



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

La evolución de la crítica al psicologismo en Edmund Husserl

Alejandra Barrio Martínez

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

Departamento de Filosofía

Curso: 2022-2023

Índice

● 0. Resumen.	3
1. Introducción	4
1.1 Contexto filosófico	5
1.2 Psicologismo: qué es y qué significa en la obra de Husserl	10
1.2.1 Qué es el psicologismo	10
1.2.2 Psicologismo y Husserl	12
2. Primera crítica al psicologismo que expone Husserl	14
2.1. El camino de Husserl; un camino alternativo	16
2.2 La problematicidad irresoluble del psicologismo	16
2.2.1 Tres consecuencias del psicologismo	17
2.2.2 Dos deslizamientos conceptuales	21
2.3. La deriva insalvablemente escéptica legada por el empirismo	23
2.3.1 El origen de los contrasentidos del empirismo extremo: su constitución circular	26
2.3.2 Los contrasentidos del empirismo moderado	28
2.4 Deriva relativista del psicologismo entendida en un sentido “fuerte” y en un sentido “débil”	29
2.5. Los tres prejuicios del psicologismo	32
2.5.1 Primer prejuicio	32
2.5.2 Segundo prejuicio psicologista	34
2.5.3 Tercer prejuicio	35
2.6 Conclusiones y enlace	37
3. Crítica al psicologismo en Crisis de las ciencias	38
3.1. El sentido histórico de La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental	41
3.2. El mundo matemáticamente dado: la asunción galileana como llaga en la racionalidad europea	46
3.2.1. Galileo en la historia de la ciencia	47
3.1.2 Galileo en crisis de las ciencias	49
3.1.3 La geometría: el origen de la geometría	52
3.2. Descartes como punto clave en el devenir de la filosofía modernidad	61
3.2.1 Sentido de la filosofía cartesiana.	61
3.2.2. El error de Descartes (y su acierto)	67
3.3. ¿Qué podemos concluir comparando ambas críticas?	73
4. Conclusiones	75
5. Bibliografía	77

● 0. Resumen.

La crítica al psicologismo que se inscribe y constituye la obra filosófica de Edmund Husserl es una labor filosófica del más alto nivel. Tal empresa ha sido decisiva a la hora de superar el positivismo arraigado de su época. De esta forma, se busca enfrentar la perspectiva empirista radical que perseguía fundar de forma última la realidad y los saberes que se hacen cargo de esta en hechos naturales. En el presente trabajo trataremos de estudiar en qué consiste dicha crítica y cómo esta cambia desde las primeras etapas del filósofo -tomando la crítica presente en *Investigaciones lógicas (I)*-, hasta su última obra publicada -*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*-. Atenderemos, pues, a qué ha cambiado, desde dónde estamos efectuando tales críticas, y si hay un sentido por el que se pueda establecer una vinculación entre estas. Finalmente, buscaremos dilucidar si esta persecución del psicologismo puede ser un elemento clave de la función de la obra husserliana siguiendo la estela de Javier San Martín.

Palabras clave: Husserl, psicologismo, empirismo, historicidad, ciencia, sentido, vivencia, positivismo, intersubjetividad.

1. Introducción

Antes de pararnos a analizar el contenido de la crítica que Husserl expone en *Investigaciones Lógicas*, conviene que nos propongamos realizar dos ejercicios previos: uno que ocupe la elucidación del contexto que envuelve al filósofo; y otro en el que esbozamos el sentido en el que estamos tomando y desde el que interpretamos la obra husserliana. Consideramos que tanto el trabajo como las obras con las que nos estamos enredando nos lo exigen.

Si bien con ciertos filósofos un trabajo de contextualización y reconstrucción de sentido no es una tarea tan requerida, este no es el caso de Husserl. Hay en el alemán unas ciertas cuestiones que hacen de esta tarea una tan acuciante. En primer lugar su obra es de una vasta extensión -no estando, además, gran parte de ella publicada-. En segundo lugar, a lo largo de toda su obra manifiesta una marcada responsabilidad y vinculación con los problemas de su tiempo. En tercer lugar, Husserl ideó una filosofía cuyo alcance llega hasta nuestros días. Hay muchos elementos de su filosofía que nos empujan a dotarla de una estructuración que nos permita precisar la vinculación que esta tiene con su tiempo, y así evitar tomar lo dado por Husserl como un esquema descabezado de todo sentido vital; reificado¹. Además, con el tema que ocupamos en este trabajo es especialmente necesario situar la obra husserliana, en cuanto está esencialmente transida por el sentido histórico en el que se fragua.

Si decidimos tomar la crítica que desarrolla Husserl sin manifestar su importancia histórica le arrebatamos su carácter esencial, no habría ninguna significación vital en la gestación de la crítica que ocupamos. De esta forma, esta sería tan solo una oposición a una postura que no nos despierta especial simpatía. En cambio, comulgamos con el ideario de Javier San Martín al afirmar que el carácter de la crítica tiene una significatividad absoluta -significatividad que develaremos una vez hayamos comparado ambas-. Lo que sí podemos adelantar es que la tarea desempeñada por Husserl en esta crítica es más similar a la de un funcionario de la humanidad al estilo kantiano, que a la de un académico cuyas críticas no se conforman con otro objeto que el engrosamiento de sus publicaciones -hemos de admitir,

¹ En *La nueva imagen de Husserl lecciones de Guanajuato*, Javier San Martín menciona cómo, en la incursión en la filosofía husserliana, no es infrecuente tomar esta perspectiva. Que gran parte de la obra de Husserl sea -y haya sido- inédita, facilita estos malentendidos. En cualquier caso, la propuesta que seguimos es la de entender la obra husserliana no como un artefacto separado de su sentido histórico sino encontrando su razón de ser en este.

entonces, que la tarea de Husserl puede suscitar un cierto extrañamiento, en tanto desde nuestro tiempo, estamos más familiarizados con esta segunda tarea-.

1.1 Contexto filosófico

Lo primero que hemos de considerar es el interés de la crítica que ocupamos. Uno de los aspectos centrales de esta es su naturaleza no puede ser deslindada de su momento histórico. El alegato husserliano se impone contra el giro positivista que había preñado prácticamente la totalidad de la filosofía durante los dos últimos tercios del siglo XIX. Tal rechazo se comienza a fraguar entre el final del siglo XIX y principios del siglo XX. Una revisión de los contenidos que tratamos ha de ir acompañada de una necesaria consideración histórica, y para ello acudiremos al texto de Ortega, el *Prólogo para alemanes*.

En el prólogo de Ortega, este admite la apabullante influencia que Husserl ha tenido en la filosofía del siglo XX. Pese a ello, Julián Marías recoge un hecho en su conferencia “los estilos de la Filosofía” que nos va a servir para determinar qué consideración nos merece el prólogo orteguiano. Julián Marías recuerda que Ortega confiesa de la fenomenología ser una corriente de la que se deslindó casi inmediatamente después de haberse iniciado. Con esto pretendemos advertir que no vamos a comulgar con la consideración total de la obra husserliana de este prólogo; tomamos, en cambio, la palabra de San Martín en *La nueva imagen de Husserl Lecciones de Guanajuato* cuando arguye que gran parte del desencanto y rechazo a la obra husserliana en figuras como Ortega y Gaos se desliza de no haber tenido acceso a publicaciones que en su momento eran inéditas. Sin estas publicaciones el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* parece el resultado de una etapa de locura resultado de la vejez de Husserl; o una obra que no es de su autoría sino de uno de sus discípulos.² No se ve, pues, el sentido que está hilvanando la obra husserliana y, por ello, se da de lado al sentido y papel de esta última obra.

Volviendo al objeto que nos ocupa, vamos a tratar la relación que Husserl guarda con el psicologismo desde el prólogo de Ortega. El psicologismo es un saber afincado en el

² La primera opción que presentamos es un guiño a la simpática carta que dirige Heidegger a Jaspers, y que recoge Javier San Martín en la nueva imagen de husserl lecciones de guanajuato (33). En ella Heidegger comunica a Jaspers que Husserl está descontrolado, si es que alguna vez estuvo controlado. La segunda de las opciones se atiene más a la realidad, pues, como en la misma obra de San Martín se señala, el propio Ortega adjudicó la autoría de esta obra a Fink, discípulo de Husserl. Tal decisión se justifica alegando como razones tanto el lenguaje presentado como la novedad de los planteamientos.

positivismo. Es por este motivo que la crítica que Husserl está efectuando permea la doctrina psicologista, siendo así un argumento decididamente contrario al positivismo -y de cualquier intento de fundamentar el conocimiento en hechos empíricos-. De esta manera, el golpe que Husserl asesta llega hasta el corazón de un momento histórico, lo cual resulta más determinante habiendo sido la obra de Husserl, además, concebida en tal momento. En el siguiente fragmento de Ortega vemos reflejada de forma clara la cuestión:

“El resto de Europa vivía entregado al positivismo, que no es una filosofía, que, si se quiere, es algo más y mucho menos que una filosofía: una actitud mental a que históricamente llega el hombre, el resultado de una cadena de experiencias intelectuales hechas durante dos siglos. Ello es que esta generación alemana de 1830 , indefensa por falta de valor para tener una filosofía, es probablemente la única desde 1760 en que sobre el pensamiento alemán ha influido a fondo y enérgicamente el pensamiento anglo-francés. Y, sin embargo, es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy, según lo prueba el repertorio de sus tendencias, y es que, congruentemente con lo que acabo de decir, la influencia anglo-francesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo. Hoy nos hace gracia ver que el cisne de la fenomenología ha salido volando del huevo de gallina que fue la admirable Psicología desde el punto de vista empírico, «*vom empirischen Standpunkt*», de Brentano.”³

La instauración del positivismo como suelo de sentido en Europa es un hecho determinante. Si lo obviamos no podemos comprender la emergencia de los dos grandes movimientos filosóficos continentales del siglo XX: la fenomenología y la hermenéutica. Pues estos surgen en gran medida como respuesta a ese enfoque empirista radical que ignora la vida y que es incapaz de fundar -necesita él mismo ser fundado-.

Ortega se refiere a esto como suelo de sentido, pero las conclusiones a las que arriba son esencialmente similares a las que San Martín también expone apoyado en Tatarkiewicz. San Martín precisa que el contexto cultural, puede ser entendido desde sus dos vertientes : desde la *mentalidad* y desde sus *productos culturales*⁴ -los cuales son, expresa, materializaciones relativas a esta mentalidad-. Cuando pasa precisar este contexto cultural

³ Revista de Occidente Madrid. (1965). *JOSÉ ORTEGA Y GASSET OBRAS COMPLETAS* (2ª ed.). Revista de Occidente, pág 31.

⁴ San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva, pág 42.

inmediatamente señala la actitud científicista positivista que lo determina. Atribuye San Martín, entonces, las siguientes características: en primer lugar, el culto a los hechos y las ciencias que giran en torno a estos; en segundo lugar, se destaca el papel de la psicología como ciencia capaz de brindar sostén teórico a las ciencias; finalmente el rechazo a la filosofía tradicional que la precede. Este rechazo a la filosofía legada se pueda seguramente atisbar en el feroz ataque que dirigen los positivistas hacia la metafísica, negando férreamente su sentido y validez.

San Martín menciona también que este movimiento de lectura del mundo desde los hechos naturales engarza de buena manera con la nueva literatura emergente en el campo de la biología relativa al *evolucionismo*. De esta manera, la razón humana es leída como otro instrumento de la selección natural. Esta consideración nos da pié a introducir una cita de Lluís Duch la cual, pese a ir dirigida a establecer el papel de las teorías religiosas en el siglo XIX, nos habla del estatus que está teniendo cualquier investigación en torno a lo humano: “Casi sin excepciones, la investigación de las diversas facetas de la realidad efectuada durante el siglo XIX se llevó a cabo desde la óptica del evolucionismo.”⁵ Vemos con claridad que el recurso al evolucionismo se da también en virtud de que la validez de los saberes humanos en este momento histórico queda supeditada a la manera en que su sentido se construya en el hecho de ser una ciencia de hechos. La ciencia positivista y su metodología no se agota en la física o la biología, sino que la religión y otros tantos aspectos humanos hacen residir su validez en la medida en que puedan ser denominadas “ciencias”. Esta, llamémosla “positivación”, de la filosofía y la religión hacia su vertiente más extrema la atribuye San Martín a Comte. De hecho, como recuerda Julián Marías en la misma conferencia que antes citamos, para Husserl el positivismo de Comte y de los positivistas es deficiente, incompleto y parcial.

En el fragmento que estamos tratando de Ortega se menciona también una de las figuras que más peso tiene en la obra husserliana: Brentano. Este pretende, como los positivistas, escapar del carácter especulativo que, consideran, había plagado la filosofía. Es por ello que rechaza el idealismo alemán, acusándolo de ser el causante de la bruma escéptica que se ha cernido sobre la filosofía⁶. Es esta inquietud la que empuja al filósofo a adherirse, como tantos otros, a la doctrina psicologista. Para Brentano, la filosofía descriptiva se

⁵ Duch, L. (2001). *Antropología de la religión* (I. Torras, Trans.). Herder, pág 36.

⁶ Agustín Torrez, S. (2016). *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva*. Teseo Press, pág 15.

configura como ciencia exacta que es capaz de alcanzar unas leyes de índole universal⁷. Es inevitable, pues, que si el proyecto de Husserl se incubó en parte en el seno de la obra de este filósofo, guarde este proyecto una relación de parentesco estrecha con la obra de Brentano. Dicha relación pasará por el suelo de sentido compartido y el principio de intencionalidad heredado, aunque estas cuestiones las desarrollaremos en la vinculación que guarda Husserl con el psicologismo.

Ahora bien, la única corriente filosófica a la que Husserl atiende no es solo esta racionalidad positivista, sino que también se topa con la filosofía Wilhelm Dilthey, quien es considerado fundador de la hermenéutica moderna. Julián Marías centra parte de la conferencia que hemos ya ocupado en, precisamente, dilucidar el parentesco que se establece entre la tríada Brentano-Dilthey-Husserl. Afirma así que, pese a haber discrepancias, los tres resultan, hasta cierto punto, atravesados por un mismo sentido. Seguramente podamos trazar el parentesco que Julián Marías pretende exponer con la exposición que hace Ortega del suelo de sentido que estos comparten y que ya hemos tratado.

La filosofía de Dilthey tomará un papel decisivo en la constitución de la obra husserliana. Dilthey propone invertir el esquema al que la psicología acostumbra, para tomar así como elemento fundamental la consideración de lo humano⁸. Alexis Emanuel Gros expone que hay una serie de divergencias y similitudes entre Husserl y Dilthey⁹. Expone que, por ejemplo, que tanto en uno como en otro hay un rechazo por la actitud natural. Ahora bien, las propuestas que estos desarrollan no se constituyen en los mismos términos. Para precisar el camino que Dilthey está recorriendo vamos a volver a acudir a Ortega, quien expone de manera genial la tradición filosófica que se está encarnando en la obra de Dilthey. Ortega tiene una gran deuda con Dilthey, pues el foco que pone este en que la filosofía viene vinculada a la atención a la vida, marcará decididamente la obra de Ortega. Es también importante ver cómo Ortega pone en conexión la vinculación entre la filosofía de Wundt y de Dilthey, pese a estar en las antípodas; pues hay un parentesco en los temas que constituyen su obra que nos permite agruparlos bajo el concepto de generación. Hacemos énfasis en la posibilidad de trazar tal

⁷ Fernández Prat, O. (2007). La lucha de la independencia de la Filosofía respecto de la Psicología. *de la Filosofía respecto de la Psicología*, 28(2/3), 291-297, pág 293.

⁸ San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva, pág 44.

⁹ Gros, Alexis Emanuel (2009). El vínculo intelectual Husserl – Dilthey en la filosofía como ciencia estricta y el intercambio epistolar de 1911. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pág 1.

similitud en cuanto nos permite precisar que están conformados en un suelo de sentido compartido.¹⁰

La influencia de Dilthey en la obra de Ortega pasa por la asociación que este tiene con respecto al vitalismo. Ahora bien, no logra arrojar una racionalidad sólida a su propuesta, por lo que se le puede atribuir una cierta deriva irracionalista.

