

LA POSIBILIDAD FENOMENOLÓGICA DE UNA CIENCIA FILOSÓFICA.

Edmund HUSSERL, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009, 86 pp. Presentación y traducción de Miguel García Baró.

En 1957 tuvo lugar uno de los acontecimientos filosóficos más relevantes de la segunda mitad del siglo XX. El *Tercer Coloquio de Royaumont*, celebrado en la abadía francesa del mismo nombre; reunió en torno a la obra de Edmund Husserl a muchos de los grandes pensadores de posguerra: H.G. Gadamer, Merleau-Ponty o E. Levinas, además de los discípulos más brillantes del último Husserl, R. Ingarden y E. Fink, allí presentes. Ciertos documentos de ese histórico congreso que han llegado hasta nosotros resultan ser especialmente valiosos, ya que de algún modo nos permiten apreciar en qué dirección se había desarrollado la fenomenología tras la muerte de su creador. Entre ellos cabe destacar, por ejemplo, el texto presentado por Gadamer, *El concepto de vivencia en Husserl y Dilthey*, que más tarde formaría parte de su obra cumbre *Verdad y método*, la interpretación de A. Schütz del concepto fenomenológico de intersubjetividad, aún hoy imprescindible, y sobre todo, la intervención *Reflexiones sobre la técnica fenomenológica*, en la que el autor de *Totalidad e infinito* alude al destino singular de la fenomenología: «La filosofía no ha llegado a ser ciencia rigurosa. Sin embargo, algunas de las esperanzas husserlianas se han realizado. *La fenomenología une a los filósofos*, sin que esto ocurra a la manera en que el kantismo unía a los kantianos o el spinozismo a los spinozistas. Los fenomenólogos no se adhieren

ren a las tesis formalmente enunciadas por Husserl, no se consagran exclusivamente a la exégesis o a la historia de sus escritos. Los aproxima un modo de obrar»¹. Levinas apunta así a lo que naturalmente se entiende por «actitud fenomenológica», en la que Husserl siempre quiso ver una forma de racionalidad emancipadora que, practicada en los dominios más variados, vinculara a los filósofos en la superación definitiva del «fanatismo de los hechos». Cincuenta años después de estas palabras podemos confirmar que tal «esperanza husserliana» no se ha visto posteriormente defraudada. Basta observar con detenimiento las propuestas filosóficas que han venido a decir algo desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy para encontrar entre las motivaciones de la mayoría la nueva dirección del pensar inaugurada en *Logische Untersuchungen*. El giro «de la realidad al sentido», que es como en todo caso debe entenderse el concepto de «reducción fenomenológica», constituye sin lugar a dudas uno de los títulos más representativos de la filosofía contemporánea. Ahora bien, en lo que respecta a la primera parte del fragmento, a la frase lapidaria que abre su intervención y en la que se menciona la aspiración de la fenomenología a convertirse en ciencia rigurosa, el diagnóstico de Levinas ha sido igualmente certero; pues a pesar del medio siglo transcurrido y la gran cantidad de manuscritos desconocidos que han ido apareciendo, ahora,

¹ LEVINAS, E., *Reflexiones sobre la técnica fenomenológica*, en *Cahiers de Royaumont. Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968.



igual que entonces, no cabe más que certificar el trágico fracaso de la fenomenología.

Sin embargo, tal vez sea necesario volver a pensar ese fracaso. El momento, justo cuando se cumplen cien años de la publicación en 1910-1911 de *Philosophie als strenge Wissenschaft*, y cuando una nueva traducción revisada pone otra vez en nuestras manos ese texto emblemático, parece el idóneo. No sólo porque la actualidad de la fenomenología así nos lo exige, una actualidad marcada, como antes decíamos, por la aparición en estos últimos tiempos de documentos inéditos que han conducido a la revisión necesaria de cuestiones que hasta ahora se consideraban cerradas, algunas de las cuales, como el origen del concepto fenomenológico de historia, apuntarían en la dirección de una posible fenomenología trascendental (que Husserl habría desarrollado en la última etapa de su pensamiento) desligada de las exigencias cartesianas de *cientificidad*, sino también, y sobre todo, porque el fracaso de la fenomenología en cuanto filosofía que aspira a convertirse en ciencia estricta no le pertenece sólo a ella, y más bien supone la quiebra de un ideal que recorre enteramente la Modernidad y la define. *La fenomenología de Husserl constituye la búsqueda más ambiciosa de esa utopía filosófica de una razón universal, la que más cerca ha estado de llevarla a cabo con éxito, y a la vez, su refutación más contundente. Nuestra época, en cierto modo, parte de este desengaño.*

