

¿ES HUSSERL UN FUNDACIONALISTA?  
ALGUNAS REFLEXIONES CON MOTIVO  
DE UN FRAGMENTO  
DE *LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS*\*

Jesús M. Díaz Álvarez

jdiaz@fsf.uned.es

UNED

RESUMEN

Husserl ha sido considerado tradicionalmente como un pensador fundacionalista, es decir, alguien que creyó que la filosofía podía encaminarse por el seguro camino de la «ciencia». Pero los trabajos más recientes e interesantes han insistido en que esta forma de entender su pensamiento es un profundo malentendido. El fenomenólogo danés Dan Zahavi es uno de los más importantes defensores de esta tesis. En el presente ensayo, trato de explorar la plausibilidad de su interpretación, confrontando sus ideas sobre este aspecto central de la fenomenología de Husserl con las mucho más clásicas del filósofo pragmático Richard Rorty. El propósito último será ver si Zahavi puede desmentir las opiniones de Rorty sobre el autor de *Ideen*. El texto terminará con un epílogo sobre las grandezas y miserias del fundamento.

PALABRAS CLAVE: Crisis, fundacionalismo, camino cartesiano, vida esclarecida, contingencia.

ABSTRACT

«Is Husserl a Foundationalist? Some Reflections parting from Fragment of *The Crisis of European Sciences*». Husserl was traditionally considered a foundationalist thinker, someone who believed that philosophy could be *rigorous science*. But the last and more interesting scholarship about him has insisted that this way to understand his philosophy is a misunderstanding. One of the most important defenders of this thesis is the Danish phenomenologist Dan Zahavi. In the current essay, I try to explore the plausibility of his interpretation, confronting his ideas about this central aspect of Husserl's phenomenology with the much more classical ones of the pragmatist philosopher Richard Rorty. The last purpose will be to consider if Zahavi can contradict Rorty's opinions about the author of *Ideen*. The text will finish with an epilog about the greatness and the poverty of fundament.

KEYWORDS: Crisis, Foundationalism, Cartesian way, Lucid Life, Contingency.

Nichts, das nicht absolut gerechtfertigt worden ist, soll gelten.

Edmund HUSSERL

Lo Absoluto podría no ser más que nuestra *hybris*.

José GAOS

## INTRODUCCIÓN

En el *Beilage* XXVIII de *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl escribió una frase que con el tiempo llegó a ser famosa dentro y fuera de los círculos fenomenológicos: «La filosofía como ciencia, como ciencia seria, rigurosa, apodícticamente rigurosa, *el sueño se ha terminado*»<sup>1</sup>. Muchos interpretaron que tal declaración del año 35 era una renuncia al ideal filosófico que el viejo maestro había perseguido durante toda su vida, una especie de reconocimiento de la derrota<sup>2</sup>. Sin embargo, una lectura atenta de la frase en el conjunto del texto manifiesta más bien todo lo contrario. Husserl no está hablando de sí mismo, sino del antirracionalismo ampliamente extendido en su época y al que considera una manifestación más de la crisis existencial que asedia a la civilización occidental. El remedio a esa situación será la reivindicación, una vez más, de la filosofía como ciencia estricta, como fundamento último de todo cuanto hay.

Teniendo presente esta simple enunciación, Husserl debería ser considerado un pensador fundacionalista, alguien que postula que la filosofía puede alcanzar o, por lo menos, encaminarnos con verdad hacia la estructura última de lo real. Una estructura que no sólo tiene que ver con el puro conocimiento teórico del mundo, sino que afectaría igualmente a las «verdades» morales, políticas, estéticas, etc.

Sin embargo, esta inclusión de Husserl en la cofradía de los fundacionalistas ha sido puesta en cuestión en épocas relativamente recientes por una nueva generación de brillantes estudiosos de su pensamiento como Dan Zahavi, John Drummond o Dermond Moran<sup>3</sup>. En las páginas que siguen, trataré de explorar esta interpretación de la mano de Zahavi para, a renglón seguido, contrastar su lectura con la del gran filósofo pragmatista estadounidense Richard Rorty, que defiende que el autor de *La crisis* es un pensador fundacionalista en la estela de lo que puede entenderse como el tronco esencial de la tradición filosófica: el racionalismo. El propósito último será cruzar ambas propuestas sobre la esencia del filosofar husserliano y ver si Zahavi puede desmentir en todos su términos a Rorty. Una vez aclarados a este respecto, cerraré el ensayo con un epílogo sobre las grandezas y miserias del fundamento.

---

\* Quiero expresar mi más profundo agradecimiento al profesor Antonio Pérez por la amable invitación que en su día me hizo para participar en el presente volumen de la revista *Laguna*. Su paciencia y generosidad se manifestaron inquebrantables en medio de los sucesivos avatares que fueron retrasando la entrega de este texto. Gema R. Trigo leyó una versión previa con el cuidado y la perspicacia que le son propias.

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Kluwer, Den Haag, 1976, p. 508.

<sup>2</sup> El añorado Fernando Montero realizó entre nosotros una interpretación del fragmento en esa dirección. Cf. F. MONTERO, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 46-47. Para la lectura contraria, ver, por ejemplo, J.N. MOHANTY, «The development of Husserl's Thought», en B. SMITH and D.W. SMITH, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 74.

<sup>3</sup> D. ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003. J.J. DRUMMOND, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Kluwer, Dordrecht, 1990. D. MORAN, *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*, Polity, Cambridge, 2005.

## EL MALENTENDIDO FUNDACIONALISTA. LA POSICIÓN DE DAN ZAHAVI

En su interesante obra *Husserl's Phenomenology*<sup>4</sup>, Dan Zahavi dedica unas brillantes páginas a contradecir la tesis de que el autor de *Ideen* sea un fundacionalista o, al menos, un fundacionalista en el sentido tradicional del término.

