

En el nombre de Edmund Husserl: el caso Gadamer, o la escalera al vacío*

Recibido: octubre 2 de 2011 | Aprobado: noviembre 18 de 2011

Juan Manuel Cuartas R.**

jcuartar@eafit.edu.co

Resumen La tesis que busco plantear tiene que ver con la “escalera al vacío” de Wittgenstein, aplicada a la relación intelectual entre Edmund Husserl y Hans-Georg Gadamer, un evento que puede no ser evidente, si se tiene presente que en asuntos filosóficos la ‘tradicición humanística’ cumple un papel fundamental que difícilmente se abandona. La cercanía entre Gadamer y Husserl, dejó ver desde el primer momento la resistencia de Gadamer para “apreciar la complejidad de la fenomenología de Husserl”. Lo anterior queda refrendado en la diferencia que revela la relación filosofía – ciencia en ambos autores.

Palabras clave

Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, Hans-Georg Gadamer, filosofía, fenomenología, hermenéutica.

In the name of Edmund Husserl: the Gadamer affair or the stairway to emptiness

Abstract The thesis I'm looking to advance is related to Wittgenstein's "Stairway to emptiness", applied to the intellectual relationship between Edmund Husserl and Hans-Georg Gadamer. An event that is not self evident if we consider that in philosophical discussions the "humanistic tradition" plays a role that is difficult to put aside. The proximity between Gadamer and Husserl has shown Gadamer's resistance to "appreciate Husserl's complex phenomenology". The latter being put on hold by the difference revealed from the relationship Philosophy – Science in both authors.

Key words

Edmund Husserl, *Philosophy as a Strict Science*, Hans-Georg Gadamer, Philosophy, Phenomenology, Hermeneutics.

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Fascículos para una hermenéutica», registrado en el sistema Investiga de la Universidad EAFIT, CÓDIGO: 342-000010, convocatoria de interna de investigación 2012.

** Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid-España. Investigador invitado, Universidad de Montreal-Canadá (2005). Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Comienza y recomienza en el decir filosófico un acto declarativo que hace lugar común del saber y el preguntar de los autores. Recabando en la trama del pensar, procurando *satisfacen las exigencias teóricas más altas*¹, en el nombre de Edmund Husserl ha quedado formulada una divergencia sobre las opciones que tiene la filosofía de constituirse en una ciencia seria y profundamente rigurosa. En su célebre ensayo de 1911, *La filosofía como ciencia rigurosa*, la filosofía asistida por la ciencia se torna más vigilante, respondiendo al llamado de tramitar sus hallazgos bajo los preceptos del rigor y la enseñanza crítica, tomando distancia de aquellas las formas del naturalismo extremo y radical que “*reducen a un hecho de naturaleza la conciencia [...], y reducen a hechos de la naturaleza las ideas*”², y del historicismo consecuente que “*conduce a un subjetivismo escéptico radical*”³.

Disponemos de una pregunta formulada por el profesor David Vessey, de la Universidad de Chicago: *Who Was Gadamer's Husserl?* El mismo Vessey nos ha puesto en la ruta para responder, mostrándonos que la deuda de Gadamer con Husserl no se redime en el sentido de una apropiación del método, los preceptos y problemas que plantea la fenomenología, como puede decirse del trabajo de autores como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Alfred Schutz. Pero ¿qué puede estar ocurriendo en el caso de Gadamer, tan cercano a todo este movimiento de ideas en torno a la fenomenología, pero a la vez tan indiferente? La evidencia de una vuelta de tuerca hacia la hermenéutica filosófica, revela en el pensamiento de Gadamer, como lo argumenta Vessey, que “*Gadamer nunca asumió el proyecto de una interpretación crítica cabal de Husserl*”⁴.

¹ Haremos uso y usura de paráfrasis ganadas del ensayo de Edmund Husserl, «La filosofía como ciencia rigurosa» (1911), y del de Hans-Georg Gadamer, «Ciencia y filosofía» (1975).

² “*Réduisent à un fait de nature la conscience [...], y réduisent à des faits de nature les idées*”. Cf. (Husserl, 1993: 20).

³ “*On voit aisément que l'historicisme conséquent mène à un subjetivisme sceptique radical*”. *Ibid.*, pp. 63-64.

