

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl

1. El problema de la razón en el conjunto de la obra husserliana

El presente estudio se dirigirá principalmente a la interpretación de la racionalidad moderna en la *Krisis*, la última gran obra de nuestro autor. Pero para ello debemos inicialmente tener en cuenta varias observaciones. La primera de ellas es que el ideal de una filosofía racional está explícitamente profesado en las grandes obras de Husserl, y en un modo particular, por su importancia intrínseca, en *Ideen I* y en *Formale und transzendente Logik*. En la primera de esas obras la razón aparece como la meta que busca todo el riguroso análisis conducido a lo largo de la obra, y aparece también en correlatividad con lo que Husserl entiende por *Sein*.¹ La racionalidad es el modo en que la totalidad del mundo y de la conciencia a la que se presenta se clarifican hasta llegar a una evidencia y apodicticidad tales que permitan construir una verdadera *Mathesis universalis*,² un ideal de sabiduría que ya había sido preanunciado en las *Regulae* de Descartes, cuya presencia es objetivamente indiscutible a lo largo de la toda la obra de Husserl. En cuanto a *Formale und transzendente Logik*, creemos que sigue constituyendo una suerte de ontología

¹ Cfr. *Ideen I*, Hua. III, pp. 348-350

² Cfr. *Ibidem*, pp. 112ss.

que reconduce el edificio de la lógica al primado del sujeto trascendental, y que por lo tanto quiere delinear lo que juzga como una filosofía de la razón alternativa al ideal lógico-formal propuesto por otras corrientes.³

Ya en esas obras se advierte el carácter novedoso de la racionalidad tal como la propone Husserl: es una racionalidad que está en correlación con el tema del ser y de la verdad, pero que además quiere corregir la concepción lógico-instrumental de la razón, por lo que nunca está separada del «principio de los principios»: la intuitividad del sentido de las esencias y de sus relaciones en el marco de un mundo. Esto implica, y Husserl bien se dio cuenta a lo largo de su puntilloso camino, el abandono de un sistema estático y la adopción de una concepción dinámica de la razón, hecha de un modo nuevo, genealógico, en contraposición con los neoidealismos de su época, que tuviera en cuenta la totalidad de la experiencia humana, incluyendo los aspectos afectivos, valorativos, asociativos, de la apertura del ser humano al mundo. En las *Cartesianische Meditationen* esta racionalidad es unida a un fuerte sentido de la intersubjetividad —tema que Husserl había ido elaborando en sus papeles luego publicados póstumamente— de manera que el ideal de racionalidad tiende a ser orientado, si se nos permite aquí utilizar la terminología de Habermas, hacia una razón comunicativa, a pesar de que la reducción trascendental vuelve a reproponer la primacía «moderna» del yo.⁴

Todos estos elementos permiten interpretar la obra de Husserl como un nuevo intento de renovación del racionalismo, tanto más que nuestro autor tomó siempre clara distancia respecto de las corrientes vitalistas o relativistas de su época, y es bien conocida su reacción frente a la aparición de *Sein und Zeit* de su antiguo discípulo Heidegger. A esta luz, es inevitable reconocer que la herencia de Husserl fue mejor interpretada por Fink o Landgrebe que no por los numerosos fenomenólogos que emprendieron otras vías, uno de cuyos ejemplos más claros es Merleau-Ponty. No sólo, sino que es notorio el modo como Husserl en la proximidad de su muerte acentúa aún más lo que él llama, en el famoso discurso de Viena, el «heroísmo de la razón», contraponiéndolo a las

³ Cfr. *Formale und transzendente Logik*, Hua.XVII, pp. 197-205.

⁴ Cfr. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua. I, par. 55 y 56.

tentaciones, no sólo filosóficas, sino también sociales y políticas, de instalar nuevos mitos. Su último llamado tiene un carácter bastante dramático como previsión de una posible era en la que la humanidad dejara de lado su vocación a la racionalidad, ya sea por efectos de una nueva mitología, ya por el imperio de un modelo de racionalidad que él rechazaba: la razón tecno-instrumental, potenciada por el desarrollo de un determinado enfoque de la ciencia y de la lógica que la guiaba.

Es por eso que la lectura de la *Krisis* resulta indispensable para quien quiera en verdad confrontarse con el modo en que Husserl vio *la racionalidad moderna*, y entendió darle una nueva orientación, que tuviera mejor integradas la vida y la intersubjetividad, y en general todo lo que denominamos cultura. No hay aquí ningún abandono del protagonismo de la reducción trascendental, pieza clave en su nueva concepción, pero tampoco hay una reafirmación o simple remodelación de la «racionalidad centrada en el sujeto» a la manera en que Habermas la interpreta como característica de la modernidad filosófica.

Suponemos como cierta la advertencia hecha por Gadamer, que la lectura de un autor filosófico, si es hecha filosóficamente, implica decir algo más de lo que dijo el autor en cuestión. Advertimos por lo tanto ya desde el inicio que nos acercamos a este maestro no para repetir o reconstruir su pensamiento, sino para dialogar con él, y eventualmente disentir, aprovechando sus lecciones: sería, desde nuestra óptica, una manera de ser fiel al espíritu de su mensaje, haciendo explícitas algunas de sus exigencias más importantes. El tema de la racionalidad por lo demás merece una cuidadosa atención porque de hecho —y esto es hoy ampliamente reconocido en la filosofía occidental— se ha obrado una crisis que involucra no sólo la concepción de las ciencias en cuanto tales, como enuncia el título de la obra que vamos a examinar, sino el ideal moderno de la razón. No sólo se ha cumplido la anticipación de Weber en torno a un politeísmo de los valores y un primado de la razón instrumental,⁵ sino que en las visiones del mundo actuales hay remembranzas y añoranzas de lo mágico, de una vitalidad que pretende abordar jocosamente la vida, de sistemas sociopolíticos que resienten de efectos

⁵ Cfr. Y. RUANO DE LA FUENTE, *Racionalidad y conciencia trágica: La modernidad según Max Weber* (Madrid: Trotta, 1996).

claramente irracionales. Esto a su vez no sería tan malo si sólo se limitara a ser una disputa entre ideas filosóficas: lo que está comprometido es el sentido del valor de la persona humana y de la relación intersubjetiva a nivel de sociedad y de humanidad.

1. El papel de las ciencias en la autocomprensión de la modernidad

Cuando se hace referencia a la modernidad filosófica, no puede prescindirse del tema de la racionalidad y de la autoconciencia del sujeto humano. Y esto es válido incluso entre los autores que se han profesado como empiristas o que, como Hume, han diluido el yo en un haz de sensaciones. Pero en la explicitación de ambas instancias se halla comprometido el gran desafío de la ciencia moderna. Ésta en efecto deja su sello en el modo en que el hombre moderno concibe su racionalidad: como capacidad de conocer metódicamente las diversas dimensiones del mundo circundante y consiguientemente de alcanzar con ello, o mejor, esclarecer (traer a la luz) su misma identidad en cuanto sujeto pensante, su lugar en el mundo. No puede en efecto concebirse una racionalidad en el sentido moderno sin estas dos dimensiones. En la antigüedad y en el medioevo el *lógos* o la *ratio* respectivamente, estaban por una parte relacionados con una concepción distinta de la *epistémé*⁶, y abarcaban además toda una dimensión práctica referida a la ética, a la prudencia o al arte. Aunque también para los modernos como Descartes, Leibniz, Wolff o Kant la razón tiene también dimensiones que se refieren a la praxis, su diferencia respecto a la razón teórica es más marcada.

La ciencia moderna, en cuya gestación colaboraron muchos factores de diversa índole,⁷ tiene rasgos propios que le permiten un camino más autónomo, tanto respecto de los dogmas religiosos como de la fundamentación metafísica, que sin embargo está significativamente presente en Descartes y en Leibniz, un camino más seguro y expansivo, con una relación muy estrecha con el ámbito tecnológico. Inauguran un nuevo sentido del *método*⁸, y requieren, por lo tanto, la reformulación de una

⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza), 1994.

⁷ Cfr. E. GARIN, *La cultura filosófica del renacimiento italiano* (Firenze: Sansoni, 1979); G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, 2 tomos (Paris: Payot, 1969).

⁸ Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, A-T, X, pp.359-469.

teoría general del conocimiento, para esclarecer el sentido y el alcance de la racionalidad en vista de la ciencia. Pero por ello mismo esta búsqueda no deja de tener re-percusión en el conjunto del modo de encarar la cultura: la razón se erige de algún modo en la guía de la vida humana integral. Aunque por lo tanto los elementos constitutivos de la modernidad filosófica no se agotan en el tema específico de las ciencias éstas son sin embargo un elemento indispensable para comprender el paso a una nueva concepción de la razón. Lo que equivale a decir que son un aspecto determinante del proyecto de la modernidad.

Ésta es la idea de la que parte el sereno y sin embargo dramático cuadro trazado por Husserl en la *Krisis* «de las ciencias europeas»: nuestro autor destaca que la concepción moderna de las ciencias tiene, junto con sus logros, ciertas deficiencias que le han conducido inevitablemente a una crisis —crisis, podríamos añadir, que vemos con mayor evidencia hoy día, tanto en lo interno de la concepción de la ciencia como en su ubicación en la cultura— que puede llevar nada menos que a una suerte de naufragio de la humanidad. La fenomenología, a través de un método riguroso, puede poner en evidencia tales deficiencias y con ello rescatar el sentido auténtico de la racionalidad. Nosotros, naturalmente, no entendemos aquí abordar todos los aspectos de esta obra, sino poner de relieve la manera como entiende Husserl la relación entre mundo moderno, racionalidad y ciencias. Un detalle que hay que tener en cuenta, desde luego es que la obra es posterior a *Sein und Zeit* (1927), y que por lo tanto se ve directa o indirectamente obligada a dar una cierta respuesta a los famosos análisis heideggerianos sobre la praxis utilitaria y la técnica en ella implícita.⁹ Tampoco debe perderse de vista la diferencia de actitud que esta obra muestra respecto del pensamiento en torno a la historia y a la vida llevado adelante, entre otros por Dilthey, en comparación con lo que había expresado vehementemente en el escrito programático *Die Phänomenologie als strenge Wissenschaft* (1911).

En los primeros párrafos focaliza Husserl el diagnóstico de una crisis en la concepción moderna de las ciencias, y muestra el propósito de reconstruir su génesis, a fin de identificar en el origen histórico el núcleo

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1967, pp.68-72.

que posibilitó el desenlace de esa misma crisis. Husserl es consciente de que se trata de una cuestión aparentemente desmesurada e injustificada:

«La crisis de una ciencia —dice— significa nada menos que el hecho de que su cientificidad auténtica – o también el modo mismo con que ella ha definido sus tareas y elaborado en consecuencia su metodología – ha llegado a ser cuestionable»¹⁰.

Ahora bien, explica Husserl, eso puede suponerse de la filosofía, que ha sufrido el embate de nuevas formas de irracionalismo y escepticismo o aun de la psicología por su ambigua relación con la filosofía y con las ciencias positivas y experimentales, pero ¿cómo afirmar una crisis de las ciencias naturales y exactas, que continuamente avanzaban con descubrimientos deslumbrantes y con aplicaciones tecnológicas no menos llamativas?

Aun las mismas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), a pesar del carácter específico de su metodología, han hecho y continúan haciendo indiscutibles progresos. Baste pensar en los estudios de la historia, en los avances de la psicología¹¹ (Husserl hace en algunos de sus cursos alusiones veladas al psicoanálisis a propósito del tema de lo inconsciente), de la sociología (estamos en pleno período de expansión del pensamiento de Max Weber) o en la lingüística. Podría pensarse, en todo caso, desde la óptica neopositivista (movimiento que Husserl conoce perfectamente), del contraste entre la no cientificidad que mostraba la filosofía en muchos de sus ejemplos, y la precisión, eficacia y fecundidad de las ciencias positivas en general.

Sin embargo, insiste Husserl, esta crisis, aunque semioculta en la época en que él planteaba el problema, existe en realidad, e involucra en su caída todo un sentido de la racionalidad que corre el riesgo de llevar fuera de camino a la humanidad no sólo europea sino mundial:

«Nosotros —agrega— tomamos nuestro punto de partida de una inversión que tuvo lugar durante el curso del siglo pasado en la

¹⁰ Krisis, Hua.VI, p.1.

¹¹ Cfr. *Phänomenologische Psychologie*, Hua.IX; en la *Krisis* hay una larga sección (par. 56-739 dedicada a la psicología.

«Nosotros —agrega— tomamos nuestro punto de partida de una inversión que tuvo lugar durante el curso del siglo pasado en la actitud con respecto a las ciencias. Esta inversión concierne la manera general de apreciar (*Bewertung*) las ciencias. No toca su científicidad; se refiere más bien a lo que las ciencias, a lo que la ciencia en general había significado, y puede significar, para la existencia humana. La manera exclusiva por la cual la visión global del mundo que es la del hombre moderno, se ha dejado determinar y engeguecer, en la segunda mitad del siglo XIX, por las ciencias positivas, y por la “*prosperity*” a ellas debida, significaba que se apartaba con indiferencia de las cuestiones que son decisiones para una humanidad auténtica. *Simples ciencias de hechos forman una simple humanidad de hecho*»¹².

Esto significa que en el fondo de la crisis que Husserl ve acentuada sobre todo «después de la guerra» (1914-1918) no se trata de una simple falencia metodológica que llevaría a una esterilidad operativa —sabemos que en tal período continuaron los hallazgos y los desarrollos de la revolución operada en la física, así como sus aplicaciones tecnológicas— sino de un modo de valorar las ciencias positivas, tanto naturales y exactas como las culturales (o ciencias del espíritu) que ignora el mundo de la vida que las ha hecho posibles y les ha dado origen, y por lo tanto olvida también su orientación a la vida de la humanidad.¹³ Es como si no advirtiera suficientemente que las consecuencias tecnológicas enfocadas bajo el aspecto de la *prosperity* podrían terminar en un deterioro del sentido humano, de las relaciones sociales y de la cultura en general.

¿Qué es lo que ha pasado? A su entender, el hombre moderno ha abierto nuevos espacios de progreso basándose en una reformulación de la conciencia de la racionalidad. La ha construido, con mayor autonomía respecto de la revelación bíblica pero sin entrar necesariamente en contradicción con ella en su substancia, sobre dos pilares: el de la autoconciencia del yo con su complemento en la valoración de la dignidad humana frente a las cosas, y sobre el concepto de un método riguroso —que

¹³ Cfr. E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (Bari: Laterza, 1961). Acerca de la relación de la razón con la verdad y el ser, dice Husserl: «Ist Vernunft und seiendes zu trennen, wo erkennende Vernunft bestimmt, was Seiendes ist?» (*Krisis*, p. 9).

rompía con la tradición filosófico-natural anterior— y que le permitía abrir constantemente nuevos caminos y ampliar horizontes de investigación. Es-to puede encontrarse no sólo en Descartes, sino también en Leibniz y Kant, con diversos matices, y hasta en algunos de los autores modernos de la vertiente empirista, a los cuales Husserl tiene presentes en el desarrollo de la obra que analizamos, que une la búsqueda teórica con una «revisión» de la historia filosófica moderna. Creemos no traicionar el contenido del mensaje husserliano diciendo que para él este giro era en sí mismo un encaminarse hacia una etapa nueva de autoconciencia de la humanidad, y que la idea originaria de la ciencia moderna difería de lo que más tarde fue elaborado como proyecto por el positivismo y el neopositivismo. La idea moderna, iniciada en el Renacimiento y formulada por Descartes, implicaba una reformulación profunda de todo el campo del conocimiento: para fundamentar la nueva ciencia debía renovar la teoría del conocimiento en su conjunto. Esto implicaba una nueva concepción que, aun dentro de las salvedades de continuidad puestas en evidencia por las investigaciones de Gilson y otros autores, rompía con la tradición escolástica, y apuntaba a un ideal de una ciencia «omnienglobante» (*allbefassende Wissenschaft*)¹⁴, la *Sapientia universalis* de la cual hablaban las *Regulae* de Descartes¹⁵, capaz de reorganizar todo el campo del saber y le diera un nuevo instrumento: una nueva filosofía del método. Lo cual implicaba a su vez una nueva concepción de la racionalidad.