Es entre estas dos aguas donde va navegar Husserl: entre un modo de racionalidad totalitario en el que lo empírico termina por menoscabar su propia posibilidad de constitución racional -como veremos desde la crítica al psicologismo expuesta en *Investigaciones lógicas-*; y entre un vitalismo que, por su enfoque en la vida y la historicidad, parece indispuesto e incapaz de formular una racionalidad que la recoja, lo dote de sentido y de estructura. Ahora bien, ¿no se puede considerar que, pese situarse entre estas dos corrientes, está Husserl recogiendo algunos de los fines y de metas que estos dos bandos ansían? Husserl comparte fin con el empirismo positivista en cuanto que ambos buscan persiguen la fundación correcta y absoluta de la ciencia, por lo que se está haciendo cargo de la preocupación sobre la que han florecido todos estos positivismos. Por otro lado, respecto a Dilthey, Husserl le confiesa a este por epístolas comulgar con su meta. De esta forma, aunque Husserl se esté situando entre el abismo de las dos corrientes, se está *haciendo cargo* de las inquietudes que se han configurado en este suelo de sentido y que están asolando a la Europa del momento. La responsabilidad es el elemento a través del cual vamos a ser capaces de vincular la obra por entero de Husserl, aunque esto lo vamos a precisar hasta haber tratado la primera crisis psicologista.

Llegado este punto, puede resultar adecuado realizar un ejercicio que será útil en nuestra empresa, además de ser interesante. Vamos a tratar de reconstruir el origen histórico de las corrientes que enfrenta el pensamiento husserliano. El vitalismo de Dilthey nace como rechazo a una racionalidad absoluta erigida en la Modernidad, que considera impotente para poder dar cuenta del carácter propio de la vida. El científicismo positivista deriva del desarrollo de la teoría del conocimiento que comienza con la Modernidad y que trata de limitar la realidad para hacerla cognoscente, tratando de cercar tan solo aquello que pueda explicarse empíricamente y rechazando así lo que se constituye de forma supra-empírica. De esta manera, se impide a sí misma de dar cuenta de su propia fundamentación, por lo que acaba resultando irracionalista -en concreto, el psicologismo surge como reacción al hegelianismo dominante-. Si atendemos a su origen histórico podremos alumbrar que, aquello

¹⁰ Que tal suelo de sentido es efectivamente compartido puede constatarse en uno de los aspectos que Julián Marías recuerda en sus conferencias: y es que Dilthey sigue también preso de un cierto positivismo que se verá superado en la hermenéutica.

contra lo que Husserl carga, no es otra cosa que contra el legado transformado e hipertrofiado de la Modernidad.

1.2 Psicologismo: qué es y qué significa en la obra de Husserl

Explicaremos en este primer apartado la crítica al psicologismo que Husserl expone en el tomo primero de Investigaciones lógicas. Sin embargo, previamente a sumergirnos en la exposición y exposición de tal crítica, trataremos de llegar a la esencia y rasgos esenciales de la doctrina psicologista. Tal precisión primera la efectuaremos en *pos* de develar la auténtica conquista que supone la estocada husserliana al psicologismo -y, con ello, a toda la corriente hegemónica de su época-.

1.2.1 Qué es el psicologismo

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX la filosofía está experimentando un momento difícil y crítico. La filosofía, la disciplina madre de la que hubieron surgido la práctica totalidad de los saberes, se halla batallando por su propio sentido e independencia. Se ha visto la filosofía atrapada en un atolladero del que, en parte por el agotamiento en el que venía ya sumiéndose, no termina de escapar. La filosofía se ve en este momento supeditada a otros saberes naturales, aunque la postura que más éxito tiene es el psicologismo, que pretendía la fundamentación psicológica de todo objeto filosófico. De esta forma, el psicologismo pretende fundar ramas como la lógica o la ética en lo psicológico, considerando que su temática es relativa al pensamiento.

Dice Olga Fernández Prat en “La lucha por la independencia de la Filosofía respecto de la Psicología” que el psicologismo se acuñó en Alemania por primera vez para referir a la filosofía de figuras como J. Fries y F. Beneke; filosofía que pretende pugnar contra el hegelianismo dominante.¹¹ Además, el psicologismo pretende articular una filosofía de carácter científica que pueda rescatar a la filosofía de la vertiente especulativa en la que se había sumido con el idealismo alemán postkantiano. La razón de que la fundamentación psicológica haya gozado de tan buena recepción es que se concibe la introspección como el único instrumento válido en la reflexión filosófica. Pese a tener su mayor auge en este

¹¹ Fernández Prat, O. (2007). La lucha de la independencia de la Filosofía respecto de la Psicología. *de la Filosofía respecto de la Psicología*, 28(2/3), 291-297, pág 292.

momento, esta venía ya insinuándose desde filosofías empiristas como las de Hume o Berkeley. Esta filosofía tiene bastiones de tal relevancia como J.S.Mill; al que Husserl reprenderá cuando le dé la espalda al psicologismo

De esta forma, el psicologismo es, como acabamos de exponer, el movimiento positivista que pretende fundar la realidad por entero sobre el hecho natural que supone el espacio de lo psicológico. Javier San Martín muestra extraordinariamente las características y esencialidad que le son propias al psicologismo:

“(…)el psicologismo es un modo de fundamental la ciencia en las características psicológicas propias de la especie humana; dicho de otro modo: creer que los problemas de fundamentos que las ciencias, por ejemplo, las matemáticas o la lógica, pueden plantearse van a resolverse profundizando en el estudio de la mente humana, en el estudio del cerebro(…). Del mismo modo, para el psicologismo *la razón y la evidencia son una cuestión del cerebro*”.¹²

De esta forma la fundación de la realidad por entero se termina por desplegar sobre el terreno del hecho natural. Pese a que nos adscribimos a la visión de San Martín y rechazamos con ello algunos errores que Gaos cree ver en Husserl, hay una exposición que este hace del positivismo que resulta genial. En *La crítica al Psicologismo en Husserl*, Gaos menciona que el positivismo pretende reducir por entero la realidad al orden de la fenomenicidad física y psíquica¹³. Embarcarse de tal proyecto es fruto de haberse consagrado a dos yerros que lo configuran: en primer lugar, la identificación de la realidad con lo dado; en segundo lugar, la identificación de lo dado con el orden de lo físico y lo psíquico. Si consideramos genial esta exposición de Gaos es porque sintetiza con excelente los elementos esenciales que hacen que el positivismo vaya a derivar siempre problematidad, de modo que nos prepara para tratar la crítica husserliana.

Ahora bien, para hallar el auténtico sentido de la crítica husserliana hemos de hacer emerger un dato relevante: Husserl ha participado de la corriente psicologista. Es por ello que pasaremos a tratar con brevedad qué aportó el psicologismo a la filosofía del alemán

¹² San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva, pág 48.

¹³ Gaos, J. (1960). *Introducción a la fenomenología seguida de La crítica al psicologismo en Husserl*. Universidad Veracruzana, pág 91.

1.2.2 Psicologismo y Husserl

Javier San Martín hace énfasis en que la vinculación que se establece entre Husserl y el psicologismo viene dada, en gran medida, por la biografía del filósofo¹⁴. Este nace en Moravia, lo que posibilita en parte que acuda a la universidad con Masaryk, y se haga entonces amigo de éste. La figura de Masaryk no es sólo relevante por convertirse en el primer presidente de Checoslovaquia, sino porque lo anima a introducirse a la filosofía de una de las figuras más relevantes en la obra de Husserl: Brentano. Tras esta inmersión en la filosofía de Brentano Husserl decide acudir a sus clases.

Husserl estudió con Brentano desde 1884 hasta 1886. Para Brentano, dice Fernández Prat, que la psicología se constituye como ciencia exacta de que se pueden escindir leyes de signo universal¹⁵. De Brentano Husserl no sólo va a heredar una época psicologista, sino, además, uno de los principios más determinantes y centrales en la obra husserliana, el principio de intencionalidad¹⁶. Es precisamente por la inclusión y aplicación del principio de intencionalidad por lo que Brentano se constituye una figura tan destacable, porque pese a ser psicologista introduce en el horizonte de estudio del psicologismo la intencionalidad.

Es interesante mencionar que la intencionalidad, tal como señala San Martín, emerge en Brentano por la profunda preocupación respecto a la matemática. Que sus inquietudes se dirijan a la matemática no es un hecho menor por dos motivos: en primer lugar, que la fundamentación psicologista se ocupe de la fundamentación matemática es una cuestión que, no es de extrañar que a Husserl no le pase desapercibido, pues antes que a la filosofía este se entregó a las matemáticas; en segundo lugar, tal como develaremos con mayor claridad en la crítica husserliana al psicologismo presentada en *Investigaciones lógicas*, dicha doctrina deja en una situación crítica a las matemáticas. La posición tan complicada que toma la matemática pura en el psicologismo nace de la pretensión de fundar el ámbito de idealidad que a estas les es propio en el hecho psicológico; de esta forma, se desvanece la ontología propia de los objetos matemáticos, en tanto que éstos quedan supeditados a resultado de un “enlace colectivo” entre los totalidad de los distintas operaciones. De esta manera la ontología del

¹⁴ San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva, pág 48.

¹⁵ Fernández Prat, O. (2007). La lucha de la independencia de la Filosofía respecto de la Psicología. *de la Filosofía respecto de la Psicología*, 28(2/3), 291-297, pág 293.

¹⁶ El principio de intencionalidad establece que todo estado mental se dirige a un objeto que tiene por contenido. El principio de intencionalidad no es una idea original de Brentano sino que es una deuda con la tradición. Sin embargo, la recuperación de la intencionalidad y su aplicación en la doctrina psicologista son eminentemente novedosos.

número y de las idealidades matemáticas quedan fundadas en las operaciones y actos de la mente humana.

Husserl, cautivado por esta crítica y reformulación de los fundamentos matemáticos que están llevando a cabo los psicólogos, decide consagrar su primera actividad filosófica a esta tarea. Es así que su tesis de habilitación -"Sobre el concepto de número (*Über den Begriff der Zahl*)- se dirigirá a esta empresa. Tal tesis quedará aplicada en *Filosofía de la Aritmética* en 1891. San Martín menciona cómo esta tesis es defendida en la Halle ante Stumpf. No consideramos que este sea un detalle menor, pues, cuando Husserl rompa con su perspectiva psicologista para virar hacia una concepción que contempla y abraza las idealidades, dedicará apartados enteros a cuestionar la validez de aspectos de las filosofías de figuras que lo constituyeron, como Stumpf y Brentano, mismamente. En cualquier caso, Husserl dedica esta obra a aclarar la naturaleza de los objetos matemáticos, que encontrarán su ser en los actos psíquicos. De esta forma, expone Fernández Prat, Husserl hace residir lo esencial de la aritmética en el *pensamiento aritmético*. Ahora bien, lo que separará a Husserl de Brentano es que el primero terminará por afirmar lo ideal de forma absoluta, al modo de Bolzano y Lotze¹⁷.

Tras lo expuesto cabe formular una pregunta que ocupa San Martín: ¿cuál es entonces la piedra de toque que arrastra a Husserl a, definitivamente, abandonar el psicologismo que viene sosteniendo? Precisamente las consecuencias de la intencionalidad postuladas por Brentano que este no llega a alcanzar. Lo que Husserl considera es que todo objeto es simultáneamente objeto de conciencia, y que, por tanto, ambos objetos se encuentran vinculados correlativamente. Es esta evidencia la que le lleva a formular, según San Martín, el *a priori* de correlación universal entre objeto de la experiencia y modos de darse. Lo que este principio indica es que cada conciencia tiene unos objetos que a cada objeto le son propios unos modos peculiares de ser dado. Este principio determina el viraje que toma Husserl, y, desde entonces, toda su obra posterior -su fenomenología- se verá transida y vertebrada por este. Otro elemento que pudo contribuir en el cambio de perspectiva que dará Husserl es su disputa con Gottlob Frege, quien ya le advertía estar confundiendo los conceptos de naturaleza objetiva con las presentaciones que se dan en la mente que son subjetivas.

En cualquier caso, la vinculación de Husserl con el psicologismo va mucho más allá de la que guarda un hombre con una etapa que ha configurado su filosofía pero que en un momento dado ha terminado abandonando. Va, incluso más allá de una vinculación con una

¹⁷ La esencia original de las Investigaciones lógicas de Husserl. (2013). In M. Deodati & E. Baccarini (Eds.), *Husserl domani* (pp. 169-194). Aracne, 191.

corriente que a través Brentano le ha ofrecido y entregado un elemento esencial y articulador de su obra filosófica por entero -como ya vimos, la intencionalidad-. Además de esto, Fernández Prat no cree que la desvinculación con el psicologismo sea tan tajante como se acostumbra a pensar, en tanto su consagración a este movimiento va a influir en la metodología que este adopta.

Por otro lado, la vinculación que Husserl tiene con respecto al psicologismo es también honda en cuanto que, si atendemos auténticamente a la crítica que Husserl establece vamos a poder revelar el auténtico sentido en torno al cual la filosofía del Moraviano se ha configurado; nos va a permitir ver la vinculación que guarda su obra filosófica por entero; desde *Investigaciones lógicas*, hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Expondremos que hay un sentido entendido como proyecto respecto al cual se está configurando y enredando la totalidad de su obra.

Dado lo expuesto, podemos pasar a adentrarnos en la crítica que hace Husserl en *investigaciones lógicas*

2. Primera crítica al psicologismo que expone Husserl

En *Investigaciones lógicas* Husserl parte con los “Prolegómenos a lógica pura”, donde desarrolla una crítica a la doctrina psicologista cuyo valor y sentido hemos ya precisado. Husserl trata en esta obra de hacerse cargo de la problemática capital que supone la fundamentación, la cual asedia a la filosofía desde sus comienzos. Husserl desempeña esta labor para poder hacer frente a la verdad imbatible de que, sin el desarrollo de una fundamentación sólida, toda pretensión de fundar y sostener el valor y verdad de las ciencias será vano. Hemos de ser capaces de alcanzar un fundamento teórico último si pretendemos dar sostén a las disciplinas humanas que fundan su sentido sobre los conceptos de verdad y saber. El fundamento teórico último apunta en Husserl al terreno de la lógica pura. Husserl se habrá de embarcar, por ello, en una necesaria reforma de la disciplina lógica que le viene legada. Con esta reconstrucción podrá reconquistar el terreno de la lógica pura que sus contemporáneos parecen renunciar y, hasta cierto punto, repudiar.

Las consecuencias del desasimiento de la lógica pura son acusadas. Abdicar de la lógica pura es abdicar de una cierta verdad fundante. La renuncia a la lógica pura es la imposibilidad de alcanzar la apodicticidad que le es propia. Rehusarse a aceptar dicha

renuncia es el motivo esencial que lo lleva a encarar tan vehementemente el psicologismo, pues éste incurrirá en unos ciertos contrasentidos al negarle a la lógica su naturaleza más íntima. Estos errores nos derivan a la imposibilidad de establecimiento de un fundamento sólido.

Husserl menciona que los errores lógicos de una teoría pueden exhibirse en varios elementos: en sus supuestos, en la forma de ilación teórica y, finalmente, en la misma tesis postulada¹⁸. Además tras ello sostiene que el error más grave en el que del que una ley puede adolecer es el de atentar contra su propio sentido. La elucidación de las razones por las que el psicologismo termina por incurrir en los mentados contrasentidos ocupa esta primera parte de la obra. La exposición sistemática que ofrece Husserl es parte esencial de su obra filosófica por entero. La decisión expresa de encararse con el psicologismo no es azarosa, responde, por el contrario -y como ya expusimos en la primera parte- parte de la inquietud esencial de su obra. El psicologismo encarna el sentido de una época; con un modo de existencia. Además, como nos pretendemos mostrar, la crítica al psicologismo no queda acotada a tal disciplina, sino que resulta extensiva a disciplinas con pilares compartidos. En razón de lo argüido, consideramos no sólo lícito sino necesario, tratar la crítica que Husserl nos ofrece desde sus términos, haciendo un repaso detallado para poder dejar que desde su estructuración y contenido aflore aquello que nos ocupa en este trabajo. Por ello, expondremos los elementos que constituyen la teoría psicologista, para poder entender cuál es el motivo de que se desemboque en los contrasentidos que venimos advirtiendo.