⁴ “*Gadamer never took up the Project of a full critical interpretation of Husserl*”. Cf. David VESSEY. «*Who Was Gadamer's Husserl?*», p. 2. http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf

Aquel célebre aforismo 6:54 de Ludwig Wittgenstein, recogido en su *Tractatus Logico Philosophicus*, en el que se retrata la situación que obliga a tirar la escalera una vez se ha alcanzado el último escaño, considero que puede aplicarse a Gadamer en relación con Husserl. Parafraseando el aforismo, señalaríamos:

Aforismo 6:54 del <i>Tractatus Logico Philosophicus</i> , de L. Wittgenstein	Paráfrasis del aforismo aplicado a la deuda de Gadamer con Husserl
"Mis proposiciones sirven como elucidaciones en el siguiente sentido: cualquiera que me entienda, eventualmente las reconocerá como un sinsentido, cuando las ha usado –como escalones– para subir más allá de ellas. (Él debe, por así decirlo, tirar la escalera después de que la ha escalado). Debe trascender esas proposiciones, y entonces verá el mundo de manera adecuada" ⁵ .	Permanecer en las proposiciones de Husserl –escalón válido que funda la fenomenología–, es no cobrar conocimiento de la insuficiencia de la descripción fenomenológica. (Gadamer debe a Husserl la escalera que, no obstante, se ve obligado a tirar una vez alcanza el último peldaño, donde rigor y conocimiento, verdad y método controvierten). Trascender las proposiciones de Husserl significará pasar a un estado de indagación más adecuado y comprensivo.

1. La puesta en común

Se infiere sin dificultad la tesis que buscamos plantear, la cual tiene que ver, dramática o evidentemente, con la escalera al vacío, un procedimiento que no resulta sencillo, si se tiene presente que en asuntos filosóficos la 'tradición humanística' cumple un papel fundamental que difícilmente se abandona. La cercanía entre Gadamer y Husserl tiene un primer momento, en 1923, en el seminario que Gadamer recibió en Friburgo sobre lecciones de lógica trascendental, con un enfoque anti-especulativo admirable, por parte de Husserl, pero que llegó en un momento que Gadamer juzgó como

⁵ "My propositions serve as elucidations in the following sense: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them - as steps - to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.) He must transcend these propositions, and then he will see the world aright". Cf. Wittgenstein (1996, 6:54).

“demasiado joven para apreciar la complejidad de la fenomenología de Husserl”. Venido de Marburgo o, más exactamente, de la escuela neo-kantiana de Paul Natorp, cuyas tesis resultaban diametralmente contrarias a las de la escuela fenomenológica de Husserl, Gadamer fue recibido como tal, lo que pudo significar para él, en defensa de la ‘tradicición humanística’ neo-kantiana, no poca animadversión hacia la escuela y el método fenomenológico. Pero a quien Gadamer estaba destinado a conocer, cuando de Marburgo viajó a Friburgo motivado por su maestro Paul Natorp, era al joven Martin Heidegger, de quien recibió un primer seminario sobre las *Investigaciones lógicas*, de Husserl.

Pero después de que el propio Husserl –escribe Gadamer en su «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977)-, que con todo su genio analítico y su infatigable paciencia descriptiva buscaba siempre una evidencia última, no encontrara un mejor apoyo filosófico que el del idealismo trascendental de cuño neokantiano, ¿de dónde llegaría amparo intelectual? Lo trajo Heidegger (Gadamer, 2006: 378).

El telón de fondo era entonces aquel querellar entre neo-kantismo y fenomenología. Seis años más tarde, con motivo de los segundos cursos universitarios de Davos, llevados a cabo del 17 de marzo al 6 de abril de 1929, con el tema general ¿Qué es el hombre?, se suscitó un debate entre Martin Heidegger, contrario a una metafísica entendida como disposición natural del hombre, y Erns Cassirer que, en una órbita neo-kantiana, se preguntaba por la posibilidad de superación de la finitud humana, en tanto que posibilidad de tránsito a “otro orden”. Como Heidegger⁶, puede decirse, Gadamer tomó distancia del método fenomenológico husserliano y sus exigencias en relación con el examen de la “totalidad” de los contenidos de la conciencia, la “determinación” de tales contenidos como reales, ideales, imaginarios, etc., y lo que resultaba más controvertido aún, la “suspensión” de la conciencia fenomenológica, que ponía entre