“Las ciencias, en plural, todas las que están por fundarse y todas aquellas que están ya en acción, no son sino ramas dependientes de la sola y única filosofía. Llevando al grado de intrepidez y quizá de exageración el sentido de la universalidad que se ponía en juego después de Descartes, esta nueva filosofía no desea nada menos que englobar en la unidad de un sistema teórico todas las cuestiones provistas de sentido sin excepción, de una manera rigurosamente científica, en una metodología racional apodíctica y en un progreso de la investigación infinito y, sin embargo racionalmente ordenado”.¹⁶

¹⁴ Krisis, p. 6. Véase el sentido de la *Sapientia universalis* en J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris: Vrin, 1993).

¹⁵ Cfr. A-T, X, p. 360.

¹⁶ *Krisis*, p.6.

racional seguro y riguroso, pero al mismo tiempo religar todos esos campos a la unidad ideal de una misma actividad de la razón. Como lo indica claramente el propio Descartes, esto no implica la reducción de todo el saber humano a la filosofía – justamente uno de los motivos de su filosofía primera era el de fundamentar el conocimiento físico-matemático tomando conciencia de su novedad y autonomía – sino más bien la exigencia de que el método y el avance de cada una de las ciencias estuviera avalado por una autoconciencia crítica de la racionalidad. De allí la intrínseca relación, claramente afirmada por Descartes, entre autoconciencia del sujeto y sentido progresivo de la racionalidad. La ciencia era, por lo tanto, una de las piezas claves de la entrada en los tiempos modernos en cuanto tales, pero debía ser concebida, tanto por el campo de investigación como por el método, *de modo que no se desentendiera de las cuestiones de fundamentación radical*.

La concepción positivista de la ciencia llevada adelante en forma programática desde la filosofía de A. Comte, y más tarde expandida en diversas formas y con diversos criterios en la segunda mitad del siglo XIX, contra la cual dirige su polémica Husserl – teniendo puesta la mirada también sobre el neopositivismo lógico, ha abandonado por temor a presupuestos metafísicos que en el fondo son racionalizaciones de etapas “mitológicas”, toda relación con problemas de fundamentos, exceptuada la expansión cuantitativa de la lógica formal, y ha derivado hacia un “concepto residual” de ciencia.¹⁷ Es decir, se ha quedado con el método – fuertemente marcado por la lógica formal – y con los hechos. De este modo cada ciencia, independizada teóricamente de la base filosófica, ha exployado inmensos campos de aparente progreso. El precio de esta decapitación de la filosofía, ha sido la adopción del presupuesto del primado de lo que Husserl llama el objetivismo naturalista, que contenía en germen el abandono de la primacía del sujeto humano en medio de un mundo de cosas que lo condicionan, a las que se añaden otras nuevas creadas por la técnica derivada de la misma ciencia, que le pueden dar mayor poder o un espacio-tiempo mayor para ejercer el

¹⁷ “Der positivistische Begriff der Wissenschaft in unserer Zeit ist also – historisch betrachtet – ein Restbegriff. Er hat alle Frage fallen gelassen, die man in die bald engeren, bald weiteren Begriffe von Metaphysik einbezogen hatte, darunter alle die unklar so genannten ‘höchsten und letzten Frage’” (*Krisis*, p.6).

poder, sin garantizarle la elevación de la condición humana : pues tal poder puede revertirse contra lo humano.

La caída en el objetivismo naturalista

La filosofía moderna tiene, por lo tanto, en su constitución originaria, una esencial relación con la tarea de unificar – respetando su diversidad – la totalidad del saber científico. Pero tal vocación, intrínsecamente dependiente de una renovación de la metafísica y de una “teoría del conocimiento”, perdió poco a poco su oportunidad de realización. Es decir, los esfuerzos de Descartes y de Leibniz en ese campo fueron desoídos: y ello se debió, en la interpretación de Husserl tanto a defectos de la concepción de Galileo y del propio Descartes (el famoso “encubrimiento” que estuvo unido a su des-cubrimiento) como al impacto de la obra de Hume, que jugó a su vez un papel no indiferente en el planteo kantiano de la cuestión. Después del siglo XVIII, y a pesar de los esfuerzos del idealismo clásico alemán, las ciencias positivas advirtieron que podían progresar sin esa referencia a los fundamentos, y cada una de ellas se fue separando de las otras, tanto por sus objetos formales como por sus métodos, generando a su vez en su propio seno nuevas especialidades y divisiones, Es como si el sentido analítico adelantado en las *Regulae ad directionem ingenii* se hubiera emancipado respecto del momento de retorno intuitivo de la totalidad de la realidad estudiada. El propósito de Comte de restablecer el llamado a una síntesis, indispensable para que el edificio de las ciencias fuera útil a la humanidad en cuanto ser colectivo (“el nuevo ser”) también fracasó debido al presupuesto del objetivismo naturalista.

Creemos interpretar correctamente la *mens* husserliana en este punto si observamos que el mero ordenamiento de la “estructura del mundo” en base a la sistematización lógico-formal (Carnap y su escuela) tampoco podía evitar la misma dispersión por el simple hecho de la “autonomía” de los instrumentos técnicos generados por las ciencias singulares. Esta lenta desintegración no puede remediarse sólo a través de una reorganización política o jurídica, y requiere la formación de una cultura en la que se recupere el sentido humano de las ciencias, lo cual a su vez no puede hacerse si se pierde definitivamente el ideal moderno de una “sabiduría

universal” (es decir de una ciencia integrada en una visión filosófica del hombre y de su mundo) y de su nexa con la racionalidad, una racionalidad no meramente instrumental, lugar de origen en el hombre de las ciencias en cuanto tales. En el objetivismo naturalista tarde o temprano, el hombre mismo se ve reconducido a la condición de objeto de diversas ciencias – un tipo de objetividad que no es distinguido suficientemente de la objetividad de las cosas y de los instrumentos, entrando en un estado de ocultamiento y de pérdida de sí. Algunos de los desarrollos hechos mucho más tarde por la obra de Foucault ponen al desnudo esta situación.¹⁸

El proceso histórico de la modernidad, como lo expresa Husserl, se halla así envuelto en un drama que en un principio permaneció oculto en el triunfalismo de la *prosperity*, pero que lentamente ha hecho aflorar sus consecuencias:

“Es el ideal determinado de una filosofía universal y del método que ella comporta, lo que constituye el comienzo, y por así decir, la *fundación original de la modernidad (Neuzeit) filosófica*, como de todas las líneas de desarrollo que ella conocerá. Pero en lugar de que este ideal haya podido realizarse de hecho desarrollando sus efectos, lo que experimenta es, por el contrario, una disolución interna”¹⁹.

Como hemos observado, esta disolución no impide en absoluto los logros tecnológicos de las ciencias positivas que cubren necesidades o utilidades diversas, que pueden por ello mismo ser sometidas a criterios económicos, en el sentido de una multiplicación de los éxitos en la explotación del mundo natural y de nuevas posibilidades de exploración del entorno natural, sino que afecta al “sentido de verdad de la ciencia en su conjunto”.²⁰

Husserl se propone retomar, a través de la fenomenología este sentido de la verdad, y relaciona íntimamente este proyecto de unificación del saber con el sentido mismo de la modernidad, no sólo filosófica, sino también cultural. Y lo hace ante la toma de conciencia de que las ciencias europeas

¹⁸ Cfr. M. FOUCAULT, Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, México, Siglo XXI, 2001.

¹⁹ Krisis, p. 10.

²⁰ Cfr. Krisis, p. 10.

están, por los motivos dichos, en crisis, lo cual implica una crisis de la humanidad en cuanto tal.

“Pues la fundación original de la nueva filosofía es, de acuerdo a lo que acabamos de decir, la fundación original de la humanidad europea moderna, precisamente en tanto que una humanidad que, por contraste con la humanidad anterior, a la humanidad medieval y antigua, quiere renovarse radicalmente a través de su nueva filosofía, y sólo por ella.”²¹

La crisis de la filosofía moderna es correlativa por lo tanto a la crisis de las ciencias. Pero hay un núcleo que encierra gran parte del motivo de ambas crisis; y es la ambigüedad originaria que reviste la idealización matemática de la naturaleza ya a partir de Galileo. Es este un problema que marca una diferencia importante entre esta y las primeras obras de Husserl, y es conveniente que le deparemos la debida atención.

Por una parte, de acuerdo a la lectura de Husserl, la idealidad objetiva de las matemáticas abre el camino a la racionalidad del método científico. Pero por otra tal idealización se presta a la identificación de las categorías matemáticas con el mundo natural en sí mismo. De manera que la objetividad matemática, y luego la lógico-formal pasan a ser estructuras del mundo real:

“Nosotros estamos tan acostumbrados al intercambio cotidiano entre la teoría apriórica y la empiria, que estamos habitualmente inclinados a no separar el espacio y las formas espaciales de las que habla la geometría, del espacio y de las formas espaciales de la realidad de experiencia, como si hubiera allí algo de unívoco”²².

Esta continuidad de la actitud natural permite según Husserl que las formas puras geométricas sirvan de guía para la utilización y el perfeccionamiento de los instrumentos técnicos de medición. O sea que los productos de la naturaleza matemáticamente idealizada se confunden o identifican con la naturaleza tal como se la encuentra en la experiencia

²¹ *Ibidem*, p. 10. “Damit fällt auch der Glaube an eine ‘absolute’ Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat, der Glaube an den Sinn der Geschichte, der Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seine individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftig Sinn zu verschaffen” (p.11).

²² Cfr. *Krisis*, p. 29; «Die Krisis bedeutet die Krisis der Philosophie, die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber inner mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamtem “Existenz”» (*Ibidem*, p. 10).

primigenia del mundo de la vida, y lo matemático pasa a tener las características de una modalidad intrínseca a la naturaleza, que ofrece instrumentos técnicos para su utilización a los fines prácticos.

Pero lo que no advertía la idealización matemática era su deuda con la praxis constructora de instrumentos ya en su nacimiento. En otras palabras – y aquí muestra Husserl una interpretación “genética” distinta, pero no contradictoria, de la presentada en *Ideen I* – hay en el origen de la idealidad matemática un nexo – que debe ser mejor esclarecido – con la praxis de medición, con el *Vorhandensein*, y por lo tanto algo que oculta el verdadero ser de las cosas.

«Así se comprende que una vez despertado el deseo de un conocimiento “filosófico” determinante del ser “verdadero”, el ser objetivo del mundo, *el arte empírico de la medida*, y su función objetivante empírico-práctica, en una transposición del interés práctico en interés puramente teórico, *fue idealizado y se transformó así en un proceso de pensamiento puramente geométrico*»²³.

Por lo tanto, al mismo tiempo que la geometría llegaba a ser un medio para la expansión de la técnica, traía el efecto teórico de presentar el mundo como una totalidad geométrica configurada «en sí»²⁴. El mecanicismo, cuyas huellas están lejos de haberse disuelto del todo en su aspecto filosófico, consideraba lo cuantitativo como la «substancia» del mundo. Esto permitía un avance espectacular de las ciencias, pero al precio de olvidar o dejar oculta su génesis a partir del mundo de la vida tal como se da a la subjetividad humana:

«La matemática —añade Husserl— como reino de un conocimiento verdaderamente objetivo (y bajo su dirección, la técnica) era lo que para Galileo, y ya antes de él, estaba en el centro del interés que ponía en movimiento al hombre “moderno”: el interés por un conocimiento

²⁴ «Wo immer eine solche Methodik ausgebildet ist, da haben wir damit auch die Relativität der subjektiven Auffassungen überwinden, die nun einmal der empirisch-anschaulichen Welt we-sentlich ist. Denn auf diese Weise gewinnen wir eine identische, irrelative Wahrheit, von der je-derman, der diese Methode zu verstehen und zu üben vermag, sich überzeugen kann. Hier also er-kennen wir ein wahrhaft Seiendes selbst –obschon nur in Form einer vom empirisch Gegebenen aus stetig zu steigern den Approximation an die geometrische Idealgestalt, die als leitender Pol fungiert» (*Krisis*, p. 27).

filosófico del mundo, y por una praxis racional. [...] Y el mundo concreto en su conjunto debe revelarse como un objeto matematizable»²⁵.

Vemos por lo tanto que mientras en *Ideen I* todavía subsiste el ideal de la *Mathesis universalis* abierta por el mundo de las esencias, en la línea iniciada por las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes y continuada en cierto modo distinto por Leibniz, en la *Krisis* hay como una denuncia de que el mundo matemático haya sido casi substancializado como secreto del mundo físico, y por lo tanto haya sido olvidada su génesis a partir de una idealización, es decir a partir de una modalidad de la intencionalidad del su-jeto humano.²⁶ Este oscurecimiento, que tiene ya implícita la consecuencia de la subordinación de la subjetividad humana al mundo físico, supuesto común de la concepción que ha precipitado la crisis de las ciencias occidentales, se ha agravado con la introducción del principio de causalidad —al que Husserl en *Ideen II* había distinguido de la motivación, propia del mundo personal— aplicada al conjunto de la naturaleza y del hombre mismo. Por lo tanto a la objetivación matemático-formal del mundo físico, que dio lugar históricamente el mecanicismo, se une la aplicación de un principio de causalidad exacta universal, que tiende a explicar la medida exacta del movimiento. Es oportuno recordar aquí que aunque dicha unión está —de manera no plenamente consciente de sí, es decir no reconducida a una evidencia apofántica— ya en Galileo para culminar en la obra de Newton, fue esquivada por algunos importantes mecanicistas, como Malebranche —que recurrió al ocasionalismo— y aun por Leibniz, que propuso la tesis de la armonía preestablecida. Y es que estos autores de algún modo entreveían la imposibilidad de identificar la idealización matemática con la existencia fáctica de lo natural-empírico. Puede decirse que el Husserl de la *Krisis* toca así uno de los puntos neurálgicos de la

²⁵ *Krisis*, p. 37. El concepto de praxis racional no es aplicable a la «labor» fenomenológica, en el mismo sentido.