Para el fenomenólogo danés, y descontando por supuesto que el padre de la fenomenología tituló uno de sus escritos programáticos más famosos y leídos *La filosofía como ciencia estricta*<sup>5</sup>, el camino cartesiano a la reducción ha sido el gran responsable de este malentendido. Este camino busca justificar la diferencia entre el mundo y la conciencia proclamando que ésta se da con una clase de evidencia que es completamente diferente a la de los objetos mundanos. Esa evidencia es calificada como absoluta con respecto a la relatividad mundana y por eso, dice Zahavi, ha podido interpretarse que la fenomenología husserliana es un intento de sacar a la luz un cierto número de verdades indubitables que deberían servir de suelo rocoso o punto de partida para todo conocimiento ulterior. Así, en escritos tempranos de marcada orientación cartesiana como *La idea de la fenomenología*<sup>6</sup>, el continuo intento de Husserl por desvelar estratos cada vez más profundos de la vida constitutiva «pudo favorecer la impresión de que la fenomenología debía neutralizar y suspender toda intención trascendente y toda posición de aquello que no se da de modo adecuado a fin de centrarse exclusivamente en la inmanencia subjetiva dada de modo adecuado y apodíctico»<sup>7</sup>. Sólo desde semejante apodicticidad sería posible construir paso a paso una ciencia de la conciencia de validez radicalmente absoluta y universal. Pero Husserl, a pesar de las apariencias en contra, no se movería dentro de este modelo filosófico.

Zahavi no deja de reconocer, sin embargo, que el gran pensador germano busca para sus análisis fenomenológicos de la subjetividad trascendental y el campo que ella abre un status epistemológico especial, una autolegitimación única en relación a cualquier otro tipo de saber. Y es que en la medida en que es un filósofo trascendental no se puede negar taxativamente que trata de encontrar «algún tipo de fundamentación»<sup>8</sup>. En efecto, si la fenomenología investiga las condiciones de posibilidad del aparecer mismo, no puede tener un rango epistemológico similar, por ejemplo, al de las ciencias, incluso al de aquellas que podemos considerar como más excelsas y puras, caso de las matemáticas. La razón es sencilla, tales ciencias igual que cualquier otra manifestación de lo que se da, irrumpen siempre dentro del marco más general de ese aparecer primigenio que en última instancia investiga la fenomenología. Como es bien conocido por *La crisis de las ciencias europeas*, el universo científico es para Husserl el fruto de una serie de idealizaciones que reali-

<sup>4</sup> D. ZAHAVI, *op. cit.*

<sup>5</sup> E. HUSSERL, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, pp. 3-62.

<sup>6</sup> E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Kluwer, Den Haag, 1950.

<sup>7</sup> D. ZAHAVI, *op. cit.*, p. 66.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 66.



zan los sujetos a partir del mundo de la vida, por eso las ciencias no son algo primigenio, sino derivado. Lo primario es el mundo de la vida y, en tanto que legitimación última de éste, la propia vida de conciencia que lo constituye.

Ahora bien, reconocer este peculiar carácter fundacional de la filosofía de Husserl no significa dar por buena la interpretación neocartesiana esbozada líneas arriba. Para nuestro intérprete, existen al menos dos razones por las cuales es profundamente erróneo considerar a Husserl un fundacionalista o, por lo menos, un fundacionalista al uso.

La primera tiene que ver con la idea de que no concibe sus propios análisis trascendentales como completamente cerrados, como absolutamente concluidos, fijos o no susceptibles de revisión. Éstos tienen más bien el carácter de la exploración de un campo, el campo de la conciencia, por usar la expresión de una obra de su fiel discípulo Aron Gurwitsch<sup>9</sup>, que ciertamente sí es absoluto en el sentido de que es una estructura inevitable, un espacio último de apertura detrás del cual no es posible retroceder porque es la condición de posibilidad de cualquier manifestación. Pero una vez llegados aquí, el análisis de semejante campo siempre puede refinarse, profundizarse, corregirse. Por eso Zahavi sostiene muy atinadamente que «de acuerdo con Husserl, la plena y conclusiva verdad acerca de la dimensión trascendental es un ideal regulativo. La filosofía en tanto que ciencia basada en una justificación última es una idea que sólo puede ser realizada en un proceso histórico infinito»<sup>10</sup>.

La segunda razón se sustenta en la tesis de que Husserl se distanció expresamente del método axiomático-deductivo que el fundacionalismo racionalista tomó como modelo. Como consecuencia de ello se opuso a que el ego trascendental pudiera servir en algún momento como punto de partida de algo parecido a una deducción trascendental. La fenomenología, señala el filósofo danés, «no es una disciplina *deductiva*, sino *descriptiva*. Por esta razón enfatizó Husserl en repetidas ocasiones que pertenece a un tipo de ciencia completamente diferente al de las matemáticas. Por decirlo de otra manera, las verdades que la fenomenología podría descubrir no constituyen un fundamento del cual podrían ser deducidos los contenidos de las ciencias positivas»<sup>11</sup>.

Tenemos por lo tanto que, según Zahavi, Husserl no sería un fundacionalista porque ni su método ni la propia idiosincrasia del campo de la conciencia, y ambas cosas están íntimamente conectadas, permiten algo semejante. Es verdad que la fundación absoluta, el alcanzar una ciencia estricta de carácter universal y apodíctico, es un ideal regulativo siempre presente en el padre de la fenomenología. Pero precisamente por eso, por darse en una curva asintótica de imposible alcance, nunca puede verse consumado en acto. En este sentido, la filosofía de Husserl no puede ser leída, sin hacerle franca injusticia, como un elenco de verdades absolutas de las que es posible deducir sin más, encadenando unas con otras, la totalidad de cuanto hay.