⁶ Una indagación de otras características reclama la relación entre Husserl y Heidegger, que no se reduce al vínculo maestro-discípulo, y que si de un lado muestra a Husserl juzgando con indiferencia la obra central de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), de otro lado señala a Heidegger trazando con su maestro una distancia sembrada de controversia, que no se resume en el divorcio provocado por la “hermeneutización” de la fenomenología que desarrolló Heidegger.

paréntesis la realidad. A juicio del propio Gadamer: “La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber” (Gadamer, 2007: 27).

En *La filosofía como ciencia rigurosa*, Husserl había criticado las corrientes del pensamiento contemporáneo, sopesando el estado de cientificidad en el que se encontraba la Filosofía; su aspiración era, a este respecto, que la filosofía alcanzara la meta y el ideal al que jamás había podido renunciar: llegar a ser una ciencia rigurosa. No obstante, como él mismo aseguraba:

La filosofía, que de acuerdo con su finalidad histórica, es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, que representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto... es incapaz de erigirse en ciencia verdadera (Husserl, 1993: 12)⁷.

Jugando a la arbitrariedad, procederemos así: yendo de la exposición doctrinal que realiza Husserl en *La filosofía como ciencia rigurosa* a las observaciones de Gadamer en la conferencia «Ciencia y Filosofía»⁸. Las historias conectadas entre el artículo de Husserl de 1911, y la conferencia de Gadamer, de 1975, ponen de revés en diferentes planos la tutela y autoridad del nombre de Husserl. Veamos:

1. Se reunirán aquí, para tomar una fotografía, a Husserl, de 52 años, y a Gadamer, de 75, lo que en términos reales implica una inversión entre quienes fueron maestro y discípulo (las ideas del “joven” Husserl enfrentadas a las del “viejo” Gadamer).

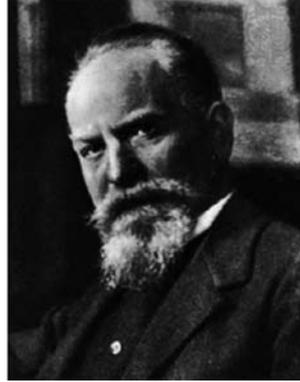
2. Se retendrá la reflexión de Husserl sobre ciencia y filosofía en un momento intermedio de su indagación, sin tener presente sus retractaciones y consideraciones finales, mientras que se concederá a Gadamer el beneficio de la reflexión y la experiencia.

⁷ “La philosophie –la science la plus élevée et la plus rigoureuse de toutes à en juger par sa propre visée historique- qui représente l’aspiration constante de l’humanité à la connaissance pure et absolue (et à ce qui en est tout à fait indissociable: à une volonté comme à des valeurs pures et absolues), la philosophie est impuissante à se constituer en science effective”.

⁸ «Wissenschaft und Philosophie», conferencia presentada por Gadamer ante el Stuttgarter Hegel-Kongress, en 1975; el texto de la conferencia fue publicado dos años después en *Ist systematische Philosophie möglich?* Dieter Henrich (ed.), Bouvier Verlag, Bonn, 1977, pp. 53-67. Posteriormente fue recogido en el volumen *Hermeneutische Entwürfe*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 2000, que Gadamer consideraba como “especie de apéndice de sus *Obras completas*”. Versión en español: Gadamer (2002: 23-39).



Hans-Georg Gadamer



Edmund Husserl

3. Se desatenderá el desequilibrio que representa cotejar las ideas del artículo de Husserl, que influyó enormemente y prendió el debate sobre el sentido práctico de la filosofía, y la conferencia de Gadamer que es, como él mismo la llama, una “acotación”, un escrito al margen, sin mayor relevancia para la historia de la filosofía.

