

La crisis del escepticismo y la autenticidad filosófica de la fenomenología

The Crisis of Skepticism and the Philosophical
Authenticity of Phenomenology

A crise do ceticismo e a autenticidade filosófica
da fenomenología

Marcela Venebra Muñoz*

Artículo de reflexión

Revista Colombiana de Educación, N.º 72. Primer semestre de 2017, Bogotá, Colombia.

Para citar: Venebra, M. (2017). *La crisis del escepticismo y la autenticidad filosófica de la fenomenología*. Revista Colombiana de Educación, (72), 199-219.

Fecha de recepción: 04/09/2016

Fecha de aceptación: 30/09/ 2016

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo: marvенеbra@gmail.com

Resumen

El objetivo central de esta investigación es recorrer los motivos de la crítica al escepticismo que acompaña todo el desarrollo de la filosofía husserliana; concretamente, esta exposición se centra en el análisis de la relación entre escepticismo, naturalismo y la posibilidad constructiva de una filosofía como ciencia estricta. Exploro esta relación a través de los tres momentos señeramente significativos de la obra de Edmund Husserl: las *Investigaciones lógicas*, las *Ideas* de 1913 y *La crisis de las ciencias europeas*. La importancia de este recorrido estriba en las posibilidades que nos otorga de mostrar la integridad unitaria del proyecto trascendental de Husserl y su coherencia intrínseca, unidad determinante del sentido de ciencia estricta con que Husserl entiende la filosofía. En un primer momento, en las *Investigaciones lógicas*, el escepticismo se entiende, sobre todo, como una metátesis deformante de los límites entre las ciencias de hechos, la lógica y la filosofía; en un segundo momento, el correspondiente a las *Ideas*, evitar una recaída en el escepticismo depende de la claridad de la distinción entre hechos y esencias; y, en el tercer momento, el correspondiente a *La crisis*, evitar el naturalismo depende de la determinación del fundamento último de todo quehacer filosófico y científico, es decir, de la ubicación básica y elemental del mundo de la vida. Finalmente, la posibilidad de una ciencia rigurosa depende, por lo menos en primera instancia, de nuestra capacidad para evitar un atascamiento en los supuestos del naturalismo que conducen irremediamente al escepticismo.

Palabras clave

Naturalismo, escepticismo, filosofía como ciencia rigurosa

Keywords:

naturalism, skepticism, philosophy as a rigorous science

Abstract

This research aims to present the central motivations of the criticism of skepticism that encompasses the entire development of Husserl's philosophy. More specifically, this work focuses on the analysis of the relationship between skepticism, naturalism, and the constructive possibility of philosophy as a rigorous science through the three most significant moments in Edmund Husserl's work: *Logical Investigations*, *Ideas* (1913), and *The Crisis of European Sciences*. The importance of this analysis lies in the possibility of demonstrating the unitary integrity of Husserl's transcendental project and its intrinsic coherence, a determining unity of the sense of rigorous science under which Husserl understands philosophy. First, in the *Logical Investigations*, skepticism is understood, mostly, as a *metabasis* deforming the limits between factic sciences, logic, and philosophy. Second, in the first book of *Ideas*, avoiding a relapse in skepticism depends on the clarity of distinction between facts and essences; and, third, in *The Crisis*, avoiding naturalism depends on the determination of the ultimate foundation of all philosophical and scientific work, that is, on the basic and elemental localization of *Lebenswelt*. Finally, the possibility of a rigorous science depends, at least in the first instance, on our capacity of avoiding being stuck in the pre-assumptions of naturalism that inevitably lead to skepticism.

Resumo

O objetivo principal desta investigação é percorrer os motivos da crítica ao ceticismo que está presente em todo o desenvolvimento da filosofia husserliana; concretamente, esta exposição visa analisar a relação entre ceticismo, naturalismo e a possibilidade construtiva de uma filosofia como ciência de rigor. Essa relação é explorada através dos três momentos particularmente significativos na obra de Edmund Husserl: *As Investigações lógicas*, as *Ideias* de 1913 e *A crise das ciências europeias*. A importância desse percurso estriba nas possibilidades que oferece para mostrar a integridade unitária do projeto transcendental de Husserl e sua coerência intrínseca, unidade determinante no sentido de ciência estricta com que Husserl entende a filosofia. Em um primeiro momento, nas *Investigações lógicas*, o ceticismo é entendido, especialmente, como uma metabase deformante dos limites entre as ciências de fatos, a lógica e a filosofia; em um segundo momento, correspondente às *Ideias*, evitar uma recaída no ceticismo depende da claridade da distinção de fatos e essências; e, no terceiro momento, correspondente a *A crise*, evitar o naturalismo depende da determinação do fundamento último de todo trabalho filosófico e científico, é dizer, da localização básica e elemental do mundo da vida. Finalmente, a possibilidade duma ciência de rigor depende, pelo menos em uma primeira instancia, de nossa capacidade para evitar uma obstrução nas premissas do naturalismo que levam irremediavelmente ao ceticismo.

Palavras chave

Naturalismo, ceticismo, filosofia como ciência de rigor

El objetivo central de las páginas que siguen no es más que analizar un cierto momento de la trayectoria crítica de la fenomenología husserliana, un momento por demás crucial, el de la crítica del escepticismo como requisito fundamental de la filosofía y la ciencia en sentido auténtico. Parto de la tesis de que el escepticismo no es más que una radicalización del determinismo naturalista que penetra en todo el quehacer científico, no exclusivamente el de las ciencias de la naturaleza, sino que abarca también las intenciones de las ciencias del espíritu y de la propia filosofía. Me interesa entonces aclarar algunos de los supuestos más gruesos del naturalismo como raíz del escepticismo y establecer el modo en que el escepticismo está en la base de la crisis (de la filosofía y las ciencias) que motiva el decurso todo del pensamiento de Husserl.

Divido este brevísimo estudio en tres momentos principales. En el primero trato la relación entre naturalismo, escepticismo y crisis de la racionalidad humana en el contexto de las *Investigaciones lógicas*; en el segundo expongo la decisiva incidencia de la epojé en la exposición de las limitaciones naturalistas desde el primer libro de las *Ideas*. En este segundo apartado me interesa pensar la epojé como el acto que da al traste con los límites presupuestos por el naturalismo y, por tanto, por el escepticismo respecto de la condición y la razón humana, en tanto razón científica ella misma; finalmente, en el tercer y último apartado abordo esos supuestos en el marco más preciso establecido por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, de cuyo desarrollo me interesa la crítica más puntual del concepto de naturaleza que Husserl lleva a cabo a través del recuento histórico del proceso –así llamado– de matematización de la naturaleza. El alcance último de estas páginas no es otro, a fin de cuentas, que la clarificación de uno de los aspectos –el más humano quizás– de la crisis del pensamiento filosófico y científico.