<sup>9</sup> A. GURWITSCH, *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1964.

<sup>10</sup> D. ZAHAVI, *op. cit.*, p. 67.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 67.

A este respecto, no deja de ser interesante que Zahavi correlacione esta idea asintótica, siempre postergada, de fundamentación con las motivaciones éticas últimas que alentarían detrás de la fenomenología. En efecto, para este destacado intérprete, a Husserl no debe entenderse como a un epistemólogo. Su preocupación primaria, en contra de lo que podrían sugerir muchas de sus obras emblemáticas, no es la posibilidad del conocimiento o la objetividad, sino la responsabilidad. Dicho de otra manera, la búsqueda del conocimiento o la verdad no es un fin en sí mismo, sino, como en la mejor filosofía, la condición imprescindible para poder llevar una vida que merezca la pena ser vivida. La vida esclarecida que proclamara Sócrates es también el ideal de Husserl<sup>12</sup>. Pero semejante ideal nunca es alcanzable del todo, es siempre un intento fallido para el individuo y la comunidad en la que vive. Un intento al que, sin embargo, nunca hay que dejar de aspirar.

### LA REACTIVACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA. RORTY LEE A HUSSERL

En un magnífico artículo titulado «Filosofía como ciencia, como metáfora y como política»<sup>13</sup>, y que en su forma original provenía de una conferencia pronunciada en la Universidad de Viena para celebrar el quincuagésimo aniversario de la aparición de *La crisis de las ciencias europeas*, el filósofo neopragmatista Richard Rorty hace un breve, provocativo y penetrante retrato del modo en el que Husserl entiende la actividad filosófica. Apoyándose básicamente, aunque no sólo, en una lectura de la primera parte de *La crisis*, su interpretación sostiene que es preciso colocar a la fenomenología husserliana en el territorio de las filosofías racionalistas que aspiran a alcanzar una fundamentación última de todo cuanto hay. Husserl, igual que Platón, Descartes o Kant, y en épocas más recientes, Russell o Carnap, es uno de los grandes filósofos del siglo xx que ha pretendido repristinar el tronco esencial de la tradición filosófica y, en consecuencia, convertir la filosofía en lo que ésta había querido ser desde sus inicios: ciencia rigurosa.

A fin de mostrar la veracidad de sus tesis, y retomando algunas ideas que ya había expuesto en su celebrado *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>14</sup>, Rorty reconstruye lo esencial del relato husserliano acerca de las causas de la crisis en la que está sumida la humanidad. Así, según su interpretación, «Husserl pensó que la idea de desechar el ideal de un conocimiento filosófico universal y ahistórico de los fundamentos, una idea común al pragmatismo y a Nietzsche, era la última etapa de un

---

<sup>12</sup> Para un texto al respecto enormemente elocuente, cf. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956, p. 9.

<sup>13</sup> R. RORTY, «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política», en R. RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 25-47.

<sup>14</sup> R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature (Thirtieth-Anniversary Edition)*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009, pp. 165-173.



desastroso 'cambio acaecido al final del pasado siglo en la evolución general de la ciencia'. Según él, 'durante la segunda mitad del siglo XIX toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por la ciencias positivas y cegar por la prosperidad de estas', lo que a su vez determinó 'un indiferente abandono de las cuestiones decisivas para una verdadera humanidad'<sup>15</sup>. La única manera de volver a hacerse cargo de estas esenciales preguntas y superar la crisis será reformulando la fe en la razón, reactivando el ideal del conocimiento universal que un día nació en Grecia con la filosofía. Eso supondrá corregir los desvíos objetivistas y naturalistas que aquejan al racionalismo desde su reinstauración en el Renacimiento de la mano de Galileo. Semejante desvío, continúa Rorty interpretando correctamente a Husserl, es el culpable de la crisis al haber equivocado el lugar del fundamento.

De la lectura precedente se desprende con toda naturalidad que Husserl, al contrario de lo que piensa Zahavi, es un pensador fundacionalista en sentido fuerte, pues sólo a través de la recuperación de la verdadera racionalidad y del fundamento que ella proporciona es posible reencauzar y dar una respuesta plausible a las grandes preguntas metafísicas que los errores racional-positivistas habían obliterado. Expresado de otra manera, sólo gracias al binomio racionalidad/fundamento es posible para Husserl volver a dar un sentido a la vida, vivirla, como quería el padre de la fenomenología, con absoluta responsabilidad. Sólo por mor de la racionalidad que establece un fundamento universal es posible descartar las filosofías de corte irracionalista que tanto terreno habían ganado en la época en que escribe *La crisis* y que, en su opinión, no son más que una manifestación de la razón perezosa y del desasosiego y desorientación en la que está sumida la humanidad.

Pero profundicemos un poco más en las características que Rorty atribuye al fundamento husserliano. Para el pragmatista, Husserl no deja de ser un fundacionalista en el sentido clásico del término porque su ideal filosófico se asienta en el modelo griego de *theoria*, es decir, en un tipo peculiar de conocimiento contemplativo y ahistórico cuyo paradigma, más o menos confeso, son las matemáticas. Si se aspira al fundamento universal e incondicional, la racionalidad ha de querer situarse más allá de la *doxa* aunque sólo sea para dar sentido a la propia *doxa*. Lo cambiante, lo histórico, lo mudable, lo finito deben ser leídos de alguna manera desde lo fijo, lo ahistórico, lo estable, lo infinito. Si se cree, como Rorty atribuye a Husserl, que sólo la *episteme* puede cancelar las disputas teóricas y prácticas y, con ello, reencauzar el acuerdo entre los humanos acerca de aquellas cosas que verdaderamente nos importan, entonces no es extraño que en la fenomenología, más allá de cualquier reconocimiento de la historicidad, lo que prime sea la estructura racional, el a priori que da cuenta, explica y somete a ley a los propios procesos contingentes. Y es que si semejante cosa no fuera posible, si la contingencia pudiera en última

---

<sup>15</sup> R. RORTY, «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política», en R. RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 26. Los entrecorridos que aparecen dentro del fragmento son citas de la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas*.

instancia desbordar o contaminar esa estructura, habría que renunciar a la idea de fundamento en sentido estricto.