2. La divergencia

Gadamer inicia su conferencia declarando:

Está claro que lo que llamamos filosofía no es una ciencia en el sentido en el que lo son las llamadas ciencias positivas; que no tiene ante sí algo positivo, dado, que sea su cometido investigar, y que tenga asignado su lugar entre los demás ámbitos de trabajo de las otras ciencias. La filosofía tiene que habérselas con el todo. Ahora bien, ese todo no es, a diferencia de cualquier otro, el todo compuesto por la suma de sus partes. Es una idea que va más allá de cualquier posibilidad de conocimiento finito, y no es nada que pueda ser conocido científicamente (Gadamer, 2002: 23).

La confrontación con las tesis de Husserl acerca de la filosofía como ciencia rigurosa no es aquí explícita, como tampoco lo es a lo largo del volumen de *Verdad y Método* sin embargo Gadamer tuvo la ocasión de revelar que a partir de la publicación póstuma de *Ideen II* (*Husserliana IV*, 1952) se hizo evidente que Husserl buscaba aplicar

a los problemas de las ciencias del espíritu, la crítica que hiciera a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía⁹. Lo anterior permite advertir que Husserl tiene presente en todo momento la puesta en rigor de la subjetividad como garantía de la investigación fenomenológica, mientras que, como él mismo señala: “El error fundamental de la psicología moderna, y que le impide ser psicología en un sentido verdadero, plenamente científico, es no haber ni reconocido ni elaborado este método fenomenológico”¹⁰.

Mostrábamos que Gadamer no hace explícita su respuesta a las tesis de Husserl, pero como el discurrir mismo de la filosofía enseña que siempre se discute con alguien, se responde a alguien, se pregunta a alguien, es apenas evidente que muchos años después, al hablar de ciencia y filosofía, es a Husserl a quien responde, en virtud de que en filosofía no habla la verdad, sino el saber que interroga problemas recogidos del estado de las cosas del mundo; saber que vuelve sobre las valoraciones e interpretaciones que otros (como los griegos, los medievales, los orientales, los modernos, los románticos y los mismos contemporáneos) han formulado y reformulado. Así, partiendo de la premisa que propone Gadamer sobre el contraste entre la filosofía y las ciencias positivas, vislumbramos dos tratamientos, uno de los cuales viene anunciado, como hemos insistido, en el nombre de Husserl:

a) Husserl emprende la revisión crítica de la que califica como “la ambición de la filosofía de ser una ciencia rigurosa”¹¹, que contrasta con lo que él mismo sanciona como “la incapacidad de la filosofía de constituirse en ciencia efectiva”¹². La analogía de la que se sirve Husserl resulta elocuente: “el edificio filosófico” que se debe sustentar en bases científicas.

b) De su parte, en lo dicho por Gadamer se infiere que, antes que concentrarse en algo positivo, la filosofía se emplaza en “el

⁹ Cf. Gadamer. «Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica», (2006: 305-330).

¹⁰ “L’erreur fondamentale de la psychologie moderne, et qui lui interdit d’être psychologie en un sens véritable, pleinement scientifique, est de n’avoir ni reconnu ni élaboré cette méthode phénoménologique”. Cf. Husserl (1993: 56).

¹¹ “Dès son tout premier debut, la philosophie a toujours eu l’ambition d’être une science rigoureuse” (Husserl, 1993:12).

¹² “La philosophie est impuissante à se constituer en science effective” (Husserl, 1993:12).

Todo”. En la expresión: “*La filosofía tiene que habérselas con el todo*”, Gadamer toma distancia del método analítico-explicativo de las ciencias positivas, que si bien escribe un capítulo importante en la historia de la filosofía en el siglo XX, lo hace a contravía del trabajo hermenéutico, concentrado en la interpretación y mejor comprensión de aquel “todo”.

