas», y el ser humano, a pesar de que sí está en la naturaleza, no es naturaleza cósmica, realidad psicofísica meramente, nada «hecho» ni fijo; su única esencia es su corriente vital, su ser operante; por tanto, temporal y fluyente, inaprensible con los métodos de control empírico. Lo segundo porque, la naturaleza, en el sentido de la determinación objetiva «exacta», no se corresponde con la experiencia mundano-vital de la naturaleza, ya que hay en ésta una relación de corporeidad y naturaleza material (en el sentido del imperio cinestésico del yo en los órganos de percepción¹⁵), que rompe con el concepto de naturaleza de la ciencia naturalística exacta. La «cosa material» de la ciencia no es lo realmente experimentado por el sujeto, sino que es una abstracción¹⁶; en cambio, lo mundano-vital, lo meramente subjetivo de la experiencia externa¹⁷, es lo realmente experimentado¹⁸.

Pero, si la razón objetivista no es por tanto exacta –ni por su fundamentación ni por el alcance de sus métodos cuantificadores de la realidad–, hay, además, para Husserl, un segundo motivo para cuestionar su supuesta científicidad: que es ingenua. La ciencia es *ingenua*. En primer lugar, porque desprecia lo meramente subjetivo-relativo de la vida precientífica en el mundo. En segundo lugar, porque no reconoce su dependencia de lo subjetivo-relativo, experiencia ésta previa y fundante, y porque cree que es posible lograr una separación entre lo objetivo y lo subjetivo para, a continuación, superar lo subjetivo. Siendo así que todas las ciencias en su praxis naturalista inevitablemente presuponen el mundo de la experiencia perceptiva (parten de él) y a él reenvían por su propio sentido. Lo único que la ciencia positivista de la realidad hace es dejar de lado el mundo intuitivo *encubriéndolo*¹⁹; nunca evitándolo o inutilizándolo. Este siempre funcionará para el científico como aquello que es fuente de toda acreditación objetiva. La interpretación científico-objetiva del mundo, con su determinada idea de lo que es válido objetivamente (es decir, con su verdad objetiva) está sostenida, según Husserl, por una idea de verdad sobre la vida que es *pre* y extra científica, y que proviene de una praxis, operatividad o experiencia pura²⁰.

Por último, en tercer lugar, las ciencias son ingenuas porque creen que, con sus métodos, alcanzan *toda* la realidad, cuando es así que tan sólo ven «fragmentos» de

¹⁴ Cfr. *Experiencia y juicio*, § 6.

¹⁵ *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, § 62.

¹⁶ *Ibidem*, § 66.

¹⁷ *Ibidem*, § 64.

¹⁸ *Ibidem*, § 34, d.

¹⁹ *Ibidem*, § 9, h.

²⁰ *Ibidem*, §. 34.

ella y, estos, además, adaptados a sus estrechos esquemas objetivistas. Sin embargo, pese a esta parcialidad no reconocida de la ciencia, «la naturaleza» objetiva, real y verdadera del científico *ocupa el lugar* del mundo de la vida, disfrazando su sentido, encubriéndolo hasta transformarlo y distorsionarlo²¹. El ropaje de ideas de la ciencia objetivista hace que tomemos como ser verdadero lo que es –simple y únicamente– un método²². La ciencia no produce cosas a partir de cosas; produce «ideas» surgidas de la idealización. La ciencia identifica la verdad con «su» verdad objetivo-científica, la realidad con sólo aquello que ella capta con su metodología empírica, la cual realidad captada es solamente una «parte», dice Husserl, del mundo de la vida concreto; del nuestro, del europeo. «La ciencia natural es una cultura, pero forma parte sólo del mundo cultural de la humanidad que ha configurado esta cultura»²³. La ciencia es solamente una *hipótesis* de la praxis teórica de este mundo de la vida concreto, resultado de lo que es simple interpretación epocal de la realidad, es decir, únicamente una «figura histórica». Y, en cualquier caso, todas las hipótesis de la ciencia positiva son –para Husserl– precisamente hipótesis sobre el único fondo que no es hipótesis sino presuposición constante e indefectible: el mundo, en la experiencia cierta que de él tenemos²⁴.