²⁶ «Es ist zu beachten, das mit der neuartigen, konkreten, also doppelseitigen Idealisierung der Welt, die in der galileischen Hypothese lag, auch gegeben war die Selbstverständlichkeit eine universales exakten Kausalität, die natürlich nicht durch Induktion allererst aus der nachweisung einzelner Kausalitäten vorageht und sie leitet —wie das schon für die konkret —allgemein anschauliche Kausalität gilt, welche die konkret-anschauliche Weltform selbst ausmacht, gegenüber den besonderen erfahbaren Einzelkausalitäten in der Lebensumwelt» (*Krisis*, p. 38).

concepción de la ciencia moderna y de su relación con el hombre. Entre otras cosas —no la menos importante por cierto—, Husserl parece advertir claramente que la *intuición de esencias* de la que hablaba en *Ideen I* no coincide plenamente con la idealización matemática, que es una región de esencias que, dentro de su importancia indiscutible, no cubre todo el espectro del mundo al que se abre la conciencia.

Su diagnóstico de la idealización matemática tal como fue enfocada en la era moderna implicaba, por supuesto el reconocimiento de un progreso, un gran salto con respecto a la manera de ver el mundo propia del hombre antiguo y medieval, pero llevaba consigo el sello de un cierto ocultamiento o encubrimiento, en el que no quedaban traídos a la luz los orígenes de la universalización matemática del mundo natural e, indirectamente también de lo que Husserl llama ahora el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esto trae entre sus consecuencias la búsqueda de un enfoque cosificante de las «ciencias del espíritu», entre ellas la psicología, a la que, como es sabido, Husserl da gran importancia. Para Husserl no hay univocidad entre mate-mática ideal y praxis técnica, como tampoco la hay entre los estudios teóricos y las consecuencias tecno-científicas aplicadas al mundo de las cosas y al hombre mismo, ya sea individual, ya comunitario.

Desde esta perspectiva husserliana la ciencia moderna pierde así el nexo con el sentido de las cosas tal como se da en la intuición eidética, y bloquea o debilita notoriamente la primacía de la subjetividad humana (trascendental). Hay un desarrollo prodigioso de cálculos y fórmulas de mate-matización, pero a costa de un alejamiento paulatino de las evidencias en el mundo de la vida. Es curioso que haya también aquí una crítica a la aritmetización y algebrización de la geometría, a la que tanto aportó Descartes, por cuanto contenía un germen de desvalorización de lo intuitivo, y que daría con el tiempo lugar a la expansión de la lógica matemática²⁷. Husserl desde luego no considera esto como negativo, sino como un avance que al mismo tiempo encubre lo originario de la experiencia del mundo de la vida.

²⁷ «Diese Arithmetisierung der Geometrie führt wie von selbst in gewisser Weise zur Entleerung ihres Sinnes. Die wirklich raumzeitlichen Idealitäten, so wie sie sich unter den originär darstellen, verwandeln sich sozusagen in pure Zahlgestalten, in algebräische Gebilde» (*Krisis*, p. 44).

Este alejamiento de la intuición unido a los desarrollos de la tecnificación produce un vaciamiento del sentido de la verdad de la ciencia: ésta ya no es cuestión de búsqueda del *verum*, sino avance en el saber de dominio, para decirlo a la manera de Scheler, olvido que puede extenderse a la condición humana:

«Además la tecnificación se posesiona de todos los otros métodos propios de las ciencias de la naturaleza. No sólo en el sentido de que los métodos se mecanizarían pronto, sino en el sentido de que la tendencia a realizarse haciéndose una sola cosa con la tecnificación, pertenece a la esencia de todo método. Así la ciencia de la naturaleza se encuentra sometida a una mutación de sentido y a un encubrimiento de sentido que tienen más de un estrato»²⁸.

El gran olvidado de este encubrimiento del sentido, que Husserl atribuye sobre todo a la obra de Galileo, es el mundo de la vida (*Lebenswelt*)²⁹. Este es el correlato de la conciencia en su devenir temporal, e implica modos de intuición, de percepción hylética, de valoración, afectividad, acción, intersubjetividad que no pueden reducirse a la idealización de las formas y juicios matemáticos: el mundo matematizado y predisposto para la tecnificación pasó a ser el mundo real *simpliciter*. Galileo tomó esto como un hecho en sí y no se preguntó sobre el verdadero origen de la idealización matemática a partir del mundo de la vida:

«Así con Galileo comienza la sustitución de la naturaleza precientífica dada en la intuición por una naturaleza idealizada»³⁰.

²⁸ *Krisis*, p. 48.

²⁹ Cfr. *Krisis*, p. 48: «Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft».

³⁰ *Krisis*, p. 50.

Se toma así como ser verdadero lo que en realidad es método³¹, o más precisamente, se hipostatiza como realidad fáctica, las relaciones ideales del mundo matemático, cuyo destino es entreabrir el descubrimiento de leyes de la naturaleza sin erigirse en la verdad en el sentido profundo, pues en sí mismos son una de las tantas modalizaciones de la experiencia eidética. De este modo, ya está iniciado en cierto modo el camino hacia el creciente arrinconamiento del sujeto, y su posterior disolución después de la caída del idealismo.

Dicho en otras palabras, en este olvido del mundo de la vida, del que surgen las idealizaciones matemáticas y lógico-matemáticas, hay el descubrimiento de una nueva racionalidad —que podríamos llamar instrumental y utilitaria— y un encubrimiento de la racionalidad fundante. Desde esta óptica, Descartes aparece como el autor que advirtió la necesidad de no abandonar la racionalidad referida al sujeto humano, y Hobbes el que inició el mecanicismo naturalista y la concepción instrumental de la razón:

«Galileo, que descubre —o, para hacer justicia a sus predecesores, que terminó de descubrir — la física, y por lo tanto la naturaleza en el sentido de la física, es un *genio* a la vez *descubridor* y *encubridor*. El descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, él abre el camino a la infinidad de los descubridores y descubrimientos en física. El descubre, por oposición a la *causalidad universal del mundo sensible* (en tanto que forma invariante de éste), lo que desde entonces es llamado sin más “*la ley de la causalidad*”, la “*forma a priori*” del mundo “*verdadero*” (idealizado y matematizado), la “*ley de la legalidad exacta*”, según la cual *todo acontecimiento* de la “*naturaleza*” (la que es idealizada) debe obedecer a *leyes exactas*. Todo esto es un descubrimiento y un encubrimiento, que nosotros hemos tomado hasta el día de hoy como la verdad en cuanto tal»³².

³¹ «Das Ideenkleid macht es, das wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist — dazu, um die innerhalb des lebensweltlich wirklich Erfahrenen und Erfahrbaren ursprünglich allein möglichen rohen Voraussichten durch “wissenschaftliche” im *Progressum in infinitum* zu verbes-sern» (*Krisis*, p. 52).

³² «Das alles ist Entdeckung — Verdeckung, und wir nehmen das bis heute als schlichte Wahrheit [...] Denn bei allem Neuen verbleibt doch, nie wir scheint, das prinzipiell Wesentliche: die an sich mathematische Natur, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst geraus zu interpretierende» (*Krisis*, p. 53).

La modernidad filosófica, que encontró su ocasión y estímulo en la formulación del ideal matemático, se encontró fallida parcialmente en su proyecto, en la medida en que como lo en sí lo que había nacido como una idealización a partir del mundo de la vida, y como consecuencia dejó paradójicamente ocultado el sentido entre razón, ser verdadero y subjetividad. Surgió de allí otra paradoja: que a medida que el hombre moderno se adueñaba de leyes naturales y de nuevos instrumentos técnicos para la explotación del mundo en todos los campos de su aplicación —sin excluir la psique humana— él mismo tendía a olvidar el mundo originario de donde había surgido aquel mundo idealizado, y perdía por lo tanto también una dimensión central del conocimiento de sí mismo. El motivo de esta última asociación es que no puede haber un esclarecimiento de la ideación —necesaria para la idealización matemática— sin la tematización de la relación entre sujeto y ser verdadero. Tal vez la intuición, siquiera vaga, de ese nudo, explique el hecho tan notorio de que Descartes postergó y luego abandonó la idea de publicar las *Regulae*, en las que se propone el ideal de la *Mathesis universalis* y del método analítico sin una referencia esclarecedora al yo en cuanto abierto a la verdad del ser.

En la medida en que este proceso se acentúa —teniendo en cuenta la insuficiencia del planteo cartesiano y el avance de las propuestas empiristas que culminan en la obra de Hume, y luego de Kant— la modernidad filosófica se aleja, y las ciencias entran «en crisis», no porque dejen de producir nuevos resultados convertibles también en producción económica, sino porque ignorando o encubriendo su origen, quiebran el sentido de la verdadera racionalidad. El hombre pasa a ser, más que nunca antes, un objeto entre objetos. De allí la importancia dada por Husserl a algo que hoy nos parecería no tan importante: la psicología como ciencia empírica y experimental sin apertura a una fenomenología trascendental.

Los elementos constitutivos de la racionalidad moderna

A través de esta interpretación del malentendido fundamental de la naturalización del mundo matemático, Husserl ofrece diversos perfiles de lo que para él constituye la esencia de la racionalidad moderna. No se

trata solamente del descubrimiento de que el mundo es mensurable, ni de que la razón es la guía para descubrir sus leyes constitutivas, cuyo uso a través de la técnica ampliarían el poder del hombre. Tampoco se define por su con-traposición programada a una revelación sobrenatural.

La racionalidad moderna no es sino la filosofía en cuanto descubre una nueva relación con la verdad y el ente. Y es en último término la media-dora entre el mundo de la vida, la elaboración de las ciencias y la más plena conciencia que el sujeto humano alcanza de su valor-de-ser (*Seinsgeltung*). Hay un texto particularmente denso de significado, que documenta esta íntima relación, establecida por Husserl entre la modernidad filosófica y los alcances de la razón:

«Es ella, la razón, la que da sentido de manera última a todo lo que pretende ser, a todas las “cosas”, “valores”, “fines”, en cuanto que ella las relaciona normativamente con lo que, desde los inicios de la filosofía, es designado por el término “verdad”- verdad en sí – y correlativamente por el término “ente” – *óntos ón*. Al mismo tiempo, sobreviene igualmente la fe en una razón “absoluta” de la que el mundo recibe su sentido, la fe en un sentido de la historia, en un sentido de la humanidad, en su libertad entendida como la capacidad del hombre a proveer su existencia, individual y colectiva, de un sentido racional»³³.

Hay aquí un claro resumen de las principales tesis de la interpretación husserliana de la modernidad. A pesar de que la forma en que se expresa pudiera tal vez sugerir un retorno al idealismo absoluto, en una dimensión próxima a Fichte —el único de los grandes idealistas al que leyó, y no en sus obras más teoréticas—, Hegel o a los neokantianos de Marburgo, el sentido del mensaje de Husserl es diferente. Nos dice que el develamiento del sentido pleno de la razón es uno de los rasgos fundamentales de la modernidad filosófica. En esta, la razón, aunque es también ella «objeto» de una fe (*Glaube*), de una confianza fundamental, está íntimamente ligada al sentido de la verdad y a la búsqueda del sentido del ente.

³³ *Krisis*, p. 10-11.

El inicio de la era moderna sólo había vislumbrado este camino. En la filosofía antigua —que Husserl no conoció en profundidad— el ser era considerado en cierto modo objetivamente, como algo a lo cual debe adecuarse el intelecto. La racionalidad moderna, inaugurada por Descartes, busca una manifestación del ser desde la interioridad de la razón. Como explica Husserl en repetidas ocasiones, la falla de Descartes consistió en considerar el yo como una *psiqué* interna al mundo, y por lo tanto en una involuntaria o inadvertida naturalización del mismo. La vocación íntima de la filosofía moderna, que Husserl quiere llevar a su explicitación, y por lo tanto a su verdadero inicio, consiste en una plena conciencia de la razón como orientadora a la verdad plena del ser.

Desde el siglo XVII, la relación buscada entre razón, verdad y ser toda-vía permanecía oscura, puesto que faltaba una clara elaboración del papel que en esta racionalidad juega el mundo de la vida y el yo trascendental. Es por ello que ha dado lugar al desarrollo de la línea empirista, la cual ha te-matizado lo en sí del mundo natural, pero lo ha disuelto en el flujo de sensaciones *hyléticas* en Hume, derivando así necesariamente hacia una forma de escepticismo radical. La postura cartesiana ha descubierto la importancia que en el nuevo sentido de la racionalidad debía revestir el *ego*, pero no ha sabido superar el umbral de una concepción psicológica del yo, separado del mundo de la vida y debilitado en su dimensión trascendental. Tampoco Kant ha podido superar este límite. Es por eso que el proyecto moderno de la racionalidad ha quedado esencialmente incompleto:

«Siempre la razón misma y su “ente” devienen enigmáticos, o mejor: la razón, como lo que da sentido por sí misma al mundo, y el mundo como lo que es por la razón; tanto que al fin el problema del mundo, llegado a ser problema consciente, el de la más profunda unión esencial de la razón y del ente en general, *el enigma de los enigmas*, debía llegar a ser propiamente el tema de la filosofía»³⁴.

Hay que reconocer que esta nueva «fe» en la razón estaba ya preanunciada en *Ideen I*, obra en la cual se presenta la metodología que

³⁴ *Krisis*, p. 11-12.

la razón debería seguir para develar su propio enigma y el enigma del mundo. Pero hay en la *Krisis* un cambio fundamental: y este consiste en el abandono del sitio privilegiado que tenía en *Ideen I* el modelo matemático, y en su esclarecimiento «genético» a partir del mundo de la vida. Sería errado considerar lo estático y lo genético como dos «partes» de la fenomenología entendida como un sistema: se trata de una real inflexión que está en coherencia con la esencia de la fenomenología: la búsqueda de la verdad como *apófansis*.

Partamos del hecho del descubrimiento de la naturaleza matemática del mundo real inaugurado por Galileo³⁵ y sus precursores. Tal descubrimiento ha hecho posibles las dos vías, la innatista y la empirista. La primera ha llevado a su máxima coherencia la tesis de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, llevando a un divorcio entre el mundo subjetivo-fenoménico y un mundo objetivo que en Hume se disuelve en la niebla del escepticismo. La segunda ha concebido las ideas ma-temáticas —destinadas a dar la clave de cómo es el mundo “en sí mis-mo”—, como algo inmanente a la razón, pero paralelo al mundo real. En ambas vías el mundo sufre una difracción dualista, que por una o por otra vía lleva a la imposibilidad de descifrar el enigma de la racionalidad moderna. Tanto en Galileo como , más explícitamente en Descartes:

«[...] el mundo se disocia por así decirlo en dos mundos: naturaleza y mundo psicológico, de las cuales el segundo a decir verdad no se eleva a la consistencia de un ser-mundo, a causa de la manera en la que está relacionado con la naturaleza»³⁶.

Más que una unidad entre ambas dimensiones, el mundo natural y el mundo subjetivo en la apertura de la conciencia hacia un horizonte de mundo espacio-temporal, hay un paralelismo que el diseño cartesiano (y leibniziano) de una *Mathesis universalis* no llega a justificar , a no ser por un recurso a Dios como garante de la verdad:

«Es por eso que el mundo y la filosofía recibieron, correlativamente, un rostro completamente nuevo. El mundo debía ser en sí un mundo

³⁵ Cfr. *Krisis*, p. 49-50.

³⁶ *Krisis*, p. 61.

racional, en el nuevo sentido de la racionalidad basado en la matemática y en la naturaleza matematizada, y correlativamente la filosofía, la ciencia universal del mundo, debía ser edificada, en tanto que teoría racional, unificada, *more geometrico*»³⁷.