De momento, si nos dejamos guiar por las analogías, la concepción de ciencia y filosofía se anuncia bastante diferente en uno y otro autor: “el edificio filosófico” vs. “el Todo”. Sin duda lo que está en juego es, como apunta Husserl “la búsqueda del buen método”¹³, que puede entenderse como el trasfondo en virtud del cual la filosofía se convalida como ciencia rigurosa. David Vessey precisa: “La insistencia de Gadamer de que Husserl mantiene todo el tiempo, hasta el final de su vida, su cometido de la fenomenología como una ciencia rigurosa, es controvertida, pero ampliamente aceptada”¹⁴. Lo anterior significa que, en rigor, ha quedado trazada la tarea de tematizar la fenomenología trascendental en asuntos como: la percepción (M. Merleau-Ponty), la intersubjetividad y el mundo de la vida (A. Schutz), la posibilidad de una fenomenología de las esencias (E. Fink), el ensayo de una ontología fenomenológica (J-P. Sartre). Y aún podría decirse más: como sucede en la ciencia, llevar a la filosofía aquello que resulte susceptible de descripción y enumeración¹⁵. Pero, una vez más Gadamer es el gran disidente, que no hace causa común ni del método ni del lenguaje husserliano, y que si pone su atención en conceptos como “horizonte”, “intencionalidad” y “mundo de la vida”, es en procura de una revaloración hermenéutica de los mismos, y no como resonador de nociones como ‘subjetividad trascendental’, ‘investigación fenomenológica’ y ‘constitución’. En el discurso gadameriano pueden señalarse otros asuntos diametral-

¹³ “Le choix de la bonne méthode” (Husserl, 1993:16).

¹⁴ “Gadamer’s insistence that Husserl maintained his commitment to phenomenology as a rigorous science all the way to the end of his life is controversial, but still widely accepted”. Cfr. David Vessey. «*Who Was Gadamer’s Husserl?*», p. 9. http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf

¹⁵ Hemos señalado en otra ocasión que: “La reducción eidética que Husserl expresó y utilizó a lo largo de su vida, desde *Investigaciones lógicas*, no es otra cosa que la búsqueda de una enumeración completa de las invariables que permitan alcanzar el *eidós* o la plenitud de un significado”. Cf. Cuartas Restrepo (2010: 17-28).

mente diferentes, como la ‘auto-comprensión’, y el ‘lenguaje como horizonte’, los cuales reciben un tratamiento en el marco del que Gadamer denomina “circuito hermenéutico”¹⁶.

La discusión abierta por Husserl gira en torno a preguntas como: ¿qué quiere decir la filosofía en tanto que ciencia?, ¿por qué la filosofía se querría ella misma científica? Las primeras consideraciones subrayan que aún admitido el carácter no científico de toda la filosofía, ésta conserva la ambición de llegar a ser una ciencia rigurosa. Así las cosas, o Husserl nos envuelve en una trama dialéctica de la que nos cuesta salir, como a los interlocutores de Sócrates, llevándonos a la más completa desorientación una vez aceptados los términos con los que se abordan los problemas, o efectivamente ha quedado por resolver científicamente el papel de la filosofía, dada la amplitud del horizonte al que la han llevado autores como Hegel, Nietzsche y Dilthey. Olivier Lahbib, profesor agregado de Filosofía en el Liceo Merleau-Ponty, de París, plantea: “Así, ¿es preciso reservar el calificativo de “científico” sólo para las ciencias positivas, o bien la fenomenología o la Doctrina de la ciencia o ciencia rigurosa ameritan igualmente ser llamadas ciencias?”¹⁷ En este dilema nos ha puesto Husserl, y mientras un buen número de autores han tomado partido, auscultando positivamente su propósito, aportando a la valoración de la filosofía en función de su relación con la ciencia, otros, como Gadamer, se han apertrechado de argumentos *ad hominem* para zanjar con Husserl una diferencia, cuando no una lucha en la que manifiestan su resistencia al tratamiento de la filosofía como doctrina y ciencia rigurosa.

Así descrito, ¿en qué lado del dilema podríamos ubicar una frase provocadora, hoy famosa, lanzada por Heidegger en una lección en

¹⁶ En sentido estricto, la expresión “círculo hermenéutico” corresponde a Heidegger, que reconoce en ella: “una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma”. Cf. Heidegger (1997: 171).