2. Razones de caída en el mito. La ciencia objetivista se autodefine a sí misma como «conocimiento cierto de las cosas», y cree hablar en nombre de la razón. Pues bien, la explicación de toda la realidad por la ciencia es un mito. Mito es tomar como real lo que es puro *relato*; mito es tomar como realidad lo que tan sólo es una *hipótesis interpretativa* que sirve para intentar explicar la realidad. La ciencia occidental es un mito puesto que, con sus símbolos y ritos específicos, conforma un complejo sistema de afirmaciones coherentes entre sí sobre la realidad de las cosas. De los mitos se han nutrido siempre las religiones y la magia. ¿No ha adoptado la ciencia moderna la forma o la función de una *religión*? Desde el s. XVIII, y mucho más en el XIX y en el XX, con una mentalidad positivista en auge, ¿no hay en la ciencia un afán de exclusivismo como guía de nuestro pensamiento y de nuestra vida? ¿No se ha tenido una fe ciega en la ciencia? ¿No se espera de ella que lo solucione todo, incluso el proceso de envejecimiento, o la enfermedad fatal, como

²¹ *Ibidem*, § 9, g.

²² *Ibidem*, § 9, h.

²³ *Ibidem*, Texto complementario «Actitud científico-natural y científico-espiritual. Naturalismo, dualismo y psicología psicofísica», p. 320.

Cfr. también § 9, e.

²⁴ Todos los conocimientos de la ciencia, «todas sus preguntas y respuestas, todas sus hipótesis y comprobaciones se encuentran o se mueven sobre el fondo del mundo previamente dado. El mundo es la presuposición constante... El mundo: esto no es una hipótesis..., todas las hipótesis de la positividad son precisamente hipótesis sobre el fondo de la 'hipótesis'mundo». *Ibidem*, § 72.

Eugen Fink recupera la metáfora platónica de la caverna para simbolizar la situación permanente del conocimiento del hombre europeo: somos prisioneros siempre de una tradición llena de prejuicios; hoy las ideas de la ciencia, que nos llevan de la existencia real al mundo de las «sombras», las nuestras y las de las cosas. Pero «sombra» no designa aquí lo irreal, lo propiamente no-existente. Sombra es «lo que saca su sentido de ser de lo existente real», es decir, del mundo de la vida, al cual debe su figura. Cfr. «Que veut la Phénoménologie d'Edmund Husserl? (L'idée phénoménologique de fondation)», en *De la Phénoménologie* (Paris, Minuit, 1974) pp. 178 ss.

si de un arte mágico se tratase? ¿No se pretende manipular, incluso, las dos posibilidades más extremas de nuestra existencia, como son el nacimiento y la muerte?

Pero se me dirá, ¿cómo puede Vd. decir que la ciencia física es una mera hipótesis cuando hay estamos horrorizados de contemplar sus frutos, hechos realísimos y tan tangibles como, por ejemplo, los misiles, todo tipo de artefacto bélico nuclear, los escapes radioactivos, la destrucción del ecosistema por factores industriales, etc? La ciencia es hipótesis en el sentido al que antes aludíamos de ser tan sólo «una» interpretación de la realidad, surgida en un momento de la historia determinado, y en un lugar –Europa– muy específico, que se fue consolidando y adquiriendo cada vez más prodominio. Pero ni siquiera ha existido siempre la ciencia occidental, ni es seguro que siempre vaya a existir en la humanidad.

Se podría objetar, igualmente, que la ciencia no es mito porque se diferencia de él en que éste es una interpretación de la realidad que nunca consigue dominar eficazmente esa realidad; y, al contrario, la ciencia occidental sí llega muchas veces a dominar esa realidad sobre la que versa su investigación. Pero ¿es que domina, acaso, *toda* la realidad, o tan sólo «una» de sus partes? La ciencia sí ha conseguido manipular, cambiar y dominar la naturaleza física, *pero jamás la realidad humana*. Y, además, ella, la ciencia, es pura creación humana, y no a la inversa.

Ciencias «exactas» son las que únicamente admiten hechos «rigurosamente demostrables» conforme a sus ritos, es decir, conforme a su metodología empírica, rompimiento en «datos», medición cuantificadora de ellos, interrelación causal y contrastación... Todo este ritual de su metodología empírica necesita de cosas «extensas» y «materiales» para poder ser aplicado sobre ellas. Consecuencia de esto: tal metodología de las ciencias tan sólo puede aplicarse sobre un único «fragmento» de la realidad toda, el único que se le adapta: *lo cósmico*.