En resumidas cuentas, el Husserl de Rorty parece creer en la racionalidad última del mundo y en nuestra capacidad para acceder a ella. Sólo desde semejantes presupuestos es posible entender la filosofía como ciencia, como *episteme*, y asumir que la racionalidad es capaz de destilar un conocimiento universal válido en todo tiempo y lugar. Por eso, el pragmatista afirmará tan sagaz como provocadoramente: «Husserl y Carnap compartían la esperanza platónica tradicional de ascender hasta un punto de vista desde el que pudieran verse las interconexiones entre todo. Para ambos, el objetivo de la filosofía es un esquema formal en el que poder situar todo ámbito de la cultura. Ambos son filósofos de lo que Hilary Putnam ha denominado 'la perspectiva del ojo de Dios'. El término de Heidegger para semejantes intentos de una captación de tipo divino del ámbito de la posibilidad, intentos por disponer de una casilla preparada para todo acontecimiento que pueda tener lugar, es 'lo matemático'. Heidegger define *tà mathémata* como 'aquel «acerca de» cosas que en realidad ya conocemos'. La búsqueda de lo matemático, de un esquema formal ahistórico, era para Heidegger el vínculo oculto entre la fenomenología husserliana, el positivismo carnapiano y la tradición objetivista»<sup>16</sup>.

Esta idea heideggeriana sobre lo matemático, es decir, el intento de hacer explícita la comprensión tácita del ámbito de la posibilidad, la aspiración a tener una cierta precomprensión por borrosa y lábil que sea de la totalidad, de lo absoluto, es lo que permite, a juicio de Rorty, que se manifiesten dos rasgos determinantes de la fenomenología husserliana que ésta comparte, además, con todas aquellas filosofías que se entienden también como ciencia estricta. El primero es que el filosofar es una labor de clarificación. Puesto en terminología husserliana, podríamos decir que filosofar es poner de manifiesto el *telos* que constituye al ego, a la comunidad de mónadas y al mundo que les es correlativo. En ese esclarecimiento la razón va luchando denodadamente contra la pasividad, trata de poner luz en lo opaco de la vida con la aspiración y la convicción de poder aclararla en su totalidad.

El segundo rasgo de una fenomenología que se entiende como ciencia estricta está íntimamente ligado al anterior. Y no es otro que la intelección de la actividad filosófica como una empresa cooperativa. Husserl, igual que Carnap o cualesquiera otros filósofos de orientación «científica», dice Rorty, piensa que éstos pueden cooperar entre sí de la misma forma que lo harían, por ejemplo, los ingenieros. Si reparamos bien, esta idea va más allá del posible y necesario diálogo entre pensadores con concepciones diferentes de la verdad, el bien o la justicia. Lo que la visión cooperativa de la actividad filosófica presupone es que se comparte un tronco común, un núcleo básico al que se tiene como fundamento verdadero de todo lo demás y, a partir de ahí, puede dividirse el trabajo, asignando a cada uno de los cooperantes el desarrollo de una rama del árbol compartido. En el caso de la fenomenología, y una vez fundado y esclarecido adecuadamente el dominio del apare-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.







cer, cada fenomenólogo o grupo de fenomenólogos se encargaría de emprender distintas descripciones de todo lo que se manifiesta, a saber, de las diferentes regiones del ser y los fenómenos que les son propios: el derecho, la historia, la moral, la estética, las matemáticas, etc. Su funcionamiento sería similar al de los equipos de científicos cooperando entre sí y reconociendo a través de un método contrastado y cierto, el método fenomenológico, los avances o progresos en los diversos ámbitos. Este ideal de «progreso científico acumulativo» es el que estaría detrás de la concepción husserliana del fenomenólogo como «funcionario de la humanidad».

En conclusión, desde la perspectiva de Rorty, un filósofo que entiende que la filosofía es *theoría* en el sentido griego de la palabra; que la comprende como *episteme* frente a la *doxa*; que da preponderancia a la estructura frente a la historicidad, a la racionalidad sobre la contingencia, a la potencia y capacidad de desvelamiento de la razón frente a lo «irracional»; que asume la existencia del despliegue de un *telos* propio del humano y del mundo que le es correlativo, aunque solo sea como ideal regulativo; que sostiene que la filosofía es esclarecimiento progresivo de la pasividad y de las posibilidades esenciales de aquello que realmente somos, y que, como consecuencia de lo anterior, entiende la labor filosófica como cooperación sobre la base de unos datos radicales compartidos que han sido desvelados por un método también compartido; en definitiva, un filósofo que apuesta y asume la posibilidad de conocer de modo universal y necesario, y sostiene que sólo volviendo, recuperando la fe en ese tipo potente de racionalidad es posible salir de la crisis en la que la humanidad está inmersa, semejante pensador, opina Rorty, pertenece necesariamente a la cofradía fundacionalista en el sentido clásico del término. Y Husserl es, desde luego, uno de ellos.