Para estudiar la crítica que Husserl despliega vamos a presentarla estructurada en dos partes. En primera instancia buscamos exponer cómo el psicologismo, fundamentalmente desde sus consecuencias, nos avoca a una deriva insalvablemente escéptica. En segundo lugar, expondremos los prejuicios psicologistas que tal disciplina asume y supone, y en qué medida conllevan esta problemática. Para la exposición de tal problemática nos adentraremos fundamentalmente en los capítulos del cuarto al décimo de los *Prolegómenos a la lógica pura*. Además, para formular la exposición hemos hecho uso del contenido y estructuración que comporta el artículo de Alberto Wagner de Reynaen su artículo *La refutación al psicologismo por Husserl*. En este encontramos una exposición de carácter propedéutico, pues pretende servir, como el mismo Wagner menciona, *ad eruditionem incipientium*.¹⁹ Su utilización nos servirá buenamente para atender a lo fundamental de la crítica.

¹⁸ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 110.

¹⁹ Consideramos oportuno el recurso al artículo porque, pese a que puede parecer repetitivo e innecesario acudir a una exposición de la crítica que estamos ya ocupando, presenta en ciertos puntos una excelente síntesis del corazón de la crítica husserliana que nos ayudará a precisar y exponer con claridad puntos de grave importancia

2.1. El camino de Husserl; un camino alternativo

La principal razón por la que la lógica hasta Husserl no había logrado vencer al psicologismo y recuperar su independencia es que se había adoptado de manera problemática la lógica que el psicologismo ofrecía. Como vamos a ver ahora, y a volver a explorar más adelante, tanto el psicologismo como sus adversarios -fundamentalmente neokantismo- se enredaron en una misma lógica.

Wagner recoge al inicio de su artículo el juego interminable de argumentos y contraargumentos en el que se han envuelto partidarios y adversarios. Vamos a plantear con la exposición de los contenidos en la crítica que Husserl no se rinde a la lógica que ofrecen y trata, al contrario, de ver que el problema reside en el planteamiento del problema. Para ello va a buscar redefinir la lógica y recuperar el espacio lógico puro.

2.2 La problemática irresoluble del psicologismo

La problemática vinculación que ofrece el psicologismo con respecto a la lógica sitúa en una delicada posición tanto su propia fundamentación, como la de cualquier otro saber adyacente -problemática la cual, como ya hemos visto, no es posible solventar tampoco desde el cuerpo argumental del antipsicologismo que se había erigido hasta el momento-. El problema que constituye la centralidad del asunto viene por la pretensión de situar el fundamento de los saberes en la doctrina psicológica, la cual es una ciencia de hechos y, por tanto, de experiencia²⁰.

Si revisamos atentamente la propuesta psicologista, la forma esencial de esta nos encamina a buscar el fundamento del hecho inmanente desde su propia inmanencia; hemos renunciado a la trascendencia. Habiendo manifestado este rasgo, podemos atisbar en la tesis que vertebra la obra por entero el auténtico sentido que le es propio. De esta manera, la siguiente pregunta que formulamos cobra especial significatividad: ¿Cómo pretendemos fundar verdaderamente habiendo renunciado al campo de lo exacto y apodíctico, que constituye el terreno de la lógica, habiéndolo subordinado a una disciplina empírica? Nos

²⁰ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 75.

interesa de esta manera poder precisar en relativo detalle la vinculación que se establece entre ambos campos -el de la lógica en una mano y el del psicologismo en otro-, pues es en su precisión donde nos será dada la auténtica deriva escéptica a la que nos vemos arrojados desde tal enfoque. En esta elucidación se torna necesario el estudio del carácter de las leyes que puede aportar el psicologismo, pues podremos observar desde este punto parte de la impotencia e insuficiencia de la teoría psicologista. Veremos cómo a la pregunta de si son suficientes y fundantes las leyes propias del psicologismo la respuesta que nos es inmediatamente dada es la negación. Profundamente vinculadas con las leyes están tres de las consecuencias que Husserl esgrime del psicologismo.

2.2.1 Tres consecuencias del psicologismo

Husserl expone una serie de consecuencias que arrojaría la implausibilidad de la doctrina psicologista. Las trataremos con brevedad.

La primera consecuencia pasa por considerar que, tal como hemos expuesto, el psicologismo es una disciplina empírica y, por tanto, el único tipo de leyes que es posible formular bajo su sombra son de carácter vago y probable. Esta imposición nos conduce a determinar que, en caso de incumplimiento de alguna ley psicologista, no comportaría tal casuística contradicción alguna; tan solo una situación en la que se da el cumplimiento de una escasa probabilidad. La razón de tal diferencia radica en la naturaleza más elemental de estas: el primer tipo de ley descansa en el ámbito de lo apodíctico cuya validez lo es *a priori*, en tanto que estas son dadas por la deducción; en el segundo tipo de leyes, sin embargo, se acota el ámbito de la facticidad, de los hechos naturales, de tal forma que la extracción de estas se realiza a través de la inducción.

Cuando las leyes psicológicas son sometidas a escrutinio detallado se descubre que no son, ni pueden ser, el mismo tipo de leyes que las leyes lógicas. Tal radical diferencia se establece, fundamentalmente, por el terreno desde el que unas y otras se yerguen. Es en virtud de tal constitución que a las leyes naturales no se les puede atribuir el rango de exactitud absoluta, de apodicticidad, que le es esencialmente propio a las leyes lógicas. Respecto a esta cuestión Husserl sentencia que las leyes de la lógica son “auténticas leyes”, mientras que

aquellas que el psicologismo ofrece no pueden rebasar el rango de reglas empíricas, y, por ello, aproximadas²¹.

Sostener una postura como la psicologista, que pretende fundar la ley lógica en el hecho psicológico, tendrá como consecuencia el desasimiento de las leyes lógicas y el espacio de apodicticidad y verdad al que estas nos remiten *eo ipso*. Tal renuncia se conforma en virtud del propio sentido de la ley lógica, pues esta radica en un ámbito de imbatibilidad y apodicticidad que se torna inalcanzable una vez hemos aducido la verdad de estas al hecho psicológico.

Antes de continuar hemos de precisar qué estamos referenciando cuando hablamos de “ley lógica” y de “ley empírica”, para así poder determinar cuál es la diferencia que las hace sustancialmente divergentes. Husserl menciona que las leyes lógicas puras se fundan puramente en el concepto de verdad, pero que si estas se aplican a actos de juicio expresan condiciones ideales de posibilidad de la evidencia fundadas en el concepto de juicio²². De esta forma, mientras que unas son relativas a la constitución del juicio del ser psíquico y, por tanto, son relativas y se dirigen a la probabilidad; las leyes lógicas, en cambio, tienen la vista puesta en la idealidad, por ello su validez resulta universal.

Es, dada esta divergencia en la mirada, que las leyes lógicas, así como las matemáticas puras, quedan vaciadas de sentido si el origen que a estas les adjudicamos es la inducción psicológica. Podemos considerar que dicho vaciamiento de sentido comporta la pérdida de una *racionalidad* propia. Se imposibilita así el acceso a una racionalidad por la que el hombre resultaba en buena medida constituido -las disciplinas humanas como las ciencias quedan sujetas por esta racionalidad; por ello gran parte de la vida y sentido del hombre quedan también constituidos alrededor de esta racionalidad-. Para evidenciar la imposibilidad de situar el papel de fundamento en lo empírico podemos atender a la dificultad que comporta la valoración del contexto. Cualquier verdad fundada en lo empírico nos sitúa en una relación de dependencia con respecto del contexto, sin poder predicar una verdad que no se quede subyugada por este.

La intelección de las leyes lógicas por su parte se ve también imposibilitada si seguimos el hilo que venimos tratando y pretendemos someterlas al yugo del *factum*. Tal imposibilidad se deriva de la renuncia a un espacio de idealidad fundante, sin el cual las leyes lógicas quedan vaciadas de todo sentido. Rendirse a la verdad del hecho supone rendirse a la primacía y solipsismo de lo dado naturalmente -lo cual, adelantamos, nos hará renunciar a

²¹ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 76.

²² Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 61.

toda pretensión de fundamentación-. De esta forma, el desasimiento de la idealidad nos obliga a situarnos con impotencia frente a la realidad, no pudiendo decir nada más de ella que aquello que se nos presenta bajo la forma *hic et nunc*. Nos podemos así hacer conscientes de aquello que ya adelantamos. Esto es, que Husserl se está haciendo cargo del escepticismo en el que nos ha imbuido la hipertrofia de los hijos de la modernidad.

La segunda consecuencia a la que Husserl atiende es el fracaso inherente al intento psicologista de superación de la inconmensurabilidad dada entre la naturaleza de las leyes lógicas y naturales. Para poder superar esta diferencia esencial y perseverar primando lo psíquico, los psicologistas tratan de negar la inexactitud que le hemos adjudicado a las leyes naturales; de esta forma se cree alcanzar una posibilidad de mantenimiento de la vigencia de las leyes lógicas. Así, si las leyes naturales quedan exentas de inexactitud las leyes lógicas, pueden, consideran los psicologistas alcanzar una categoría de la que se pueda derivar un sostén adecuado. El título que se les pretende atribuir es el de “supuestas leyes naturales exactas del pensamiento”²³. Esta propuesta tampoco prospera, pues no es capaz de desactivar la potencia de la crítica que ya hemos puesto en marcha. En el momento en el que la constitución de una ley se hace no sobre la base de deducción, sino sobre la inducción, la naturaleza que a esta le es propia y esencial es necesariamente la probabilidad. Dicha tesis se constituye como irrefutable, y supone un obstáculo irrefutable que ninguna reformulación de la doctrina, o atribución de premisas externas a esta, alcanza a sortear.

Como ya mencionamos, a las leyes que maneja el psicologismo les compete el ámbito de la probabilidad y, por ello, no la contradicción. El rango de validez *a priori* que ostentan las leyes lógicas no puede ser jamás alcanzado por las normas que se formulan con base empírica, pues lo que se formula desde dichas leyes es de un carácter esencialmente distinto.

Cuando formulamos, por ejemplo, el principio de no contradicción, no pretendemos exponer una fórmula que goza de una altísima probabilidad. Lo que buscamos es afirmar una *verdad* cuya naturaleza resulta independiente de todo contexto de formulación; nos referimos así a una verdad que lo es *eo ipso*. Por el contrario, la norma que se postula desde las ciencias empíricas es de otro signo. De esta forma, la intelección que alcanzamos desde las leyes naturales es la de la probabilidad, mientras que a la lógica le es propia una intelección de verdad. Así, el valor que Husserl adjudica a las leyes naturales es la de *cum fundamento in re*, de tal forma que, arguye, la tarea que a estas les compete no es otra que la limitación o exclusión de las infinitas posibilidades dentro de unos ciertos límites²⁴.

²³ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 76.

²⁴ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 83.

Toda la exposición considerada hasta el momento remite a una idea central, que consiste en afirmar que cualquier pretensión de situar el fundamento de la intelección de la verdad en una doctrina que navega meramente en las intelecciones de probabilidad -la psicologista-, resulta siempre insensata. Es así que Husserl nos aporta una fórmula extraordinariamente clara con la que sintetiza la problemática tratada hasta el momento:

“Contra la verdad misma que aprehendemos con intelección no puede prevalecer la más poderosa argumentación psicologista; la probabilidad no puede luchar contra la verdad, ni la presunción contra la intelección”.²⁵

De nuevo, nos remitimos a la centralidad de la crítica. La lógica pura va siempre acompañada de una exigencia: un terreno imbatible de apodicticidad y verdad, ¿cómo podría hundir sus raíces en una doctrina en cuyo terreno sólo puede florecer lo débil y etéreo la verdad imbatible de la lógica?, ¿cómo puede fundarse la verdad lógica en tal doctrina si la única verdad que esta es capaz de arrogarse es la de la probabilidad?

Fundamentar en lo psicológico imposibilita considerar auténticamente la lógica, así como cualquier posibilidad de correcta vinculación con esta. Tal imposibilidad conlleva la renuncia a cualquier intento de fundamentación y solidez. En definitiva, no puede lo empírico, que se hace cargo de la experiencia *hic et nunc*, dar cuenta de, ni mucho menos fundar, aquello que es esencialmente *supra-empírico*. Es decir, no puede dar cuenta de las verdades de la lógica. doctrina que arroja leyes cuya evidencia es apodíctica y a priori.

Queda así descartada la visión psicologista que persigue presentar las leyes lógicas como un “recto pensar” que se constituye por acomodación a las leyes naturales del pensamiento. Estamos ante el mismo tipo de problema que venimos manejando. Desde lo dado -que el positivismo reduce a lo *empíricamente* dado- no podemos aspirar a nada más elevado que la mera probabilidad. De esta forma, cualquier acercamiento que pretendamos realizar para con el mundo en forma de ciencia o saber no toma tal constitución.

Una vez que hemos tratado las consecuencias, cabe también cuestionar desde qué otros elementos terminaremos por derivar en contrasentidos. Husserl considera que buena parte de los contrasentidos vienen por lo que hemos denominado un doble “deslizamiento conceptual”. Vamos a ver de qué se trata.

²⁵ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 77.

2.2.2 Dos deslizamientos conceptuales

Cabe ahora cuestionarse qué se ha asumido desde el psicologismo para tomar la posición desde la que se dispone. Husserl considera que el psicologismo asume y se funda sobre dos “deslizamientos”, llamémoslos, conceptuales.

En primera instancia, uno de los errores pasa por confundir la ley con el acto de juzgar; dicha confusión conlleva que la ley aparezca como mera potencia determinante del pensamiento, lo que la despoja de todo carácter apodíctico -elemento que, como ya expusimos, se torna esencial en la pretensión de fundar cualquier saber-. Por otro lado, se produce una confusión a la hora de considerar el papel que desempeña dicha ley. Tal confusión se yergue entre la consideración de ley como miembro del proceso causal, y la consideración de la ley como regla de este proceso, sostiene Husserl²⁶. Desde el cuerpo psicologista se confunde entonces la ley ideal con la real. Consideramos así estos deslizamientos como altamente problemáticos, pues, pensamos, ponen la base para que la doctrina psicologista continúe acumulando errores en su movimiento, incurriendo en imprecisiones y correcciones, reproduciendo en cada parte de su actividad las consecuencias de la problemática ya expuesta.

El primer desplazamiento nos parece especialmente determinante en la cuestión que Husserl expondrá relativa a los silogismos. Desde el psicologismo, afirma Husserl, queda uno impedido de dar cuenta de la naturaleza propia de los silogismos. La asunción generalmente acrítica del carácter psicológico de los silogismos esconde problematicidad. Husserl expone que generalmente se asume que, por ser los silogismos dados deductivamente por axiomas a los que les han atribuido una naturaleza psicológica, será entonces necesario, adecuado y veraz que la naturaleza que a estos les conviene sea la psicológica. Sin embargo, la aseveración directa de tal hecho es ciertamente problemática. Es tal la problematicidad que cualquier postulación de silogismo supondrá necesariamente embestir al psicologismo, pues para predicar la figura del silogismo es necesaria la referencia a una ley cuya naturaleza sea *toto coelo*. El psicologista suele apuntar que la discriminación de los enunciados que suponen contradicción frente a los que no, puede darse a través de la sensación; en el sentido de que habría una tendencia natural a que los pensamientos se combinaran de forma no contradictoria. Habría así una suerte de “necesidad” psicológica dada por leyes naturales que empuja de forma natural a la correcta articulación de las ideas.

²⁶ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 79.