Esta matematización del mundo, sin embargo, no dio lugar a una filo-sofía radical como acceso a una ciencia universal, sino que provocó el nacimiento y la multiplicación de las especializaciones de las ciencias positivas sin que éstas encontraran un punto de suficiente unificación: justamente una autoconciencia de la razón y de su apertura a la verdad y al ser:

«La especialización de la filosofía en ciencias disciplinares tiene por consecuencia un significado profundo, que se relaciona exclusivamente con la actitud moderna. Las especializaciones de las investigaciones de la antigüedad no podía de ningún modo producir ciencias especializadas en el sentido en que lo entendemos nosotros. La ciencia galileana de la naturaleza no ha nacido por sí misma de una especialización. Pero es sin embargo por la idea de una filosofía racional motivada por esta nueva ciencia, que las ciencias que vinieron después se especializaron, y fue de aquella de donde éstas sacaron su impulso para progresar y conquistar nuevos territorios, es decir, regiones distintas racionalmente cerradas en lo interno de la totalidad racional del universo»³⁸.

Por lo tanto la marcha del pensamiento filosófico moderno, aunque exigía un nuevo concepto unificador de la razón, en relación estrecha con el sentido del ser y de la verdad, no lo alcanzó: generó, por el contrario, por una parte un dualismo entre mundo natural y mundo psíquico, y al mismo tiempo dio lugar a una prodigiosa expansión de subdivisiones y especialidades en el saber, que ampliaron el espectro de la conquista técnica del mundo circundante. La promesa de un develamiento radical del sentido racional del mundo permanecía como un enigma. Tanto la verdad del mundo como la verdad del yo permanecían ignoradas y sin una auténtica relación entre sí. Todos los intentos sistemáticos de una ontología universal, construida *more geometrico* —desde Spinoza hasta

³⁷ *Krisis*, p. 62.

³⁸ *Krisis*, p. 63. «Man darf sich nicht von der üblichen Kontrastierung von Empirismus und Rationalismus missleiten lassen. Der Naturalismus eines Hobbes will Physicalismus sein und hat wie alles Physicalismus eben das Vorbild der physikalischen Rationalität» (*Ibid.*).

Wolff³⁹ —buscaban «un sistema racional unificado», pero este permanecía siempre prisionero de la objetivación. Podría agregarse que la misma *Lógica* de Hegel sufre por la misma tensión, y que su *Filosofía de la naturaleza* muestra ya la im-posibilidad, o al menos la artificialidad del intento de unificar las ciencias particulares en un solo devenir dialéctico.

Dicho en otros términos, el sentido profundo de la respuesta al problema de la modernidad filosófica, sólo podía ser dado por una nueva filosofía: el idealismo trascendental en su forma fenomenológica, o mejor en la fenomenología en cuanto idealismo trascendental. La fenomenología de Husserl se interpretó a sí misma como el cumplimiento de una finalidad implícita en los inicios de la filosofía moderna:

«Esto solo nos permitirá penetrar *la modalidad de sentido más profunda* que da su unidad al devenir histórico-filosófico de la modernidad: la unidad que une las generaciones de los filósofos en aquello que ellos han “querido”, y que ordena en sí todas las tendencias subjetivas individuales o de escuela.

Se trata, como intentaré mostrar aquí, de un ordenamiento hacia una *forma final* de la filosofía trascendental—en tanto que *fenomenología*— que incluye en sí como momento superado la *forma final de la psicología*, la cual constituye la erradicación del sentido naturalista de la psicología moderna⁴⁰.

Por lo tanto puede afirmarse que el fin que persigue la fenomenología es llevar a su completa realización el proyecto de la modernidad filosófica, es decir, de un sentido radical de la racionalidad. Para prevenir malentendidos, creo que es útil aquí aclarar que no se trata de construir un nuevo sistema racional más depurado, una totalidad completa y terminada, pues esto choca contra uno de los principios básicos de la fenomenología, que es el mundo como horizonte constantemente ampliable y abierto a nuevas posibilidades. Se trata de un tipo de unificación que no significa totalidad, sino reducción del conjunto de las líneas intencionales con sus respectivos *noémata*, a la unidad del yo en la automoanifestación de su sentido. La razón de la cual habla Husserl no es sino la reflexión

³⁹ Cfr. *Krisis*, p. 65.

⁴⁰ *Krisis*, p. 72.

esclarecedora de los contenidos de la conciencia en toda su amplitud y variedad, pero por eso mismo es una razón esencialmente abierta: al mundo y a la intersubjetividad.

La crisis que aqueja a las ciencias, de acuerdo a esto , —tanto a las ciencias naturales como las *Geisteswissenschaften*— es la naturalización del mundo de la vida, la cual conduce por una parte a una acentuación de la tecnificación en relación circular con las diversas especialidades científicas, y por otra a una contra-reducción del yo a la condición de objeto. En un tono de solemnidad, que se presenta también en la famosa conferencia de Viena de 1935, dice nuestro autor:

«Nosotros somos en efecto precisamente lo que somos en cuanto funcionarios de la humanidad filosófica moderna, en tanto que herederos y co-portadores de la dirección del querer *que la atraviesa enteramente*, y lo somos a partir de una fundación originaria, la cual es al mismo tiempo una fundación segunda y la modificación de la fundación originaria griega»⁴¹.

Éstas y otras expresiones semejantes dejan traslucir casi un sentido mesiánico que contrasta con la serena contemplación de horizontes nuevos que caracteriza gran parte de los escritos husserlianos. El ideal del «sistema», que se expresaba en los tres volúmenes de *Ideen* había sido abandonado, pero le había reemplazado un insólito «heroísmo de la razón», que merece ser examinado más detenidamente.

La ubicación del mundo de la vida (*Lebenswelt*)

La superación del modo naturalista de entender el mundo de las ciencias se ejerce ni bien se tiene en cuenta que el recinto desde el cual surge la posibilidad de la ciencia misma es el mundo de la vida. Sabido es que este concepto, que aparece ya en otros escritos anteriores de Husserl, cumple un papel de primer plano en la *Krisis*.⁴² La tesis de Husserl es que el modelo matemático que ha forjado el modelo de un universo meca-

⁴¹ *Krisis*, p. 72.

⁴² A este tema es dedicado todo el parágrafo 34 (pp. 126ss.).

zado, no es la experiencia originaria del mundo, tal como se da a la conciencia. Lo primero es la experiencia «subjetivo-relativa» del mundo de la vida:

«Las ciencias se basan sobre la evidencia del mundo de la vida, en la medida en que cada vez a partir de este ellas recaban lo que es necesario a su finalidad respectiva y a la vez sacan su provecho»⁴³.

Los científicos buscan constantemente un perfil más objetivo y más «en sí» para sus hipótesis y sus teorías. Sin embargo suponen siempre el horizonte de mundo de la vida que fundamenta tal posibilidad y que a su vez debe tornarse tema de una conciencia más profunda y más explícita:

«Este (perfil) “subjetivo-relativo” debe ser “superado”; se puede y se debe coordinar con él un hipotético ser-en-sí, un substrato para las “verdades en sí” lógico-matemáticas, a las cuales uno puede aproximarse por una serie de rectificaciones hipotéticas siempre nuevas y siempre mejores que se justifican siempre por la confirmación de la experiencia. Éste es un lado de las cosas. Pero en tanto que el sabio dirige su interés de este modo objetivo y desarrolla su actividad, lo subjetivo-relativo funciona sin embargo por otra parte para él no como un proceso irrelevante, sino como lo que fundamenta en última instancia, para toda confirmación objetiva, los valores de ser teórico-lógicos —funciona pues, como fuente de evidencia, como fuente de confirmación»⁴⁴.

Para tener por lo tanto una visión crítica y racional del conjunto de las ciencias, es preciso respaldarlas en una ciencia del mundo de la vida, es de-cir en una fuente de evidencia del modo de apertura y de «eclosión» de ese mundo relativo-subjetivo sobre el que se asienta la búsqueda de verdades objetivas. No ha de entenderse esto en el sentido de una subordinación de lo racional a lo vital, en el sentido que esto podría tener en autores como Dilthey o Simmel, y mucho menos de Nietzsche. Es claro, por lo demás, la distancia que separa las afirmaciones del ensayo *La filosofía como ciencia estricta*, de 1911, de la reelaboración del sentido de la racionalidad a que se apunta en la *Krisis*. Es difícil, desde un punto de

⁴³ *Krisis*, p. 128.

⁴⁴ *Krisis*, p. 129.

la racionalidad a que se apunta en la *Krisis*. Es difícil, desde un punto de vista histórico al menos, que la temática del *Lebenswelt* hubiera podido tomar tanto cuerpo e importancia en la obra husserliana, si no se tiene en cuenta la asimilación de ciertos temas de su antiguo adversario Dilthey. Pero sería una mala interpretación de esta obra decir, por ejemplo, que para él el ordenamiento objetivo científico de la naturaleza es uno de los tantos modos derivados de una vitalidad irracional o puramente emocional ante el mundo.

Se trata, por el contrario, de encontrar una fundamentación para ese presupuesto «naturalista» que ha quedado gravando la concepción de la ciencia moderna, con sus características de objetivación idealizante (matemática) y de subdivisión de especialidades unidas a correspondientes técnicas. Tal fundamentación no puede ser la simple afirmación de la vida en un sentido prerracional, sino un modo originario de racionalidad, dotado de intuiciones fundantes, de las que se derivan o sobre las que se «construyen» las objetividades de las ciencias positivas. Si el sentido de la razón es la manifestación de evidencias, éstas han de ser buscadas en la apertura vital de la conciencia al mundo de horizontes continuamente ampliables tanto en lo interno como en lo externo de las cosas.

«El mundo de la vida es un dominio de evidencias originarias. El dato evidente es, según los casos, probado en la percepción como 'él mismo' en la presencia inmediata, o bien es recordado en el recuerdo como "él mismo"; todos los otros modos de intuición son otras tantas presentificaciones de "él mismo"; todo conocimiento mediato, sacado de esta esfera, o para hablar más generalmente todo modo de inducción, tiene el sentido de una inducción de algo intuible, de algo de eventualmente perceptible en tanto que "él mismo"»⁴⁵.

Este sentido intuitivo, para el que se requiere el retorno al mundo de la vida como lugar originario, implica —aunque de esto tal vez Husserl no sea plenamente consciente— la recuperación del sentido cartesiano de la razón que ya desde las *Regulae*, alternaba el progreso en el análisis con el momento intuitivo necesario para tener la evidencia más clara. No ha

⁴⁵ *Krisis*, p.130.

Es este sentido intuitivo, de una intuitividad intelectual y no sólo emocional, lo que pone inmediatamente en contacto la conciencia del yo con el fenómeno “en sí mismo”, es decir con el darse del sentido de las cosas⁴⁶, lo que caracteriza el mundo de la vida. Pero lo que se abre a la mirada del su-jeto no es el fenómeno aislado, sino el fenómeno ubicado en un horizonte interno y externo de mundo. Y es un mundo originariamente compartido en la intersubjetividad. La objetividad erigida por la ciencia moderna no tiene el carácter originario (es decir, de una patencia inmediata) que tiene en cambio este mundo de la vida, en el que se conjugan la intuitividad, la comunidad intersubjetiva (cultural o de “comunidad espiritual” como diría Husserl) y un horizonte que progresivamente se va ampliando en un devenir temporal. La evidencia de las objetividades del mundo científico nace de una idealización de modos de acción instrumental sobre el mundo, y se pierde en hipótesis alejadas de la evidencia que pueden confirmarse o desmentirse por nuevas acciones instrumentales, pero no es una evidencia realmente originaria y fundante. Su origen brota de la evidencia intuitiva del mundo de la vida, en el que se unen vida y racionalidad, constituido a su vez en la interioridad del yo. *No existe algo así como una naturaleza dotada de un en sí objetivo sin el enlace con la mirada vital-racional del sujeto humano*. La matematización del mundo por las ciencias no tiene motivos profundos para fundamentar un materialismo de la naturaleza de la cual la psiquis humana sería sólo una parte entre partes. Por el contrario, no hay matematización sin idealidad y ésta no puede nacer sino de la apertura del yo (y del nosotros) al mundo de la vida. Pero, como ha mostrado el texto anterior, Husserl hace notar que otras de las columnas de la ciencia experimental, la inducción, no puede encontrar una clarificación sino mediante la fenomenología. La objetivación del mundo material, resultante del encuentro entre idealización matematizante e inducción, requiere un esclarecimiento que sólo la fenomenología puede dar, arrancando de la inmediatez del mundo de la vida:

«Debe hacerse perfectamente claro —quiero decir: debe llevarse a la evidencia última— que y de qué manera toda evidencia de las

⁴⁶ Husserl habla de un «trascendente metafísico» (*Krisis*, p. 131).

operaciones objetivo-lógicas, en la cual la teoría objetiva (por ejemplo la teoría matemática, la teoría física) se encuentra fundada en cuanto a la forma y al contenido, posee las fuentes ocultas de su fundamento en la operación última que es la de la vida, en la cual constantemente el dato evidente del mundo de la vida posee, es decir, ha adquirido y adquiere nuevamente, su sentido precientífico»⁴⁷.

Puede verse en todo esto a la vez una continuidad y una novedad en el pensamiento husserliano. La continuidad consistiría en que desde sus primeras obras fundamentales consideró el llamado naturalismo y el psicologismo a él unido, como el error fundamental de la filosofía moderna, sobre todo de la línea que había ambicionado reorganizar las ciencias: el positivismo. La novedad consiste en la necesidad de buscar para la idealidad de las esencias respecto a los hechos (la famosa distinción con que comienza *Ideen I*) un ámbito en que su conexión con lo singular, con los hechos, y con el horizonte de mundo se hiciera más transparente superando el implícito dualismo de la primera impostación.

El error naturalista consiste ahora en dar a las objetividades de las ciencias naturales y experimentales (incluyendo la psicología) un valor de ser-en-sí, un cierto carácter de «trascendente metafísico», sin rendir cuenta de la génesis tanto de las idealidades matemáticas como del proceso, también ideal, de inducción. Pero la intuición-racional originaria es la apertura vital de un mundo que se despliega en la temporalidad y en la espacialidad auto-donándose continuamente. Por eso concluye Husserl en modo claro y preciso:

«El saber del mundo objetivo científico “se funda” en la evidencia del mundo de la vida»⁴⁸.

Parecería por lo tanto que hubiera en la base de todo este modo de ver el *Ursprung* de la ciencia moderna a partir del mundo de la vida, un presu-puesto «subjetivista», o al menos ideal-vitalista. Sin embargo lo que quiere afirmar Husserl es la *intuición originaria* de un *darse* de un mundo, intuición-racional que es presupuesta por cualquier construcción

⁴⁷ *Krisis*, p. 131.

⁴⁸ *Krisis*, p. 133.

científica, y que tiene en sí misma la clave de todo ser en sí. El acentuado racionalismo de la *Krisis* es en cierto modo la culminación de lo afirmado en *Ideen I*, pero la diferencia está en que ahora es modulado por el abandono del carácter de modelo del ente matemático, y por una presencia semioculta pero muy eficiente, de la intersubjetividad y con ella del *Leib*, o sea del cuerpo-viviente.