*La filosofía, ciencia rigurosa*² ha sido considerada tradicionalmente una obra programática, una obra que sentaba la base monolítica de la fenomenología trascendental. Eso es cierto en lo que respecta a la idea de ciencia filosófica, que por vez primera tendría allí un tratamiento explícito (aunque en *Logische Untersuchungen* la filosofía es vista ya como *Wissenschaftslehre*), y que se convertiría en adelante en el núcleo de la crítica fenomenológica de la razón. Ahora bien, el «tema» de la fenomenología trascendental, esto es, la conciencia pura y sus correlatos, se encuentra en el artículo de *Logos* en un segundo plano, lo que hace que conceptos como «reducción»,

«nóesis» o «nóema» o no aparezcan o estén simplemente mentados. En ese sentido, *La filosofía, ciencia rigurosa* es más bien un ejercicio de fenomenología «negativa» que penetra en la cosa (la posibilidad, idealmente fundada, de una ciencia filosófica estricta) a través del rodeo por la crítica a la filosofía de su tiempo. Esa crítica a la filosofía naturalista y a la filosofía como concepción del mundo (en especial al historicismo que domina en la segunda mitad del siglo XIX), cuyo rasgo común es, según Husserl, el relativismo escéptico, destaca en el artículo de *Logos* por encima de toda descripción positiva de lo que la fenomenología en cuanto *mathesis universalis* sea. Tal supremacía del criterio negativo de *cientificidad* (que obliga al filósofo a no aceptar de antemano nada de lo reconocido como tradicionalmente válido) sobre la exigencia positiva de un retorno intuitivo a lo originario (a la subjetividad trascendental como *suelo* de la ciencia absoluta del ser), no sólo se explica por el deseo de Husserl de hacer accesible al gran público una filosofía tan árida como la fenomenológica, plagada en su vertiente más *constructiva* de enrevesadas descripciones y con una carga conceptual a menudo internamente contradictoria, sino que es fruto del propio momento histórico en el que es redactado el artículo. En efecto, en 1910, tras la crisis de fundamentos que le había obligado en 1906 a comenzar desde cero la tarea fenomenológica, Husserl se encontraba en pleno proceso de aseguramiento crítico de la doctrina, y aunque seguía ejercitando la pura descripción fenomenológica durante sus cursos universitarios, los avances que entonces realizó no serían publicados hasta mucho después. De este modo, el anhelo de firmeza y claridad en su propio filosofar (que lecturas de Kant y Descartes posteriores a *Logische Untersuchungen* habían ayudado a estimular) hizo que las bellas descripciones de 1904-1905 sobre la temporalidad de la conciencia, pieza clave del esquema constitutivo, no vieran la luz hasta 1928; que la «doble reducción fenomenológica», ensayada por primera vez en el curso de 1910-1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*, y que más tarde se revelaría decisiva para una fenomenología de la intersubjetividad, fuera dramáticamente ignorada en la gran obra de 1913; y que, finalmente, el con-

² HUSSERL, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009.

cepto fenomenológico de mundo, que debía garantizar el acceso al reino de la experiencia trascendental en toda su extensión, se mantuviera en un segundo plano hasta la época más tardía de la obra del autor. Tales omisiones condujeron pronto a la «fenomenología crítica» de la época de Gotinga a un callejón sin salida, dejando claro que el solipsismo metodológico no podía ser el punto de llegada de una «teoría universal de la razón».

En cualquier caso, la tesis central de la obra que nos ocupa, esto es, que la necesidad de reconfigurar la filosofía según el sentido de una ciencia rigurosa (que es el sentido platónico y no físico-matemático del término) está en conexión con «los intereses supremos de una cultura humana»³, se mantendría intacta hasta el final de la vida de Husserl. Por ese motivo *La filosofía, ciencia rigurosa* ocupa un lugar destacado en la historia de la fenomenología, ya que no sólo nos descubre una constante, lo que algunos han llamado «la intención profunda», de la filosofía husserliana, sino que, como ya Heidegger había indicado, nos permite arrojar un poco de luz sobre ese período decisivo que media entre las *Logische Untersuchungen e Ideen*, período, como se sabe, en el que el idealismo fenomenológico es engendrado.