Meras ciencias de hechos hacen hombres de meros hechos

“Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” (Husserl, 2008, p. 50, § 2). ¿Qué significa que meras ciencias de hechos hagan hombres de meros hechos? ¿Qué clase de poder tiene la ciencia (la praxis científica) para “hacer” a los seres humanos? ¿de qué naturaleza es esta factura? Y luego, de modo más elemental ¿qué significa “ser de meros hechos”? ¿cómo hay que entender esa “mera facticidad”? En lo que sigue quisiera ordenar y aclarar estas preguntas. Me centraré primero en el tema de la factura: ¿cómo se produce efectivamente la incidencia de la

praxis científica en la “idea de vida humana”¹? Parto de la tesis de que es el concepto de naturaleza el engrane principal, o el fundamento, de esa idea de vida humana como determinada por su “mera facticidad”. Ese concepto de naturaleza es la vía por la cual se produce la incidencia del pensamiento científico en el perfilamiento de una noción de humanidad. La naturaleza es el reino de los hechos y “de hechos sólo pueden sacarse hechos”; la filosofía se ubica a nivel del aparecer o la condición de la trascendencia como aparecer en las vivencias:

Esta [...] se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercebidas empíricamente como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho. (Husserl, 2006, p. 217).

El deslinde entre hechos y esencias –entre lo que toca a la filosofía y lo que toca a las ciencias del mundo– es uno de los aspectos fundamentales de la reforma filosófica husserliana. La meta es evitar, por todos los medios, una recaída en el escepticismo y para ello, menos que ocuparnos de sus consecuencias negativas o más que detenernos en su diagnóstico, hay que llevar a cabo una crítica de los fundamentos, de las motivaciones originarias del escepticismo en cuanto tal.

La *metabasis*² es el primer foco crítico. No es solo una confusión de conceptos, métodos, planos ontológicos que *de iure* permanecen separados, sino su reorganización jerárquica. Primero son puestos en el mismo plano de realidad los hechos y las esencias, las cosas y nuestro conocimiento de las cosas, el contenido del juicio y el acto de juzgar, la lógica y la psicología al final; luego son los hechos y las ciencias de hechos las que, puestas en la base, reorganizan toda teoría filosófica de la verdad:

Los lógicos psicólogos desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre el fundamento lógico, entre la

- 1 Digo idea en el sentido kantiano: punto o dirección unificante. Como en el mismo sentido en que Husserl lo utiliza en las Ideas, en el contexto de los análisis de la reflexión para referirse al carácter unificante de la corriente de conciencia. Así esta idea de humanidad no sería una entre otras, ni un momento concreto de la historia del espíritu humano, sino el concepto unitario, la unidad respecto de la que toda idealidad antropológica se hace comprensible. La idea de lo humano sería sobre todo el concepto filosófico que en este nivel de autorreflexión llevaría a su concreción, bajo una “idea”, los contenidos aportados por la praxis científica (Cfr. E. Husserl, 2013, p. 275, § 83).
- 2 “Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, a la confusión de esferas, la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos, cuya investigación debe ser el fin esencial de la ciencia intentada. Una *μ ε τ άβασις εις άλλο γένος*, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por incosmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina” (Husserl, 2006, p. 36).

regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real. (Husserl, 2016, p. 80).

Este traslape de lo fáctico y lo eidético puede llamarse, en el contexto del psicologismo, *naturalización* o cosificación de la conciencia. “El naturalismo es esencialmente una mala interpretación de la conciencia que la toma como una parte del mundo” (Moran, 2008, p. 401).

Si la naturaleza incluye en sí todo lo fáctico, regido por legalidades descriptibles a través de medidas debido a la homogeneidad y, con ello, predictibilidad de su organización interna, entonces todo es naturaleza o bien, todo lo que no sea empíricamente experienciable –naturaleza física–, no puede ser pensado científicamente: “Al dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica” (Husserl, 2014, p. 51). ¿Hay ahí, en medio de ese esfuerzo empirista, alguna idea de naturaleza? ¿Es verdaderamente visible ese concepto en medio de los argumentos críticos que buscan restituir el sitio de la lógica como ciencia normativa y de la filosofía como ciencia, ella misma, universal? Es a través de la crítica del positivismo incorporado en la psicología donde trasparece una idea de naturaleza como el conjunto de hechos causalmente interrelacionados que articula la realidad toda. Los hechos son los hechos espacio-temporales que sirven como materia de los procesos abstractivos e idealizantes de la praxis científica que se despliega siempre sobre una base empírica. Es pues la naturaleza prefigurada por el empirismo³ la que cimienta el psicologismo que conduce tarde o temprano al escepticismo (el problema central de los “Prolegómenos”). El escepticismo se origina en una confusión de los planos que corresponden a las leyes de la naturaleza y a las leyes lógicas. Parte de la distinción está en el modo en que la legalidad misma se instituye. Las leyes de la naturaleza con que trabajan las ciencias son el resultado de procesos mayormente inductivos de donde se obtienen regularidades desde las que pueden generalizarse ciertos casos, procesos observables empíricamente y traducibles a un índice matemático:

Por estas consideraciones se ve cuán íntimamente están relacionadas las dos mitades de la consecuencia psicologista, a saber, que las leyes lógicas no sólo acarrearían necesariamente afirmaciones existenciales sobre los hechos psíquicos, sino que serían también necesariamente leyes para estos hechos. Hemos llevado a cabo la refutación de la primera mitad.

3 “El empirismo extremo como teoría del conocimiento, no es menos absurdo que el escepticismo extremo. Anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato; y por ende anula su propia posibilidad como teoría científicamente fundada” (Husserl, 2006, p. 91).

La de la segunda resulta incluida en ella, según el argumento siguiente: Así como toda ley que procede de la experiencia y la inducción, a base de hechos particulares, es una ley para los hechos, a la inversa, toda ley para hechos es una ley fundada en la experiencia y la inducción; y por consiguiente, son inseparables de ella las afirmaciones de contenido existencial. (Husserl, 2006, p. 83).

Por otro lado, las hipótesis propuestas sobre la base de tales generalizaciones quedan siempre expuestas a la oposición de un contra-fáctico que conduzca a reformular la hipótesis o el modelo. En un primer momento, la *metábasis* se produce al aplicar a regiones heterogéneas el mismo modelo, en este caso, el del análisis científico de la naturaleza al estudio de la vida psíquica o anímica. En un segundo momento esa desfiguración de los límites propios de una disciplina conforme a la naturaleza de su objeto se expande hacia otros planos, como, en este caso, el de la lógica y la filosofía; ya se ve cómo ese concepto de naturaleza pasa de ser una abstracción (resultado de un proceso inductivo) a ser una dimensión fundamental y ontológicamente primaria de una manera totalmente injustificada e injustificable en términos lógicos, en los que se hace de aquello que emana y depende de la experiencia empírica, la fuente explicativa última de la experiencia toda. Sin embargo, aunque “todo conocimiento empieza con la experiencia [...] no por eso surge de la experiencia” (Husserl, 2006, p. 83). Si bien todo conocimiento se puede remitir a una “base” natural, no por ello todo conocimiento es necesariamente natural (en el sentido del naturalismo).