Queda por lo tanto para una verdadera fundamentación última de las ciencias modernas, la gran tarea de un esclarecimiento fenomenológico de este mundo de la vida que en primera instancia tiene un carácter originario-fundante, pero que en sí mismo está exigiendo una evidencia más apofántica. De allí que la fenomenología trascendental se entrevea como el *telos* a que está implícita o explícitamente orientada la necesaria reunificación no totalizante de las ciencias, y aquello que puede abstraer a las ciencias particulares de la ilusión naturalista, intrínsecamente ligada a una orientación no responsable de la técnica. El mundo de la vida se transforma, en este sentido en un «problema universal»⁴⁹. Para comprender este sorprendente giro, muy distante por cierto de las *Investigaciones Lógicas*, es preciso tener presente que la meta a la que tiende ahora la fenomenología va más allá de la objetividad: el criterio del *verum* no es el ser objetivo-universal en sí mismo, sino el ser autodonado «en la evidencia».

Es por ello que la tesis en apariencia escandalosa y paradójica de que lo objetivo de las ciencias tiene su fuente en una evidencia de lo *subjetivo relativo*⁵⁰ (cfr. p. 151), no tiene un sentido subjetivista, sino que por el contrario busca un modo de automanifestación de la verdad, que es el ser en sí, más pleno. Ese nivel subjetivo-relativo deberá a su vez ser reconducido a alguna fuente de absolutez, que manifieste apodícticamente, la verdad. De allí el nexo, para Husserl necesario, entre la fundamentación última de la ciencia, y la reducción trascendental.

⁴⁹ «Das Problem der Lebenswelt anstatt als Teilproblem vielmehr als philosophisches Universalproblem» (*Krisis*, p.135).

⁵⁰ «Aber demgegenüber ist doch mindestens soviel sichtlich geworden, dass es bei dieser Nativität nicht sein Bewenden haben kann, dass sich Paradoxe Unverständlichkeiten melden, eine angebliche Überwindung der bloss subjektiven Relativitäten durch die objektiv-logische Theorie, die doch als theoretische Praxis der Menschen zum bloss subjektiven Relativen als theoretische gehört, und zugleich im Subjektiven Relativen ihre Prämissen, ihre Evidenzquellen haben muss» (*Krisis*, p. 135-6).

El conjunto de las ciencias experimentales positivas está destinado a un estado de crisis, no porque deje de funcionar como conquista técnica de un mundo que se ha forjado a su medida, sino por el olvido de su raigambre originaria en el mundo de la vida, y en último término por la quiebra de su relación orgánica con la intersubjetividad y con el yo trascendental. Para establecer un término de comparación, la tesis que aquí defiende Husserl es la contraria no sólo al neopositivismo lógico (el cual defendía a pesar de todo una sistematicidad en el saber sobre el fundamento—insuficiente—del formalismo lógico y de la verificabilidad experiencial sensible), sino también al naturalismo instrumentalista expuesto por J. Dewey en su libro *La experiencia y la naturaleza* (1925), en el cual el criterio de la organización de las ciencias es fundamentalmente la «creencia» en la continuidad entre el proceso del mundo natural y la vida humana, presentando un origen natural de la conciencia. Desde la perspectiva de la fenomenología esa mentalidad sólo podía conducir a una fragmentación todavía más acentuada del saber y a una subordinación de lo humano a la técnica. Es decir, el mundo de las ciencias, tanto las naturales como las del espíritu, limitado en su insuficiente objetividad, se subdivide, se expulsa, crea nuevos recursos tecnológicos, pero ignora su meta, su finalismo (el ideal de la razón) y en último término su significado, que es la creación de un mundo intersubjetivamente más comunicado y orientado por un *telos* ético.

La tesis del mundo de la vida es una pieza clave, por lo tanto, de este último tramo del desarrollo del pensamiento husserliano, no precisamente en el sentido en que él se imaginaba la tarea global de la fenomenología, sino en la finitud de su vida. Las objetividades de las ciencias positivas sólo pueden ser reconducidas a su «valor de verdad» si previamente se desentraña el ámbito del que han nacido. Y esto sólo puede hacerse rindiendo cuentas de la autodonación de sentido en lo *intuitivo*:

«Puede también decirse: el problema aparece por de pronto como cuestión de la relación del pensamiento objetivo-científico y de la intuición; de un lado, por consiguiente, tenemos el pensamiento lógico como pensamiento que maneja ideas lógicas – por ejemplo el pensamiento físico de la teoría física o el pensamiento puramente matemático, en el cual la matemática encuentra su lugar en cuanto cuerpo de doctrina, en cuanto teoría; del otro lado tenemos el intuir y

su (objeto) intuitivo, que se dan en el mundo de la vida antes que en la teoría»⁵¹.

Lo esencial es por lo tanto que en referencia al «ser-verdadero» , lo objetivo se subordina a lo intuitivo, y en ese sentido el mundo de la vida se revela como fuente de las teorías científicas. No se trata de una afectiva «intuición de vida», en el sentido postromántico de Simmel, sino de una intuición primigenia en la que está ya en ejercicio la razón, aunque su presencia no haya sido todavía tematizada ni reconducida a su fuente originaria en la interioridad del yo trascendental. Sería por otra parte malinterpretar la línea meditativa de Husserl si se leyera su reconocimiento y su descripción de la génesis de las objetividades (matemáticas) científicas como una confirmación de las teorías pragmatistas de las ciencias. Lo que quiere destacar no es tanto el valor instrumental de algunos conceptos de las ciencias naturales, sino más bien que sus idealidades hayan sido pensadas como objetividades en sí, ocultando su originaria deuda con el mundo de la vida, es decir con la apertura intencional al mundo anterior a cualquier formalización filosófica o científica. Advierte en efecto que «esta interpretación es para los filósofos modernos irracionalistas un alimento de elección para su crítica»⁵². Por las páginas que le dedica, es lícito pensar que uno de los principales representantes de tal irracionalismo es Hume.

Las ciencias positivas tienen pues un sentido teórico inmanente, aunque su desarrollo está relacionado con el despliegue de la técnica. Ahora bien, sólo pueden mantener su sentido de unidad y de correlación, en la medida en que no olvidan su origen común en el mundo de la vida. Este, aunque es el lugar originario de su nacimiento, no es todavía objeto de un acto radical autorreflexivo, tal como se da en la fenomenología integral. Es a través de ésta como Husserl entiende dar el inicio de un camino hacia la racionalidad, y por lo tanto hacia una correlación unitiva de las ciencias puestas al servicio de la persona humana, pues el sujeto de la reducción trascendental tiene una hondura ontológica pero también un sentido fuertemente ético. Es lícito deducir que Husserl preveía ya

⁵¹ *Krisis*, p. 137.

⁵² *Krisis*, p. 139.

claramente la posibilidad de futuros conflictos entre las diversas aplicaciones técnicas de las múltiples ramas de la ciencia, y sobre todo la reversión de esas aplicaciones hacia el hombre mismo a través de su presencia en el mundo como *Körper*. En cuanto tal, el cuerpo humano, y con él el ser humano integral, podía ser susceptible de un nexo de causalidad desde las cosas hacia él, contradictorio con el ámbito de la motivación que según *Ideen II* constituía el ámbito interpersonal.

Todas estas sospechas parecen tener un punto de confirmación en la e-nergía con la cual Husserl señala la necesidad de una «conversión existencial» de la humanidad en relación con la racionalidad en el ejercicio de las ciencias. En términos que hoy podrían parecer algo retóricos exclama:

«Quizás se mostrará que la actitud fenomenológica total, y la *epoché* que forma parte de ella, están llamadas por esencia a producir por pronto un cambio personal completo, que sería comparable en un primer análisis con una conversión religiosa, pero que ante todo lleva en sí el significado de la metamorfosis existencial más grande que haya sido con-fiada a la humanidad como humanidad»⁵³.

Estas expresión no sorprenden tanto si se tiene en cuenta la fecha de redacción final de la *Krisis*, que es posterior a la publicación de *Ser y tiempo* y a la difusión de algunas ideas de Kierkegaard en el medio alemán. Pe-ro lo que lo diferencia de estos enfoques es un doble motivo: ante todo la acentuación noética (una suerte de *emendatio intellectus* de la que hablaba Spinoza), y luego la extensión de dicho cambio a toda la humanidad y no sólo a individuos particulares. Esta ampliación es coherente con la importancia que Husserl seguía dando a las esencias y a las ideaciones, así como a la presencia de la intersubjetividad. Por lo tanto lo que ha sido llamado el «retroceso al mundo de la vida», no es en modo alguno un abandono de la valoración de lo racional ni de la objetividad de las esencias.

⁵³ *Krisis*, p. 140.

**Sentido y alcance de la racionalidad husserliana:
respuesta al desafío de la modernidad**

Importante en todo este análisis es tener en cuenta que Husserl no considera el olvido del mundo de la vida como un rasgo necesario de la modernidad filosófica, sino por el contrario como un elemento que ha retrasado el logro pleno de la conciencia moderna de la racionalidad, puesto que ha bloqueado durante un tiempo el descubrimiento de la posibilidad de la *epoché* y de la reducción trascendental fenomenológica: es decir ha favorecido la perpetuación del naturalismo potenciado ahora por la matematización y tecnificación del mundo. Los dos elementos o núcleos sobre los que gira la revolución de la ciencia moderna son: el surgimiento de la geometría pura, con la expansión inmediata subsiguiente de la física matemática, y el «correlativo» descubrimiento del yo en la filosofía de Descartes. Ambos polos, sin embargo, han permanecido separados y no han logrado conjugarse para configurar un nuevo sentido manifiesto de la racionalidad en cuanto ideal de la humanidad. Pues además del oscurecimiento-encubrimiento que hemos visto descrito a través de la naturalización de la objetividad matemática como algo inherente al mundo en sí (la *res extensa* inconsciente de haber sido filtrada por una idealización), sobrepuesto al mundo de la experiencia de lo vital, el problema del yo tampoco había hallado una respuesta suficiente: se había encerrado en una visión psicologista por la que se concebía el yo como una substancia coexistente con otros entes del mundo circundante.

Según Husserl la atención prestada por Descartes al mundo de las objetividades matemáticas le ha distraído en cuanto a la recta solución de su otro gran descubrimiento: la centralidad del sujeto:

«Así pues es realmente con Descartes como comienza *un modo totalmente nuevo de filosofar*, que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo. El hecho sin embargo de que Descartes se haya obstinado en el objetivismo puro, a pesar del fundamento subjetivo de éste, no ha sido posible sino porque la *mens* que en un principio ha encontrado su rasgo propio en la *epoché* y ha funcionado *como terreno absoluto del conocimiento para la fundación de las ciencias objetivas* (para hablar universalmente, de la filosofía), parecía al mismo tiempo ser

fundada en cuanto tema auténtico en estas mismas ciencias —a saber, en la psicología»⁵⁴.

Es imposible no asociar esta denuncia de psicologismo a lo que varios autores de la vertiente «ontologista», desde Malebranche, habían objetado a Descartes. La fundamentación «subjetiva» del saber objetivo no había alcanzado en Descartes un nivel de auténtica racionalidad y se había visto burlada por una tematización psicologista del *ego*, lo cual lo desposeía subrepticamente del lugar vislumbrado en la *epoché* inicial, para ubicarlo como un ente mundano más.

«Descartes no se da cuenta plenamente que el *ego*, su yo demandado por la *epoché*, cuyas *cogitationes* forman por su operación todo el sentido de ser que el mundo pueda jamás poseer, o puede entrar en juego en el mundo»⁵⁵.

En otras palabras, el gran filósofo francés sólo hubiera podido encontrar la vía maestra de la verdadera concepción de la racionalidad en sentido moderno, si hubiera tomado conciencia del carácter *trascendental* del *ego*, es decir no mundano, ni reducible a un yo psicológico: la neutralización de la «creencia» natural debía haber sido aplicada a la *psiqué*. En cambio Descartes ha vuelto a tratar el yo como un *anima, res cogitans*, en localización corpórea, y ha permanecido en la afirmación del carácter en sí del mundo objetivo matemático, con lo que éste en cierto modo se revierte hacia el yo. Puede verse un signo de esto en la presentación del argumento ontológico de la existencia de Dios (después de las vías por la contingencia del yo y la idea de lo infinito en la tercera Meditación) «después» de haber mostrado el carácter evidente de las ideas matemáticas. La nueva racionalidad, llevada a su radicalidad, exigía que se buscara la fuente de esta objetividad matemática en un «yo “metapsicológico”», si así pudiera decirse, trascendental, en cuya actividad intencional estaría radicada la apertura al mundo de la vida y la posibilidad de constituir objetividades universales matemáticas.

⁵⁴Krisis, p. 83.

A partir de esta doble carencia, de un mundo de la vida y de un yo desmundaneizado por la *epoché* y la reducción trascendental, la filosofía moderna se ha bifurcado en las tendencias antagónicas del racionalismo y de empirismo. A pesar de sus diferencias, sin embargo, ambas corrientes han mantenido la distinción entre un mundo en sí, de propiedades matemáticas, y un yo que va respondiendo a estímulos externos de ese mundo mediante cualidades subjetivas:

«Locke —por ejemplo— no tiene la menor sospecha de la profundidad de la *epoché* cartesiana y de la reducción al ego. El toma simplemente el ego en cuanto alma que aprende a conocer sus estados anteriores, sus actos y sus poderes»⁵⁶.

Este camino es continuado y entra en crisis en la obra de Hume, a la que Husserl depara mucha atención; manteniendo la distancia del mundo externo Hume se declara escéptico en cuanto a su constitución objetiva. Y coherentemente con ello, el yo se disuelve en una serie de estados o con-juntos de sensaciones. En Kant es reconquistado el terreno de una objetividad del mundo fenoménico, regido por leyes matemáticas, cuya constitución está confiada a un a priori racional en íntima relación a las formas puras de la intuición sensible. Kant sin embargo no ha logrado relacionar en una intuición pura la vida del yo trascendental con el ser donado en el mundo de la vida. Es por ello que separa lo fenoménico de lo noumenal. Y esto porque su trascendentalidad del yo no es lo suficientemente radical: supone un en sí del mundo físico que escapa al horizonte del mundo de la vida. Y esto está relacionado con su ocultamiento de la posibilidad del yo trascendental de ejercer una *epoché* sobre ese mundo mismo y de intuirse en su actividad pura intencional. Permanecen en él los dos mundos separados: el de las leyes objetivas de la naturaleza y la referencia al yo como polo de una racionalidad trascendental. El modo como el yo constituye y da origen a esas dos fases de la racionalidad permanece envuelto en un enigma y comprometido por un subyacente dualismo. El desafío de entrar en una nueva era de

⁵⁶ *Krisis*, p. 86.

racionalidad radical es vislumbrado pero no llevado a su satisfacción plena. Era preciso para ello enlazar el mundo de las leyes matemáticas con el mundo de la vida, y éste a su vez con la vida inmanente del yo trascendental llevado a su *apófansis* en la reducción. Y es así como Husserl expresa los lineamientos de esa realización de la racionalidad que la fenomenología quiere llevar a su rumbo «definitivo»:

«Se trata de una filosofía que, por oposición al objetivismo precientífico, pero también al científico, regresa hacia la subjetividad cognoscente como hacia el lugar originario de toda formación objetiva de sentido y de validez de ser, y que comienza a comprender el mundo-que-es en cuanto estructuras de sentido y de validez, y de poner en marcha de este modo una modalidad esencialmente nueva de la científicidad y de la filosofía»⁵⁷.