### ¿HABLA RORTY DE FANTASMAS? UN INTENTO DE CONFRONTACIÓN ENTRE DAN ZAHAVI Y RICHARD RORTY

En la primera sección de este ensayo, traté de dar cuenta de la posición de Dan Zahavi con respecto a si Husserl era o no un fundacionalista. Como vimos en su momento, Zahavi se inscribe dentro de ese conjunto de nuevos intérpretes que entienden que la respuesta afirmativa a esta disyuntiva es un profundo malentendido, un error que no hace justicia al padre de la fenomenología. Zahavi menciona en nota a pide de página a Rorty y su lectura de Husserl en *Philosophy and the Mirror of Nature* como uno de los intérpretes a batir, como alguien al que pretende dar respuesta en las páginas ya analizadas de su libro<sup>17</sup>. Sin embargo, en el desarrollo de

---

<sup>17</sup> D. ZAHAVI, *op. cit.*, p. 153. El otro pensador que aparece junto a Rorty en esa nota crítica es Jürgen Habermas, que en su *El discurso filosófico de la modernidad* haría una valoración similar sobre este asunto. Cf. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 129.



su argumentación no entra en confrontación directa con sus planteamientos, sino que se limita a exponer los razonamientos husserlianos que cerrarían la posibilidad de tal lectura. Por eso en esta parte del trabajo trataré de confrontar ambas interpretaciones. Intentaré aclarar si Rorty ha visto fantasmas fundacionalistas.

Para comprobar la buena o mala visión de Rorty, debemos recordar brevemente las dos razones primordiales que Zahavi esgrime sobre el no fundacionalismo de Husserl. Pero antes permítaseme decir algo sobre el camino cartesiano a la reducción que el fenomenólogo danés situaba como el marco en el que se desarrolla el malentendido.

Creo que Zahavi ve con claridad los «problemas fundacionalistas» que trae aparejado el camino cartesiano. Por eso trata de minimizar o reinterpretar la fuerza real que éste tiene en la fenomenología. No estoy de acuerdo con él en que se pueda decir sin más que el supuesto Husserl cartesiano-fundacionalista es una ficción fruto de una *mala comprensión* de sus textos tempranos, o que tales escritos «podrían dar la impresión» errónea de que pretende seguir la estela del filósofo francés a la hora de encontrar un fundamento definitivo que encauce de una vez por todas a la filosofía por el recto camino de la ciencia. Como bien nos ha enseñado, entre otros, Iso Kern, el citado camino entiende la fenomenología *realmente* como una ciencia *absolutamente fundada* que para mantener semejante carácter debe encontrar una primera evidencia indubitable y, posteriormente, seguir su desarrollo en un proceso que mantenga incólume la calidad evidencial en cada uno de sus pasos posteriores<sup>18</sup>. Tal primera evidencia será para Husserl, por lo menos en algunas de sus obras esenciales como las *Ideas I*, el *ego* o, mejor dicho, la estructura *ego-cogito-cogitatum*. Por lo demás, tampoco me parece correcto afirmar que esta «impresión» supuestamente errónea sea algo que afecta mayoritariamente a algunos escritos iniciales de Husserl como *La idea de la fenomenología*. Sin demasiadas variaciones, puede encontrarse el camino cartesiano en todo su esplendor fundacionalista en la esencial *Meditación fenomenológica fundamental* de la ya citada *Ideas I*<sup>19</sup>, en el curso *Erste Philosophie*<sup>20</sup> o en las *Meditaciones Cartesianas*<sup>21</sup>. Es verdad que en estas dos últimas obras no se reclama para el ego que aparece después de la reducción, el yo trascendental, el nivel de la evidencia absoluta que se le otorga en *La idea de la fenomenología* o las *Ideas*, pero sí se manifiesta la exigencia de que tal yo sea sometido a

---

<sup>18</sup> I. KERN, «Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», en *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 24, 1962, pp. 303-349. De este indispensable artículo hay una traducción española en el excelente volumen compilado por Agustín SERRANO DE HARO, *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pp. 258-293. Si se me disculpa la autocita, también puede verse al respecto, J.M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED Ediciones, Madrid, 2003, pp. 113-126.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*, Kluwer, Den Haag, 1976.

<sup>20</sup> E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

<sup>21</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1963, (2ª ed.).



«crítica apodíctica». Y aunque tal crítica no se llega a materializar nunca, síntoma, por otro lado, de los problemas que Husserl detecta *realmente* en la senda cartesiana, sí permanece en ambos escritos como aspiración última irrenunciable. Me parece que este hecho indicaría por sí mismo la fuerza real del componente cartesiano-fundacionalista en la fenomenología, algo que en mi opinión Zahavi parece minimizar o incluso negar con demasiada facilidad.

Hasta aquí las consideraciones generales sobre el camino cartesiano. Pasemos, a continuación, a ver el alcance de los dos argumentos concretos que el fenomenólogo danés da para impugnar el fundacionalismo de Husserl y veamos si son capaces de contrarrestar en todos sus términos la interpretación de Rorty.

Si recordamos, el primer argumento afirmaba que Husserl nunca concibió sus análisis trascendentales como algo cerrado, absoluto, no mejorable o susceptible de refinarse más. Lo único propiamente absoluto, en el sentido de inevitable, era la estructura del aparecer, pero dentro de ella la verdad final funcionaba sólo como un ideal regulativo. El segundo enfatizaba, en íntima unidad con lo anterior, que el método fenomenológico era descriptivo no deductivo, que Husserl se había distanciado expresamente de cualquier tipo de acumulación axiomático-deductiva de verdades a partir de una primaria, el yo.