¹⁷ “Ainsi faut-il réserver le qualificatif de “scientifique” aux seules sciences positives, ou bien la phénoménologie ou la Doctrine de la science ou science rigoureuse méritent-elles également d’être appelées sciences?”. Cf. Olivier Lahbib. «La philosophie comme Doctrine de la science et comme science rigoureuse (De Fichte à Husserl)», en *Dogma*. <http://www.dogma.lu/txt/OL-FichteHusserl.htm>

Friburgo, o como la calificó él mismo, un quebradero de cabeza: “La ciencia no piensa” (*Die Wissenschaft denkt nicht*)? Ante tal confrontación (declarar que la ciencia positiva es “irreflexiva”), la ambición de la filosofía de llegar a ser ciencia rigurosa, parece desplomarse. En una entrevista concedida a Richard Wisser en 1969, Heidegger reconstruye los móviles que lo llevaron a lanzar aquella afirmación, que para los hombres de ciencia pudo significar un “rebajamiento” de la calidad reflexiva del método, análisis, demostración y formulación de hipótesis a los que está obligada la ciencia. La respuesta de Heidegger fue:

“Esa frase, la ciencia no piensa, que causó gran sensación cuando la dije en una lección en Friburgo, significa: la ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía, pero está, sin que ella lo sepa, referida a esa dimensión. Por ejemplo, la física se mueve en espacio, tiempo y movimiento; lo que sea movimiento, lo que sea espacio, lo que sea tiempo, no lo puede decidir la ciencia en cuanto ciencia; entonces, la ciencia no piensa; no puede en este sentido pensar con sus métodos”¹⁸.

En su conferencia de 1975, Gadamer hace eco de aquella declaración, introduciendo un nuevo elemento: el papel que juega el lenguaje en la relación ciencia-filosofía, lo que nos mueve a preguntar: ¿Qué ha de resultar si se enfrentan, en un reclamo de comunicabilidad, el pragmatismo del lenguaje cotidiano, con el hermetismo científico? La situación es compleja, no porque sancionemos la incompatibilidad de los lenguajes cotidiano y científico, lo que podría significar un error de procedimiento, sino porque no hemos asumido aún la tarea de vincularlos a través de la educación y la formación. El crítico y teórico de la literatura y de la cultura, George Steiner, expone con claridad este estado de cosas:

“Hasta que los estudiantes de humanidades no aprendan seriamente un poco de ciencia, hasta que la gente que estudia lenguas clásicas o literatura española no estudie también matemáticas, no estaremos preparando la mente humana para el mundo en que vivimos. Si no

¹⁸ Cf. «Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser», en *La Lámpara de Diógenes* (2007: 45-49).

entendemos algo mejor el lenguaje de las ciencias no podemos entrar en los grandes debates que se avecinan. A los científicos les gustaría hablar con nosotros, pero nosotros no sabemos cómo escucharles. Este es el problema” (Steiner, 2002: 83-93).

3. Las acepciones en juego

No resulta irrelevante entonces involucrar el lenguaje científico, intentando dar cuenta de los saberes que complementan la comprensión de nuestro estar en el mundo. Así, aquellas formalizaciones que se consideran como el lenguaje de la ciencia, no trazan ni deciden un estatus de inconmensurabilidad en relación con el lenguaje humano, y la aspiración de Husserl en relación con la filosofía como ciencia rigurosa, si bien exigente, se ofrece como posible y finalmente realizable; cabe decir, que entre ciencia y filosofía las afinidades se pongan de manifiesto, si bien no en un primer momento en virtud del método, sí en función de un lenguaje que alcance el estatus de causa común por estar sustentado en la educación, el conocimiento de las ciencias y la interpretación de las mismas.

Gadamer recaba sobre lo mismo, preguntando: “¿Tendrá finalmente algún significado la idea de que la ciencia no sólo no «piensa» -en el sentido enfático del término, como lo usa Heidegger en una frase tan mal interpretada casi siempre-, sino que ni siquiera habla realmente una lengua propia?” (Gadamer, 2002: 25). De uno y otro lado se advierte que somos deficitarios de una clara circunscripción la ciencia, y que antes que el hermetismo de una lengua propia, el conocimiento científico reclama la deriva hacia su aproximación y apropiación. En este sentido, y volviendo con los planteamientos de Husserl en relación con la ciencia¹⁹, podría entenderse que antes que a otra cosa, estamos enfrentados a una polisemia de la palabra ‘ciencia’, que señalaría:

¹⁹ Husserl expone: “En todo caso, nuestra crítica deberá haber mostrado claramente que ver en el naturalismo una filosofía errónea en su principio mismo, no significa renunciar a la idea de una filosofía rigurosamente científica, de una «filosofía que parte de la base»”.