Todo conduce pues a completar el giro entrevisto en la filosofía moderna por Descartes y por Kant, y de llegar a una filosofía primera que to-que el origen y el fundamento del «ordenamiento» racional de las ciencias todas en conjunto articulado. Es evidente, sin embargo, que Husserl ha dejado en gran parte de lado su ideal de repartir los campos del conocimiento en ontologías regionales, tal como se presentaba en los tres volúmenes de *Ideen*, y que reflejaba un mayor acento logicista. Creemos que para ello ha colaborado el hecho de que Husserl no haya desarrollado *su concepción del lenguaje*, presente en las *Investigaciones Lógicas*, al ritmo de su ulterior desarrollo de la concepción fenomenológica. Pues en el *Lebenswelt* la relación entre las esencias intuitas y el devenir heraclíteo es más fluida; y la presencia del lenguaje en el mundo de la vida espontáneamente dado es uno de los factores más importantes de ese mayor enlace.

Es importante no olvidar que, a fin de que esto tenga sentido, es preciso captar el enlace, presente en el pensamiento de Husserl, entre racionalidad e intuitividad, las cuales no tienen ni en Descartes ni en Husserl la oposición que trae establecida en la tradición escolástica y tanto menos la que fue propuesta por ciertas corrientes vitalistas del siglo

⁵⁷ *Krisis*, p. 102.

XX. La *epoché* está ordenada a una intuición más plena de la vida del yo y de su capacidad de restituir al mundo de la vida y al mundo científicamente (es decir, matemáticamente y lógicamente) constituido, una «validez de ser». La ausencia de un método que demuestre intuitivamente es la razón de «las construcciones míticas de Kant»⁵⁸. Es imposible desconocer la audacia de esta última afirmación.

Para no urgir al extremo el auténtico sentido de la tesis husserliana, esto es, que el sentido último de la racionalidad moderna reside en lo interior de la vida del yo trascendental y de la capacidad de idealizar a partir del horizonte originario del mundo de la vida, es preciso tener en cuenta una vez más que la *epoché* y la consiguiente reducción trascendental no tienen como objeto negar la existencia real del mundo exterior, sino mostrar, hacer evidente, que la fuente de la que dimana la donación de la validez de ser (o lo que Husserl a veces llama «constitución» del ser), y —añadiríamos— la donación del sentido a partir del ser de las cosas, es la intencionalidad del yo y su interioridad trascendental. Se trata de todos modos, como el mismo Husserl admite, de una nueva modalidad de idealismo trascendental, que tiene como una de sus metas la de poner el conjunto del saber científico moderno en el marco de un saber más abarcador y fundante: la fenomenología del mundo de la vida.

La racionalidad propia de la modernidad, tal como es concebida por Husserl, no es una racionalidad dialéctica sino fundamentalmente , aunque no exclusivamente, intuitiva, y referida a la vida del yo.⁵⁹ Comporta una esencial apertura a un mundo y busca encontrar una concepción humana de las ciencias: es por ello que la doble referencia al yo y a la intersubjetividad configura un todo no separable.

Hay para Husserl una intuitividad del mundo de la vida, propia de la actividad «natural», sobre la que surge el mundo de la objetividades científicas sistemática y discursivamente enlazadas, y finalmente una

⁵⁸ *Krisis*, p. 116. «Vielleicht würde eine tiefere Kritik zeigen, dass Kant, obschon gegen den Empirismus gewendet, doch in seiner Auffassung von der Seele und der Aufgabensphäre einer Psychologie von eben diesem Empirismus abhängig bleibt» (*Krisis*, p. 117).

⁵⁹ Cfr. *Krisis*, p. 190. Husserl añade sin embargo una referencia intrínseca a la dimensión intersubjetiva: «Das Bewusstsein der Intersubjektivität muss also zum transzendentalen Problem der Problem werde, aber es ist wieder nicht fegragten , und das wieder in inneren Erfahrung, nämlich nach den Bewusstsein, in denen ich Andere und eine Mitmenschheit überhaupt gewinne und habe» (*Krisis*, p. 206).

intuición plena, lograda en la reducción trascendental, en la que se alcanza teóricamente «la correlación absoluta del ente, de cualquier naturaleza y de cualquier sentido que sea, por una parte, y por otra, de la subjetividad absoluta, en tanto que ella constituye el sentido y el valor de ser del modo más amplio»⁶⁰.

Es importante señalar esto para evitar aquellas interpretaciones del *Lebenswelt* que, apoyándose en la importancia dada por Husserl a la corporeidad y a la experiencia prerreflexiva, han creído ver en esta obra una oportunidad para vaciar el mensaje de Husserl de su carga «racionalista». El flujo heraclíteo del mundo de la vida, al que Husserl hace alusión en la *Krisis* reiteradamente, es llevado a la correlación con su punto de origen, o más bien con su centro de referencia, sin perder nada de su realidad o de su «darse» de hecho, pero adquiriendo la manifestación de su donación de sentido para el sujeto trascendental. Es cierto que aquí se ubica el núcleo de la problemática concerniente al *ego* trascendental, a su relación con la persona y con la intersubjetividad, temas que ya hemos estudiado en otros trabajos. En el presente nuestro objetivo es deslindar la racionalidad husserliana y su relación con la interpretación que ella da de la filosofía moderna, a la que quiere llevar a su más coherente expresión. El retorno al mundo de la vida no es en realidad un «retroceso» al aspecto meramente corpóreo o mundano y menos aún seminaturalista de la experiencia, aunque es verdad que para entenderlo mejor es preciso tener presente el papel que cumple en dicho ámbito el lenguaje, en su aspecto también prerracional.

Tenemos entonces en juego una racionalidad que integra diversos momentos intuitivos, el más importante de los cuales es el de la reducción trascendental. Pero esa intuitividad, que distingue claramente la propuesta husserliana del idealismo hegeliano y de los neoidealismos de inicios del siglo XX, se abre en la «construcción» de un sistema de mundo científica-mente y técnicamente articulado. Entre ambos momentos hay una continuidad y una analogía cuya clave está dada por la mediación del mundo de la vida.

⁶⁰ *Krisis*, p. 154.

Hay un tercer referente que sin embargo en el estado en que ha quedado la redacción de la *Krisis* no logra ensamblarse plenamente con los anteriores : es el de la intersubjetividad, y con ella el lenguaje que está decantado en su dimensión. Husserl reconoce que aquella interviene ya en el mundo de la vida. La *epoché* radical y la reducción trascendental han puesto entre paréntesis este conjunto de múltiples relaciones que configuran una historia comunitaria, centrando la evidencia plena en el «polo egológico»⁶¹. Sin embargo advierte nuestro autor que en una fundamentación trascendental de las ciencias no puede prescindirse de una constitución trascendental de la intersubjetividad, pues esta es a la vez la clave para el darse del mundo de la vida, que incluye también los aspectos culturales, y para la posibilidad del saber objetivo de la ciencia. La raíz de la universalidad-objetividad del saber científico es la implícita referencia a una comunidad de sujetos que la reconozcan como válida. Por eso la apodicticidad del *ego* trascendental debe abrirse a la constitución de la dimensión intersubjetiva, constitución que toca, también ella, un nivel trascendental:

«El yo que , tomado en su plena concretez, engloba todo esto. Lo cual no quiere decir que las evidencias que hemos formulado más arriba como siendo ya trascendentales fueran otros tantos malentendidos, y que no sea legítimo deber hablar, a pesar de todo, de una intersubjetividad trascendental constitutiva del mundo en tanto que “mundo para todos”, intersubjetividad en la cual yo entro a mi vez, pero entonces en cuanto “un” ego trascendental entre otros, e igualmente “todos nosotros” en cuanto actuamos trascendentalmente»⁶².

Este pasaje, tan importante para la recta comprensión de la racionalidad husserliana —que no reitera tal cual la «racionalidad centrada en el sujeto» en el estricto sentido cartesiano— implica una pluralidad de sujetos pensados a nivel trascendental. La dificultad reside en que la reducción radical sólo puede realizarse en la actualidad del propio *ego*, y en que la apertura a la intersubjetividad aparece inevitablemente como «segundo momento». Estas dificultades tocan la cercanía del pensamiento

⁶¹ *Krisis*, p. 190; cfr. p. 206.

⁶² *Krisis*, p. 188.

de Husserl con la monadología de Leibniz, y tienen que ser vistas a la luz de la tensión entre personalismo e idealismo que hemos señalado en el fondo de la filosofía de Husserl.⁶³ Además, el mismo autor no llevó a sus últimas consecuencias lo que algunos de sus grandes núcleos temáticos, especialmente los denominados de la fase «genética» de su pensamiento, contenían para ampliar su visión del lenguaje humano, elemento esencial en el mundo de la vida tal como él lo muestra en esta última obra.

Para nuestro objetivo presente es sin embargo decisivo que en la resolución husserliana de la racionalidad moderna no pueda prescindirse de la integración de la intersubjetividad transcendental, que es la intersubjetividad del mundo de la vida filtrada a través del lente de la *epoché* y de la reducción. El hecho de que Husserl remarque tan fuertemente la unicidad del *ego* transcendental, no implica que este pueda desplegar su racionalidad sin la copresencia de otros *egos* en la constitución en común del mundo de la vida. La verdad del mundo se devela también por el despliegue de la razón, y ésta implica inevitablemente la superación del pretendido solipsismo, el paso de la intensidad plena de sentido de la autopresencia del *ego* transcendental, a la temporalidad y a la copresencia de otros sujetos, no reductibles a la unidad de un único espíritu, aunque sí partícipes de una misma razón. La racionalidad plena no consiste sólo en la explicación dada por las ciencias con su aparato lógico-matemático, sino en el esclarecimiento traído a la verdad, es decir a la manifestación, por la fenomenología transcendental:

«El saber científico de la naturaleza no da, en otras palabras, ningún conocimiento efectivamente esclarecedor de la naturaleza, ningún conocimiento último»⁶⁴.

Esta última afirmación debería despejar cualquier duda respecto a la apertura de Husserl a una dimensión fundante —por no decir metafísica—. Para los sucesores de Husserl se presenta la gran tarea de dirimir un dilema: o bien seguir concibiendo la racionalidad en términos de una referencia al polo del yo (*Ich-Pol*), o bien desplazarla hacia una razón

⁶³ Cfr. *Krisis*, pp. 89-190. Cfr. J. IRIBARNE, *Edmund Husserl: La fenomenología como monadología* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 2002).

⁶⁴ *Krisis*, p. 193.

comunicativa que supone la intersubjetividad como un hecho, renunciando a cualquier fundamentación centrada en el sujeto.

Interpretación husserliana de la Ilustración y concepción del racionalismo

En esta compleja obra, en la que se pone en juego la interpretación que da Husserl de la filosofía moderna, es interesante destacar algunos textos que ponen de manifiesto su visión específica de la Ilustración del siglo XVIII. Hay al inicio de la obra un reconocimiento de los méritos de este movimiento cultural en lo que se refiere a su propósito de educar la humanidad a través de una nueva organización del saber científico y filosófico:

«De allí este calor y este impulso hacia la cultura, ese celo por una reforma filosófica de la educación y del conjunto de las formas sociales y políticas de la humanidad, que hacen de la *Aufklärung*, tan a menudo despreciada, una época tan digna de ser honrada»⁶⁵.

El desprecio o la desestima para la Ilustración, a la que hace referencia nuestro autor, debe entenderse sin duda en el contexto de las primeras décadas del siglo XX, en las que la *Aufklärung* era asociada demasiado unilateralmente al racionalismo en cuanto tal, y a menudo contrapuesta al historicismo o al vitalismo, y en esos precisos años, al existencialismo. Hoy día el panorama al respecto ha cambiado considerablemente, y son muchas las corrientes y autores que profesan una cierta sintonía con una neoilustración. Es claro que la visión husserliana de la Ilustración (la del siglo XVIII) no compromete su perspectiva religiosa, sino sus intereses filosóficos y culturales. Sin embargo es importante notar ciertas observaciones de Husserl que ayudan a comprender en qué medida para él el racionalismo del siglo XVIII fue un racionalismo incompleto. El motivo básico para ello estaría dado por el hecho de que tal racionalismo siguió siendo esencialmente fiel a la objetivación naturalista del mundo científico, perdiendo la referencia —tan importante para Husserl— al yo,

⁶⁵ *Krisis*, p. 8.

tal como había sido planteada por Descartes en los albores de la modernidad:

«En la primera serie de conferencias hemos proseguido un profundo análisis de los motivos del “filosofar” cartesiano, los cuales no han dejado de determinar el conjunto del desarrollo moderno, de un lado el motivo que se anuncia en sus primeras “*Meditaciones*”; del otro, en íntimo con-traste con el primer motivo, el de una idea ficicista (o matematizante) de la filosofía, según la cual el mundo, en su plena concreción, llevaría en sí un ser objetivamente verdadero en la forma del *ordo geometricus*, y sería al mismo tiempo y con el mismo trazo (lo que hay que remarcar aquí propiamente) en el “en sí” que le ha asignado metafísicamente un mundo dualista, un mundo de los cuerpos y de los espíritus. Esta fue la característica de la filosofía del racionalismo objetivista en el tiempo de la *Aufklärung*»⁶⁶.

O sea, que el error naturalista implícito ya en Galileo y en Descartes —a pesar de la importancia del primer motivo de éste en cuanto a la reducción a la subjetividad, dentro de los límites ya mencionados— se habría perpetuado en el período de la Ilustración. Husserl añade luego que los problemas no resueltos de este racionalismo objetivista habrían provocado el intento fallido de Kant por instalar una dimensión trascendental:

«Todos los conceptos trascendentales de Kant, aquellos de las diversas facultades trascendentales, el de la “cosa en sí” (*substratum* de los cuerpos y de las almas), son conceptos constructivos que resisten por razones de principio a una clarificación última. Esto es todavía más verdadero para los sistemas idealistas posteriores»⁶⁷.

Pero tanto la filosofía kantiana como los idealismos que le siguieron no lograron presentar el debido esclarecimiento filosófico coherente con la problemática surgida desde la ciencia moderna:

«Volviendo ahora a nuestro tema, podremos decir pues, sin temor a ser mal comprendidos: si la puesta en evidencia de la incomprensibilidad de la filosofía racionalista de la *Aufklärung* en cuanto ciencia “objeti-

⁶⁶ *Krisis*, p. 195.

⁶⁷ *Krisis*, p. 203.

va” había provocado la reacción de la filosofía trascendental, entonces la reacción contra la incomprendibilidad de los intentos de la filosofía trascendental debía conducir más allá de éstas»⁶⁸

En la curiosa interpretación de Husserl acerca de este tema, el punto clave del desencuentro estuvo en el divorcio entre la psicología experimental y la filosofía trascendental. Esta última, tal como fue conducida por los sucesores de Kant (Husserl pondera algunas obras de Fichte y la *Vorrede* de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel)⁶⁹, no siguió un camino riguroso que condujera a la evidencia, radicalmente lograda en la reducción trascendental, sino que cayó en construcciones imaginativas, apeló a una dialéctica compleja y oscura, y abandonó el verdadero sentido de la racionalidad moderna. Para apreciar mejor estos juicios, es conveniente tener en cuenta que por esos años no faltaban autores que interpretaban a Schelling o a Hegel como exponentes de cierto irracionalismo⁷⁰. Los neomarxistas, por supuesto, consideraban la dialéctica como forma suprema de racionalidad:

«De acuerdo a la descripción que hemos hecho, toda la filosofía moderna, en su sentido original en tanto que ciencia universal últimamente fundada, es al menos después de Kant y de Hume, un único combate sobre el terreno del mundo anteriormente dado, y la de una filosofía sobre la base de la subjetividad absoluta, “trascendental”»⁷¹.