Resulta interesante observar cómo en un caso tan esencial y básico como lo es la figura del silogismo, los psicólogos consideran la ley lógica se hace patente como potencia determinante del pensamiento, que nos conduce de forma natural a, en este caso, rechazar la contradicción. Husserl, por supuesto, rechazará la tesis expuesta, pues considera que el psicologismo no puede demarcar sustancialmente el carácter propio del silogismo, al confundir la verdad lógica con la verdad psicológica. Podemos así afirmar que la confusión entre la intelección de verdad y la intelección de probabilidad nos impide dar cuenta de la diferencia esencial que pone tierra entre el silogismo y la refutación. En cualquier caso, la razón de exponer los problemas que emergen con la formulación del silogismo desde el psicologismo es poner de manifiesto un caso práctico en el que se ve explícitamente cómo se está adoleciendo del primero de los problemas que anunciamos; esto es, de ese desliz que que manifestamos anteriormente. Con ello pretendemos dilucidar cómo, efectivamente, los errores que tomamos de la exposición de Husserl son absolutamente nucleares y se irán reproduciendo y plagando todas las ideas que el planteamiento psicologista genere en su camino. Es por ello fundamental demostrar que los errores a los que apuntamos no sobrevienen a la doctrina, sino que, por el contrario, están constituyendo su genoma, reproduciéndose en cada parte de su obra, de forma absolutamente necesaria.

Finalmente, una última consecuencia problemática del psicologismo que Husserl maneja es la resulta de la consideración de que, al pensar las leyes lógicas como aplicaciones normativas de hechos psicológicos, estas han de presuponer, o de tratar temáticamente, hechos o contenidos relativos a la esfera de lo psíquico²⁷. De esta manera, sostienen los psicólogos, la lógica supone de manera necesaria la existencia de tales hechos psicológicos, en tanto que aquello que predica se dirige indefectiblemente a estos. Esta conclusión resulta esencialmente falaz e impropia. No hay nada en el contenido que a las leyes lógicas les es propio nos induzca a presuponer la vinculación propuesta y sostenida por los psicólogos. Como ya tratamos, los objetos que a las leyes lógicas les compete no son relativos a los hechos, sino que, al contrario, apuntan a una verdad cuya validez no es por naturaleza contextual sino absoluta. La verdad que a las leyes lógicas les atañe es de tal clase que no guarda dependencia alguna con quien la formule, ni bajo qué circunstancias esta esté siendo formulada -la verdad a la que estamos refiriendo entonces, lo es en un sentido “fuerte”; hablamos de una verdad que al psicologismo le queda vedada y cuya consecuencia, veremos, será que este se constituya como escepticismo y relativismo-.

²⁷ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 81.

La supuesta necesidad psicológica que los psicólogos atribuyen a la lógica le pasa, en realidad, exteriormente a los contenidos de la doctrina lógica. No hay nada en la lógica que nos incite u obligue a pensar de tal manera. Esta necesidad es en realidad propia de leyes no lógicas. En las leyes empíricas, al contrario que en las lógicas, sí que podemos encontrar de manera inmediata un contenido relativo y vinculado a los hechos.

Husserl, sin embargo, no rechaza de forma tajante que haya un vínculo entre las leyes lógicas y la experiencia, pues sostendrá que, pese a lo expuesto, parece que incluso en las leyes lógicas hay siempre una suerte de remisión a la experiencia. Dicha remisión se da en razón de que la intelección de la ley se efectúa a través de un acto psíquico. Para dar respuesta a tal cuestión podemos acudir a la exposición que sintetizaba Gaos de la crítica que hace Husserl al positivismo, pues este, además reducir lo real a lo dado, reduce lo dado a lo que es *empíricamente* dado. Con tal idea pretendemos poner de manifiesto que el hecho de que el punto de partida de cualquier intento de conocimiento comience en la experiencia no implica que esta sea la naturaleza esencial de la totalidad del conocimiento. La verdad que preside nuestra búsqueda es, entonces, una que no se ve agotada en el dato empírico. Una verdad que, cómo vamos a mostrar inmediatamente a continuación, le va a ser vedada a todo empirismo, ya sea extremo o moderado.

2.3. La deriva insalvablemente escéptica legada por el empirismo

Para poder avanzar en el análisis que ocupamos hemos de acudir a una idea central que conviene ser considerada a la hora de afrontar la crítica que Husserl plantea. Tal tesis consiste en plantear, como ya adelantamos, en qué medida esta crítica puede hacerse extensiva y alcanzar otras posturas más amplias. No podemos omitir que el psicologismo está en la estela del empirismo extremo. Es un hecho que la desatención a la intelección y la convicción ciega en la experiencia que están presentes y marcan decisivamente al psicologismo no son fruto del azar sino que le viene como legado de tal corriente. Por tanto, la crítica al psicologismo, en buena medida, no alcanza sólo a ésta acotada disciplina, sino, además, a un movimiento más masivo. Así pues, la crítica al psicologismo es, hasta cierto punto, coextensiva con la del empirismo extremo -aunque no se limita solo a esta, sino que, como veremos, tanto su vertiente más extrema como la más moderada quedan alcanzadas por las objeciones que pretendemos mostrar-. De esta forma, la estrategia con la que vamos a encarar el empirismo

va a ser aquella que asimos contra el psicologismo: la reivindicación de la necesidad lógica como doctrina fundante.

Vamos a poder dilucidar, además, una conexión inequívoca entre el empirismo extremo y el escepticismo, con el último tenido como deriva. Tal vinculación se establece en tanto las consecuencias de este primero son conducentes a la doctrina que el segundo expone. Dicha conexión puede alcanzarse en virtud de la imposibilidad de, desde el empirismo, dar cuenta y justificación del conocimiento mediato, pues se incurre en una argumentación de estructura circular que imposibilita, en última instancia, toda pretensión de dar cuenta del carácter complejo que le es inherente a la experiencia. De esta manera, se trunca la posibilidad de postular cualquier doctrina de pretensión fundante -en tanto está trascendiendo la experiencia del presente tomado en su aquí y ahora-, viéndose así ella misma impedida de poder configurarse como fundamento racional. Sin embargo, no es quizás esta la pérdida más sentida, pues también se ve imposibilitada ella misma de poder *fundamentarse* a sí misma racionalmente. Queremos decir con esto que a través de su cuerpo doctrinal se imposibilita su propia posibilidad. Respecto a esta idea Husserl menciona lo siguiente:

“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”²⁸

Lo que se pierde con una doctrina como la psicologista, en la que el valor y la veracidad le son exclusivos a la inmanencia del momento presente, en tanto que naturalmente dado, es cualquier posibilidad de trascendencia respecto del mundo de los hechos. Parece así que limitamos al ser humano a la inmanencia, y le impedimos esa posibilidad de trascendencia que persigue -y que lo persigue- incansablemente. Se le niega así la posibilidad de arrogarse cualquier otra naturaleza que no sea la de ser natural de hechos. Quien es empirista extremo se está posicionado ante el mundo instalado en una actitud natural²⁹, tomando esta como absoluta y atribuyéndole el carácter de única consideración del mundo legítima.

²⁸ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 91.

²⁹ Somos conscientes de que el uso del concepto “actitud natural” en una obra del 1900 no es realmente exacto, pues la primera vez que Husserl habla de “actitud” es en el 1907 con el descubrimiento de la reducción trascendental -en *Ideas*-. Vamos a precisar el significado de este concepto en la segunda de las críticas, pero vamos a justificar el uso que hacemos de él en este momento. Estamos forzando el término para ver cómo, desde la luz del final de la obra husserliana, se manifiestan de forma embrionaria conceptos e ideas que alcanzarán su pleno sentido transcurrida su obra.

Cabe considerar por qué manifestamos que es tan acusado el atolladero en el que se ve inmerso el empirismo -en todas sus vertientes, pues pese a ser más evidente en el caso del empirismo extremo tampoco otras vertientes moderadas quedan exentas de la crítica manifestada-. El empirismo extremo incurre en la más grave problemática de la que puede adolecer una teoría: imposibilitar su propia condición de posibilidad. Cuando implícita o explícitamente una doctrina atenta contra sus propias condiciones de posibilidad, se incluye dentro de la clase a la que podemos atribuir el predicado de “escéptica”. Este ataque a las condiciones de posibilidad puede constituirse de dos maneras, pues bajo el paraguas de condiciones se reúnen condiciones de una doble naturaleza: están, por un lado, las condiciones subjetivas y, por otro, las condiciones objetivas.

Husserl afirma que las condiciones de posibilidad subjetivas son aquellas que atañen a la subjetividad a su condiciones generales y la relación que estas guardan con el conocimiento. Es a través de estas condiciones que se constituye la posibilidad de fundar y dar cuenta de, racionalmente, una teoría. Son, por tanto, condiciones *a priori*, de manera que de ellas pende la posibilidad de fundamentación del conocimiento mediato e inmediato. Con estas condiciones subjetivas podemos dar validez a la evidencia dada inmediatamente en la intelección. De esta forma, seremos capaces de distinguir predicados como los de las matemáticas de aquellos que son, en realidad, ciegos y con ello carentes de evidencia. Este sentido subjetivo de las condiciones se entiende como noético, pues va dirigido a la subjetividad *per sé* y no la que le es propia a un determinado individuo o especie.

El segundo grupo de condiciones, arguye Husserl, consideran lo objetivo de las condiciones de posibilidad. El alcance de este segundo grupo es el de la naturaleza de la teoría no como unidad subjetiva sino objetiva; tratando así su cuerpo de verdades. Este tipo de condiciones son las leyes que, menciona Husserl “radican puramente en el concepto de teoría”³⁰. Este sentido es el sentido lógico.

Vemos así que el tipo de teorías que se constituyen como escépticas son de un tipo particular; cuyo carácter esencial no es el de la falsedad o incongruencia, sino que son aquellas que atentan contra sus propias condiciones de posibilidad, ya sea en sentido subjetivo u objetivo. De esta forma, se puede entender que hay dos escepticismos, aquel que se da en sentido lógico, y aquel que se constituye en sentido noético.

Una vez entendida la naturaleza característica del escepticismo, así como la manera en que este se constituye, podemos atajar la tarea de dilucidar la razón de que podamos sostener

³⁰ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 110.

que el empirismo incurre en escepticismo. Una vez resuelto esto, pasaremos a entender por qué está vinculada en un sentido estrecho con el relativismo.

2.3.2 El origen de los contrasentidos del empirismo extremo: su constitución circular

Que el escepticismo extremo pueda ser comprendido como parte del grupo de teorías escépticas es consecuencia de la circularidad en que se incurre desde la exposición empirista. Dicha configuración no se ve modificada con la introducción de premisa alguna, pues el psicologismo se vertebra de acuerdo a tal circularidad. La razón de sostener que tal vertebración le es esencial viene desarrollada por Husserl, por lo que acudiremos a la exposición que este nos presente.

Pese a que parafraseamos lo argumentado por Husserl hemos creído conveniente formular su exposición dividiendo los “pasos” que Husserl da para aducir al empirismo la dicha circularidad³¹:

- Primeramente se asume la existencia de conocimientos mediatos.
- En segunda instancia, se sostiene que dichos conocimientos mediatos se dan en la fundamentación. Además, no se niega la existencia de unos principios de esta.
- Con lo expuesto podemos afirmar no sólo que se admite la posibilidad de una lógica, sino que además esta queda construida por la propia doctrina empirista.
- De esta forma se confiesa que toda fundamentación alude, se dirige, o encuentra su sentido en unos ciertos principios que regulan su desarrollo o acción.
- Por ello concluimos que la fundamentación radica en unos principios últimos y, que toda fundamentación última, se halla aludiendo a tales principios. Por ello, podemos aseverar que dichos principios habrían de ser a su vez, pues, justificados
- Se demuestra en tal remisión la constitución circular de la fundamentación empírica de todo saber.
- Finalmente, podemos aseverar que resulta incongruente la exigencia de justificar el conocimiento mediato sin haber afirmado antes la instancia de un conocimiento inmediato intelectual.

³¹ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 90.

Es así que el empirismo extremo incurre en aquello que venimos asumiendo: que no es posible para este conocer la experiencia sino en su carácter de aquí y ahora -y ni siquiera puede hacerse completamente cargo de la experiencia en este sentido-. De esta forma, cualquier pretensión de justificar estos supuestos principios fracasa, pues hace pasar la intelección inmediata de carácter universal y apodíctico por el tamiz de lo empíricamente dado. Se afirma entonces que el empirismo cae en ingenuidad; podemos tratar de encontrar qué se está queriendo decir con esto. La cuestión elucidada supone que este empirismo que venimos tratando toma por dados naturalmente elementos que no son de tal índole, y que, a su vez, acompañan toda experiencia. De esta forma, el empirismo de tal clase no dirige esfuerzo alguno en resolver la problematicidad que va asociada a la naturaleza de la experiencia *hic et nunc*. Es por ello que se vuelve lícito afirmar que la estrategia que se toma para afrontar las dificultades no es otra que el mero desvío de la mirada; la naturalización de lo dado. Con ello acontece el desplazamiento, la omisión y el consecuente olvido de tales complicaciones inherentes. No puede uno, pues, mantener las leyes lógicas y la racionalidad que a estas les es inherente en su auténtico sentido, en aquel que les es originario y propio. Hacer residir lo lógico en el hecho psicológico supone vaciar de su auténtico sentido a la lógica.

En *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl dice que los objetos con los que la ciencia trata son en un sentido trascendentes a la experiencia, en cuanto no son dados de forma absoluta sino que el individuo que las vivencia está situado. De esta manera podríamos decir que en toda experiencia hay protención y retención en el modo en que esta nos es dada. Sin embargo, también establece que son inmanentes en el sentido en que estos nos son dados conforme a su propia naturaleza. -De esta forma, la naturaleza nunca nos es dada de forma absoluta, sino que sobrepasa el ámbito de la experiencia-. Como vemos, hay un interesante juego entre la inmanencia y la trascendencia que, intuimos, no puede ser desplegado en el esquema que el empirismo nos ofrece.

Husserl no cesa su crítica en el empirismo extremo y sostiene, además, que a un empirismo moderado de tal clase como el que Hume postula, en el que se pretende salvar la matemática y la lógica, le espera un destino similar al de su congénere. Vamos a ahondar en tal exposición.

2.3.2 Los contrasentidos del empirismo moderado

Llevaremos a cabo el mismo procedimiento con el que nos adentramos y articulamos la exposición de la crítica precedente: parafraseamos lo expuesto por Husserl, pero lo instanciamos en una serie de pasos. Con ello podremos hacer patente que las dos críticas expuestas se sitúan en una misma línea³²:

- Desde la teoría de Hume a los juicios mediatos la única justificación que les compete es la psicológica, no la racional.
- Emerge, pues, la problemática acerca de cuál es la justificación racional de los juicios psicológicos que sirve de sostén a la teoría.
- Se hace así patente la problemática que se yergue entre el sentido de las proposiciones que pretende demostrar y el sentido de las derivaciones que para ello emplea.
- De esta forma, al ser las premisas psicológicas de la teoría juicios mediatos sobre hechos no les compete justificación racional.
- Así pues, para que el empirismo mantenido encuentre su pleno cumplimiento, sus premisas han de ser esencialmente irracionales. Pues, de no serlo -es decir: en el caso en que fuesen estas racionales-, no estaría siendo uno coherente con la teoría que está tratando de mantener.

Como podemos observar, no quedan exentos tipos más moderados de escepticismo de la crítica que decididamente hemos formulado. Parece que lo subyace a toda esta crítica es el hecho de que toda disciplina que tenga por objeto fundar el plano de la idealidad en el de la sensibilidad se dispondrá de manera que no podrá sostener, siquiera, su propia posibilidad de postularse.

Exponiendo las razones por las que al empirismo le es inherente una deriva escéptica, estamos atribuyendo al psicologismo una falta más grave que la asunción de que la teoría no está capacitada para servir de sostén a otras disciplinas adyacentes. Estamos afirmando, en cambio, que el compromiso psicologista lo conduce irremediabilmente a no ser capaz de fundarse a sí mismo. Podemos así derivar las consecuencias del empirismo al psicologismo, porque podemos entenderlo como especie que se incorpora en la gama del escepticismo. Por tanto, el psicologismo -y cualquier empirismo- no será capaz de sostenerse sin, simultáneamente, derrumbarse, pues en el contenido de este queda implícita la imposibilidad

³² Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 92.

de postularse como teoría; *la imposibilidad de su propia condición de posibilidad*. Una pérdida irreparable con consecuencias inmediatas.