“En tout cas, notre critique devrait avoir clairement montré que voir dans le naturalisme une philosophie erronée dans son principe même, ne signifie pas renoncer à l’idée d’une philosophie rigoureusement scientifique, d’une «philosophie qui part d’en bas»”. Cf. (Husserl, 1993: 59).

a) Ciencia: La “doctrina” que orienta y regula el conocimiento.

Puede decirse que la ciencia se erige en rigor del conocimiento docto, disciplinario, alcanzado a través del método científico, precisamente; esta es su verdadera doctrina, que antes que reclamar erudición y profundidad, como podría ser el caso de la sabiduría, aboga por saberes doctrinales sustentados en certezas, exámenes, comprobaciones. Se cita como frase célebre de Husserl la siguiente: “La ciencia genuina, hasta donde alcanza su verdadera doctrina, carece de profundidad. La profundidad es cosa de la sabiduría”.

b) Ciencia: La “validez del lenguaje” que hace suponer que todos los conceptos están referidos a intuiciones y son coherentes.

Esta acepción apunta a la probidad de aquellos lenguajes de los que hace uso la ciencia. Fue precisamente Husserl quien, en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), indagando el significado de las palabras, notó que éste no guarda relación con las imágenes que su uso proyecta en la representación psíquica; esta revelación, que constituye un argumento más a favor de la arbitrariedad del lenguaje, hacía perentoria la exigencia de lenguajes más formales, como los de las ciencias positivas, para registrar y dar rigurosidad a la exposición filosófica. Así lo pide Husserl: “Se dé a la filosofía la forma y el lenguaje de la ciencia genuina y hacerle reconocer como imperfección lo que tantas veces se ha admirado y hasta imitado en ella: a saber, su oscuridad profunda” (Husserl, 1992: 87).

c) Ciencia: La “fenomenología” asumida con rigurosidad.

La exposición más fehaciente de un conocimiento científico equivalente a la precisión fenomenológica con la que se reconocen las más pequeñas diferencias, podemos hallarla en el capítulo «la ciencia de lo concreto», con el que Claude Levi-Strauss da comienzo a *El pensamiento salvaje* (1962). Allí se lee: “Todas las actividades de los hanunó, o casi todas, exigen estar íntimamente familiarizados con la flora local y un conocimiento preciso de las clasificaciones botánicas [...]. Los hanunó clasifican las formas locales de la fauna aviar en 75 categorías... distinguen cerca de doce clases de serpientes... sesenta clases de peces... más de una docena de crustáceos de mar y de agua dulce, y un número igual de clases de arañas y de

miriápodos... Los miles de formas de insectos se agrupan en ciento ocho categorías que tienen nombre, trece de las cuales corresponden a las hormigas y las termitas... Identifican más de setenta clases de moluscos marinos, y más de veinticinco de moluscos terrestre y de agua dulce... cuatro clases de sanguijuelas chupadoras de sangre... En total, llevan un censo de 461 clases zoológicas”²⁰.

Pero el reclamo husserliano no naufraga en un galimatías de acepciones de la palabra ‘ciencia’; antes bien, Husserl procura superar la aporía de la objetividad del conocimiento, trazando en compensación el perfil de una fenomenología trascendental en la que el sujeto que conoce, identifica la temporalidad y la finitud humana como inmanentes, sin ello afectar la tarea del conocimiento y la verdad. Así, entre rigurosidad y trascendentalidad, parece no haber distancia, toda vez que se cobra conciencia de que toda deficiencia se supera en la aspiración de rigurosidad científica de la filosofía. En un pasaje de *Verdad y Método*, Gadamer señala: “El que Husserl tenga presente en todo momento el «rendimiento» de la subjetividad trascendental responde sencillamente a la tarea de la investigación fenomenológica de la constitución” (Gadamer, 2007: 301). En aras de la coherencia, Gadamer da en el punto al advertir que es en la teoría de la constitución, tal como había quedado trazada en *Ideas I* (1913), donde Husserl realiza el planteamiento fundamental del método de la fenomenología como filosofía trascendental. En la perspectiva metodológica abogada por Husserl para el ejercicio filosófico, la investigación fenomenológica de la constitución, en tanto que concierne a la objetividad de la conciencia, reclama rigurosidad, tanto en el tratamiento del objeto, como en el examen de la intencionalidad dirigida a las cosas del mundo; rigurosidad que Husserl parangona con la que sustenta el método científico.