Frente a la primera objeción, creo que Rorty podría sostener con comodidad que la tesis de Zahavi en nada anula, disminuye o debilita el carácter fundacionalista estricto de la fenomenología. Es cierto que Husserl consideró que los análisis dentro del campo de la conciencia están en continuo progreso, que pueden refinarse, corregirse o mejorarse en un trabajo que se prolonga constantemente hacia el futuro. En este sentido, es del todo correcto decir que no son absolutos, si por tal palabra entendemos que Husserl está afirmando haber alcanzado la meta definitiva o la descripción completa. Para el viejo maestro, la fenomenología es, como afirmó en numerosas ocasiones, una tarea infinita, no cerrada<sup>22</sup>. Pero es una tarea infinita y no cerrada que pretende estar encarrilada por el seguro camino de la ciencia. Y ello es así porque la estructura originaria del aparecer, la correlación intencional yo-mundo, y todo lo que en ella se manifiesta, están sujetos a una serie de legalidades que el fenomenólogo o, mejor dicho, el conjunto de fenomenólogos son capaces de describir en una labor paciente y cooperativa que siempre se proyecta hacia el futuro. En este sentido, tal estructura no es sólo absoluta porque no se puede retroceder más allá de ella, sino que se vuelve fundamento al modo clásico al instaurar o fundar el *telos* verdadero que constituye el mundo y su verdad. A su desvelamiento infinito van a dedicarse precisamente los siempre refinables análisis fenomenológicos.

Teniendo esto presente, creo que no es en modo alguno erróneo interpretar a Husserl como un «pensador matemático» en el sentido heideggeriano antes manifestado por Rorty. Para el padre de la fenomenología, ese *telos* originario presente en la estructura misma del aparecer determina de alguna manera *todas* las posibilidades

---

<sup>22</sup> Cf., por ejemplo, los numerosos pasajes que aparecen al respecto en su famosísima «Conferencia de Viena»: E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Kluwer, Den Haag, 1976, pp. 314-48.

esenciales de la verdad. Por eso es capaz de orientar al fenomenólogo en el esclarecimiento interminable y progresivo de la misma.

Quizá pueda entenderse mejor este «carácter matemático-fundacionalista» de la fenomenología husserliana si utilizamos prestada la terminología de la teleología de la historia que aparece en *La crisis* y la aplicamos al desvelamiento del propio ámbito del aparecer que obtenemos por la reducción trascendental. Según la terminología de *La crisis*, toda *Urstiftung* contiene necesariamente en sí o dispara desde sí la *Endstiftung* que le es propia y le sirve como orientación. Pues bien, si entendemos el campo de la conciencia como la instauración primordial en la que acaece la verdad, tendremos que asumir que éste tiene también una *Endstiftung* que sirve como ideal regulativo de la misma. Teniendo esto presente, lo interesante para nuestro razonamiento es que esa *Endstiftung*, como no podía ser de otro modo, está ya incoada en la instauración primordial, forma un todo con ella y traza, de algún modo, las líneas básicas por las que debería transcurrir la investigación. Y es que si reflexionamos un poco, comprendemos que sólo se puede pensar en la verdad absoluta como un ideal regulativo, cosa que claramente admite Zahavi, si se considera que, aunque al modo de tarea infinita nunca culminada, es posible ir encaminando nuestros pasos hacia ella, es posible progresar en ella, acumular verdad. Y sólo sabemos que estamos en el buen camino, que progresamos en la verdad, si partimos de un fundamento que nos encarrila en la buena dirección. Expresado de otro modo, que la tarea fenomenológica sea ciertamente infinita, es decir, que los análisis no sean completamente conclusivos y puedan siempre refinarse, no significa que se ha sobrepasado o renunciado a la idea de fundamento en sentido estricto, como sostiene el fenomenólogo danés. Más bien ocurre al contrario. Como he tratado de mostrar, siguiendo la estela de Rorty, la idea de verdad absoluta como sentido regulativo presupone en Husserl la defensa y articulación de la tesis fundacionalista.

En cuanto al segundo razonamiento de Zahavi, creo que las consideraciones hechas más arriba sobre el verdadero peso del camino cartesiano junto a los argumentos recién esgrimidos, debilitan bastante su posición.

Dice el autor de *Husserl's Phenomenology* que el viejo maestro alemán se distancia abiertamente del método axiomático-deductivo de los racionalistas. Eso le habría llevado a negar explícitamente que el yo trascendental pudiera servir como punto de partida, como fundamento en el sentido estricto del término. La fenomenología es descriptiva, no deductiva. En mi opinión, esto es sólo una verdad a medias. Como ya indiqué en mi anterior crítica a su forma de entender el camino cartesiano a la reducción, en obras como *La idea de la fenomenología* o en la crucial *Meditación fenomenológica fundamental* de *Ideen* sí se entiende que el ego que aparece después de la reducción tiene un carácter de evidencia absoluta, de punto arquimédico del que es preciso partir para conseguir que la fenomenología sea una ciencia absolutamente fundada. Es cierto que posteriormente, y fruto de los propios problemas que ve en el citado camino, ya no se reclamará para el ego esa evidencia absoluta, pero, como también señalé, se exige que sea sometido a una «crítica apodíctica» precisamente porque Husserl, aunque ve problemas, no renuncia a su proyecto crítico, a hacer de la filosofía ciencia rigurosa, fundamento absoluto. Para que esta pretensión pueda tener coherencia, me parece que habría que reconocer



que en el modelo en el que se maneja el fundador de la fenomenología un cierto cartesianismo parece al menos imprescindible.

Por otro lado, la tesis de la verdad absoluta como ideal regulativo que Zahavi, como ya hemos visto, asume, y que no es sino otra manera de expresar la aspiración cartesiana al fundamento, nos lleva necesariamente a análisis descriptivos bien fundados y, por utilizar la expresión leibniziana, compositibles entre sí; nos lleva, en definitiva, al progreso, a la acumulación de verdad, a la metáfora de la filosofía como tronco del árbol del saber.