El origen de aquella tesis hay que buscarlo, sin embargo, en la obra de 1900. Tal y como antes señalábamos, es ahí donde Husserl le atribuye primeramente a la fenomenología el ser «ciencia de la ciencia», y en especial, de la lógica. Pues la lógica formal de la tradición, la lógica formal de raíz aristotélica que ha desembocado en el psicologismo, es incapaz, al igual que el resto de las ciencias de hechos, de indagar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, lo que significa, dados los prejuicios ontológicos que le sirven de base, que es inútil en la tarea de darse un fundamento sólido. Ella, que desde Platón estaba destinada a responder a la pregunta por la posibilidad del conocimiento y de la ciencia en general, se ha convertido, en su versión positivista, en mera tecnología hueca; como consecuencia, la lógica, así como por lo

demás toda ciencia de hechos, ha devenido *be-gründungsbedürftig*, es decir, una disciplina carente de toda fundamentación. Esa tarea, piensa Husserl, le corresponde ahora a la fenomenología. Como ciencia de esencias que es, ella está por principio orientada hacia la consecución de normas incondicionales, hacia una responsabilidad cognoscitiva radical (que conduce a un nivel de racionalización pleno) a la que ninguna ciencia positiva puede aspirar. Por eso, leemos en *Logische Untersuchungen*, sólo a través de la explicitación del *eidós* de las vivencias lógicas, se devolverá por fin a la lógica a la senda de su tema científico primigenio.

Sobre esta división que Husserl introduce en 1900 entre hecho y esencia, entre ciencias de hechos y ciencias eidéticas, está levantado todo el proyecto fenomenológico de una ciencia rigurosa. Desde luego este proyecto tiene un pasado, y como ahora veremos, no sólo en Platón.

En efecto, el segundo gran impulso histórico, tras el giro socrático-platónico que lleva a la filosofía a querer ser ciencia rigurosa, lo encontramos en la Modernidad: primero, en Descartes, y después, radicalizado, en Kant. Ahora bien, con la filosofía romántica este impulso perderá fuerza, y a pesar de la validez absoluta que pretenden para sí algunas de sus doctrinas, y en especial la hegeliana, la cientificidad filosófica que sólo una crítica de la razón puede proporcionar comenzará allí a palidecer. Pero no sólo eso. Como consecuencia de este debilitamiento de lo que más tarde Husserl llamará «telos ideal de la razón», la filosofía se adentrará progresivamente en los senderos del escepticismo, siendo imparable a finales del siglo XIX el ascenso de aquellas filosofías que, ancladas en la facticidad de los hechos, se hallan en las antípodas de la idea de ciencia rigurosa: el naturalismo y el historicismo escéptico.

En cuanto al primero, Husserl ya se había enfrentado a las absurdas consecuencias que se derivan de la naturalización de la lógica formal en el primer volumen de *Logische Untersuchungen*, demostrando con claridad cómo la creencia de que las leyes de la lógica no son más que regularidades naturales del pensamiento desemboca irremisiblemente en un escepticismo sin solución. Sobre esta base *La filosofía, ciencia rigurosa*

³ *Ibid.*, p. 13.



trata de poner en claro las características de todo naturalismo filosófico, para posteriormente desmascarar sus ingenuas pretensiones científicas.

Según Husserl, los rasgos esenciales de «todo naturalismo extremo y consecuente»⁴ se reducen básicamente a dos: por un lado, la naturalización de la conciencia, y por otro, la naturalización de todos los ideales y normas absolutas. Ambas cosas proceden del ansia de naturalización de la razón que parte de ese prejuicio fuertemente arraigado en la Modernidad según el cual no puede haber ciencia rigurosa más que como ciencia positiva, y que la única filosofía científica es la filosofía fundada en esa ciencia. Así, la idea moderna de ciencia falsifica todos los ideales que engloba al interpretarlos empíricamente, en especial la idea de una filosofía científica rigurosa, que el naturalismo cree haber encontrado finalmente en la psicología experimental. Ella busca resolver los enigmas de la conciencia, y el mayor de ellos, la correlación entre conciencia y mundo, desde una perspectiva que toma la naturaleza (y por tanto, también la conciencia) como algo dado «en sí» de una vez y para siempre, lo que significa moverse en un evidente círculo vicioso. Por contra, la crítica fenomenológica de la razón despoja al mundo de su mítica autarquía ontológica para verlo como correlato de la vida de la conciencia, dirigiendo la investigación al conocimiento científico de sus formas ideales de donación ordenadas según las distintas categorías de objetos. La «intuición de esencias» abre así, dice Husserl, una nueva dirección científica del conocimiento, una dirección que no se agota en la positividad ingenua de la posición natural y que nos provee de la legitimidad esencial de aquél.