Desde esta perspectiva la naturaleza es el conjunto de hechos mensurables, entre los cuales se encuentra la vida psíquica o la conciencia cuyo análisis científico se abocará a los procesos de conocimiento tratados, por tanto, como hechos de la naturaleza, enlazados causalmente con otros hechos (como la constitución psicofísica del sujeto que conoce) y generalizables dentro de esos mismos límites espacio-temporales. Igual que en las ciencias de la naturaleza, las hipótesis de la psicología quedan siempre abiertas a nuevas aportaciones de la experiencia empírica, de tal manera que es sostenible que una especie tenga por verdadero algo que para otra especie de sujetos psíquicos no lo sea⁴. Y es en este punto

-
- 4 La crítica del antropologismo: “Fundar la verdad en la constitución de una especie al modo relativista, significa darle, pues, el carácter de un hecho. Pero esto es un contrasentido. Todo hecho es individual, o sea, determinado en el tiempo. Pero hablar de una verdad temporal sólo tiene sentido refiriéndose a un hecho afirmado por ella [...] Concebir las verdades como causas o efectos, es absurdo. [...] no se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real. [...] el cual es el mismo sea quienquiera que lo pronuncie. No debe confundirse tampoco el juicio verdadero, en el sentido del acto de juzgar rectamente o conforme a la verdad, con la verdad de tal juicio o con el contenido verdadero del mismo. El acto en que juzgo [...] está sin duda, determinado causalmente; pero no la verdad” (Husserl, 2006, p. 115).

donde se hace visible la grieta en la membrana que separa la lógica y la filosofía de las ciencias fácticas, pues las ciencias de hechos no pueden abrogarse un criterio de verdad de carácter no inductivo. Los criterios de verdad, las leyes lógicas, en tal caso, no emanan de la experiencia aunque la atraviesen de un cabo a otro. En la afirmación “los límites del conocimiento verdadero están fundados en los límites experienciales (o la conveniencia) de cada especie” se subsume el carácter universal de la afirmación misma bajo la precisión, “cada especie”, cada especie son todas las especies que tienen universalmente un conocimiento limitado a sus propias capacidades. La afirmación misma, para tener sentido, debe auto-anularse, pues debe ser universal (Moran, 2008, p. 406). La idea misma de especie debe ser captable en su universalidad para que el concepto de límite sea comprensible. Lo mismo si decimos que la verdad es un hecho (se entiende, un hecho de la naturaleza), es evidente que ese hecho indeterminado es una idea, un concepto unificante para cierto tipo de fenómenos, ese concepto de hecho no es un hecho, él mismo. Por esto, la proposición es falsa:

Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer. (Husserl, 2006, p. 85).

Las ciencias de hechos se definen entonces como ciencias de la naturaleza comprendida como toda realidad espacio-temporal causalmente explicable. Este causalismo⁵ implica a la larga, a través de la *metábasis*, un determinismo material empíricamente corroborable y, en su corroboración, generalizable. El siguiente momento de la *metábasis* es la expansión de ese determinismo material, la reducción de todo horizonte de experiencia o todo plano de realidad a esa naturaleza fáctica, de hechos reducidos a sus determinaciones causales. El naturalismo –como podemos llamar a esta perspectiva que posa sobre la realidad la retícula del determinismo– se impone entonces sobre áreas de conocimiento cuya dimensión de desenvolvimiento no se ajusta, sin embargo, a esa visión empíricamente limitada.

Eso que es inapresable por el naturalismo es básicamente la vida misma, o lo que desde *Ideas I* será pensable como trascendentalidad. Es el prejuicio naturalista lo que hay que deconstruir, o bien, restituir la jerarquía; según Husserl habrá que ver que:

5 “Sí, en efecto, los pensamientos y los principios rectores del espíritu no son a cada instante más que el resultado de las causas exteriores que actúan sobre él; las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas, causas que hay que determinar desde el exterior” (Merleau-Ponty, 2011, p. 18).

La actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien, mediante una especie de olvido de sí mismo del yo personal, con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza. (2005, § 49, p. 229/184).

En términos generales diríamos que el *dictum* de este prejuicio es que toda realidad es naturaleza y toda naturaleza es matemáticamente indexable, materialmente explicable y ontológicamente fundamental respecto de la vida toda, afectiva, anímica, espiritual.

El motivo por el cual el modelo naturalista no se ajusta al análisis de la vida psíquica es sobre todo su carácter marcadamente objetivista, los hechos son objetos de experiencia empírica (y de hecho solo empírica), por lo que, si se pretende aplicar esta perspectiva a la vida psíquica, será necesario reducir esta a su carácter fáctico, obviando, por tanto, la complejidad de su auténtica condición, el carácter no-objetivo o, además de objetivo, subjetivo de la conciencia, esto es, la vida del sujeto que conoce, que experimenta, que hace ciencia⁶. El objetivismo abstrae esas determinaciones subjetivas inconmensurables; el naturalismo psicologista, proponiéndose analizar las condiciones subjetivas del conocimiento, opaca la condición trascendente (o autotranscendente), el movimiento que va hacia, que tiende al objeto, el tender que constituye la primera instanciación de lo subjetivo. Al situar ese movimiento como un hecho de la naturaleza el psicologismo pierde de vista que la naturaleza, los hechos mismos de la naturaleza son, en sí mismos, en lo que son, lo que se constituye en aquel movimiento. Ese concepto de naturaleza es, en cuanto concepto científico, un objeto para la conciencia. En *Ideas* II Husserl afirma que si prescindimos de la naturaleza nos queda el espíritu, pero si quitamos el espíritu no nos queda nada⁷, lo que no sería sino otra manera de enunciar el principio de correlación conciencia-mundo, el plano de trabajo propio de la filosofía.

La clave de la crítica está en reconocer que la realidad que efectivamente experimentamos está compuesta por algo más que hechos y que, incluso la experiencia de nosotros mismos y de cuanto conforma nuestra vida, incluye expectativas, creencias más profundas o más superfluas sobre

- 6 "Porque la perspectiva naturalista es incapaz de hacer justicia a la conciencia. No sólo tiende –en la forma de la psicología experimental– a perder de vista lo subjetivo de la conciencia, sino incluso más importante, el naturalismo trata la conciencia como un objeto en el mundo" Dan Zahavi (2013, p. 31).
- 7 "El espíritu está determinado por su mundo circundante y tiene también una regulación natural, en la medida en que, puesto en referencia a la naturaleza que se constituye en relación con el mundo personal, muestra dependencias de diversa índole. Pero ello no impide que sea absoluto, irrelativo. Es decir, si borramos todos los espíritus del mundo, entonces ya no hay naturaleza. Pero si borramos la naturaleza, la existencia 'verdadera', objetiva-intersubjetiva, entonces queda siempre algo restante: el espíritu como espíritu individual" (Husserl, 2005, § 64, pp. 346 / 297).

la vida, incluye más que meros hechos, y que muchas de mis decisiones individuales –como sujeto psicológico acaso– son irreducibles a mis determinaciones materiales; mi vida se explica a través de mi historia e incluso, la historia de generaciones que me preceden. Todo lo que efectivamente soy desborda los límites de mi condición científicamente objetivada o pensada como un “mero” hecho y, por lo tanto, rebasa los límites de cualquier explicación científica al respecto:

¿Qué tiene que decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo. (Husserl, 2008, p. 50).