Pero, entonces, ¿qué pasa con lo no-cósmico, no observable, ni medible, ni manipulable, ni siquiera calculable..? Quizás podemos acudir a esa contundente afirmación de Husserl al comienzo de *Krisis*: «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos»²⁵. Al querer convertirlos en «hechos» ¿en verdad los captan en su especificidad?

3. Razones de abandono de sentido y de meta. Entraremos ahora en el siguiente grupo de razones para rechazar Husserl la ciencia objetivista.

Husserl considera de una importancia extrema clarificar los motivos profundos («ir a las cosas mismas») de la crisis en la que entraron muy pronto la Filosofía y las ciencias modernas, y que ha llegado hasta hoy en la forma final de una pérdida del hombre de la fe «en sí mismo», o sea, en el ser racional que le es propio. La crisis de todas las ciencias modernas significan una gran crisis de la humanidad europea, en lo relativo al sentido global de su vida cultural, y a toda su existencia²⁶.

Europa es sinónimo de ciencia. El investigar por las causas de esta falta de sentido en esta civilización europea actual lleva a Husserl hasta los inicios de nuestra civilización. Europa nace con el surgimiento de la Filosofía griega. Esta, como

²⁵ *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, § 2.

²⁶ *Ibidem*, § 5.

«razón despierta»²⁷ intenta una indagación racional de qué es el hombre y qué la naturaleza que le rodea. Bajo esta pretensión racional ante la realidad surge, pues, el proyecto europeo que abrió una nueva etapa en la humanidad. La cultura europea nace con un propósito de universalidad: siempre se buscó aquello común a todos y desde la idea de lograr racionalidad en la interacción con el entorno humano y natural; siempre se persiguió construir una humanidad mejor, reorganizada racional, humana y solidariamente. Con esta búsqueda de racionalidad teórico-práctica en un ámbito universal queda, por tanto, identificado –a juicio de Husserl– el proyecto de Europa desde sus orígenes griegos: Europa como un proyecto unitario y racional.

En esta tentativa de racionalidad buscando lo común y esencial a todos (todos los humanos somos poseedores de *logos*), la Filosofía europea ha, pues, perseguido siempre un objetivo universal y se propone una tarea eterna, tanto espacial como temporalmente. Europa es, desde este intento, según Husserl, una «*teleología* histórica de fines racionales infinitos»²⁸. Personalmente siempre me ha resultado muy clarificatoria la noción de «razón crítica» de Horkheimer, la cual creo que reproduce esta idea husserliana sobre el «sentido inmanente» y la «meta eterna» de Europa²⁹. La verdadera razón humana no es la que está «instrumentalizada» por la sociedad científico-tecnológico-industrial. La razón humana en su más genuino sentido es la *razón crítica* («razón despierta» en Husserl). Esta consiste en «percibir –y aceptar dentro de sí– ideas eternas que sirvan al hombre como metas»³⁰. Es decir, consiste en asumir unas ideas (o ideales, tales como la libertad, la justicia, y su extensión al conjunto de la humanidad, pero tomadas exclusivamente en un sentido puramente «formal»), unas ideas válidas *para todos* y *siempre*; por tanto, *objetivas* y no epocales. La razón –y Europa, por tanto, cuna de ella– estaría, así, dirigida hacia unos objetivos racionales, críticos, y puesta al servicio de los hombres y de su liberación.

Ahora bien, de acuerdo con esta idea de Husserl de que la cultura que en sus orígenes da su identidad a Europa es la cultura griega con su paradigma de racionalidad universal, hoy se constata una crisis: el hundimiento de la fe en la razón; el desmoronamiento de la creencia en una Filosofía universal como conductora del hombre nuevo y, por tanto, la pérdida de fe en el sentido de la historia, en el de la humanidad, en su libertad, o, lo que es lo mismo, dice Husserl, «en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana individual y colectiva, un sentido racional»³¹.

Ante esto, Husserl concibe su deber de intelectual como una indagación crítica en sus causas, y es así como en este empeño se va a remontar retroactivamente a la Edad Moderna, cuna de nuestra civilización científica actual. Y encuentra que la crisis que hoy padecemos proviene de haber dejado de lado ya en la Modernidad el *telos* racional que se inició con ella, de haber abandonado esa búsqueda de realización –racional, humana– del hombre, de haber dejado de verse la cultura

²⁷ *Ibidem*, § 73.