Este nuevo ámbito de estudio nos desvela pronto que la psicología experimental actúa en realidad acientíficamente cuando busca el sentido de lo psíquico en la comprobación de determinadas regularidades físicas, ya que en ese proceder ella presupone siempre lo que ningún experimento podría alcanzar: el análisis ideal de la conciencia misma. Nos referimos a la constatación, que la fenomenología hace, de que el con-

tenido de sus conceptos puramente psicológicos no está tomado de lo que se da de modo efectivo en la experiencia, sino que es el producto de relaciones ideales por principio extrañas a las ciencias de la naturaleza; que querer investigar mediante experimentos la esencia del recuerdo o del juicio es como buscar propiedades reales y nexos causales en los números, el colmo de la confusión. Ese contenido, pues, que con la psicología experimental permanece oculto, y que sólo la experiencia fenomenológica, en cuanto intuición de esencias que no co-efectúa ya la posición de existencia del mundo objetivo, saca a la luz, puede ser la *materia* de una ciencia absolutamente fiable.

En segundo lugar, de la afirmación radical del historicismo «surge un relativismo que tiene estrecha afinidad con el psicologismo naturalista y que se enreda en análogas dificultades escépticas»⁵. Él concibe que todo «ser espiritual» es comprensible solamente como «ser histórico», y que aquellos ideales absolutos que pudieran afectar a la constitución de la filosofía o de la vida se disuelven en la relatividad de la forma histórica de ésta. Como consecuencia, en un contexto historicista, cuyas motivaciones podríamos rastrear según Husserl en la exposición de Dilthey sobre las concepciones del mundo, ideas como «verdad» o «ciencia», así como principios lógicos como el de no-contradicción, perderían su atemporal validez. Sin embargo, la base empírica del historicismo lo invalida para distinguir entre una filosofía histórica y una filosofía *idealmente* verdadera, e incluso, «para decir nada sobre la validez misma y sus principios normativos ideales»⁶. Es decir, que la negación de la posibilidad de una filosofía rigurosa levantada sobre conceptos universalmente válidos el historicista la argumenta no desde razones ideales, sino históricas, cuando es evidente que una tesis como ésa, que pretende ser incondicional, sólo podría fundamentarse partiendo de fuentes filosóficas. Pero si la crítica es filosófica, si pretende que su refutación tenga validez objetiva, entonces está aceptando la existencia de un campo en el que se puede funda-

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

mentar algo con validez objetiva, como la idea de una ciencia filosófica rigurosa. La misma crítica, con su incondicionalidad, señalaría en la dirección de una ciencia objetivamente válida.

A pesar del escepticismo radical en el que inevitablemente cae el historicismo, la valoración general de la filosofía como visión del mundo es por parte de Husserl positiva. Pues ve en ella una potencia formadora que, aunque anclada en la finitud, hace avanzar a la humanidad en una u otra dirección. Pero su sabiduría, por muy rica que sea, debe callar allí donde la filosofía, como ciencia rigurosa, tiene la palabra. La conclusión es que ni la explicación científico-natural ni la comprensión que las ciencias del espíritu proponen llegan a ese tipo de claridad filosófica que encierra la «actitud fenomenológica», es decir, científica, y que «está destinada a revelarnos los enigmas del mundo y de la vida»⁷. Sólo esa actitud, orientada hacia metas infinitas, podrá invertir, dice Husserl al final, la indigencia de sentido de nuestra época. Pues las carencias espirituales que padecemos son fruto del

derrumbamiento de la idea, es decir, de la superstición del hecho.

Para finalizar, digamos únicamente que esta nueva edición de la obra, a cargo del gran especialista en fenomenología Miguel García-Baró, cuyos trabajos *La verdad y el tiempo* (1993), *Edmund Husserl* (1997) o *Vida y mundo* (1999) constituyen una estación de paso casi obligada en el estudio de la disciplina, sigue la senda de excelentes traducciones a las que ya nos tiene acostumbrados el filósofo español. Sin embargo, se echa de menos un estudio introductorio de este texto capital de la fenomenología husserliana, y sobre todo, la inclusión de la breve correspondencia entre Husserl y Dilthey con la que la edición más antigua contaba, correspondencia que tuvo lugar a raíz de la publicación del artículo y que de alguna forma viene a completarlo y a enriquecerlo. Carencias éstas que en ningún caso empañan la nueva edición, más sobria pero mejor traducida.

Dailos DE ARMAS MAGAÑA

⁷ *Ibid.*, p. 78.