Desde el punto de vista fenomenológico, pensar la conciencia –y pensarla filosóficamente– demanda su tematización no como un objeto entre otros sino como vida intencional. La psicología filosófica (pura o descriptiva) se orienta vivencialmente hacia el movimiento, la trascendencia o el encuentro, el darse previo a la polarización sujeto-objeto. El aparecer como condición del conocimiento, es decir, de todo juicio objetivamente válido será el tema central de esa psicología crítica. La validez del conocimiento que llamamos objetivo se funda en el darse, eso significa la evidencia; el aparecer (el encuentro) de la cosa no es una cosa, no se confunde con un hecho si el hecho, el fenómeno ahora, es lo que aparece. El mundo es más que un conjunto de meros hechos. La subjetividad no es un objeto aunque puede serlo para sí, y esta posibilidad de ser para sí además de ser objeto, esto es, su condición de ser objeto y sujeto es algo de lo que también habrá de hacerse cargo la psicología. Dicho en los términos de la tradición moderna que Husserl critica, si la vida subjetiva es respecto de la cual lo trascendente y la trascendencia se revelan en su problematicidad, entonces, la vida subjetiva en cuanto tal, no puede ser una trascendencia, y por lo tanto, tampoco un hecho en el sentido naturalista del término.

Ahora bien ¿cómo es que el prejuicio naturalista que pesa sobre el psicologismo determina la hechura de la noción de condición humana? ¿Esa idea es solamente científica, nada puede ni debe decir la filosofía al respecto? Atengámonos ahora a la primera pregunta, hacia el tercer apartado atenderemos la problematicidad de la segunda. Hay que señalar entonces que el proceso de naturalización deshumaniza la praxis científica al eliminar la dimensión subjetiva, íntimamente vivencial del plano de realidad del que se ocupa. ¿Cómo es que una ciencia de hechos, dentro de las limitaciones que hemos expuesto, podría “formar” una idea del hombre congruente con esos mismos límites?

Si de hechos solo pueden seguirse hechos y es el hombre una cosa entre las cosas, un hecho entre otros, entonces de la condición humana no puede seguirse una idea de razón, de verdad, ni de ciencia, aunque la idea de la condición humana como un hecho sea una idea científica. Por la facticidad que determina su condición de cosa entre las cosas el sujeto humano no puede ser la medida de todas las cosas⁸, pero tampoco, como las otras cosas, puede ser sujeto de verdad, es decir, vida que aspira a ser verdadera, a ser más que lo que está determinada a ser, a ser vida auténtica o vida que se vive libre de contradicciones –como la más digna entonces–. Y es que al filósofo naturalista “No le resulta evidente el contrasentido; se le oculta en el hecho mismo de naturalizar la razón” (Husserl, 2014, p. 50).

La praxis científica incide en la conformación de la idea de lo humano, de la misma manera en que lo hace la tradición: a través de sedimentaciones de sentido que van perfilando el mundo que tiene para nosotros un sentido o una orientación. Por cuanto la ciencia es una actividad espiritual –un hecho de la historia, para decirlo en otros términos–, la ciencia actúa sobre el hacer y proceder humanos a través de los mismos mecanismos de la tradición, como un legado que se reactiva en cada nueva transmisión espiritual. Pero no solo en el modo en el que se adhiere un significado pasado a un contenido presente, sino que prefigura la comprensión del presente a través de las instituciones históricas de sentido. Al respecto la hermenéutica arqueológica de Foucault es útil pues expone la manera en que los mecanismos de transmisión reproducen, ellos mismos, los esquemas transmitidos. Además muestra el proceso entero que va de la reducción de la praxis científica a un modelo discursivo y de este a una forma ideológica –e ideologizante– que modela el comportamiento de los sujetos a través de instituciones políticamente instrumentalizadas, como la educación o la ciencia médica. No obstante, el interés fenomenológico tiende a descubrir las condiciones más básicas sobre las que se conforman los diversos mecanismos reproductivos de la tradición, y con esa intención llega al *a priori* de la historia. Hay un *a priori* de la historia en el sentido de la historicidad como condición ontológica de la vida espiritual o condición que posibilita la emergencia y diversificación de los concretos mecanismos de reproducción social. La forma en la que opera la incidencia de la praxis científica puede ser la que señala Foucault, pero las condiciones que posibilitan la generación de tales mecanismos son el motivo de la crítica fenomenológica y discurren, por lo tanto, en planos

8 “Un concepto primario queda definido por la fórmula de Protágoras: ‘el hombre es la medida de todas las cosas’, si interpretamos en el sentido de que el hombre como individuo es la medida de toda verdad. Es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero; para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca asimismo” (Husserl, 2006, p. 112).

ontológicos heterogéneos. Podríamos pensar que, con lo que Foucault nos deja en las manos, en parte, las consecuencias del naturalismo (una visión del cuerpo y la vida biológica humana como experiencia límite) tenemos un motivo para la empresa de una crítica radical de los supuestos de esa determinación a la larga escéptica del conocimiento científico.

La crítica fenomenológica se orienta a la raíz de esas determinaciones y variables modélicas de las ideologías que emanan de la ciencia, y esta raíz no es ulterior a la praxis científica sino que, en última instancia, Husserl localizará una de las primeras motivaciones de la crisis de las ciencias en el distanciamiento de la filosofía respecto de sus propias metas y objetivos. Esto es, que la crisis de las ciencias sería, ella misma, una consecuencia de la crisis de la filosofía y entonces es en la filosofía en donde debe atenderse el problema de raíz:

El problema del ideal auténtico de una filosofía universal, de su auténtico método, se convierte propiamente en la fuerza impulsiva interna de todos los movimientos filosóficos históricos. Pero eso quiere decir que finalmente todas las ciencias modernas según su sentido, en el que ellas fueron fundadas como ramas de la filosofía, sentido que sin cesar llevaron en sí, cayeron en una crisis peculiar, sentida cada vez más como enigmática. Es una crisis que no ataca lo científico específico en sus éxitos teóricos y prácticos y, sin embargo, se conmueve completamente todo su sentido de verdad. (Husserl, 2008, p. 55).