Se trata por lo tanto de recuperar un racionalismo totalmente nuevo, realizador del proyecto de la modernidad filosófica, que da también un paso hacia una etapa de la historia humana hasta ahora no vivido y, podría decirse, actualmente en riesgo. La razón está ya presente en el mundo de la vida de la experiencia cotidiana, pero a través de la ciencia y de la filosofía accede a niveles más profundos y más conscientes:

⁶⁸ Krisis, p. 204.

⁶⁹ Cfr. Krisis, p. 204-5.

⁷² Entre los que interpretaron la dialéctica de Hegel como una velada forma de irracionalismo, al menos en algunos aspectos, está Glockner. Más tarde relacionaría demasiado fuertemente a Schelling con el inicio del irracionalismo G. Lukács en su conocida obra El asalto a la razón. Para Husserl era sospechoso que estas formas de idealismo no se basaran en verdaderas intuiciones “apofánticas”.

«El hombre de la vida cotidiana no está por lo tanto desprovisto de razón, es un ser pensante, posee, en contraposición con el animal, el *ka-thólou* (lo universal), posee por lo tanto el lenguaje, la descripción; él ra-zona, pone cuestiones en torno a la verdad, confirma, argumenta y se decide racionalmente. Pero ¿tiene para él un sentido la idea de “verdad en sí”? ¿No es ella, y correlativamente el ente en sí, una invención filosófica? Sin embargo esto no puede ser una ficción, una invención de la cual pudiera hacerse a menos, y desprovista de significado; es por el contrario una invención que eleva a los hombres a un nivel nuevo, y que por lo tanto está llamada a elevarlos en una nueva historicidad de la vida de la humanidad, cuya entelequia es esta nueva idea, y la praxis filosófica o científica que le está ordenada: la metodología de una nueva modalidad de pensamiento científico»⁷².

Este texto particularmente denso encierra el núcleo de la concepción husserliana de la razón, y explica por qué y en qué sentido la filosofía husserliana puede considerarse racionalista, término que en principio no le hubiera desagradado. Todo es cuestión de entender bien de qué tipo de racionalismo se trata. No se trata de lo que él denomina racionalismo objetivista en el sentido de la tesis naturalista por él vehementemente criticada desde el inicio de su carrera filosófica, y por lo tanto se distancia también del perfil de la razón tal como fue proclamado en la era de la Ilustración. Tampoco comparte el sentido unilateralmente discursivo de la razón propuesto por algunos exponentes del neoidealismo, y que aun en los neokantianos (especialmente de Marburgo) tiene resabios de la dialéctica del espíritu y de la *Vernunft* hegeliana. La de Husserl es una razón que, sin dejar de mostrar un carácter dinámico de apertura de horizonte y de mundo a través del enlace de las *Bedeutungen*, se esclarece desde el inicio en la intuición y en la evidencia, en la manifestación y autodonación de sentido. Tiene por lo tanto, a nuestro entender, una íntima relación con la temática del ser que se dona en los entes, aunque esto deba ser entendido de una manera muy distinta de la que propondría Heidegger. La referencia al *Sein* es constante en todas las obras husserlianas, y ocupa un lugar destacado en el modo en que entiende la razón ya en *Ideen I*, y luego en la gran obra *Formale und transzendente Logik*,

⁷² *Krisis*, pp. 270-271.

donde el anterior esquema de las ontologías regionales y de la ontología formal cobra un impulso distinto, más dinámico.⁷³ Pero en todas ellas la razón es vista como apertura al ser, que es correlativo a la verdad. El problema reside en que la noción de ser en Husserl está todavía muy relacionada con las esencias y su conexión en una unidad que no destruye las diferencias y las individualidades. Y el acto supremo de la teleología de la razón es el encuentro del «ser total». Pero para ello la razón debe conocerse en relación con el ser en un inicio radical, que es justamente la reducción. *Hay pues una presencia del ser en el inicio y en el telos del devenir de la razón.* Pero todo se vería transfigurado si Husserl hubiera reconocido *un carácter trans-esencial* al ser, y por lo tanto también *una actualidad de ser manifestada pero no «contenida» en la reducción trascendental.*

La razón husserliana es —y la *Krisis* constituye una clara afirmación de ello— una razón comunicativa, en la que la intersubjetividad cumple un rol de primer plano. También aquí se echa de menos *la gran red del lenguaje*, que en este mundo de la vida tiene un sentido que no se reduce a lo lógico o a lo sintáctico. Es por eso que el gran esfuerzo que hace aquí Husserl por reafirmar la racionalidad es acompañado por un reconocimiento de que el devenir de la vida es algo más hondo que lo que resulta lógicamente estructurable, pero es algo cuya «oscuridad» puede en principio ser llevada a la luz de la verdad por la razón.

«La *razón* es lo que hay de específico en el hombre, en tanto que ente que vive en actividades y habitualidades personales. En cuanto personal, esta vida es un devenir constante en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida, es la persona misma. Su ser está siempre en nuevo devenir, y eso vale en la correlación del ser personal individual y del ser personal comunitario, para lo uno y lo otro, para los hombres y para las humanidades que forman una unidad»⁷⁴.

⁷³ Cfr. *Formale und Transzendente Logik*, Hua. XVII, pp.229-231. Sin embargo en esta obra Husserl permanece todavía demasiado condicionado por una concepción logicista del lenguaje, lo que compromete su ontología.

⁷⁴ *Krisis*, p. 272.

Esta íntima relación entre lo personal y lo racional es lo que en último término, meditado a fondo, distingue la concepción de la racionalidad husserliana de otros tipos de racionalismo, ya de la vertiente neoidealista, ya de la vertiente neopositivista, así como es el elemento que explica la asimilación de temas provenientes del pensamiento de su antiguo adversario, Dilthey, cuyo puesto en la historia de la hermenéutica es ampliamente re-conocido.

Así se comprende también como la idea de ciencia, —«no solamente las *Geisteswissenschaften*, sino también las *Naturwissenschaften* con su im-pronta matemática y experimental— sigue desempeñando para Husserl un papel de primera importancia, aunque deba ser renovada y esclarecida en sus fundamentos para poder lograr constituirse en un factor de mayor personalización para el ser humano. Pero la ciencia moderna sólo alcanzará el nivel de su cometido cuando se abra al sentido del ser a través de la razón, es decir, cuando se ubique en el marco de una ciencia «universal», que en Husserl tiene los caracteres de un idealismo trascendental *sui generis*. Lo cual a su vez significa: tener un contacto originario con el acto fundante de la reducción y tener una orientación teleológica que no está separada de la dimensión ética (de allí las alusiones husserlianas a las «tareas infinitas» de esta racionalidad y de las ciencias que la expresan). He aquí la profesión de racionalismo hecha por Husserl en un *Anexo* ubicado como parágrafo conclusivo de la *Krisis* por su editor Walter Biemel:

«La filosofía pues no es otra cosa que “racionalismo”, y esto de parte a parte; pero es un racionalismo que se diferencia en sí según los diferentes niveles que atraviesa su intención y la realización de esta intención, la razón en el movimiento constante de su autoesclarecimiento, comenzando desde la primera irrupción de la filosofía en la humanidad —cuya razón era, antes de eso, todavía completamente oculta, oscura como la noche»⁷⁵.

Esta declaración, aun en su radicalidad, sin embargo, no puede ser separada de la conciencia de vida y de comunidad intersubjetiva del mundo

⁷⁵ *Krisis*, p. 273.

de la vida, que recorre todas las páginas de la obra. El camino teleológico del hombre consiste por lo tanto en ir elevándose desde una suerte de racionalidad «natural»— presente en la apertura genética al mundo y en el lenguaje que nos preexiste en la comunidad, al estado de racionalidad «científica», y de ésta a la automanifestación plena de la vida-de-la-razón, es decir, hasta «la más profunda y la más universal comprensión de sí del ego filosofante, en cuanto portador de la razón absoluta que retorna a sí misma»⁷⁶.

Aun cuando la ubicación del *parágrafo* 73 pudiera ser motivo de discusión, puesto que proyecta al conjunto de la obra inconclusa, retrospectivamente, un matiz particular y un gran énfasis puesto en el valor de la razón como «aquello que el hombre más desea en su máxima intimidad»⁷⁷, es preciso reconocer que es coherente con la concepción husserliana del espíritu de la modernidad filosófica llevada a su giro «definitivo», y nos vuelve a presentar la necesidad de ensayar un balance y una valoración de su recorrido.

El «racionalismo» de Husserl y el paso a una racionalidad «postmetafísica»

Después de haber examinado atentamente los textos más significativos de la *Krisis* referidos a la modernidad y a las ciencias, todo parece confluir hacia la encrucijada de un nuevo racionalismo que Husserl quisiera llevar a su más plena expresión: pero se trata de todos modos de una reivindicación de la razón que la pone en estrecha relación con el *Lebenswelt* y con una temporalidad prerreflexiva. Es preciso, por eso, no apresurarse en la lectura de esta propuesta. Es evidente que Husserl relaciona el nacimiento de la ciencia moderna con la exigencia de una nueva filosofía cuyo intérprete más decisivo ha sido Descartes, aun reconociendo los límites de su planteo. Hemos visto, por otra parte, que lo que Husserl entiende por razón está caracterizado por la vocación inherente a la persona humana hacia la manifestación de la verdad, en el

⁷⁶ *Krisis*, p. 275.

⁷⁷ *Krisis*, p. 304.

modo más pleno posible. En cuanto tal es inevitable la apertura a *las preguntas por lo fundante*, y creemos que es una deformación descartar el interés que Husserl sigue mostrando por *la correlación entre razón y ser*. Es por ello que la razón *tiene momentos intuitivos* y un devenir en el que el horizonte, tanto interno como externo se le amplía indefinidamente.

La razón husserliana tiene también una dimensión vital e intersubjetiva, puesto que la vida del yo se descubre como desplegándose intencionalmente a la vida de otros sujetos, y al mundo en un devenir constante desde la forma de la temporalidad. Los problemas teóricos están aquí íntimamente entrelazados con los problemas de la comprensión histórico-filosófica. En otro estudio hemos detectado en el fondo del pensamiento husserliano una suerte de tensión entre la visión personalista y la idealista, del hombre y del mundo. Aquí volvemos a encontrar rastros de la misma lucha interna, aunque la balanza parece por momentos inclinarse más hacia el idealismo, un idealismo que incorpora la nota de la vitalidad y del devenir y que, a pesar de todo no renuncia al protagonismo del ser personal. El motivo último de la defectuosa resolución —que ha dado lugar para tan diversas interpretaciones y desarrollos ulteriores— reside en la *concepción del ser y del ente* que Husserl detenta, heredada en gran parte de la tradición esencialista, concepción que enfatiza mucho la correlación entre *ens y verum* y consiguientemente confluye al primado de un ser-consciente-de-sí, primado que se manifiesta en la reducción trascendental.

En la medida, por lo tanto, en que Husserl se concentra en esa perspectiva, debe buscar el «fundamento» o mejor, el elemento fundante, de toda afirmación de realidad mundana en la subjetividad trascendental. La *epoché* neutraliza la creencia, pero también abre la vía a una nuevo modo de creencia. «Suspende» la realidad del mundo de la vida, para retornar a ella con una nueva conciencia y un nuevo —digamos la palabra— *compromiso*, compromiso que da al saber científico un toque profundamente humano y vital. Al lector de la *Krisis* por otra parte no se le oculta la dificultad que persiste, a pesar de las protestas de apodicticidad que reitera Husserl, en torno a la relación entre el *ego* trascendental y el yo individual constitutivamente abierto al otro en la intersubjetivi-

dad. El yo trascendental debe ser «único» justamente para garantizar la universalidad de la razón y de la verdad. Por eso mismo debe ser «absoluto». Pero se trata siempre de una absolutez encarnada en la temporalidad e inseparable de la personalidad «monádica»: lo cual significa una absolutez radicalmente relativa, aunque no naturalizada. No se trata de un espíritu universal al modo hegeliano, y ni siquiera fichteano, pues la oposición dialéctica entre el yo y el no-yo corresponde a un modo defectuoso, desde la óptica de Husserl de plantear la apertura del yo al mundo de la vida⁷⁸.

Hay aquí por lo tanto una tensión, análoga a la que observamos entre personalismo e idealismo, *entre racionalismo y filosofía primera*. La necesidad de una filosofía primera, es decir, de una filosofía fenomenológica trascendental que dé una respuesta final al tema del ser en cuanto ser-ver-dadero, con todo lo que eso *Formale und transzendente Logik* implica de relación con la ontología, tema explayado en esa obra, y al que el Husserl de la *Krisis* no renuncia aunque sí modaliza en perspectiva más rica, es la resolución radical de la modernidad filosófica que se mantiene en la vía en-treabierto por Descartes y por Leibniz. Pero en la medida en que la filosofía de Husserl urge la relación entre verdad y razón —con la «inmanentización» implícita del tema del ser en esa ecuación— se ve obligada a derivar hacia una nueva forma de «racionalismo», que es el que aparece tan enfáticamente remarcado en el párrafo final de la *Krisis*, y en la famosa conferencia de Viena de 1935⁷⁹ (no ha de olvidarse que aquí el heroísmo de la razón es puesto en escena ante la aparición de nuevas formas de mitología colectiva).

Tenemos elementos suficientes como para no confundir este racionalismo con el de los tiempos de la Ilustración, o bien con el kantiano, el hegeliano (sigo insistiendo en el carácter forzado y artificial del acercamiento del pensamiento de Husserl a la(s) dialéctica(s) de origen hegeliano), y tanto menos con el racionalismo logicista del

⁷⁸ Las referencias a Fichte en la *Krisis* desmienten las interpretaciones que sobrevaloran los efectos de la lectura que Husserl hizo de los *Discursos* de Fichte «después de la guerra». La dificultad principal reside en la ausencia o la subordinación de la intuición teórica a la praxis en el idealista alemán.

⁷⁹ Cfr. *Die Krisis des europäischen Menschentums in die Philosophie*, en HUA.VI, pp.314-348.

neopositivismo, contra el cual va dirigida buena parte de la orquestación de la obra. El racionalismo husserliano está íntimamente ligado al *momento intuitivo-apofático* de la reducción y a la teleología del saber hacia una comunidad hu-mana éticamente elevada respecto de su estado actual. Por lo tanto el ser y el ser-verdadero están rigurosamente re(con)ducidos al ser autorreflexivo. A pesar entonces, de que no hay aquí un primado del devenir dialéctico, ni de la sistematicidad lógico-formal, ni propiamente de sentido constructivo-histórico de un Espíritu universal, Husserl sigue empleando decididamente el término *racionalismo*. No es ocioso preguntarse el porqué.

Además de todos los motivos teoréticos que hemos explicitado, está claro que nuestro autor entiende apartarse de las orientaciones vitalistas irracionistas que tanta repercusión tenían en los años en que fueron redactados estos textos. Aunque no hay signos suficientes como para pensar que Husserl estuviera al tanto de los gérmenes de la interpretación de Heidegger en su famoso curso sobre Nietzsche⁸⁰, diríase que casi presiente el uso de-constructor que ese encuentro podría ocasionar en un futuro no muy lejano. Opta por lo tanto por lo que paradójicamente podría denominarse *la fe en la razón*, por el ideal humanizado de la ciencia moderna, y por la unidad de las ciencias en un saber «universal», que él concibe todavía en forma demasiado sistemática. Considera que la vocación y el destino de la libertad y de la responsabilidad humanas están ligados a su confianza en la razón, una razón eminentemente comunicativa, y no precisamente instrumental, aunque parte desde lo interior del hombre.