2.4 Deriva relativista del psicologismo entendida en un sentido “fuerte” y en un sentido “débil”

Otra orilla en la que vamos desde el psicologismo es la del relativismo. El relativismo es, generalmente, un escepticismo, en cuanto a través de su postulación no se establece algo falso o absurdo, sino que se termina incurriendo últimamente en un contrasentido. El psicologismo, por su parte, termina por situarse desde una postura relativista o subjetivista. Tiene tal deriva ya sea que esta se comprometa con un relativismo individual -un relativismo, digamos, entendido en un sentido “fuerte”, pues los contrasentidos serán más evidentes y por ello requerirá un compromiso más demandante-; o ya sea que su compromiso sea con un relativismo de especie -un relativismo que denominaremos, en sentido “débil” pues parece tener una mayor plausibilidad y no requerir un compromiso tan amplio-.

El relativismo individual postula que la verdad es cuestión propia y dependiente del individuo. Tal vertiente supone, digamos, una forma más fuerte de relativismo, pues sostiene Husserl que no se puede decir, de forma seria, que dicha postura haya sido sostenida muy comúnmente en la historia de la filosofía -y mucho menos en los tiempos modernos-. La razón es que los contrasentidos que supone son relativamente evidentes. El relativismo de especie, por el contrario, mantiene que la verdad es dependiente de la constitución de la especie que la sostiene, por ello, distintas especies pueden tener distintas verdades. Esta vertiente, al contrario que la anteriormente expuesta, constituye una teoría en cuya red se han enredado buena parte de los filósofos. Su contrasentido se encuentra más oculto, por lo que su apariencia no parece a primera vista de una problematicidad tan grave. Ahora bien, ambas posturas quedan igualmente salpicadas por los contrasentidos, los cuales, de nuevo, florecen desde el núcleo de las teorías y no de elementos que les sobrevienen de forma externa. Vamos a señalar, siguiendo la exposición de Husserl, las razones argüidas para sostener que ambas vertientes son igualmente problemáticas. Además, afirmamos que, por ser el psicologismo relativista, se le puede aducir la problematicidad que nos estamos esforzando en mostrar.

En primera instancia trataremos el relativismo que resulta más claramente escéptico, el individual. Buscaremos la refutación lógica de dicha postura. Quizás la objeción más

contundente e inmediata que a este se le puede plantear es el uso vacío que toma del concepto de verdad. Para este, la verdad es una cuestión personal, relativa a la consideración particular de un individuo. Se rechaza así la existencia de un concepto tal como una “verdad objetiva”. Se puede objetar al relativista que, cuando expone sus argumentos y trata de convencer a su público está suponiendo una verdad objetiva. Este se defenderá, empero, apuntando a que su intención no es la persuasión sino la mera expresión de una verdad que lo es para él, pero que no por ello la ha de atribuir la naturaleza de serlo en sí. No resulta interesante para Husserl, sin embargo, convencer al relativista y persuadirlo de la razonabilidad de nuestros motivos. Lo que se persigue no es aquello, pues al igual que señala Platón en *El Sofista*, para afrontar la argumentación del adversario hay que evitar entrometerse en la lógica que nos está ofreciendo, pues desde ella se sirve del enredo para desviar la cuestión esencial. Hemos de centrarnos, en cambio, en refutar por un método objetivamente válido la teoría de este, pese a que nuestro oponente no vaya a aceptarla por suponer instituciones que, por ser intelectivas, tienen carácter de validez universal. Sabemos ya que al no reconocer la validez de estas el relativista termina siendo escéptico pues no puede dar cuenta de su sentido.

Un relativismo de especie resulta igualmente escéptico, pero es significativamente más difícil poder atribuirle la problematicidad que en su pariente resultaba tan acusada. Pese a que se presenta ante nosotros con apariencia de plausibilidad, adolece de errores de similar estilo que el relativismo individual. Además, el relativismo de especie es una postura que, por tener tanto arraigo en la tradición filosófica, suscita menos extrañamiento, a la vez que despierta una simpatía cimentada en la cercanía que tenemos para con ella. El emparentamiento de este con la reflexión filosófica llega a tal extremo que son contados los filósofos que no se hayan visto persuadidos por ella.

La tesis sobre la que se sostiene esta clase de relativismo se centra en sostener que la verdad no puede aludir a un sentido universal en tanto resulta de la constitución propia de la especie del individuo que emite juicios. El relativismo de especie se suele constituir, además, bajo la forma de *antropologismo*.

Esta vertiente se construye de igual manera como escepticismo. Husserl dará una serie de razones, en concreto seis, que dan soporte y justifican tal conclusión. Una de las razones esgrimidas es que este relativismo también atenta contra el sentido de la verdad, pues esta se ve despojada de su esencia propia y se le pretende atribuir un carácter relativo -en tanto depende de las constitución y leyes del pensamiento de la especie que la considera-. Se afirma así que se malogra la naturaleza de la verdad porque se hace depender de la constitución de la especie. De esta manera, puede darse el caso de que haya simultáneamente un contenido que

sea verdadero en una especie y por falso en otra. Suponer que la verdad pueda ser simultáneamente falsa y verdadera va en contra del sentido original del concepto de verdad. Tal contrasentido no puede ser eludido tratando de reconfigurar el sentido de la verdad, emplazándolo en la naturaleza de referir a lo considerado individualmente. Si pretendemos llevar a cabo esta reconstrucción de la verdad su sentido originario se verá truncado, de manera que vamos a arribar a las mismas conclusiones que acabamos de mostrar.

Otra de las razones que arguye Husserl es la de que considerar que haya seres no sometidos a los principios lógicos rectores nos deriva necesariamente a dos posibles conclusiones: o bien estos poseen verdades en las que no rigen tales principios, o bien el proceso de juicio no está regulado psicológicamente por estos principios. La segunda consecuencia tiene recepción aceptada en Husserl, ya que, como hemos podido mostrar, esta posibilidad se constituye tal como lo hace nuestra propia naturaleza, pues las leyes lógicas no pueden ser fundadas en el hecho psicológico. La primera conclusión, sin embargo, hemos de rechazarla. O bien el problema aducido es que las palabras “verdadero” y “falso” tienen un sentido distinto en dos especies, con lo que no podríamos hablar de la invalidez de los principios; o bien están significando una misma cosa empleando las palabras de una manera distinta, con lo cual la discusión pasa al ámbito de la palabra, pero no atañe al sentido o validez propia de la falsedad o verdad.

La tercera de las razones no la vamos a precisar hondamente, porque se refiere a la exposición que venimos haciendo. Ella busca explicar que a la constitución de cualquier especie le compete la categoría de hecho y, es por ello que fundar el sentido de la verdad en la constitución de una especie es fundar la verdad en un hecho. Todo esto, como ya sabemos, esconde una acusada problematicidad.

La cuarta de las razones a la que se atiende responde a que, según el antropologismo, de no existir una especie que tuviese la capacidad de emitir juicios entonces no existiría la verdad. Sin embargo, pretender sostener tal cosa supone situarse ya aduciendo, defendiendo y postulando una verdad.

En quinto lugar, se expone la casuística de la existencia de una especie en la que fuese verdad la inexistencia de su propia constitución. Pone en una posición delicada al relativista porque tiene que primar una especie sobre otra.

Finalmente, se complica la postulación de la existencia del universo. El universo, que supone una unidad objetiva total, pretende fundarse en la esfera de lo subjetivo. Con ello no peligra solo la existencia de aquello que resulta externo al sujeto, sino que, eventualmente, afectaría la verdad de los juicios que refieren verdades acerca de la interioridad del individuo.

La problematicidad que genera en la relación del hombre no solo con el entorno sino consigo mismo nos lleva a la postulación de una idea harto curiosa, pues Husserl dice lo siguiente:

“De este modo nos entregamos a un lindo juego. El hombre es producto evolutivo del universo, y el universo del hombre: Dios crea al hombre y el hombre crea a Dios”.³³

Una vez vistas las problemáticas que devienen por las consecuencias, pasaremos a analizar la problematicidad de ciertas asunciones que conforman la base *a priori* de la doctrina psicologista.

2.5. Los tres prejuicios del psicologismo

Husserl considera que el psicologismo no solo está abocado al fracaso en sus consecuencias, sino que, desde este se asumen unos ciertos prejuicios que comportan contrasentidos. Da paso así a la exposición de tres prejuicios propios del psicologismo.

2.5.1 Primer prejuicio

El primer prejuicio que Husserl considera asume que, puesto que los preceptos que regulan lo psíquico se toman como fundados en el hecho psicológico, también habrán de estarlo pues, las leyes normativas del conocimiento. De tal suposición se deriva el hecho de que el psicologismo considera la ley lógica como mera norma del recto pensar.

Husserl considera que esta idea tiene tanto recorrido porque, tanto detractores como partidarios, han admitido la validez de tal idea, pese a no competérle a esta ni la verdad ni certeza; cualidades que solo le resultan dadas en la apariencia. Se asume que a las leyes lógicas les es inherente el carácter normativo: que la regulación es la función constitutiva, esencial y propia de su ser. En la aceptación de esta idea se incurre, sin embargo, en un deslizamiento conceptual. Se ha pasado de considerar, en una primera instancia, que la ley lógica puede servir, y de hecho sirve, para formular preceptos normativos; para pasar a,

³³ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 117.

posteriormente, pensar que esta posible derivación es en realidad el elemento constitutivo que le es esencial. Se considera entonces que su ser implica necesariamente la naturaleza de ser precepto normativo. Tal tesis no resulta precisa, pues el hecho de que a partir de leyes se puedan esgrimir principios que nos sirvan para la normación, no implica en modo alguno que tal derivación constituya su carácter propio.

Ahora bien, el hecho de que tal deslizamiento se haya afincado en el panorama filosófico casi por entero -pues, como ya vimos, quienes adolecen de tal falta no son necesariamente favorables a teorías psicologistas-, de manera tan sutil y firme puede insinuar a que, quizás, la atribución de naturaleza normativa a las leyes lógicas tenga algún tipo de base. Queremos explorar la posibilidad de existencia de alguna vinculación que nos incite a pensar que existe, de hecho, algún tipo de tesis esencial que haya servido de sostén para la constitución de este malentendido. Se puede considerar así que quizás haya una vinculación que se establece, pero cuya naturaleza y constitución no han sido dilucidadas de manera correcta. Husserl sí que establece una conexión esencial, pero pasa por atribuir la preeminencia regulativa de las leyes lógicas no a un carácter implícito en su naturaleza, sino que considera que tal vinculación se funda en virtud de una necesidad intelectual. Señala así este que las leyes propias de la lógica y la matemática pura tienen un contenido significativo especial, que les da una *vocación natural* para la regulación del pensamiento. Es por ello que Husserl, aun cuando se da el caso de que las leyes lógicas se presentan como normativas, aduce a estas la naturaleza de verdad teórica, pues tienen su base en una ciencia teórica.

Para dilucidar mejor este punto nos adentraremos en la exposición ofrecida por Wagner en torno a los prejuicios, pues, en su artículo este sostiene que no hay leyes que sean solo normativas, en tanto éstas tendrán siempre bases teóricas y vice-versa. Es por ello que no hay leyes cuya naturaleza sea exclusivamente lógica o normativa, no se pueden organizar las leyes en torno a tal dicotomía como se había asumido desde el panorama. No se puede sostener que las leyes psicológicas son teóricas y las leyes lógicas normativas, pues estas últimas siempre remiten a un contenido teórico. La única diferencia esencial que se puede establecer entre las leyes de signo psicológico y de signo lógico es que unas apuntan al hecho natural mientras que las otras remiten a la idealidad. Para explicar hacia qué tipo de contenidos está apuntando la lógica pura Husserl expone la doble naturaleza de la ciencia, que se constituye en tanto sus métodos, por un lado, y en tanto sus contenidos teóricos por otro³⁴. Nos interesa así hacer hincapié en el segundo grupo de contenidos, los contenidos teóricos.

³⁴ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 114.

Lo esencial de lo que se apunta en esta segunda clase de contenidos es, en el caso ideal, a una verdad ideal, que refiere por ello al aspecto formal. No refieren, como sí lo hacen las leyes psicológicas a una verdad de hecho. Es precisamente a este plano de idealidad descrito al que remite la lógica pura. Sin embargo, estas adquieren una significación metodológica, en tanto la evidencia mediata, sostiene Husserl, se constituye la fundamentación, cuyas normas son giros normativos de leyes ideales. Es así como se traza la relación de parentesco entre las leyes ideales y su papel normativo.

Según lo ya expuesto podemos llegar a afirmar que el psicologismo incurre ineludiblemente en el escepticismo, y que, de hecho, no importa en qué variedad se formule el psicologismo, siempre será de este carácter. Cualquier teoría que pretenda derivar las leyes lógicas puras en una constitución relacionada con el hecho psicológico es irremediablemente relativista.

2.5.2 Segundo prejuicio psicologista

El segundo prejuicio asumido por el psicologismo apunta al contenido: se sostiene que los objetos que a la lógica le competen son de signo psíquico, como puedan ser conceptos o juicios. Con el camino que hemos recorrido será fácil dar respuesta a esta tesis. Lo que en este prejuicio tratamos es similar al argumentario que tratábamos desde las consecuencias. Es esencial considerar que, para poder llevar a cabo una multiplicación se necesite llevar a cabo un acto psíquico, no nos lleva a suponer que sea esta su naturaleza fundante, ni que los objetos tratados sean de tal tipo. Los objetos que a la lógica y a la matemática pura le competen no son otros que los emplazados en el campo de la idealidad.

Si estimamos que este segundo prejuicio es legítimo nos veríamos obligados a atribuirle a la matemática una subordinación al hecho lógico. Nos situaremos así desde una postura similar a la de Brentano, donde la ontología de los objetos matemáticos reside en el hecho inmanente de estos en la conciencia, negándose así la atribución de cualquier existencia propia e ideal. Lo que Husserl desea reivindicar es que los objetos a los que se dirige la matemática no tienen su naturaleza en lo psicológico. Lo que se está negando es que la naturaleza esencial de un número sea el ser el resultado psicológico de una operación matemática, por ejemplo. Se está predicando que al objeto matemático le compete, por el contrario, una ontología propia. Le es propia la categoría objeto ideal que no se constituye a

través de lo natural. Para explicar dicha vinculación nos remitiremos, de nuevo a la a las palabras de Wagner:

“Cada acto psíquico tiene una intencionalidad, algo a lo que se refiere, un acusativo del acto de conciencia que no se da fuera del acto, pero que, como tal, es independiente de él en su valor de verdad. Las matemáticas como ciencia *a priori* e ideal es ciencia de esos contenidos que en sí son especies, especies que tienen su caso individual (*Finzelfall*) en los actos psíquicos correspondientes. El número 5, en sí es una especie, que no es modificada por mi pensamiento, a la cual no afectan ni tiempo ni espacio, que es radicalmente distinta de los actos en que -aquí y ahora- cuento el dicho número 5”³⁵

Tal vinculación se establece de una manera similar en la lógica, donde la Ley Lógica tiene su instancia particular en un acto psíquico pero no supone este, de ningún modo, su naturaleza. El objeto intencional que este refiere no es ningún caso de naturaleza psicológica. Husserl está sosteniendo que hay una diferenciación decisiva y sustancial entre el acto por el que se actualiza algo y su contenido. Es precisamente la confusión entre estos lo que constituye este segundo prejuicio, que es resultado de la confusión entre, sostiene Wagner, la lógica como ciencia de elementos ideales de ciertos géneros, y la psicología como ciencia de elementos individuales de especies empíricas.

2.5.3 Tercer prejuicio

El tercer prejuicio consiste, siguiendo el hilo de lo expuesto por Husserl, afirmar que cualquier verdad reside en juicio, y el reconocimiento de este como verdadero depende de la evidencia, la cual sería de carácter psíquico. Tal evidencia garantizaría de suyo la validez verdad del juicio al que acompaña. Es así que la lógica se caracteriza como una ciencia cuyo estudio se dirige al estudio de las condiciones psíquicas, para poder determinar cuando se presenta de forma efectiva la evidencia y cuando no.

La evidencia no puede constituir la esencia de las Leyes lógicas, pese a poder darse a raíz de estas. Cuando se formula una ley lógica, no se formula necesariamente nada acerca de la evidencia o de sus condiciones.

³⁵ Wagner Reyna, A. (1944). La refutación del psicologismo por Husserl. *Revista de la Universidad católica de Perú*, XIII(1º), 1-17, pág 14.