²⁸ *Ibidem*, Texto complementario «La crisis de la humanidad europea y la Filosofía», p. 358.

²⁹ *Ibidem*, pp. 328ss. Cfr. también Texto complementario «Actitud científico-natural y científico-espiritual. Naturalismo, dualismo y psicofísica», p. 321.

³⁰ Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires, Sur, 1973²), p. 7.

³¹ *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, § 5.

«como función del hombre, como humanización ‘del hombre a escala de la humanidad’»³². En el período moderno los europeos redescubrieron, sí, el *logos* racional de sus raíces griegas, y en principio pasaron a readoptar su ideal de reflexión autónoma y crítica. Pero introducen una novedad; y la van a introducir precisamente en cuanto «modernos» que se consideran: pasan a asumir el método empírico de análisis de la realidad como el único verdadero, creíble, seguro; como el único *racional*. La consecuencia inmediata es que, para conseguir esa meta europea de un modo de vida más en consonancia con el ideal de racionalidad, humanidad, progreso solidario, van a promocionar *únicamente* la investigación científico-experimental y a considerar como la verdad *toda* y la realidad *toda* esa «parte» a la que únicamente tienen acceso. Pese al ideal europeo de racionalidad, muy pronto, pues, se produjo un *desfase*. Y al poner todo su afán en obtener resultados prácticos, «del momento», terminaron por olvidarse de la finalidad teleológica con la que en principio habían nacido. Y de ahí la crisis.

4. Razones de negativa repercusión social y humana. En relación al cuarto y último grupo de razones de Husserl en su crítica a la razón objetiva de la ciencia poco se puede decir que no se desprenda ya de todo lo anterior o que no sepamos nosotros por experiencia propia o ajena. Cuando hay insuficiencias teóricas, éstas siempre repercuten en la praxis histórica, en el plano de lo social y humano. La ciencia, al eliminar al sujeto y «naturalizar» su experiencia psíquica subjetiva, ha pasado a tratarlo –no tanto ni siempre a tematizarlo así– como un «hecho» o cosa más de la naturaleza, no como un valor o sujeto *creador de valores*. Este «reduccionismo» objetivista del ser humano por parte de la ciencia –consecuencia a su vez de su falta de comprensión y, por ella, de falta de rumbo orientado en sus investigaciones según una finalidad consciente y racional– tiene unas consecuencias nefastas para la orientación de la existencia del hombre: por un lado, se manipula su vida en una marcha trepidante sin sentido a la vista, mediante una praxis social y científica irracional y devastadora. Y por otro lado, no debemos olvidar lo más grave que podemos nosotros añadir ahora a las reflexiones de Husserl: el mundo occidental más avanzado tecnológicamente impone su predominio sobre la otra parte del planeta, que es quien de verdad padece todos los infortunios de esta racionalidad irracional de la ciencia y casi ninguna de sus –discutibles– ventajas.

III

Una vez realizado este recorrido por las razones aportadas por Husserl en su crítica a la racionalidad objetivista, podemos intentar ver ahora a qué apuntan sus ideas; hacia qué nos conducen. Esto no tanto para pensar a qué futuro *todavía por llegar* nos pueden conducir las reflexiones husserlianas. Mi propósito es, más bien, considerar a qué situación presente y *ya aquí entre nosotros* nos ha, de hecho,

³² «La Filosofía como autorreflexión de la Humanidad», en *La Filosofía como ciencia estricta*, p. 129, en nota.

encaminado, en todo o en parte, el que creo altamente revolucionario pensamiento de Husserl. Dicho de otro modo: se trata de ver cómo se refleja en nuestro pensar actual de fines del siglo XX su pensamiento.

¿Qué pretende Husserl evidenciando con todas estas razones aquí expuestas el fracaso de la razón objetivista? ¿Presenta algún tipo de alternativa? ¿Qué se ganaría con la reivindicación de una nueva racionalidad no objetivista? ¿Significaría, en todo caso, esta nueva racionalidad un abandono *total* de la ciencia objetivista, de sus métodos y de sus resultados? ¿Estará Husserl dejando entrever –como una posibilidad tangible– una Europa sin ciencia? ¿y un planeta sin Europa, es decir, sin la ciencia occidental?