Hasta aquí la confrontación con los dos argumentos de Zahavi. Tras ella, mi conclusión es que Richard Rorty no vio fantasmas fundacionalistas en su lectura de Husserl. Incluso en aquellas obras en las que más criticó el camino cartesiano, por ejemplo, en *La crisis de las ciencias europeas*, mantuvo hasta el final el ideal de la filosofía como ciencia rigurosa, como saber absolutamente fundado. La fenomenología, con todas sus imperfecciones encarnaba operativamente, de hecho y de derecho, semejante ideal, era su realización profunda. Sólo hay que releer las bellas, sentidas e impresionantes páginas de la parte primera de *La crisis* para darse cuenta de ello. En ellas, como recoge fielmente su gran discípulo Aron Gurwitsch, Husserl entiende que «si la existencia del hombre occidental se muestra en una situación crítica y problemática, es porque se ha permitido a sí mismo ser infiel a la verdadera idea que lo define y constituye como hombre occidental. Semejante idea no es otra que la idea misma de la filosofía: *«la idea de un conocimiento universal que concierne a la totalidad del ser, un conocimiento que contiene dentro de sí cualquier otra ciencia particular que puede crecer de él como ramificación suya, que descansa (tal conocimiento) sobre fundamentos últimos y que avanza siempre en forma completamente evidente y autojustificante, y en una plena conciencia de sí mismo»*<sup>23</sup>. Recuperar ese conocimiento *absolutamente fundado* es el único modo de superar la crisis en la que a su juicio está sumida nuestra civilización, «y la fenomenología trascendental es el camino, el *único* camino para conseguirlo»<sup>24</sup>.

### A MODO DE EPÍLOGO. GRANDEZA Y MISERIA DEL FUNDACIONALISMO

En las páginas precedentes he tratado de argumentar por qué me parece que Rorty tiene razón frente a Zahavi cuando lee a Husserl como un pensador perteneciente a la cofradía fundacionalista. Tal aseveración se quedaría en una mera disputa filológica más si no fuera porque el fundacionalismo, por lo menos en la forma

<sup>23</sup> A. GURWITSCH, «The Last Work of Edmund Husserl», en A. GURWITSCH, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966, p. 399. Las cursivas son mías.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 397. En España, Javier San Martín ha puesto particular énfasis en una visión de la fenomenología como racionalidad fundamentadora. Cf, por ejemplo, J. SAN MARTÍN, *La fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994.

radical en el que lo defiende Husserl, parece estar en horas bajas en la filosofía contemporánea. Hoy no es fácil encontrar pensadores que sostengan que podemos hacer de la filosofía una ciencia estricta. La pluralidad, la contingencia, la historicidad se han abierto paso parece que definitivamente y da la impresión de que están ahí para quedarse. Desde esta perspectiva, ahora sí existe el sentimiento creciente de que el sueño verdaderamente ha terminado. Pero si tal cosa es cierta, el pensamiento de Husserl se torna profundamente inactual. Es probable que muchos de sus análisis sigan siendo enormemente valiosos, pero la intención profunda con la que fueron realizados, el marco o ideal en el que se fraguaron y les daba sentido, a saber, el de encarrilar la filosofía por un camino seguro, ha perdido gran parte de su vigor.

En este sentido, creo que la insistencia de Zahavi y su compañeros de viaje en el no fundacionalismo del viejo maestro, su empeño en considerarlo un puro malentendido carente de verdadero apoyo textual, es una consecuencia directa de la visión clara de este peligro. ¿Pero merece la pena «travestir» a Husserl y hacerlo «más sexi» a costa de que renuncie a su verdadera seña de identidad? Creo que no. Me parece que el profundo interés que hoy puede tener el autor de *Ideen* reside precisamente, y por paradójico que parezca, en su «inactualidad». Para comprender lo que quiero decir, volvamos a la idea de fundamentación.

Como Dan Zahavi vio con gran agudeza, la motivación última de la filosofía de Husserl es una motivación moral. El conocimiento, la objetividad, la verdad se correlacionan estrictamente con la vida esclarecida, con la aspiración de llevar una existencia regida por la absoluta autorresponsabilidad. Dicho de otra manera, la vida en la verdad es la vida moral por excelencia, y sólo con el fundamento que ella nos proporciona podemos superar el sinsentido en que está instalada la humanidad, alcanzar acuerdos sólidos y permanentes sobre aquellas cosas en que nos jugamos de veras la existencia. Por eso, si la posibilidad real del fundamento fuera una quimera, para Husserl y los de su estirpe todo sería arbitrario, no podríamos distinguir la verdad del error, el bien del mal, lo justo de lo injusto. En definitiva, y traduciendo esta tesis a asuntos morales más concretos, si la fundamentación racional no fuera posible ¿por qué preferir una sociedad en la que se respeten los derechos humanos a otra que los conculca sin más, cómo distinguir al verdugo de la víctima? Desde esta perspectiva, la «grandeza» de la idea de fundamento reside en que sólo a partir de él resulta factible llevar una vida verdaderamente humana. Sin fundamento no hay salvación posible; o fundamento o barbarie.

Si ahora echamos un somero vistazo a la crítica rortyana de la idea de fundamentación que practica Husserl, vemos que la razón última de su impugnación se fragua también, y por encima de los motivos puramente teóricos en los que ahora no puedo entrar —y que en su caso tienen que ver igualmente, como ya señalé, con la implosión de la pluralidad, la contingencia, la historicidad—, en moldes ético-políticos relacionados con una vida digna y lúcida.