Ahora bien, la evidencia desde el psicologismo se presenta como un mero complemento sobreañadido que se pueda adherir a cualquier juicio. De esta forma, el empirismo en general, y el psicologismo en particular, son incapaces de precisar de manera adecuada la potencia que le es propia a la evidencia. Situarse en la evidencia es estar en la vivencia de la verdad, la cual es una idea. De esta forma, el acto real de la verdad, efectuado como vivencia. Así, pese a argüir que las leyes lógicas no se dirigen a la vivencia, se rescata el valor inherente e irreproducible que supone la evidencia como vivencia original de verdad. Precisa más Husserl y menciona que “El juicio evidente es la conciencia de algo dado originalmente”³⁶. Es por ello que hay una diferencia sustancial entre los juicios evidentes y arbitrarios, mientras que en los primeros se constituyen por una intelección de verdad, en los segundos su constitución se articula por una representación contingente y arbitraria. Determinar el papel de la vivencia es necesario para poder establecer de forma adecuada la postulación del plano de lo original y poder articular y detallar qué tipo de vinculación se establece con este. Así, la evidencia de verdad conduce necesariamente a la verdad. Considera Baró que Husserl y Brentano están alineados en este concepto, en cuanto Husserl, al igual que Brentano asoció la vivencia pletórica de verdad al término de evidencia³⁷

Uno puede, a través de la vivencia tener intelección de verdad, acceder desde un acto real a ese objeto ideal, pero no se convierte por ello la vivencia misma, el acto de conexión, en la esencia de la relación. Para poder entender cómo se establece esta conexión entre planos acudiremos a Husserl:

“La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad. Pero la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad”³⁸

La evidencia constituye por tanto el acto real a través del se relaciona el sentido mental y las realidad objetivas que son el objeto de la intención; se constituye así la verdad. De esta manera, tal adecuación se lleva a cabo a través de la vivencia. Para dejar absolutamente establecido el papel que toman las vivencias y su relación intencional con respecto a unos determinados objetos podemos acudir a la caracterización que Husserl hace de la ciencia.

³⁶ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 162.

³⁷ La esencia original de las Investigaciones lógicas de Husserl. (2013). In M. Deodati & E. Baccarini (Eds.), *Husserl domani* (pp. 169-194). Aracne, pág 177.

³⁸ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 163.

Husserl dice que, pese a la ciencia ser una unidad antropológica, no es tal carácter el que le aporta su esencialidad, sino la conexión real a la que se dirigen los actos del pensamiento; el acceso que por ella establecemos a través de actos a un plano de idealidad. Es entonces cuando precisa de qué se trata la conexión ideal u objetiva que se establece en las ciencias, y le da un doble carácter. En primer lugar, se puede entender la conexión de las cosas que refieren intencionalmente a vivencias; en segundo lugar, refiere a la conexión de verdades. Vemos entonces cómo el papel que cobra la vivencia es esencial, en cuanto en ella establecemos una conexión intencional que constituye la naturaleza esencial de toda ciencia.

El estudio de este prejuicio nos ha dispuesto una consideración clave que nos permite no solo entender de forma más completa la crítica expuesta, sino poder formular un nexo esencial con la última etapa de Husserl. Hemos tratado así de qué manera en este primer Husserl la vivencia es un concepto clave en el darse de la idealidad. Ahora bien, como acabamos de formular, no se le otorga, tampoco, una sustancialidad que vaya más allá del papel de condición de posibilidad para el acceso al plano eidético. Es esta una diferencia esencial con respecto a la formulación de la crítica al psicologismo de la última obra de Husserl, donde no es solo que la vivencia sea el acto efectivo a través del que se posibilita la conexión entre planos, sino que pasa a ser aquello a través de lo que se constituye.

2.6 Conclusiones y enlace

Queremos rescatar de esta crítica una de las citas que anteriormente tomamos. La siguiente:

“Contra la verdad misma que aprehendemos con intelección no puede prevalecer la más poderosa argumentación psicologista; la probabilidad no puede luchar contra la verdad, ni la presunción contra la intelección”.³⁹

La forma en que dicha idea está expuesta parece sugerir que esta crítica supone algo más que una mera objeción formal. ¿No puede suceder, acaso, que el alcance de este alegato sea mayor del que aparenta? ¿No está, quizás, el psicologismo al hacer renunciar a la esfera imbatible que permite al hombre fundar, arrebatando algo que le es esencial al hombre? Lo que pretendemos insinuar aquí es que el objetivo que se esconde detrás de la formulación crítica

³⁹ Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya, pág 77.

va más allá de lo epistemológico. Vamos a tratar de dilucidar esta insinuación con la exposición de la segunda crítica.

3. Crítica al psicologismo en *Crisis de las ciencias*

En la última obra de Husserl podemos encontrar también una suerte de crítica al psicologismo. No se lleva a cabo, empero, bajo los mismos términos que en *Investigaciones lógicas*. No encontramos una estructuración sistematizada y detallada; tampoco se dirige a ella como elemento central explícito. La presencia del psicologismo viene más bien implícita, en tanto es presentada como deriva de una racionalidad devenida históricamente.

Podemos ver en esta obra un cambio en el enfoque desde el que se encararan las problemáticas. Si antes lo esencial pasaba por una perspectiva realista cuyo propósito central consistía en el restablecimiento de una lógica pura como fundamento, ahora se da paso a la introducción de la historicidad como elemento central. Pese a que toda la obra husserliana se puede hilvanar desde un mismo sentido⁴⁰, en su desarrollo sí que podemos afirmar que hay un decidido viraje en el enfoque que se mantiene entre el inicio y el final de su obra. Quizás esta expresión no quede del todo precisa. Cuando sostenemos que toda la obra husserliana queda hilvanada por un mismo hilo de sentido pretendemos argüir que no existe un cambio lo suficientemente drástico que nos lleve a escindir la obra de Husserl en etapas desconectadas. Seguimos el planteamiento de Javier San Martín cuando este señala que no hay “tres Husserls”, sino que toda su obra puede ser puesta en conexión. Sí aceptamos, en cambio, una viraje desde una fenomenología estática hacia una genética. Con ello, empero, no negamos que toda la obra de Husserl quede transida por un mismo motivo. No en vano nos situamos con Husserl en una tarea de una naturaleza similar a la socrática: las tareas de la filosofía en tanto que son infinitas, están siempre por hacer. Estamos inmersos en una teleología que no tiene fin y que se origina en Grecia. Además al no tener fin, tampoco hay ruptura.

Baró menciona que la fenomenología que Husserl desarrolla en *Investigaciones* nos deriva a un solipsismo aminorado por la introducción de las idealidades, pero que es

⁴⁰ Quizás esta expresión no quede del todo precisa. Cuando sostenemos que toda la obra husserliana queda hilvanada por un mismo hilo de sentido pretendemos argüir que no existe un cambio lo suficientemente drástico que nos lleve a escindir la obra de Husserl en etapas desconectadas. Seguimos el planteamiento de Javier San Martín cuando este señala que no hay “tres Husserls”, sino que toda su obra puede ser puesta en conexión. Sí aceptamos, en cambio, una viraje desde una fenomenología estática hacia una genética. Con ello, empero, no negamos que toda la obra de Husserl quede transida por un mismo motivo

precisamente por este fracaso que Husserl introduce algunos elementos que reconfiguran el enfoque presentado, como lo son el de corporalidad e intersubjetividad⁴¹. Haremos especial énfasis en esta última noción, la de intersubjetividad, porque va a ser decisiva en los contenidos que vamos a ocupar de la obra de Husserl. Este, como veremos, se vuelve a situar entre dos orillas, la del idealismo objetivo y el historicismo, para poder explicar su camino alternativo, la intersubjetividad se tornará elemento central. Con esto pasamos en Husserl de un Yo trascendental hasta un Nosotros *histórico*.

Con el cambio de enfoque que efectúa Husserl también se ve modificada la forma de crítica que se hace al psicologismo, la cual queda recogida de forma más bien implícita, como hipertrofia de una racionalidad de la cultura europea desarrollada históricamente. Lo fundamental en esta obra pasa a ser cómo se instaura la naturalización del mundo en la racionalidad europea. Lo esencial del psicologismo desde esta obra pasa a centrarse en la pérdida de sentido vital de la que está participando y que, además, pone de manifiesto. Otro elemento al que entender es cómo se configura desde la pugna entre la filosofía trascendental y el empirismo inglés. Así pues una de las direcciones a las que se dirige este análisis es tratar cómo se ha visto constituida la pérdida de sentido que ocupamos históricamente.

El enfoque que mantendremos en esta exposición será el siguiente: estudiaremos, primeramente, el sentido de la obra que ocupamos, y en qué medida nos alcanza desde el presente; en segundo lugar, para ser capaces de entender la racionalidad desde la que nos situamos y que ha servido de suelo fértil para los positivismos en los siglos XIX y XX -tales como el psicologismo-, indagaremos en la introducción del mundo como matemáticamente dado que se termina por asentar con Galileo, quien se yergue como pilar de la racionalidad europea; finalmente, siguiendo el hilo de la constitución histórica de la racionalidad descrita, ocuparemos el descubrimiento del *ego cogito* cartesiano y su inmediato error. Además, en la exposición que haremos de Descartes, podremos entender cómo, siguiendo las aseveraciones y conclusiones del francés, se fraguó la pugna entre el racionalismo trascendental y el empirismo.

Ahora bien, antes de adentrarnos en este camino ya planteado vamos a exponer tres conceptos que instaura Husserl y que nos ayudarán a entender el cambio de perspectiva que se está desplegando. Además, estos conceptos son ciertamente próximos a la hermenéutica, lo que nos permite acercar posturas con estas. Estos conceptos son los de actitud natural e intersubjetividad.

⁴¹ La esencia original de las Investigaciones lógicas de Husserl. (2013). In M. Deodati & E. Baccarini (Eds.), *Husserl domani* (pp. 169-194). Aracne. (pág 174).

Para la exposición del concepto de actitud natural tomaremos el artículo de Luis Román Rabanaque “Actitud natural y actitud fenomenológica”. Rabanaque expone que actitud deriva del término latino *actitudo*, que por sus conexiones con otros términos latinos insinúa una importante ligazón con la acción. En alemán Husserl hace uso del término *Einstellung*, compuesto por “*stellen*” que significa “colocar” o “poner”⁴². Además, el uso del “*ein*” apunta a una doble naturaleza, la de dirección y estado. La actitud está aludiendo así a una manera de posicionarse ante el mundo que es, además, reiterada en el tiempo. Es una forma de situarse ante la vida y el mundo sostenida de forma *habitual*. Por otro lado, el posicionamiento que se adopta es personal, subjetivo y voluntario, pero viene, también, simultáneamente constituido de manera intersubjetiva. La razón de tal hecho se asemeja a la crítica que hace Wittgenstein a la posibilidad de lenguajes privados: viene dado en su razón de ser que se va a practicar y constituir intersubjetivamente. Rabanaque señala que el término de “actitud” Husserl recoge la categorización kantiana que recupera también Brentano, en la que las actitudes pueden ser clasificadas *teóricas*, *prácticas* o *axiológicas*. La actitud natural es la propia con la que uno se dirige hacia lo *natural*, siendo esta estudiada como una *physis carente de sentido*. El problema no va a surgir por la actitud en sí, sino por adoptarla de forma recurrente en ámbitos en los que no resulta ni propia ni adecuada.

En segundo lugar nos vamos a ocupar de la intersubjetividad. Este es un tema complejo en la obra de Husserl, pues pese a tratarlo en obras no publicadas no aparece de forma “oficial” hasta el 1929⁴³. Si se considera que la fenomenología termina por escapar de las garras del solipsismo, seguramente sea por el tratamiento de este concepto. Con la intersubjetividad podemos tratar el problema que se yergue al considerar que el sujeto de razón y verdad soy yo, pero que yo soy, además, constituido en el mundo. La intersubjetividad va a ser determinante para poder recuperar al sujeto racional, en cuanto queda constituido intersubjetivamente.

Una vez aclarados estos dos términos que van a ser empleados de forma recurrente para explicitar el sentido de la exposición husserliana, vamos a pasar a estudiar el sentido del viraje en el que se embarca Husserl.

⁴² Rabanaque, Luis Román. “Actitud natural y actitud fenomenológica” [en línea]. *Sapientia*, 67.229-230 (2011), pág 149.

⁴³ San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva, pág 89.

3.1. El sentido histórico de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

A pesar de haber pasado casi un siglo desde su publicación, el problema al que apunta Husserl sigue vigente en términos similares en nuestros días. La idea de una ciencia desprovista de sentido no nos resulta extraña. Son estas circunstancias las que hacen del entendimiento de la crisis que atravesaron -y atraviesan- las ciencias un hecho que merece la pena ser estudiado.

Cabe lanzar la siguiente pregunta: ¿A qué apunta Husserl exactamente cuando habla de una “crisis en las ciencias”? Sugerir que las ciencias vivenciaron una crisis en el momento en que el filósofo escribió esta obra, la década de los treinta del siglo XX, puede parecer en un primer momento una falta de cordura. Se sucedieron en este tiempo la emergencia de dos grandes áreas de estudio en el ámbito científico. Por un lado, de la mano de Maxwell emerge la teoría electromagnética, alrededor de la década de los sesenta del siglo XIX. En torno a ella se erige un prolijo estudio. Por otro lado, nace la física cuántica a principios del XX, la cual, a pesar de arrojar más dudas que certezas, suscita también importantes y profundas inquietudes. Además, las teorías desarrolladas tienen una inmediata y fecunda aplicación en el terreno práctico: las mejoras técnicas brindadas por la ciencia no cesan en su exponencial desarrollo. La ciencia no agotaba entonces su avance teórico, pero tampoco un desarrollo práctico.

¿Cómo se puede sugerir en este contexto de incesante avance que las ciencias estaban atravesando una crisis? Puede plantearse que tal aseveración supone una falta de conciencia del tiempo histórico en el que se halla inmerso -o, directamente, por una falta de cordura-. No obstante, esta es una explicación especialmente desacertada en el caso de Husserl. Por un lado, Husserl no es tan solo filósofo, sino que también es matemático, por lo que no parece plausible que hubiese experimentado un aislamiento tan acentuado estando inmerso en uno de los campos que integran la actividad científica. Además, la obra de Husserl, en sus inicios en *Investigaciones lógicas*, se había consagrado en parte, y como ya tratamos, a la búsqueda de una científicidad fundante. Al entendimiento radical del carácter científico. Con este breve recordatorio podemos hacernos conscientes de que, probablemente, la posición de Husserl a la hora de elaborar y enunciar esta tesis, tiene una especial riqueza: su biografía y obra precedentes lo avalan.

Cabe ahora formular la siguiente cuestión ¿A qué se está refiriendo Husserl con una crisis de las ciencias, si el problema no pasa por el rendimiento de las ciencias? Hemos de suponer que la crisis en la que se hallan atolladas las ciencias europeas no atañe a su noción

de progreso o a los resultados que acumula. Se apunta, por el contrario, a otra cuestión; a un aspecto que, de hecho, es más esencial que cualquier avance o desarrollo. La crisis a la que Husserl señala no es una crisis que meramente imposibilite el avance del movimiento científico, es una crisis producto del quiebre o perversión de su propio carácter interno: de su esencialidad. Es esta crisis, por tanto, una propia y particular de las ciencias europeas. Ahora bien, este estado en el que se halla la ciencia desemboca, de manera irremediable, en una crisis de la Humanidad europea, pues peligra la racionalidad sobre la que se ha erigido y fundado esta. Se pone en jaque a la humanidad europea en su totalidad, en tanto que el ideal de una filosofía omniabarcante y con pretensión de universalidad se ve menoscabado. Esta racionalidad que tratamos, vinculada con la dominación y el progreso técnico será uno de los tópicos más trabajados en el siglo XX -si no es el que más-.

Para avanzar en nuestro esfuerzo de imbuirnos en el sentido de la crisis que Husserl está tratando hemos, primero, de entender cuál es el significado de la vivencia de una crisis que propone Husserl. Para ello acudiremos al propio Husserl, pues expone tal idea con fecunda claridad:

“La crisis de una ciencia, sin embargo, no significa nada menos que lo siguiente: su auténtico carácter científico, la forma toda en la que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables.”⁴⁴

Para Husserl, la crisis en la que las ciencias se hallan atolladas es una que no amenaza un aspecto concreto de estas, sino su integridad. Se ha producido una perversión de su sentido, lo que hace que en la crisis no las sobrevenga externamente sino que las tome desde su totalidad, alcanzando su articulación, su estructura, y su método.