Conclusión

Una vez más, Gadamer es el detractor, quien descrea de las equivalencias entre ciencia y filosofía y vigila que no se haga a un lado

²⁰ Cfr. citado por Levi-Strauss (1970: 15).

el mundo de la experiencia, donde anidan los lenguajes y se colma la verdad. “¿Hasta qué punto el método es una garantía de verdad? –pregunta– La filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad” (Gadamer, 2006: 391). Gadamer declara que ha sido la relación ciencia–filosofía, la que lo ha llevado a desarrollar la filosofía hermenéutica que, como insiste en señalar la filósofa española María Teresa Oñate y Zubía²¹, tiene su punto de partida en la desazón que trajo la Primera Guerra Mundial, cuando los Estados europeos se lanzaron a una deriva de fuerza y destrucción, y los conocimientos científicos fueron aplicados al desarrollo armamentístico; cuando campeó la pérdida de valores, pérdida de versiones del mundo y del sentido comportado por la tradición. Sin duda la guerra, no sólo para Gadamer sino para el círculo de pensadores europeo, exponía la desarticulación de sentidos que llevaba a la pregunta ¿qué vive después de la muerte? Gadamer es por tanto un autor melancólico, derruido por la barbaridad de las imágenes, pero portador de la semilla que sobrevive a la tormenta. Así, en el encuentro con Husserl, mientras el trabajo de Gadamer puede equivaler al redescubrimiento de la historicidad humana, el de Husserl lo es del estado de llenura de las disciplinas científicas.

La tarea de Gadamer, puede decirse, está impensada aún, lo que resulta crucial para llegar a la conclusión, intempestiva pero cierta, de la escalera al vacío, porque no se deduce que sencillamente Gadamer ignoró el legado husserliano movido por un afán de notoriedad y diferenciación que le garantizaría un lugar en la historia de la filosofía, más allá del movimiento fenomenológico. Pero ¿qué sucede una vez tirada la escalera? Sirviéndonos del conocimiento que el hermeneuta canadiense Jean Grondin²² ha alcanzado de la vida y la obra de Gadamer, respondemos: inspirado en las ciencias humanas, donde cobró relevancia la labor hermenéutica a partir de

²¹ Cfr. Oñate y Zubía (2005).

²² Cfr. (Grondin, 1994; versión en inglés: 1995: 23 - 38).

los trabajos de Wilhelm Dilthey, renunciando a toda aspiración metodológica, Gadamer elabora sucesivamente una ambiciosa filosofía hermenéutica, al mismo tiempo distante y próxima de la rigurosa fenomenología trascendental de Husserl 

Referencias

- Cuartas Restrepo, J. M. (2010). «Daniel Herrera Restrepo, enumeración y mundo de la vida», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV. Popayán: Universidad del Cauca., pp. 17-28.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (1994). «Zur Komposition von *Wahrheit und Methode*», en: *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt.
- Grondin, J. (1995). «On the Composition of *Truth and Method*», en: *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Editado por Lawrence K. Schmidt. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, pp. 23– 38.
- Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica..
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Almagesto. 1992.
- Husserl, E. *La Philosophie comme Science rigoureuse*. Paris: Presses Universitaires de France. 1993.
- Lahbib, O. «La philosophie comme Doctrine de la science et comme science rigoureuse (De Fichte à Husserl)», en *Dogma*.
<http://www.dogma.lu/txt/OL-FichteHusserl.htm>
- Levi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura económica. 1970.
- Oñate Y Zubía, M. T. *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Madrid: Dykinson. 2005.
- Steiner, G. «L'educació humanística és una educació de museu», en: *Tripodos*, N° 12, Barcelona, 2002, pp. 83-93. Disponible en: <http://www.tripodos.com/pdf/steiner.pdf> (5-11-11).
- Vessey, D. «*Who Was Gadamer's Husserl?*». Diponible en: http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf (5-11-11).
- Wisser, R. (2007). «Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser», en: *La lámpara de Diógenes*, Revista de Filosofía, N° 14-15, pp. 45-49.
- Wittgenstein, L. (1996). *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Editorial Altaya.