En efecto, para un autor como Rorty, Husserl sigue una mala estrategia al proponernos la alternativa fundamento o barbarie. Y es una mala estrategia porque el peligro de caída en esta última no viene de la quiebra de aquél, posteriormente traducida en relativismo ramplón y escepticismo. Al contrario, lo que tiene muchos visos de poder generar violencia es la afirmación «científica» de cualquier fundamen-



to: la idea de Una verdad única, de Una realidad única, de Una moral única, válida para todo tiempo y lugar. Cito a Rorty interpretando y asumiendo esta vez la posición de otro pensador que le fue muy querido, me refiero al filósofo italiano Gianni Vattimo: «Mientras que aquellos que se empeñan en preservar el legado de Platón y Kant piensan que adoptar esa concepción [la concepción antifundacionalista] nos llevaría al ‘relativismo’ y la laxitud moral, Vattimo piensa que producirá una deseable humildad sobre nuestras propias intuiciones morales y sobre las instituciones a las que nos hemos llegado a acostumbrar. Esta humildad alentará la tolerancia con las instituciones ajenas y una buena voluntad para experimentar con formas de actualizar o remplazar instituciones. Vattimo ve esta humildad como un antídoto contra la soberbia característica de aquellos que afirman que están obedeciendo imperativos incondicionales, ahistóricos, transculturales y categóricos»<sup>25</sup>. Expresado de otro modo, para antifundacionalistas como Rorty o Vattimo, es la asunción de que siempre nos movemos en el juego de interpretaciones falibles conscientes de serlo lo que nos lleva a la lucidez e impide que caigamos en el riesgo de querer imponer nuestro criterio a los demás. Por lo demás, el verdadero diálogo entre discrepantes parece imposible, se torna monólogo, si alguien cree que tiene, aunque sea de modo aproximado y difuso, los contornos que marcan la verdadera estructura de lo real. A los antifundacionalistas les parece mucho más sensato partir de la obsolescencia o caducidad de nuestros pareceres, de la idea de que con toda probabilidad el futuro desmentirá en todo o en parte mucho de lo que ahora tengo como razonable. Adoptando esta actitud, que no hay que confundir con la falta o carencia de solidez de las propias convicciones, es probable que estemos más dispuestos a escuchar y tener en cuenta realmente la opinión del otro, a conversar con él y, quizá, a llegar a acuerdos.

Teniendo presente lo anterior, ¿significa la profesión de fe falibilista una renuncia a la racionalidad, una asunción de que todas las opiniones son iguales? Rorty cree que no, simplemente es aceptar en toda su radicalidad la finitud de nuestros planteamientos y perspectivas, entender que no tenemos al alcance el punto de vista de dios y que, por lo tanto, nuestras justificaciones racionales tienen fecha de caducidad y por eso necesitan renovarse constantemente. Que una justificación sea consciente de su falibilidad no quiere decir que carezca de peso. Para un antifundacionalista como el filósofo estadounidense, no es incompatible un «escepticismo» sobre la verdad última y definitiva de mis argumentos con la idea de su posible relevancia y fuerza. Es precisamente esa combinación entre contención última y fuerza argumentativa la que lleva a Rorty o Vattimo a entender que «una sociedad democrática sólo puede avanzar sin el tipo de aseguramiento que proporciona la idea de que tiene ‘fundamentos filosóficos adecuados’ o que está fundamentada en la razón humana»<sup>26</sup>. La democracia es el libre juego de opiniones razo-

<sup>25</sup> R. RORTY, «Heideggerianismo y política de izquierdas», en S. ZABALA (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 186.

<sup>26</sup> R. RORTY, «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política», en R. RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 37.

nadas y falibles conscientes de serlo. Si no fuera así, si hubiera la posibilidad de determinar argumentativamente en base a un fundamento último aquello que es justo y bueno, el sistema carecería de sentido. Por eso ambos filósofos creen que el antifundacionalismo provee razones filosóficas para preferir una sociedad liberal, democrática y tolerante frente a una autoritaria o totalitaria<sup>27</sup>. Al asumir todos la finitud y falibilidad de los propios argumentos, todos tenderían a ser tolerantes.

Hasta aquí este rápido correteo por las motivaciones morales últimas que alientan la crítica rortyana al fundamento. De él se desprende que si para Husserl y los partidarios de la filosofía como ciencia rigurosa la grandeza de esta idea era que aseguraba una vida personal y comunitaria verdaderamente humana, una vida digna y libre, para Rorty y los antifundacionalistas ocurriría justamente lo contrario. La *strenge Wissenschaft* mostraría su miseria, no sólo en la imposibilidad de su realización, sino en su acercamiento del lado del dogmatismo y la tiranía.

Dejo para otro momento una valoración detallada de ambas posiciones. Creo sin embargo, como insinué a los inicios de este epílogo, que la idea husserliana pierde cada vez más adeptos. Prácticamente nadie se atreve hoy a sostener que puede edificarse un fundamento de la democracia al modo «apodíctico» en el que lo exigiría la ciencia estricta de Husserl. Pocos hablan hoy de Verdad, Bien o Justicia con mayúsculas. Incluso los que no están en posiciones tan radicales como las de Rorty, caso de Habermas, han adelgazado ampliamente la idea de fundamentación a la que se acogen y comparten con los antifundacionalistas más osados que el proyecto husserliano no es sostenible<sup>28</sup>. Pero precisamente porque estamos en tiempos proclives a la pluralidad, la historicidad y la contingencia, no deberíamos tratar de «afeitar» los punzantes cuernos de la fenomenología husserliana para intentar hacerla más atractiva a la sensibilidad presente. Su fuerza e interés residen hoy, justamente, en su inactualidad. Frente a las voces crecientes, entre las que tiendo cada vez más a incluirme, que proclaman las «miserias» o la implausibilidad del fundamento, no está de más revisar con atención lo que el viejo profesor nos decía sobre su grandeza. Pero para ello necesitamos oír un Husserl no urbanizado, un Husserl fundacionalista.

Recibido: febrero 2011; aceptado: marzo 2011

---

<sup>27</sup> Téngase en cuenta que se habla de razones filosóficas siempre de cariz contingente, no de fundamento.

<sup>28</sup> Cf. nota 17.