La crisis que atraviesa a las ciencias no se puede solventar con cambios puntuales de circunstancias concretas: va más allá. Para Husserl, el problema esencial del que adolece la ciencia en la actualidad es el modo de objetividad que la integra y que guía su movimiento -su acción-. Este modo de objetividad es uno que viene hermanado con el positivismo y su método. La forma de objetividad vigente no es la única que existe, ni tampoco ha predominado siempre.

Tiempo atrás el ideal de objetividad que integraba y conformaba la actividad científica constituía un modelo distinto. Este modo de objetividad avoca a la ciencia a una distancia irrebalsable frente a toda cuestión metafísica, situándose impotentes ante estas. Este nuevo

⁴⁴ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros, pág 47.

sentido de las ciencias vacía de sí todo carácter verdaderamente humano. El positivismo, en palabras del propio Husserl, ha decapitado a la filosofía, y habremos de ver y comprender la razón de tal hecho, así como en qué sentido se mantiene tal postura. El carácter científico característico de las disciplinas clásicamente entendidas como "exactas", viene vinculado, como su nombre nos señala, a la exactitud. Parte de la fecundidad de las ciencias positivas ha resultado por la pretensión de abstracción total de la subjetividad tanto de su método como de su contenido. Tratar de reproducir dicho método y actitud en las ciencias del espíritu -el método de lo objetivamente comprobable- derivará en una mera constatación de aquello que es *de facto*. Esta constatación no nos dirá nada acerca del sentido de lo humano: tan solo será una exposición del hecho humano.

De esta forma, las ciencias persecutoras de una exactitud abstraen de ella lo propiamente subjetivo, no pudiendo dar de sí nada acerca de las cuestiones de naturaleza humana. Se dejan así de lado las preguntas y cuestiones de carácter metafísico, las cuales constituyen el sentido de vida humano, así como el propio sentido de las ciencias exactas. Las ciencias positivas están vaciadas de sentido, impedidas de dar respuesta a cualquier cuestión relativa a lo humano, pues cualquier toma de posición del investigador queda imposibilitada por el rigor que pretenden tales ciencias. Además, como advertimos previamente, las ciencias del espíritu tampoco son capaces de hacerse cargo de las cuestiones humanas. Estas, en busca del carácter exacto de las ciencias positivas, abarcan tan solo lo que resulta comprobable. No hay un sentido bajo el que se entienda el hecho, sino, tan solo, una constatación de estos. La consecuencia inmediata de tal cosa viene explicitada por Husserl:

“(…)¿Pero puede el mundo y el existente humano en él tener verdaderamente un sentido, si las ciencias convalidan de este modo solo lo científicamente comprobable, si la historia solo ha de enseñar que todas las formas del mundo espiritual, (...) se configuran como ondas huidizas y de nuevo se disuelven, que siempre fue y será así, que la razón debió transformarse en sinsentido y el bienestar en calamidad? ¿Podemos tranquilizarnos con eso, podemos vivir en un mundo, cuyo acontecer histórico no es otra cosa que una interminable cadena de impulsos ilusorios y amargos desengaños?”⁴⁵

Hemos decidido rescatar este párrafo no sólo para constatar y aclarar lo que expuse anteriormente, sino para dar pie a hacer una breve indagación, de nuevo, en el contexto, y

⁴⁵ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros, pág 50.

adentrarnos en el sentido histórico -y necesidad- que se evidencia en la obra de Husserl. Pasar por esta obra sin exponer la deriva de sentido a la que se había visto abocada la humanidad, y el papel decisivo de las ciencias en tal hecho, supone un empobrecimiento absoluto de toda revisión del libro. En la década de los treinta en la que Husserl redactó esta obra, la humanidad ya había atravesado la Gran Guerra, un conflicto en el que la introducción de las novedades técnicas brindadas por la ciencia supuso un horror sin precedentes. El trauma que constituye tal acontecimiento acompañará -y asolará- la Europa de posguerra. Consideramos que esta vivencia -que para Husserl supuso, además, la pérdida de un hijo- salpica y marca la obra de Husserl. Si aplicamos lo ya enunciado por Husserl a este contexto, nos encontramos con una sociedad que trata de buscar la razón de lo vivido, pero que desde hace ya tiempo se halla huérfana de sentido.

La humanidad europea, cegada por el progreso de las ciencias positivas trata de reproducir tal método en todo ámbito de la vida humana, que por principio implica el abandono de cualquier cuestión humana; ahora, cuando se halla desamparada y trata de refugiarse en un sentido se percata de que su situación es la de una intemperie vital. Husserl destaca que esta situación no siempre fue así. Hubo un momento en el que, por el contrario, las ciencias pudieron dar respuesta a la significación vital, además de, en última instancia, constituirla. La situación en la que nos encontramos actualmente supone la degeneración de un movimiento cuyo inicio viene dado por un impulso viene salpicado por una esperanza: la esperanza de un hombre capaz de rehacer su humanidad y rehacerse así mismo en libertad, guiado por la estela de la razón.

Para Husserl el origen de este radical viraje respecto del modo de hacer ciencia anterior se da con el Renacimiento, momento en el que el hombre europeo pretende distanciarse del modo de existencia y vivencia medieval que inmediatamente lo precede⁴⁶. Algo similar dice Horkheimer en *El origen de la filosofía burguesa de la historia*, donde afirma que la teoría de la Ciencia es, ya desde el Renacimiento, una ciencia dominadora.

Volviendo con Husserl, este afirma que en el Renacimiento lo que se pretende es retomar la racionalidad del hombre antiguo -entendiendo como hombre antiguo al individuo que conformaba la sociedad de la Antigua Grecia-; y, así, tratar de hacerse a sí mismo en esa retomada -y renovada- racionalidad. Ahora bien, esta nueva configuración del ser humano no queda reducida a una faceta concreta del hombre, sino que se constituye con pretensión de integridad. Es un cambio de modo de vida y de ser, que atañe no solo a la ciencia, sino que

⁴⁶ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros, pág 51.

afecta a todas las facetas del ser humano, como pueda ser así la ética o la social; se dirige, en definitiva, a su modo de existencia. Cabe preguntarse cuál es este modo de existencia que se tiene como modelo. Y este es el modo de existencia filosófico: “el darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía”⁴⁷. En la libertad de hacerse a sí mismo, el hombre contempla el mundo que lo envuelve y conforma, tratando de hallar en este una razón que le es inmanente. Platón en el Fedón considera que los filósofos presocráticos -a excepción de Anaxágoras, pese a que este no llevase a último término su propuesta teórica- atendían causas materiales para dar cuenta de fenómenos naturales, ignorando cualquier orden racional -*nous*- que los causa y ordena. Es esta atención al giro que inaugura Platón -el de trasladar el foco de atención del orden material hacia al orden racional subyacente que lo constituye- el elemento que desde el Renacimiento se destaca y retoma del pensamiento antiguo.

Otro punto interesante de este proyecto es que no es un camino de consecución de libertad individual, sino que los avances que se hayan de llevar a cabo serán de utilidad para toda persona “filosóficamente instruida”. Es decir, se plantea un avance que lleva a cabo más una humanidad que un individuo concreto. Este proyecto pretende ser omniabarcante y alcanzar la consecución de un saber sistemático y apodíctico, así como potencialmente infinito. Es la introducción del concepto de infinito lo que marcará la diferencia decisiva entre el modo de hacer ciencia precedente y el que se haya de inaugurar; pero esta idea la retomaremos más adelante. Es esencialmente por el desacompañamiento entre el ideal que se persiguió al inicio del radical cambio y la situación actual por lo que Husserl afirmaba que el positivismo había decapitado a la filosofía: la aplicación del método de las ciencias positivas impide al hombre dar respuesta a un orden de preguntas superior; preguntas que abarcan, incluso, la razón misma. La racionalidad del propio ser humano se vuelve una pregunta inabarcable desde las ciencias positivas. El método emergente resultó tan solo ser exitoso para las ciencias positivas, y el fracaso de dicho método en la filosofía se tradujo en un espíritu de desencanto. Ahora bien, como hemos mencionado antes, esto se postula también como problema para las ciencias positivas, por la razón siguiente:

“El problema de una metafísica posible abarcaba *eo ipso* también el de la posibilidad de las ciencias de hechos, que, sin embargo, precisamente tenían su sentido de relación, su sentido como verdades para el mero ámbito de lo existente,

⁴⁷ Ídem.

en la inseparable unidad con la filosofía, ¿Es necesario separar razón y existente cuando la razón determina lo que el existente es?”⁴⁸

De esta forma, el método de las ciencias positivas debería de sentido en el ideal de una filosofía universal. La desvinculación de este ideal significa nada menos que la renuncia a su razón de ser, una razón de ser que las conformó y configuró. Que su sentido se vea peligrado no significa otra cosa que el compromiso, a su vez, de su propio sentido de la verdad está también amenazado. Vistos ya los problemas de los que adolecen las ciencias y el estado de indigencia vital al que dirigen al hombre, cabe cuestionarse cómo hemos llegado al punto en el que nos encontramos: cómo la esperanza con la que emprendimos el camino de la Modernidad ha derivado en pesimismo y nostalgia. El “principio del fin”, por llamarlo de alguna manera, viene de la mano de Galileo y su modo de hacer ciencia

3.2. El mundo matemáticamente dado: la asunción galileana como llaga en la racionalidad europea

Antes de pasar a analizar el papel que Husserl le está adjudicando a Galileo en el nacimiento de la racionalidad europea Moderna, conviene también entender cómo, a pesar de tener el uso de la figura de Galileo un cierto fundamento, se ha de considerar que el uso que de este se hace es en gran parte simbólico. No resulta tan significativo discutir si efectivamente se da a través de Galileo este paso en la Modernidad, sino poder ilustrar el paso dado a través de un símbolo que sería, en este caso, la obra de Galileo.

3.2.1. Galileo en la historia de la ciencia

Stengers advierte que es importante discernir entre la figura -y su obra- y la interpretación que se pueda tener de esta. En este apartado aprovecharemos para exponer algunas de las perspectivas más interesantes que se mantienen en torno a la figura de Galileo para poder entender la razón por la cual Husserl lo señala como una suerte de “punto de inflexión”

⁴⁸ Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Prometeo Libros, pág 55.

Consideramos que, si bien la elección de Galileo como impulsor de una nueva ciencia por parte de Husserl está bien fundada, como veremos más adelante, hay también una intención “simbólica”: Puede que Husserl vea sesgada hasta cierto punto la intención y obra de Galileo para poder usarla a modo de símbolo que ejemplifica aquello que trata mostrar.

Stengers en su escrito advierte de que no se puede tomar una posición neutral a la hora de entender la obra de Galileo: por el contrario, cada interpretación vendrá dada y determinada por los intereses que el investigador tenga para con la obra. Los avances de Galileo son tan notables cuantitativamente como cualitativamente. Su genio y obra lo hicieron ser tenido como el sabio italiano más célebre e importante de su tiempo. Además, los desencuentros que tuvo con la institución eclesiástica hacen de él una figura de alto interés. Galileo fue protagonista de varios avances en distintos campos: astronomía, mecánica, cinética... Pero no solo los descubrimientos son relevantes dentro de su obra. La concepción que manifiesta acerca de la realidad misma o su vinculación con la teoría copernicana -bien sea laxa o estrecha-, suscita grave interés filosófico alrededor de su figura y obra. Además, ha de tenerse en cuenta que el momento histórico del que forma parte Galileo es un momento de profundo cambio a muchos niveles: es entonces cuando se disputa la legitimidad del modelo heliocéntrico frente al geocéntrico, conflicto que provoca el abandono del aristotelismo heredado en las ciencias. Este abandono y eventual desasimiento del aristotelismo supone una profunda remodelación de la numerosas áreas de la ciencia; además de constituir un cambio profundamente filosófico. Se tiende a vincular generalmente desde la historia y filosofía la obra de Galileo como el germen de la ciencia moderna.

Tal consideración cambia de estudioso a estudioso. Mientras que figuras como Whitehead aceptan esta tesis, otros como Feyerabend o Duhem la desestiman mayormente. Por una parte, Feyerabend considera que la remisión total a los hechos de la que se jacta Galileo es cuestionable, puesto que ningún lenguaje simbólico podría lograr una relación de verdad como correspondencia total -ni tampoco la univocidad de relación del lenguaje con los hechos es mayor en el lenguaje científico de Galileo que en otros lenguajes simbólicos no científicos-. Por otra parte, Pierre Duhem opina que la ciencia que hace Galileo no se separa ni supone un cambio radical respecto de la actividad y el carácter de su predecesora: la ciencia medieval. El énfasis que hace Galileo en centrarse en “los hechos” cuando se trata de la búsqueda de la verdad es uno de los elementos que más interés suscita cuando se estudia al astrónomo. Es este viraje conceptual de hecho, el de la verdad de “los hechos” -la verdad de los cuerpos- una de las ideas en las que más énfasis hará Husserl para explicar el cambio que han vivenciado las ciencias. Galileo considera que es en los hechos donde se halla la verdad

última, de la cual él dice considerarse un mero representante. Son los hechos el espacio sobre el cual, considera Galileo, se ha de dirimir, en última instancia, todo antagonismo en torno al objeto de la verdad. Si bien Galileo se ha entendido clásicamente como un adalid de la libertad y racionalidad frente al oscurantismo de la época, no tiene porqué ser esto exactamente así. Koestler considera que, de hecho, gran parte de las acciones de Galileo son fruto de su propio interés e incapacidad para demostrar parte de su teoría. La adhesión tardía de Galileo al modelo copernicano sería más bien fruto de los movimientos estratégicos de Galileo y no tanto una genuina lucha por lo más veraz y correcto. Estaría en Galileo, para Koestler, el germen de una actitud científica que avanza sin la responsabilidad de hacerse cargo de su obra; o, más bien, una incapacidad que vendría dada por la desvinculación de la ciencia a los valores -a lo humano-. Esta tesis está hasta cierto punto relacionada con lo expuesto por Husserl en la obra que estamos tratando.

Otros historiadores como Pietro Redondo ponen también énfasis en la acción del otro agente implicado en la condena de Galileo: su verdugo, la Iglesia. Para estos, la Iglesia habría actuado motivada por intereses de índole política. De esta forma, la condena de Galileo y toma de posición en contra del modelo heliocéntrico por parte de la Iglesia habría sido fruto de un intento de acercamiento a la España de ese momento y de distanciamiento frente a Francia. Como estas problemáticas encontramos muchas más, como la que se erige cuando pretendemos hacer comparecer las circunstancias físicas a las condiciones de las matemáticas, ideales. Lo que para pensadores como Koyré es un gran avance y supone la inauguración de la disciplina de la física matemática, para otros entraña una vasta problematicidad. Muy vinculada con esta idea irá dirigido el estudio que Husserl dedica en su obra a Galileo. Como vemos, la figura de Galileo es tremendamente controvertida: mientras unos los vinculan más a un pensamiento platonizante, otros destacan más su vinculación con el hecho empírico.

Hay numerosas aristas a las que hemos de atender a la hora de entender la figura, obra, y posición del célebre científico, por lo que es difícil tomar una postura sólida al respecto. En cualquier caso, habiendo advertido de los peligros y problemáticas que existen a la hora de tratar a Galileo, podemos adentrarnos en la consideración que a Husserl le merece; ahora bien, consideramos que hemos de entender que, además de hacer una revisión de la figura de Galileo, Husserl encarna en el cambio y espíritu de una época

3.1.2 Galileo en crisis de las ciencias

En Galileo, sostiene Husserl, podemos advertir el germen de la racionalidad moderna que devendrá en la pugna filosófica incesante entre el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental. Si queremos entender el origen de la problemática sobre la que nos estamos disponiendo hemos de acudir a su origen. El acercamiento que emprende el físico para con el mundo en la actualidad no se efectúa en los mismos términos en que, previamente a la Modernidad, se había desarrollado. La formalización bajo la que se entiende el mundo, aunque por el movimiento histórico la entendamos desde tiempos actuales como naturalmente dada y obvia, no siempre ha constituido el paradigma en el que la física se desenvuelve.