Son cosas distintas el objetivo del que parte Husserl en los inicios de su carrera y lo que termina por descubrir a medida que avanza en sus investigaciones fenomenológicas:

a) Ya hemos visto que, en sus comienzos, el propósito último de Husserl era salvar del caos de falta de claridad a la ciencia de su tiempo para, a la postre, aportar nuevo sentido y dirección no sólo a ella, sino también a una sociedad sufriendora de sus carencias y cada vez más inquieta ante un mundo incomprensible. El propósito inmediato para conseguir esto consistía en intentar volver a llevar a las ciencias a un nivel de evidencia y de objetividad que les permitiera comprender el sentido de su propio quehacer. Y el camino o metodología para ver qué grado de objetividad hay en las ciencias consistía en determinar la relación entre el conocimiento o la conciencia y la naturaleza.

b) Ahora bien, una vez que Husserl descubre la primacía de lo vivido, y cómo la Filosofía y las ciencias han ido desplazando esta primacía de lo vivido a la mera realidad cósmica y psico-orgánica de nivel experimental y lógico-objetivo³³, es tal la gravedad y trascendencia de su descubrimiento, que posiblemente se viera desbordado. Ahora me explico y justifico esta afirmación.

Cuando se considera un cambio de perspectiva y se analiza lo percibido en relación con las disposiciones corporales y psíquicas del sujeto percibiente, entonces, surge una *nueva dimensión*. Con el reconocimiento de la experiencia perceptiva del cuerpo, el cuerpo pasa a ser el centro de orientación y de constitución de sentido, y la investigación rompe, entonces aquí, deliberadamente, con todo tratamiento «naturalista». Esto ya mucho antes de *Krisis*. Pero –por distintos motivos en los que no podemos entrar ahora– parece como si el lado de no-racionalidad lógica/objetivista propio del mundo de la vida *se le fuera acentuando cada vez más*. O sea, que se le hace patente de un modo irresistible lo que siempre había estado latiendo o, incluso, aflorando, a lo largo de toda su producción: que la matriz de nuestra existencia, la matriz de nuestra «conciencia» constituyente, es algo *i-rracional*; irracional siempre en este sentido de que nada tiene que ver con la racionalidad con la que nos movemos en la esfera de la teoría científica. Desde esta perspectiva, su obra «*Die Krisis*» supone el *afianzamiento y culminación de la mostración de la mayor intuición husserliana*: expone y justifica como nunca el ámbito absoluto de la *corrección universal*; y, al hacerlo, se desvela como esa capa pre-teórica en la que las

³³ *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, § 9, h.

dos idealizaciones «sujeto» y «objeto», encuentran su derecho de ser relativizadas, correlacionadas, y son así superadas.

Debe ser tal la fuerza con que irrumpe ahora en *Krisis* esta *intuición*, que nada menos se atreve a hablar de un modo –desconcertantemente– revolucionario –para lo que se solía encontrar en Filosofía– : alude a una «profundidad latente»³⁴, a un «fundamento tácito»³⁵, a una «subjetividad anónima»³⁶, y nada menos que a, lo que llama, una «tercera dimensión», en la que estamos ya en el mundo de la vida, y para cuya correcta captación y tratamiento verdaderamente «científico» «la científicidad ‘objetiva’ –dice– debe quedar al margen»³⁷. Una vez practicada la *reducción trascendental*, culminado el camino último de la Fenomenología, se llega a una «tercera dimensión» en la que la distinción entre «lo objetivo» y «lo subjetivo» es problemática. De ahí eso de «tercera», pues no es ni lo uno ni lo otro, sino *un campo de correlación indiviso*; en éste, propiamente no hay nada que reúna los caracteres de «objeto» susceptible de ser analizado por los métodos de la ciencia objetivista. Por tanto, no es capricho la renuncia de Husserl a la razón objetivista: ya no se trata simplemente de que no sea válida para nosotros la razón de la ciencia por encubridora de lo fundacional; no es que únicamente lo encubre, es que, de hecho, *no vale para acceder a él*, al reino de lo constituyente. La razón objetivista no funciona en esta dimensión. Porque aquí, «cosas simplemente cosas» (*blosse Sachen*) –como decía Merleau-Ponty– no hay, como cosas despojadas de todo valor. Igual que no hay sujeto puro, no hay tampoco cosas puras. Las «puras cosas» son la suposición de una actitud idealista, propia del naturalismo, que queda desvalorizada al efectuarse la reducción trascendental hasta el final. No vivimos naturalmente –en *actitud natural*– en el universo de las *blosse Sachen*. Las cosas no son «puras cosas» para nosotros, sino «aquello que nos rodea». Volviendo a retomar el argumento de antes: las «puras cosas» son hipótesis; meras hipótesis sobre ese algo que es tesis: *el mundo de la vida de la actitud natural*³⁸.