Hemos visto además que su interpretación del fenómeno de la Ilustración está limitado al ámbito gnoseológico, y no tiene en cuenta la problemática ético-religiosa o socio-política de la *Aufklärung*. Le atribuye, eso sí, una participación en la aceptación generalizada del modelo «objetivista» y naturalista de las ciencias, pero no siente en principio ningún rechazo al presupuesto ilustrado de tomar programáticamente la razón como guía de la vida y meta teleológica de la historia, ignorando su oculta proyección hacia el primado de una *razón instru-*

⁸⁰ Dicho curso fue dictado por Heidegger entre 1936 y 1940.

mental en el sentido entre-visto por Max Weber. Pero en la obra que hemos analizado hay elementos suficientes para pensar que Husserl previó que *la versión naturalista del racionalismo conduciría a una crisis de la razón*, y a al replanteo del valor de verdad tanto de las ciencias como de la razón; y por lo tanto también a nuevas formas de irracionalidad, que podían manifestarse, entre otras cosas, en el potencial uso de la técnica para aplicarla sobre (y eventualmente contra) el hombre.

De todos modos, su visión parcial del tema de la Ilustración, unida a la urgencia epocal de evitar desviaciones irracionistas de la filosofía y de la cultura (incluyendo la vida socio-política), hacen deslizar insensiblemente el acento del último Husserl hacia la asunción de un racionalismo que ahoga en parte el magnífico esfuerzo —muestra de gran honestidad intelectual— por reconocer *el fondo vital, o sea una raíz en que razón y vida se deberían unir*, y que nosotros identificamos con en ser como acto y donación.

Es por eso que los temas religiosos, por los que Husserl demostró sensibilidad durante su vida y en su magisterio oral, no aparecen “todavía” involucrados en su relación con la razón humana. Y eso a su vez hace ver toda la fuerza y la debilidad de su enunciado acerca de una «trascendencia desde la inmanencia».

A pesar de que esto pudiera parecer un detalle poco significativo, dentro del cuadro general de la fenomenología de Husserl no deja de tener importantes consecuencias para su posteridad. En primer lugar, el diagnóstico en torno a la crisis de las ciencias se vuelve un tanto ambiguo: el fondo y al arquitectura general de la obra atacan fuertemente los presupuestos naturalistas y psicologistas del positivismo y del neopositivismo, así como del pragmatismo. El Círculo de Viena, al que alude una nota del texto⁸¹, acababa de nacer; la obra contemporánea de Dewey puede leerse en parte como la antítesis del pensamiento husserliano por su fuerte y explícito credo naturalista e instrumentalista. La *Krisis* parece advertir el hecho de que estas tendencias estaban en la base de lo que él consideraba la crisis de las ciencias, que es una crisis del saber y de la cultura europea en cuanto tal. Pero la acentuación final a que hemos

⁸¹ Cfr. *Krisis*, p. 63, nota.

aludido, tiene la desventaja de sugerir como principal adversario el irracionalismo en sus variadas formas (podemos pensar en el vitalismo y en el naciente «existencialismo»), sin que pueda excluirse la sospecha de que el ataque vaya en parte dirigido también contra algunas tesis centrales del recientemente aparecido *Sein und Zeit* (1927)⁸², dedicado como es sabido al propio Husserl.

Esta última acentuación da pie a una lectura unilateral de la entera obra de Husserl, y prepara o despeja el campo para derivaciones hacia un terreno pretendidamente «postmetafísico» que, eliminando todos los componentes ontológicos de la obra de Husserl, conserva algunos de su últimos temas (el *Lebenswelt*, la corporeidad, la historicidad de la condición humana) subordinándolos a un racionalismo metodológico antimetafísico, con el consiguiente acercamiento a tesis remodeladas del neokantismo (pienso en la orientación de Landgrebe, Banfi, Paci, y más recientemente en la postura representada por J. Habermas⁸³, que proviene por lo demás de una escuela que atacó desde sus orígenes el pensamiento de Husserl).⁸⁴ Por esa vía el núcleo inspirador de la fenomenología queda incorporado demasiado unilateralmente a un proyecto neoiluminista.

En la obra de Habermas, por ejemplo, se reencuentran, con un papel protagónico, los temas de la *intersubjetividad* (bajo el ropaje de la *razón comunicativa*), del *mundo de la vida*, reubicados en un marco de un nuevo racionalismo antimetafísico, que ha dejado de lado los temas concernientes al ser o a las esencias como reliquias del pasado. Es difícil demostrar que Husserl hubiese compartido lo que hemos denominado «voluntad de inmanencia»: él habló más bien de *transcendencia en o desde la inmanencia*, que es algo totalmente distinto. Su racionalismo, a pesar de todas las diferencias, está decididamente colocado en una línea abierta a lo ontológico y a una búsqueda de una verdad fundante. Sin embargo, en la medida en que en Husserl prima el polo del *racionalismo* sobre la

⁸² Cfr. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990), pp.249-282.

⁸³ Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

⁸⁴ Cfr. T.-W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, en *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1971), V, pp. 7-146. Esto, evidentemente no prejuzga el hecho de que el pensamiento de Habermas marcha por carriles muy distintos de los de sus antiguos maestros, y que contenga en sus escritos numerosos «residuos» de la fenomenología.

acentuación de una *filosofía primera* (que a nuestro entender no tiene un significado puramente gnoseológico, sino también ontológico), es decir en la medida en que el acento se desplaza sutilmente desde la problemática parmenídea del *éinai noéin* hacia el primado del *logos* inmanente como guía absoluta de la vida humana, se da lugar a una relectura «postmetafísica» de su obra.

Consideramos sin embargo que el *corpus* de todo lo que nuestro autor fue meditando, no puede ser encerrado en la denominación reductiva de racionalismo *tal como lo entendemos hoy*. Hay allí muchas cosas que invitan a *una nueva meditación sobre el ser*⁸⁵, esencial para un verdadero sentido de una razón comunicativa. En cuanto a la *interpretación de la modernidad*, encontramos rasgos comunes a lo señalado por otros autores, pero también rasgos muy propios. El tema de la racionalidad asoma a primer plano. Es lícito suponer, al menos como hipótesis interpretativa, que de haber tenido Husserl una visión histórica más acabada del tema de la Ilustración, su perfil de la modernidad filosófica hubiera adquirido caracteres aún más netos y, por ello, más perennes y de mayor impacto para nuestro tiempo.

Observaciones conclusivas: la vida y el lenguaje

La *Krisis* ha sido objeto de estudio por parte de muchos intérpretes de Husserl, y se han hecho Congresos en torno a su sentido, el *Lebenswelt*, y la relación que establece, o puede establecer, con otras corrientes del pensamiento del siglo XX. En el presente estudio hemos focalizado sobre todo el tema de la racionalidad y su relación con la interpretación del pensamiento moderno visto en su conjunto. Es, en efecto, junto con la primera parte de *Erste Philosophie*, la obra en la cual Husserl compromete más su mirada histórica sobre el pasado filosófico. Es sabido por otra parte que, por parte de algunos intérpretes, se ha visto en esta obra una suerte de giro, interrumpido por la muerte del maestro, que tiende a corregir el acento demasiado idealista de algunas de sus primeras obras

⁸⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, (Paris: P.U.F., 1989); ID. & G. PLANTY-BONJOUR (Comp.), *Phénoménologie et méta-physique* (Paris: P. U.F., 1984).

(especialmente de *Ideen*), a través del tema de la corporeidad, del ser en el mundo, y del mismo concepto de *Lebenswelt*, que parece dar más lugar a dimensiones prerreflexivas y temporales del hombre, así como también a su constitución intersubjetiva

Estos pasos sin embargo deben ser calibrados a fin de no forzar demasiado la línea de pensamiento del autor. Si bien se observa, todos los temas ya habían sido preanunciados en los años anteriores, a través de la llamada fase «genética» de la fenomenología, contrapuesta al primer enfoque «sistemático». Creemos sin embargo que la segunda fase no es sino la realización de una exigencia latente en la primera, y que obligaría a una relectura de la misma. Uno de los temas que debieran tener mayor cambio es sin duda *la concepción del lenguaje*, relacionada con la lógica y la ontología del primer Husserl.

Aquí nos interesa sobre todo resumir las principales conclusiones en torno del tema de nuestro estudio, diciendo que la filosofía de Husserl, aun presentando aspectos más vitales, culturales, intersubjetivos y prerreflexivos en el devenir de la conciencia, *mantiene su ideal de racionalidad*, y lo reafirma *contra el naturalismo* que él coloca como una de las causas de la crisis científica y cultural, naturalismo en el que se involucra toda objetivación, aun la lógicomatemática, que no se radique en una manifestación intuitiva originaria. Es por ello que la racionalidad moderna, llevada a su más plena expresión implica dos polos: uno es el del «inicio» o más bien *Ursprung*, la reducción trascendental, en la que se da una automanifestación del *valor de ser del sujeto*; el otro es el *telos* hacia el que debería orientarse todo saber científico, y con él una humanidad nueva, comunitariamente ensamblada sobre el tema de la verdad y dotada de un compromiso ético. El aspecto del progreso es visto, por lo tanto más que como una proyección del adelanto científico-técnico, como un crecimiento «de tareas infinitas» hacia una elevación ética y comunitaria. Todo esto implica un sentido, como se ha observado, *humanista*, impreso en las ciencias, una superación de su endiosamiento y de su hipostatización como entidades «providenciales» superiores al hombre. Implica también una llamada de atención sobre el poder disolvente que un mal uso de lo científico-técnico podía tener sobre la vida

humana, una denuncia del posible retorno de manifestaciones de violencia y de barbarie.

Prescindimos, por motivos de brevedad, de las relaciones que se han tratado de establecer entre esta visión y algunas filosofías de la praxis, incluyendo la marxista, por considerarlas transitorios intentos de adaptación que no reflejan el sentido auténtico del mensaje de Husserl, que da un cla-ro primado a lo teórico en toda su trayectoria. Pero coincidimos en la acentuación humanista, con tal que se tenga presente la importancia que da Husserl al ser personal. Sustituir el primado del *ego* personal e interpersonal por una centralidad del *Leib*, como sugieren algunas páginas de Merleau-Ponty, nos parece una interpretación que se aparta de los propósitos fundamentales de Husserl. Es, si se quiere, una filosofía distinta.⁸⁶

Quisiéramos notar, para concluir, dos aspectos que nos parecen de gran importancia. El primero de ellos es que la intención husserliana de superar la rigidez de su primer racionalismo, mediante la inserción del tema de la vida, y de la vida en devenir histórico, hubiera ganado en limpidez, si Husserl hubiera anteriormente desarrollado *una concepción del lenguaje* acorde con sus más importantes hallazgos en la fenomenología. La presencia del lenguaje en el mundo de la vida es lo que permite comprender al mismo tiempo su carácter prerreflexivo, predonado del mundo a la conciencia, y su aptitud para ser llevado a un nivel de racionalidad tal como lo entendía Husserl. *La confluencia entre vida y razón*, tema que curiosamente había sido intuido por Ortega y Gasset sin haber sido tematizado suficientemente con un método fenomenológico, está como pidiendo *la apertura a una dimensión ontológica* que compromete *una nueva visión del ser*. Esto mismo permitiría respetar la correlación, presente en nuestro autor entre razón, verdad y ser. Esto implicaría a su vez una integración de la modernidad filosófica con la tradición clásica superándola en una instancia más completa y satisfactoria. Sostenemos por lo tanto que el sentido profundo de la fenomenología

⁸⁶ En este punto estamos de acuerdo con lo afirmado por M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, (New York: State university of New York Press, 2002), pp. 222-224; 303-5.

no puede entenderse si se parte de un rechazo programático a la búsqueda de los «fundamentos».

Por lo que se refiere a la historicidad, la atención deparada aquí al fluir heraclíteo no es completamente nueva en el conjunto de la obra husserliana, pero hay una inflexión hacia una mayor conciencia histórica en relación con lo eidético. De haber tenido una concepción del lenguaje más independiente del enfoque logicista que aparece en las *Investigaciones Lógicas*, pero que se perpetúa como presupuesto subyacente en toda la obra husserliana, su fenomenología hubiera podido resolver más tempranamente el tema que ha concentrado la atención de otros fenomenólogos más recientes, el de la *hermenéutica*. Y lo hubiera hecho sin los riesgos de relativismo o de historicismo contra los que estaba prevenido Husserl. De todos modos no se trata de sugerir a un autor lo que «hubiera debido hacer», sino de identificar las líneas que pueden conducir a un más aceptable desarrollo de la línea «clásica» fenomenológica —que a veces se refugia en la fase «sistemática» (un sistema, por otra parte, que Husserl sólo tuvo en perspectiva programática) y la línea que da más amplio lugar a lo corpóreo, a lo vital, al lenguaje y a la hermenéutica.

La racionalidad a la que apunta el último Husserl no reniega de la lógica en su sentido clásico, pero la inserta en una concepción en que la intuitividad de las esencias, de las *Sachverhalten*, la ampliación del horizonte de mundo y la automanifestación de la vida del yo llevan a una más plena visión de la verdad de las cosas. Tal racionalidad no podía concebirse ni con la autosuficiencia del racionalismo de los siglos anteriores, ni con la omnipotencia de la razón dialéctica omnicomprensiva: se trata siempre de una racionalidad que debe ser reflatada y reconquistada por el hombre a fin de llevar la vida humana a una orientación digna del valor de su ser en el mundo. Desde el momento que se trata de una razón en continuo trascender, esta racionalidad es una tarea para todas las generaciones, y es la clave para superar los momentos de crisis, oscuridad y el riesgo de una degradación de lo humano.

Por lo que se refiere al tema de la unidad de las ciencias, tenemos motivos para pensar que a esta altura de su trabajo como pensador, Husserl había abandonado su ideal de sistematización a través de «ontologías regionales», y que su proyecto de integración del saber en

torno de una fenomenología integral del mundo de la vida , aspira más bien a *una coherencia interna de un horizonte de mundo* que la ciencia, junto con otras áreas culturales, tiende a ampliar. El hecho de mantener la bipartición entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* debe ser visto como una confirmación de su propósito de humanizar la visión de las ciencias. Lo mismo puede decirse , análogamente, de su preocupación constante por una psicología fenomenológica, que en su visión era una pieza clave para sortear el riesgo de una cosificación del enfoque científico del hombre. Sus sugerencias, sin embargo, podrían abrir también la vía a una nueva concepción sociológica, carencia que se echa de menos en la obra de Husserl a pesar de sus investigaciones sobre la intersubjetividad, desde la cual podrían entreverse las armonías y discordancias con la visión en buena medida preocupante, por no decir pesimista, de la *racionalización* (técnica) que intentó describir su contemporáneo Max Weber. Pero la distancia que separa la visión de la racionalidad en estos dos autores no es más que un signo y una confirmación de la realidad de los riesgos que Husserl previó en el enfoque neopositivista de las ciencias.