Si la *metábasis* está en el comienzo es porque su tematización nos permite volver a plantear la distinción filosófica entre hechos y esencias y, al hacerlo, el propio sujeto de conocimiento traspasa los límites impuestos por las ciencias, la psicología o la antropología. Es decir que la propia distinción expone el rebasamiento de los límites que cercenaban por el naturalismo la condición humana y las posibilidades de la filosofía para pronunciarse sobre esta condición, respecto de la humanidad y respecto de la razón. Ahora claro, esta distinción no es accesoria sino indispensable para iniciar la reflexión filosófica, esto es, la evitación de la *metábasis* es una ocupación crucial en el ejercicio filosófico, la distinción de lo que debe corresponder a una reflexión que pretende ese nivel de universalidad y esa validez de verdad última, absoluta. La separación del ámbito propio de la filosofía se incorpora así como un paso metodológico de la fenomenología fundado en el ejercicio de la epojé.

Aun desde la perspectiva naturalista podemos mantener ciertas reservas y preguntarnos cómo puede un ser de meros hechos llevar a cabo un ejercicio como el de la epojé. ¿Cómo un ser de meros hechos puede verse a sí mismo como un hecho y como algo más que un hecho y luego simplemente suspender lo que toda facticidad significa para él? Para el naturalista y el psicologista la epojé es simplemente incomprensible.

Un mero ser de hechos es incapaz de una epojé

¿Cómo puede un ser meramente fáctico suspender, neutralizar su condición de ser fáctico para verse a sí mismo en el mundo, como siendo para sí más que un mero hecho? Husserl señala en distintos momentos que el yo puro no es una mera abstracción del yo humano, como algo que habitando en su interior pudiera extraerse de él mismo. El yo trascendental no es el yo humano, en el sentido de ser una parte suya, porque el humano, la idea de lo humano (fraguada en la ciencia y la filosofía) corresponde a la de un objeto más entre otros de los que integran el mundo. Entonces, ¿quién lleva a cabo la epojé? ¿Qué ser es capaz de “suspender” esta íntima certeza del mundo mismo como lo indudable, lo infranqueable? ¿Cómo puede ponerse en suspenso esa íntima certeza del mundo? La introducción de la epojé como fase fundamental del método fenomenológico hace visible un descorrimiento entre la naturaleza y el mundo como habremos de entenderlo ahora –después de la reducción fenomenológica– como el correlato de una continua conciencia no dirigida a objetividades individuales⁹ sino tendiente o pendiente del mundo mismo en el que los objetos, la naturaleza –tal como nos enseñó a verla la ciencia– aparece, donde nosotros mismos como hechos naturales aparecemos. La naturaleza no es el mundo, es una parte del mundo; la otra parte –aunque más que “parte”, lo concreto e independiente, tal como lo expone Husserl en el segundo libro de las *Ideas*– es la vida espiritual. La vida primigeniamente anímica y luego la vida del espíritu capaz de razón, o bien, capaz de orientarse conforme a un algo que no se da empíricamente, que no es un hecho entre los hechos que forman la trama de la naturaleza física. Husserl habla en ese mismo segundo libro, de una naturaleza pre-científica, un entorno inmediato de la experiencia e inconmensurable en tanto su inmediatez está determinada por la individualísima perspectiva de mi experiencia intransferible. Esa universal intimidad, individualidad absoluta (por cuanto detrás de ella no hay una colección de regularidades, por cuanto no es reductible a un índice matemático –no al menos sin ser disuelta–), es la fuente de la que emana la experiencia como vida intencional y será, sobre todo, el campo de trabajo de la fenomenología trascendental.

¿Pero cómo es posible la epojé? Esta pregunta apunta más que a una causa a una motivación. En el entendido de que las motivaciones son fuentes explicativas paralelas a las causas materiales, tendríamos que reconocer que no hay nada en la naturaleza, ni en la estructura espiritual de la vida humana, que se pueda pensar como motivo para la empresa

9 “Las cosas y el mundo tienen para mí constante validez y no por obra meramente de una limitada percepción de cosas singulares y ya por eso pertrechada de horizontes, sino por obra de una conciencia de validez de la índole de la conciencia de un horizonte universal (Husserl, 2013, pp. 639-640 / 599-600).

misma de la epojé. “La epojé es inmotivada”, no es respuesta a ningún estímulo externo ni interno del ser humano, en parte esto es lo que le permite poner en suspenso también el significado aprendido, por la tradición o por la ciencia, de lo que es el ser humano, el que no hay nada que desde su condición fáctica que determine una suspensión del sentido de realidad del mundo. El afán de verdad no es natural: “Una epojé universal no es, solamente, inejecutable en la actitud natural, sino que, más aún, un ejercicio semejante aparece totalmente desprovisto de sentido” (Fink, 1974, p. 89). ¿Qué clase de movimiento es este por el cual se decide (se opta) por poner entre paréntesis toda certeza, todo sentido de lo que es? ¿Quién puede llevar a cabo un acto semejante y decide activar en sí ese “poder”? ¿Por qué la epojé? La epojé no es solo la reducción gnoseológica que facilita el acceso a la vida psíquica pura. La intención que la epojé pone en marcha es la del origen de la filosofía como nueva mirada del sujeto a su mundo circundante. La epojé fenomenológica no solo es la sofisticación histórica del gesto con el que inicia la duda cartesiana (aunque claro, ambas no se confunden jamás), sino la reactivación originaria del acto filosófico, la cual puede tener en sí misma, como su más primitivo arcaísmo, la ignorancia socrática, ese desasimiento del saber para su pleno reencuentro:

Es como si la vi.^a *Meditación cartesiana* fuera una suerte de versión encarnada de los Prolegómenos a la lógica pura, el modo de empuñarlos por dentro, en carne propia. No ha de extrañar pues que la reducción no se cuente entre las “posibilidades humanas”, que no sea una radicalidad al alcance del hombre (*keine dem Menschen erreichbare Radikalität* nos dice Fink). Y, sin embargo, ese vértigo fenomenologizante es posible. El hombre, en lo que de sujeto trascendental tiene, se autotrasciende como hombre y se descubre atónico aupado “en parpadeo (en *clignotement*)” (como diría Richir) o por intermitencias al lugar de su ser trascendental. (Posada Varela, 2014, p. 245).

Si la filosofía no está “al alcance del hombre”, ¿por qué empieza el hombre a filosofar? ¿Qué es lo que motiva la epojé? ¿No es acaso la inmotivación de la puesta entre paréntesis una posibilidad de la existencia humana? La epojé es ella misma el acto filosófico que amplía el horizonte espiritual, existencial del hombre. La epojé resulta inaplazable frente a la crisis de la humanidad, que significa la idea filosófica de lo humano, la racionalidad, la verdad. Esta idea del hombre tiene su origen en los propios discursos y meta-discursos científicos y filosóficos; el problema crítico no está en la consideración de la idea filosófica de lo humano como el resultado de una crisis histórico-material, sino en el hecho de que esa crisis es el resultado de esa idea fallida de lo humano propuesta de modo determinante desde el naturalismo. Tal idea obedece al fracaso de un ser que, incapaz de dar cuenta de su propia vida, da cuenta de su existencia

a través de las determinaciones fácticas, específicas, materiales de su ser. El antropologismo no sería, pues, sino el resultado de esta idea fallida de lo humano y, con ello, de la racionalidad filosófica. Los problemas referidos al sentido de la razón en la historia sobrepasan el mundo como universo de meros hechos. Por la epojé la filosofía retoma y renueva el sentido antiguo y originario de la filosofía como ciencia omnicomprensiva que pretende abarcar los más hondos problemas, la totalidad significativa y enigmática de la vida misma. La crisis de las ciencias pone en juego una idea del hombre que, desde el naturalismo¹⁰ (sustento de casi todos los empeños escépticos) se expande a través de todo el pensamiento científico. Las ciencias en crisis tienen en su base una idea filosófica de naturaleza y una idea filosófica de humanidad que les es correlativa¹¹.