Debo reconocer que fue para mí una sorpresa –grata– descubrir en *Krisis* nociones que yo había conocido antes por los escritos últimos de Merleau-Ponty y que sonaban a todo un mundo nuevo y, casi, poético o rayando el misticismo (me consta que es ésta una opinión muy extendida y que creó siempre reticencias para con el pensamiento merleau-pontyano, al igual que desprecios injustos). Conceptos de Merleau-Ponty que cuesta trabajo que los filósofos los consideremos algo más que «terminología ingeniosa pero sin contenido filosófico aprovechable», como son el de «los-unos-en-los-otros» (*Ineinander*), carne o chair (*Leib*), lo tácito, la subjetividad intersubjetiva, lo ambiguo o realidad paradójica, la verdad del mundo..., son todos ellos conceptos de Husserl.

³⁴ *Ibidem*, § 32.

³⁵ *Ibidem*, § 30.

³⁶ *Ibidem*, § 29.

³⁷ *Ibidem*, § 33.

³⁸ Merleau-Ponty, M. «Cours 1956-1957», en *Résumés de Cours (Collège de France 1952-1960)* (Paris, Gallimard, 1982), p. 112.

IV

Ciertamente estamos entrando con ellos en una nueva dimensión. ¿Qué se gana con ella? Muchísimo. Para la Filosofía, para la ciencia, para la sociedad. En primer lugar, algo de lo que el propio Husserl es consciente al alcanzar el nivel máximo de trascendentalidad: por un lado, llevar a su culminación la intuición de la Filosofía trascendental europea desde Descartes en adelante. Pero culminarla en un doble sentido: a) hallar, por fin, el método más adecuado para realizar esa intuición –el fenomenológico–; b) poner fin a un período de Europa; es decir, superar y dar por concluido, el período del pensamiento moderno. En segundo lugar, esto tiene muchas e importantísimas implicaciones. Escogeré algunas de ellas: reivindicación del mundo de la doxa; ampliación del concepto de razón o racionalidad; ampliación, igualmente, del campo trascendental que deja de ser «únicamente el de nuestros pensamientos, para convertirse –como dice Merleau-Ponty– en el de toda la experiencia»³⁹; superación de los conceptos enfrentados «sujeto» – «objeto».

Creo que podemos afirmar sin reparos que Husserl se sitúa en lo que ahora se denomina «postmodernidad» (sigo en ello a Javier San Martín, a quien escuché por primera vez esta definición de Husserl). Husserl puso las bases de una nueva forma de ver la realidad humana y mundana. Pero no es la suya una novedad absoluta, sino propiciada por pensadores –los que hoy calificamos como «de la sospecha»– que no supieron sistematizar en una *clave entendible* por parte de la Filosofía de la época, intuiciones en la misma dirección que las husserlianas. En este sentido, Husserl es, de nuevo, fiel portavoz de su momento; ya no sólo del plano de la ciencia, o de lo social, sino también de esa Filosofía (Marx, Nietzsche, Freud) que, si bien no la comenta, sí está en consonancia con ella, lo sepa o no. Pero digamos que, por haber intentado sistematizar y recoger en conceptos filosóficos su intuición, sí se anticipó a lo que ahora es pensable y asumido con fórmulas más o menos ingeniosas, más o menos audaces, más o menos acertadas, y que se lanzan como la última Filosofía, la «postmoderna».

Este es el caso de Alain Badiou, por ejemplo, quien, sin reconocerlo, coincide bastante en su postura con la *nueva* Filosofía de Husserl. Badiou reprocha a Husserl el seguir manteniendo la figura del «sujeto» y, por eso, de mantenerse todavía dentro de los esquemas de una Filosofía idealista⁴⁰. Sin embargo, pienso que hay que hacer una distinción: por un lado, se podría admitir esta acusación al analizar la mayor parte de los conceptos y terminología empleada por Husserl en sus textos; pero esto únicamente indicaría, en todo caso, una especie de desfase, desacoplamiento o discordancia, entre lo *intuído* (por otra parte, jamás expresable conceptualmente; y Husserl lo sabía⁴¹) y las nociones con las que, a pesar de todo, intenta apresarlos, y, de otro lado, la necesidad de un cambio de expresión. Reconocer abiertamente esta imposibilidad de apresar en la teoría el fundamento originario, equivaldría en parte a reconocer el fracaso de su propia Filosofía (y de ahí otros intentos por otros

³⁹ *Signes* (Paris, Gallimard, 1985), pp. 223s.

⁴⁰ *Manifiesto por la Filosofía* (Madrid, Cátedra, 1990).

⁴¹ «La subjetividad trascendental –dice–...ni se ha hecho consciente ni nunca puede percatarse de los horizontes constituyentes». *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, § 52.

pensadores). Pero, no es justo acusar a Husserl de mantener el «sujeto» del idealismo moderno. Badiou propone un nuevo concepto de sujeto tal que no se apoya en ninguna mención del objeto, un sujeto sin objeto. «Sólo en la vía del sujeto sin objeto podremos simultáneamente re-abrir –dice– la ‘meditación cartesiana’ y mantenernos fieles a la de-suturación de hoy»⁴², es decir, a cortar con la ciencia, a de-suturarnos o des-ligarnos de ella. La destitución de la categoría de objeto –entendido como algo independiente– arrastra consigo la destitución de la categoría de sujeto⁴³.

Pero, preguntémosnos: ¿no es, acaso, muy especial el «sujeto» al que se sigue refiriendo Husserl incluso en *Krisis*? ¿No significa este sujeto husserliano «correlación absoluta»⁴⁴ e «intersubjetividad», es decir, entrelazamiento de los unos en los otros -lo que los traductores vierten al castellano como el sujeto «mancomunado»?⁴⁵ Más todavía: también Husserl, con su reconocimiento de la doxa está implícitamente reconociendo la realidad de lo múltiple frente a lo uno: ni el ser humano *es*, ni la realidad «esencial» es *una*, lo en sí y permanente, por detrás de la multiplicidad de los hechos. La ontología del mundo de la vida termina siendo una *ontología de la multiplicidad*, reclamada hoy por la última Filosofía (así la de Badiou en *El número y los números*). «Nuestro tema exclusivo –señala Husserl– consiste en aprehender precisamente...todo este ‘río heraclitano’meramente subjetivo, aparentemente inaprensible»⁴⁶ del ser que vive en una vida que, «en tanto que vida personal,...es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo»⁴⁷.

Husserl se anticipó a su época descubriendo este mundo pre-reflexivo, de la experiencia perceptiva, de la intuición. Con este descubrimiento realizado con todo el *rigor* de su nueva ciencia, queda abierta una puerta para nuestro pensar actual, y queda señalado el camino a seguir desde ahora. Pero, también, con este descubrimiento ha eliminado una vieja ilusión, centenaria en la Filosofía europea: *hay una densidad de la experiencia vivida pre-reflexiva que se torna oscuridad infranqueable para el discurso conceptual*. De ahí la incansable búsqueda de Husserl por encontrar una forma todavía más adecuada a su intuición. «Toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación»⁴⁸, dice; y aunque señala aproximadamente 1898 como el año de su primera irrupción de él en su pensamiento, confiesa que «fue difícil presentar una exposición persuasiva...de una reorientación tan radical, de una transformación total de toda la manera natural de vida». Su gran problema reconoce en *Krisis* que fue el de conseguir llevar a inteligibilidad lo que en sí es certeza pre-reflexiva (intuitivo-subjetiva) y poder aprehenderla conceptualmente⁴⁹. Por más que lo intentara, sería muy improbable que consiguiera sacar de su silencio a esa «experiencia muda», como

⁴² *Manifiesto por la Filosofía*, p. 71.

⁴³ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴ *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, § 53.

⁴⁵ *Ibidem*, §§ 47 y 73.

⁴⁶ *Ibidem*, § 44.

⁴⁷ *Ibidem*, § 73.

⁴⁸ *Ibidem*, § 48, en nota.

⁴⁹ *Ibidem*, § 25.

tan acertadamente la definirá después Merleau-Ponty. Pero, sin embargo, tampoco se podría hacer más, pues ha conseguido *sugerirla* –quizás la única vía que tenemos de acercarnos a ella–, y a nosotros nos resta dar «el salto» siguiendo los pasos de la reducción fenomenológica.

M. L. PINTOS PEÑARANDA
Universidad de Santiago de Compostela