La epojé no solo es el veto definitivo del escepticismo, sino la manifestación de una excedencia que sobre la condición fáctica de la vida humana expresa el movimiento mismo de la suspensión o neutralización de la tesis de realidad, y esta excedencia es la que funda la posibilidad del ser para la verdad, la aspiración a una vida auténtica. El sujeto que es capaz de reconocer en sí mismo la posibilidad (y la necesidad filosófica incluso) de no dar por sentado nada que no haya hecho visible él mismo, vivible en una intuición íntima y desprejuiciada, ese sujeto que sobrepasa sus determinaciones meramente fácticas para verse en el mundo sujeto al mundo, como hecho del mundo; el sujeto que se objetiva y más aún, objetiva el mundo más allá de sí mismo, el sujeto que lleva a cabo la epojé tiene que ser más que un mero hecho y no puede ser, por tanto, plenamente explicable, explorable, incluso, en el limitado marco conceptual del naturalismo. La crítica de la experiencia que precede a la puesta entre paréntesis de la tesis de realidad restituye la distinción entre hechos y esencias de la que depende la comprensión del plano de desenvolvimiento de la filosofía y, al mismo tiempo, sin esa distinción la idea de la epojé se hace ella misma incomprensible, pues ni la epojé es un hecho que pueda explicarse conforme al orden causal de la naturaleza, ni el sentido del mundo que pone en juego se corresponde con lo que las ciencias dan por sentado al delimitar sus parcelas de investigación.

Si bien las motivaciones de la epojé no son explicables desde el plano mundano, sí podemos dar cuenta de ella a través de su inscripción respecto de un propósito más amplio, estrictamente científico y concretamente filosófico. Inserta en el proyecto constructivo de una ciencia

10 Y me refiero aquí al naturalismo decimonónico cuyos supuestos impregnan la psicología cuya reforma es el primer empeño de la fenomenología husserliana.

11 La crítica de la matematización galileana de la naturaleza es probablemente el punto en el que culmina la crítica de los supuestos del escepticismo. En última instancia el naturalismo psicologista cuenta con esa idea de naturaleza geometrizada que termina por “encubrir” el mundo de la vida (Véase Husserl, 2008, pp. 62-98).

rigurosa, la epojé responde a la posibilidad de una verdad absoluta o una razón auténtica. Dicho en otros términos, si hay un sujeto capaz de la epojé hay un sujeto que cuenta entre sus posibilidades de ser, el aspirar a la verdad. Interpretada o vista como acto, la epojé es expresión de una posibilidad. Se diría que la otra cara de la epojé, la que señala su significación más posclásica, por ejemplo, es la de un escepticismo radical, en parte, como el que Husserl intenta desfondar en las *Investigaciones lógicas*. Un escéptico pirrónico, por ejemplo, no se somete a la epojé porque considere que más allá de sus prejuicios sea accesible un conocimiento verdadero de las cosas, sino porque tiene la plena certeza de que ese conocimiento no existe, y si existe es inaccesible para las limitadas facultades humanas (las del sujeto como un hecho de la naturaleza, si no olvidamos la base materialista del pensamiento escéptico de esta cepa). La suspensión del juicio en la fenomenología tiene, en cambio, el valor funcional de una etapa (una vía incluso) introductoria en la crítica de la experiencia pura respecto de los presupuestos impregnados de naturalismo que deben dejarse fuera si se quiere evitar, definitivamente, una *metábasis*. Por otro lado, interpretada como acto, vista en su dimensión de movimiento de la conciencia, la epojé hace visible en su despliegue la asunción del mundo como orden y unidad de todo lo real y la posibilidad de su puesta entre paréntesis en cuanto eso, en cuanto real. La epojé traspasa el límite que el naturalismo impone a la existencia. Su radical carencia de causas hace visible el rebasamiento de las determinaciones fácticas del sujeto humano como sujeto de conocimiento. Si puedo llevar a cabo la epojé (si puedo empezar a hacerme cargo por mí mismo de la validez de mi conocimiento) puedo aspirar a la verdad, a una verdad absoluta y franqueable. En esa medida, si puedo aspirar a la verdad puedo ser sujeto de razón, proponerme una vida racional o mejor, una vida auténtica como meta de mis días.

Un mero ser de hechos no puede pretender una vida auténtica

¿Qué significa que una filosofía auténtica y una ciencia auténtica hagan una humanidad auténtica? ¿Qué quiere decir entonces autenticidad? ¿En relación con que falsedad se entiende la autenticidad de esta ciencia y de esta filosofía?

Husserl continuamente identifica [el naturalismo] como el mayor atentado contra la posibilidad de una ciencia fundada y una filosofía auténtica. De hecho, él cree que el naturalismo era no sólo un error filosófico sino incluso un atentado contra la preservación de auténticos

valores humanos y contra la posibilidad de vivir una vida humana común y plenamente racional. (Moran, 2008, p. 402).

Si la incidencia de la praxis científica sobre la idea de lo humano se funda en una cierta idea de naturaleza, es probable que los resultados de la crítica de esta noción fundamental determinen una nueva orientación práctica de lo humano en relación con la ciencia. Y estos resultados se exponen, en gran medida, en *La crisis de las ciencias europeas*, obra en la que además confluyen con explícita coherencia las metas originarias de la fenomenología que, aunque parcialmente, se han valorado en el contexto de las *Investigaciones lógicas* y el primer libro de las *Ideas*. Pues bien, hemos sostenido como tesis que la crisis de las ciencias pasa necesariamente por la expansión positivista del naturalismo, es decir, que esta crisis del sentido de la razón está fundada en una idea de naturaleza que debe ser filosóficamente cribada, y tal revisión crítica es precisamente la que realiza Husserl, de manera explícita, en el § 9 de *La crisis de las ciencias europeas*, de la que aquí hemos revisado algunos puntos principales. En este último apartado solo me interesa exponer lo que llamaré la “restitución ontológica” de la naturaleza, y cómo esta restitución implica una refundamentación (de las metas más altas, pero a la vez más íntimas del saber científico) o tiene una repercusión inmediatamente visible en una cierta idea de humanidad eminentemente racional, que desde el hacer científico funda o re-funda la filosofía.

Parece por lo menos probable que la crítica filosófica de los fundamentos del naturalismo nos otorga la posibilidad de repensar desde esa naturaleza la idea filosófica de razón, que es decir su idea auténtica, o bien, una idea formulada desde la autenticidad, referida o remitida a la autenticidad racional (como meta filosófica). Entonces la reforma crítica que ensaya Husserl en esta última obra publicada es también una reforma de esa idea filosófica del ser y el hacer humano, o esto es lo que habrá que mostrar al hilo del des-cubrimiento del contenido experiencial, ontológico, de los objetos y los temas de la ciencia natural.

¿Qué significa entonces restitución ontológica de la naturaleza? La “ontologización” se opone, en este contexto, a la matematización en el sentido de la ciencia natural moderna —que para Husserl inicia con Galileo—, pues mientras la matematización de la naturaleza¹² representa un vaciamiento de los contenidos vivenciales efectivos, los referentes de la experiencia inmediata del mundo de la vida, la restitución ontológica demanda volver la mirada al contenido experiencial obviado:

12 “La matematización galileana de la naturaleza, esta misma es ahora idealizada bajo la conducción de la nueva matemática, ella misma se transforma —expresado en términos modernos— en una multiplicidad matemática” (Husserl, 2008, § 9, p. 65).

La reducción fenomenológica implica la suspensión de nuestra participación en la creencia que caracteriza la actitud natural, *i.e.*, la creencia en que el mundo y sus objetos existen. Suspendingo nuestra participación en dicha creencia, nuestra atención reflexiva aprehende el objeto simplemente como es experimentado, pero este “objeto como experimentado” tampoco es un contenido psicológicamente inmanente del experimentar subjetivo ni algo ontológicamente distinto desde el objeto experimentado en la actitud natural. (Drummond, 2007, p. 3).

La restitución ontológica de la naturaleza implica volver sobre la íntima experiencia de la naturaleza como correlato de la espacialización y la temporalización que constituyen todo lo real. Volver a ver el tiempo como medida del movimiento, y el movimiento como primera potencia, primigenio poder proto-moviente de la vida de conciencia, en esto consistiría, al menos en parte, el retorno al mundo de la vida que Husserl opone a la crisis ocasionada por la matematización de todo lo primeramente experienciable.

Husserl habla de una naturaleza pre-científica¹³, para referirse al ámbito de la existencia inmediata, el entorno de la vida anímica, el *circum-mundo*: la naturaleza antes de ser geometrizada, matematizada. Esa naturaleza que incluye la totalidad o unidad real de lo espacio-temporal es más cercana a la concepción clásica de la *physis*, e incluso a la visión biologicista aristotélica, que al concepto de naturaleza material del positivismo. Se diría, incluso, que el concepto husserliano de naturaleza, en su cercanía al concepto clásico, es más bien una noción metafísica y, sin embargo, íntima y radicalmente ligada a la experiencia. La naturaleza es correlativa de la actitud natural, se da a la actitud natural o pre-científica, es decir a la experiencia inmediata que incluye todo lo dado y todo lo dable a la sensibilidad: “Para el platonismo –señala Husserl– lo real tenía una participación (*methexis*) más o menos perfecta en el ideal. Esto daba a la geometría antigua posibilidades de una aplicación primaria a la realidad” (2008, p. 65). Es por ello mismo que el naturalismo no es sino un endurecimiento de la actitud natural que opaca el vínculo de correlación conciencia- mundo.

Es probable que el sentido mismo de la racionalidad científica se haya visto desplazado por la más asible noción de exactitud. ¿Qué hace la exactitud? –pregunta Husserl–. Coordina ciertas formaciones ideales con escalas de medida correspondientes. Esto es, la exactitud es acrecentamiento de la precisión de una medida empírica que se basa, sin embargo, en un mundo pre-objetivado, no en el mundo de la experiencia, sino en un orbe dado de antemano mediante una abstracción sucedida de

13 “El mundo es dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo-relativo” (Husserl, 2008, p. 65).

una idealización que lo construye como “modelo” del mundo intuitivo, siempre cambiante y contingente, siempre abierto a nuevas experiencias. Infinitamente abierto, anticipado como tal, como horizonte de posibilidades, este es el mundo de la experiencia pre-científica respecto del cual las formas límite puras y los modelos de la ciencia natural, no son sino abstracciones que prescinden de los variables momentos experienciales en que los objetos intuitivos se presentan. Siendo así:

No se ve *a priori* que todo cambio imaginable de las cualidades específicas de los cuerpos intuitivos experimentables en la experiencia real y posible, venga causalmente remitido a acontecimientos en la capa mundanal abstracta de las formas, que tenga, por así decirlo, *su contrafigura en el reino de las formas de tal modo que al eventual cambio total de la pléthora total le correspondiera su contrafigura causal en la esfera de las formas.* (Husserl, 2008, p. 36).

En la “esfera de las formas” prescindimos de las variaciones dadas como momentos de la experiencia referida a objetos intuitivos. El fisicalismo se basa en el presupuesto de que aquello que experimentamos en la vida corriente, como colores, sonidos de variable intensidad, luminosidad, tonalidad, entre otros, tienen un “índice matemático”. Para nosotros es común pensar que el calor se transmite en ondas lo mismo que el sonido, pero esto no es, ni mucho menos, algo que se presente al disfrutar una canción o lamentar un día nublado. Se trata de una suerte de “materialización” de las idealidades matemáticas, cuyo paso decisivo se efectúa precisamente en la física galileana según señala Husserl. En el análisis de las motivaciones del pensamiento de Galileo, este autor encuentra el presupuesto de esta “duplicidad” entre la naturaleza experiencial y la naturaleza abstracta de la matemática, algo propio de todo el pensamiento renacentista:

Deben existir métodos de medida –pensaban– para todo cuanto comprende la geometría, para todo cuanto comprende la matemática en su idealidad y aprioridad. Y el entero mundo concreto debe revelarse como algo objetivo matematizable si perseguimos esas experiencias aisladas, si realmente medimos todo lo que en ellas está supuestamente subordinado a la geometría y si, en fin, elaboramos los correspondientes métodos de medición. (Husserl, 2008, p. 38-39).

Se presupone una sumisión de las experiencias aisladas al pensamiento geométrico, lo cual permitiría la elaboración de métodos de medición que matematizan indirectamente los acontecimientos cualitativos de la experiencia sensible. El hecho es que todo esto resulta ya dado de por sí para Galileo, quien trabajando en el ámbito de la matemática pura abandona, olvida, deja atrás el que esta sea una abstracción de la experiencia intuitiva, *coidealizando* con ello el ámbito intuitivo en sí. Mediante este

presupuesto se introducen hipótesis de una causalidad universal que rige la esfera de las formas realmente dadas, descubriendo en ellas infinitudes reveladas a la física por medio de una elaboración que mezcla “instinto y método” (Husserl, 2008, p. 41), combinación que para Husserl resulta harto dudosa, pues no es claro por qué un proceder semejante puede ser considerado filosofía en sentido estricto o un conocimiento fiable del mundo y de nosotros mismos.

La experiencia efectiva se disuelve en métodos de medida de carácter asintótico, siempre en la ruta de un mayor perfeccionamiento a través de instrumentos artificiales de medida, pero a la vez siempre lejos de alcanzar una precisión o exactitud absoluta. “Y así –afirma Husserl– cada medida adquiere el sentido de una aproximación a un polo sin duda inalcanzable, por supuesto, pero idéntico-ideal, esto es, a una idealidad determinada entre las idealidades matemáticas y, en consecuencia, a sus correspondientes formaciones numéricas” (Husserl, 2008, p. 42).

Este pensamiento puro prescinde por principio de las cualidades reales del mundo objetivo, es decir de las variaciones sensiblemente intuitibles de los cuerpos, las distinciones que conforman momentos de la experiencia intuitiva en cuyos cambios aprehensivos-subjetivos se afirma la certeza de un único mundo en sí. De tal modo, afirma Husserl:

En lugar de la praxis real –sea la que actúa o la que sopesa las posibilidades empíricas, que se ocupa de cuerpos verdaderos y empíricos, reales o posibles– tenemos ahora la *praxis ideal* de un pensamiento puro que se mantiene exclusivamente *en el dominio de las formas-límite puras*. (Husserl, 2008, p. 25).

El conflicto que esto representa para la física galileana es que las vivencias mismas no son susceptibles de aquella perfectible precisión de las formas ideales-límite. En la vida corriente permanecemos siempre en lo aproximado, en lo típico también: “La dificultad reside precisamente aquí: –nos dice Husserl– en que justamente las plétores materiales que completan concretamente los momentos formales espacio-temporales del mundo corporal [...] no pueden ser tratadas directamente en sus propias gradualidades como las formas mismas” (2008, p. 33). En todo caso, sabemos que las cualidades sensibles se presentan en gradualidades de frío, calor, lisura o aspereza que podemos evaluar, pero no son susceptibles de una medida exacta. *Esta objetivación metódica del mundo intuitivo* es el fundamento de las *fórmulas numéricas generales* cuya “generalidad” deriva de su aplicabilidad a una multiplicidad de casos singulares y

[...] una vez en posesión de las fórmulas, se tiene ya la posibilidad de la *anticipación* prácticamente deseable de aquello que se ha de esperar con certeza empírica en el mundo intuitivo de la vida concreta, en el que la matemática no es sino una praxis especial. (Husserl, 2008, p. 44).

Las regularidades empíricas obtenidas mediante la aplicación metódica de fórmulas determinan estas abstracciones basadas en constantes de la experiencia, ya co-idealizada por una hipótesis extendida como retícula (“o algo para ver”) sobre la experiencia concreta. Para “aplicar” las fórmulas es necesario tener un hecho ya idealizado y puesto o ajustado como hipótesis al esquema metodológico. En el análisis de este constante relanzamiento de hipótesis sobre hipótesis perfectibles *ad infinitum*, Husserl encuentra la determinación de la filosofía moderna nacida de los presupuestos no aclarados del pensamiento matemático galileano, que desemboca en la expansión de la aritmética algebraica y el vaciamiento del pensamiento lógico centrado en generalidades formales¹⁴. De tal modo el científico pierde de vista el “suelo” originario de donde surgen todas sus abstracciones, hipótesis, construcciones formales y formulaciones técnicas.

El pensamiento moderno se asienta sobre presupuestos que parecen velar la obviedad de esta artificiosidad del mundo científico:

En la matematización geométrica y científico-natural ceñimos, pues, el mundo de la vida –el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta– en la abierta infinitud de las experiencias posibles, con un ajustado *ropaje de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas. (Husserl, 2008, p. 53).

La crítica descubre el velo que cubre la experiencia del mundo y las cosas tal como nos son dadas. El mundo de la vida es la ganancia final del método fenomenológico y lo que de modo contundente en el curso de la historia se opone al escepticismo, incluso a aquel que se forja en el interior de la propia filosofía. El cientificismo requiere, al final del día, un concepto filosófico de ciencia o de naturaleza, y echa mano de él sin reparar en ello, o como una asunción oscura. Esta oscuridad que se cierne sobre los supuestos del científico naturalista es el tema de la fenomenología, esta oscuridad que se clarifica es el mundo de la vida. La recuperación del mundo de la vida afecta especialmente a las ciencias del espíritu, pues lo mundano es ya siempre lo mundano espiritual, lo mundano intersubjetivo, noción que, muy seguramente, supera el concepto de “especie humana” en sentido biológico para atender a una dimensión comprensiva e intracomprendida del mundo de la vida.

Todo esto nos permite reconstruir un concepto de razón y racionalidad auténtica no fundado en las ciencias de hechos sino aportado por la filosofía desde esta restitución del sentido y contenido ontológico de la naturaleza como la piedra de toque de todo el pensamiento científico, incluidas en él las ciencias del espíritu emanadas del modelo naturalista decimonónico. Decir *restitución ontológica* es decir, entonces, restitución

14 Estas son, según Husserl, las “multiplicidades” que reúnen o “componen” objetos en general, determinados por la modalidad lógica del “algo en general”. (Cfr. Husserl, 2008, p. 50).

de la vida, del lugar central del mundo en el quehacer científico. A la pregunta ¿cómo puede la ciencia formar o fundar una idea de lo humano, cuál es su verdadero poder de incidencia?, habría que responder que desde el momento en el que la ciencia es una actividad humana, en cuanto tal, incide en la condición existencial del ser humano como cada uno de sus campos de acción incide quizás a su manera. La determinación científica se centra, de modo peculiar y universal, en la idea de razón y racionalidad que sirve ya como foco orientador, ya como marco crítico del devenir histórico humano. La ciencia puede formar una idea del hombre, incluso una que implique la destrucción de lo humano y, con ello, de la autenticidad racional. La fenomenología renueva desde su génesis esa meta de autenticidad, a través de la idea filosóficamente originaria de razón y de verdad.

Referencias

- Drummond, J. (2007). *Phenomenology and ontology. Drummond's response to the "West Coast" approach to the Noema*. Routledge.
- Fink, E. (1974). *De la phénoménologie* (D. Franck, trad.). Paris : Les éditions du minuit.
- Husserl, E. (2000). El origen de la geometría. *Estudios de Filosofía*, 4, 368-386.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución* (A. Zirió Quijano, trad.). México: FCE.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas* (tomo. 1) (M. García Morente y J. Gaos, trads.). Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. V. Iribarne, trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, E. (2013). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura* (J. Gaos, trad.; A. Zirió Quijano, ed.). México: FCE.
- Husserl, E. (2014). *La filosofía como ciencia estricta* (E. Tabernig, trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas* (R. Carioli, trad.). Buenos Aires, Prometeo.
- Moran, D. (2008). Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism. *Continental Philosophy Review*, 41, 401-425.
- Posada Varela, P. (2014). Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante. *Investigaciones Fenomenológicas*, 11, 245.
- Zahavi, D. (2013). Naturalized phenomenology: A desideratum or a category mistake? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 23-42.