La cosmovisión del mundo tenida en la Modernidad es esencialmente distinta respecto de la tomada con anterioridad. Para los antiguos ya había una cierta participación de lo real en la idea, lo que posibilitó la aplicación práctica de ciertas nociones teóricas -como la geometría euclidiana o ciertas partes de la matemática-. Ahora bien, esta participación no es tan completa ni totalizante como la pretendida por Galileo. La tesis que este toma requiere suponer cuestiones más drásticas, pues sostiene, en esencia, una visión del mundo matematizada; el mundo es entendido como hecho matemáticamente dado. Ante tal giro solo nos queda preguntarnos por el sentido histórico de este radical viraje.

Para ser capaces de develar qué es lo que cambia esencialmente en Galileo no hemos de atender, pues, tan solo a sus intenciones más evidentes, sino lo que de forma no intencional o consciente, viene implícito y presente en la obra que este desarrolla. De esta forma, nuestra tarea consiste en ser capaces de acceder al sentido viviente de la obra de Galileo, sentido que le viene dado históricamente y del que participa.

Una idea que cambia radicalmente la relación que establecemos con las ciencias consiste en la introducción del infinito para con la consideración de las mismas. Si bien en la antigüedad se concebía una unidad teórica, ideal y apodíctica; esta era concebida como un *a priori* finitamente cerrado. Ahora bien, en la Modernidad emerge la posibilidad de la concepción de esta unidad teórica como una infinita e intelectual, de forma sistemática y clara. Esta introducción del concepto de infinito supone la apertura que nos da paso a la creación o concepción de un mundo de idealidades que resultan alcanzables a partir de un método. La ciencia se desarrolla, entonces, como forma de dominio de esta totalidad racional. De esta emergen como siendo subsumibles bajo la matematización y sus principios elementos

que en un primer momento no se nos presentaban como matematizables. Es aquí donde entra Galileo:

“(…) su racionalismo capta la ciencia de la naturaleza y crea para ella la idea completamente nueva de la ciencia natural matemática: la de Galileo(…). Tan pronto como por ese camino se llega a una realización exitosa, en general la idea de la filosofía se transforma (como ciencia del total del mundo como totalidad de lo que existe).”⁴⁹

¿Cómo justifica Galileo esta matematización del mundo? Galileo toma “lo obvio” de los hechos, lo “natural”, asumiéndolo como contenido de naturaleza real y apodíctica, sin tomar en consideración que, aquello que a nosotros se nos presenta como evidente -elementos como las idealidades puras-, constituyen, hasta cierto punto, una unidad erigida, construida y efectuada por una humanidad operante.

Para explicar este cambio de paradigma que acontece con Galileo Husserl elucida que hay una diferencia acusada entre una posibilidad geométrica-ideal y una posibilidad geométrica pura. Esta diferencia se da en tanto que las posibilidades geométricas ideales son variaciones ideales posibles que realizamos en la fantasía de elementos empíricos; mientras que las posibilidades puras se ajustarán a un ideal de perfección que no se logra a través de la fantasía. ¿Cómo es que se alcanzan, entonces, las idealidades “puras”? Estas resultan pre-dadas, en cuanto que participamos de un mundo con otros. Son parte, consideramos, del llamado “suelo de sentido”. Las idealidades “puras” son tal cosa en tanto que participan de un ideal de perfección que se satisface plenamente en la aplicación práctica adecuada de estas. Sin embargo, es la convivencia con el otro lo que pone límite al ideal de perfeccionamiento. Si bien cada uno tenemos una visión y relato que resulta distinto del que tiene ese otro que no soy yo, no es deseable pensar que hay mundos distintos que se correspondan a nuestros relatos: resulta más conveniente, en cambio, pensar que en la existencia un único mundo. De esta manera, co-constituimos un contenido cierto contenido que parece “evidente” -es esto lo que Galileo toma como claro y apodíctico-.

Es precisamente esta co-construcción que efectuamos con el otro, y que es esencialmente histórica, lo que posibilita también que el ideal de perfección sea susceptible de cambios. Husserl menciona que con la humanidad progresa también la técnica, y, con ella, el

⁴⁹ Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Prometeo Libros, pág 9.

ideal de perfección; de lo técnicamente refinado. Al considerar las idealidades “puras” no como propiedades culturales específicas adquiridas; sino como algo apodíctico y propiamente constitutivo del hecho, se le posibilita a Galileo poner en relación el mundo matematizable con la materialidad en su conjunto.

Las idealidades matemáticas, expone Husserl, nos permiten dar a la práctica lo que en principio se nos niega: la exactitud. La realidad del mundo circundante menciona Husserl, se sitúa en perpetua oscilación, de tal manera que solo nos posibilita acercarnos a ella en términos de aproximación, en tanto se sitúan en perpetuo cambio y temporalidad, y toda referencia que a ello hagamos será sobre los términos de lo dado típicamente. Es solo poniendo a la realidad del mundo en relación con este plano que sus contingencias pueden aspirar disueltas en un plano ideal, siendo así posible su determinación en identidad absoluta⁵⁰. De esta forma remitimos a la conclusión anteriormente postulada: poder poner en relación directa la realidad empírica circundante con el plano de las formas ideales hace que el método predilecto que goce de mayor perfección a la hora de relacionarse para con el mundo sea la medición. Es así que la naturaleza se torna un cosmos matematizado. Como consecuencia de lo expuesto la forma preferente de racionalidad se torna en la objetivamente, en tanto se descubre a través de la práctica la posibilidad de vinculación con el espacio de las formas puras.

La tesis expuesta la relación directa en la que se sitúa con el pensamiento filosófico se puede entender de mejor modo acudiendo a las propias palabras que emplea Husserl:

“Así se comprende que en la secuencia del esfuerzo por despertar un conocimiento “filosófico”, determinante del ser del mundo “verdadero”, objetivo, el arte de la medida empírica y su función objetivante al modo empírico-práctico, bajo la transformación del interés práctico en interés puramente teórico, el conocimiento “filosófico” fue idealizado y así se convirtió en el modo de pensar puramente geométrico. El arte de la medida se convierte en precursor de la geometría finalmente universal y su “mundo” de puras formas-límite.⁵¹

Es por todo lo expuesto que arribamos a la conclusión de que, cuando Galileo clama acudir a la verdad del hecho, está tomando implícitamente, como un elemento naturalmente dado, la

⁵⁰ Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1a ed.). Prometeo Libros, pág 69.

⁵¹ Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1a ed.). Prometeo Libros, pág 70.

humanidad trabajando que se esconde tras de este. Está considerando así unas ciertas idealidades como estando en el hecho de facto; no considerando así su auténtico sentido, el de constituir una adquisición heredada. Con este método cobra fuerza la medición, pues estamos completamente justificados en poner en relación lo real con las idealidades, determinados en una identidad absoluta. Estamos desdeñando aquello que no se ajuste al orden métrico, reuniéndose bajo el signo “inexactitud”, y sometiendo así la realidad al terreno de la objetividad. De esta forma el la pregunta por el sentido que configura y da alma a las ciencias se aplaza, siendo tal sentido ignorado y entendido como “dado de forma natural”, no pudiendo determinar en ellas nada propiamente humano. Se ignora así que este cuerpo de conocimiento lo captamos desde una tradición operante. Así, la acción humana, que latía y nutría el hecho otorgándole vida y sentido, se sedimenta en este, tal que parece que su origen y esencia se erigieron en el orden del *factum*.

Una vez atendida la importancia de Galileo, hemos de atajar una de las problemáticas más densas, cuyo abordaje es necesario para comprender el devenir de las ciencias. Galileo traslada, digamos, la actitud del geómetra, al mundo material; en el sentido en que supone que el mundo ya está dado y dispuesto en un modo objetivo que se ha de alcanzar. Es por ello necesario entender la ciencia geométrica, en el sentido en que Galileo, anuncia Derrida, es ya heredero de la geometría⁵². Trataremos de elucidar así a que estamos referenciando con tal aserción, y cuál es el sentido auténtico de la ciencia geométrica.

3.1.3 La geometría: el origen de la geometría

Somos partidarios de la consideración de Derrida acerca de este pasaje⁵³. La exposición que Husserl hace aquí resulta esencial, pero no por presentar novedad en las cuestiones temáticas. Derrida sostiene, empero, que lo llamativo reside en la solidez con la que Husserl afronta dos perspectivas con las que venía ya encarado: la del objetivismo, y la del historicismo embaucado por tomar la historia como hecho.

Derrida da especial importancia a este fragmento de la obra por ser, según considera, una de las pocas partes donde encara de manera directa y frontal los motivos que lo acechan para la redacción de esta obra. Dichos motivos tratan la vinculación que se establece entre la fenomenología y la historia, para poder precisar a su vez qué papel está desempeñando la

⁵² Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 23.

⁵³ Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 10.

historicidad. Son tres cuestiones que Derridá considera que Husserl está tratando de abarcar⁵⁴. Tales cuestiones son, primeramente, que la historia se sitúa como el resto de ciencias en dependencia para con la fenomenología; la segunda pasa por afirmar que la historia estaba también dispuesta a variaciones imaginativas e intuiciones eidéticas; finalmente, se desea salvar una suerte de doble naturaleza de lo histórico. Dicha dualidad en la naturaleza se conforma en virtud de que, por un lado, la historia es empírica; por otro lado, en la historia acontecen las adquisiciones espirituales de objetividades ideales -lo que, como trataremos de elucidar, es la problemática central-.

Husserl trata la geometría para poder mostrar cómo desde las adquisiciones legadas podemos alcanzar las entrañas del sentido originario. El cuestionamiento de la geometría dice ser extensivo a toda disciplina que ocupa las formas constituidas espacio-temporalmente. Nos ocupa especialmente la búsqueda retrospectiva a través de las adquisiciones totales de producciones espirituales legadas de tal sentido; y a qué problematicidad resulta conducente. Se trata de pararnos a entender cómo es que se efectúa este movimiento histórico, cómo termina por resultar operativo, cómo se hereda a través de la tradición... En definitiva, se trata de atender a la naturaleza del movimiento que se está efectuando históricamente. Como hemos visto esta mirada retrospectiva que acecha el sentido originario es fundamental para ser capaces de tomar conciencia del suelo de sentido sobre el que nos erguimos. No se trata, sin embargo, de una reconstrucción históricamente efectuada bajo un esquema causal que nos permita describir metódicamente la situación de la que somos parte; la búsqueda del sentido, empero, es harto más compleja. El sentido que se busca está arraigado en la vida, es por ello que, pese a su objeto no ser histórico, está irremediabilmente ligado con la historia. De esta manera, pese a poner el foco sobre la historia, no se incurre en un enfoque historicista que busque la reconstrucción causal a través de los hechos. Conviene precisar cuál es el sentido que le está atribuyendo Husserl a la historia, pues:

“(...)la historia no es de antemano nada más que el movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación del sentido (*Sinnbildung*) y de la sedimentación del sentido originarias.”⁵⁵

⁵⁴Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 17.

⁵⁵Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 184.

El sentido que le viene dado a la historia en Husserl no se puede agotar en la estructuración que los historicistas la arrojan. Cuando ahondamos en la historia estamos arribando a un campo harto más profundo que una mera reconstrucción causal de los hechos. El terreno al que accedemos es uno en el que la constitución histórica es realmente tomada en consideración, así como el papel del otro en la constitución de la humanidad. Es, además fundamental cómo desde la constitución histórica se puede entender la objetividad ideal, y cómo tal relación resulta vertebrada y transida por los elementos existenciales que ocuparemos. A través de este “convencimiento” ahondar en el sentido originario de la geometría, y con ello el de la física, nos posibilitará así acceder así al suelo de sentido que constituye la meditación filosófica.

El método al que se consagra Husserl será el de que a partir de enunciar unas ciertas generalidades se pueda acceder a preguntas de entidad singular⁵⁶. El método de acceso al sentido originario opera de acuerdo a la forma en que esté propiamente se ha conformado. Estamos accediendo a un entramado de adquisiciones que se han constituido en la actividad humana, y que, por ello, se entrelazan y constituyen. Ahora bien, el acceso que se hace a este cuerpo no es análogo al método científico, en el que un sujeto estudia un objeto desde su categoría de objeto, omitiendo su viveza. En este caso el estudio es de un cuerpo vivo operante, que está necesariamente en movimiento, y cuyos elementos que lo conforman están en perpetua relación unos con otros, conformándose mutuamente en un espacio de humanidad. Es por esta hermanación de sus elementos constitutivos que su estudio nos obliga a entenderlos como esencialmente relacionados unos con otros. Es de esta forma que no se puede entender el avance en términos causales, pues no se trata de pensar el movimiento histórico, dice Husserl, como un paso de adquisición a adquisición, sino que encontramos un movimiento de carácter diferente, que describe de la siguiente manera:

“Comprendemos así su modo de ser persistente: no se trata sólo de un movimiento que procede sin cesar de adquisición en adquisición, sino de una síntesis continua en la cual persisten todas las adquisiciones en su valor, forman todas una totalidad, de manera tal que en cada presente la adquisición total es, se podría decir, premisa total para las adquisiciones de la etapa siguiente”⁵⁷

⁵⁶Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 165.

⁵⁷ Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 166.

Continúa explicando cómo es que este proceso tiene lugar en el caso de la geometría, y, extensivamente, pues, en el caso de la ciencia:

“La geometría está necesariamente en este tipo de movilidad con un horizonte de futuro geométrico del mismo estilo; es así como tiene vigencia para cada geometría. pues cada uno tiene la conciencia (es decir, el saber constante e implícito) de estar comprometido en una progresión continua y en un progreso de conocimiento en tanto opera en ese horizonte. Lo mismo ocurre con toda la ciencia. Y de la misma manera, [tenemos la certeza de] que cada ciencia está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora.”⁵⁸

Se puede apreciar con estas citas cómo, por la propia constitución de la geometría, así como de cualquier ciencia, son de carácter esencialmente histórico. Además, se pone énfasis en que tal producción es necesariamente de la humanidad, y, por ello, la intersubjetividad supone un elemento central en esta última etapa del pensamiento husserliano. Con ella -la intersubjetividad- se hace también patente la importancia determinante del lenguaje.

Como apunte podemos señalar cómo este método resulta bastante similar a la *dianoia* platónica, en la que se partía de la generalidad para ir determinando y cercando de forma discursiva la verdad.

Con la búsqueda del sentido originario nos estamos refiriendo al sentido histórico de su nacimiento, con el cual se le dio vida y se sigue tratando regularmente. Nos embarcamos en el estudio de cómo es que se alumbró a esta y nos fue legada a través de la tradición. Nuestro suelo de sentido queda conformado, entre otras cosas, por una cantidad ingente de tradiciones fruto de la actividad humana. Estas mentadas tradiciones fuerzan a que, incluso desde el no-saber, se esté exhibiendo de forma implícita un saber dado. Es inevitable ser ajeno a estas tradiciones que nos vienen legadas en tanto nos constituyen como individuos partícipes de una humanidad que, necesariamente, es operante.

Se nos presenta un movimiento peculiar, pues desde la subjetividad estamos accediendo a una objetividad que es y está en todo momento, situada de forma independiente al contexto desde el cual se accedemos. La naturaleza que a estas les compete es entonces la de *toto coelo*. La característica esencial que pretendemos mostrar es que el acceso al espacio

⁵⁸ Ídem

de la geometría es necesariamente uno que se refiere a una existencia objetiva, que está siempre ahí para todo aquel que acceda, independiente del contexto. Desde una adquisición espiritual, la cual, desde el momento de su fundación está ahí siempre, cuyo acceso resulta dispuesto para todo individuo que conforma dicha humanidad. De esta forma, Derrida pondrá de manifiesto que la historicidad de las objetividades reales queda regida por unas reglas insólitas, propias a estas⁵⁹. Husserl se sitúa entonces distante a las dos orillas de las que, como mencionamos al inicio, pretendemos afrontar. La naturaleza de la obra husserliana no se inscribe en el mero historicismo que se sitúa en el plano de los hechos; de lo empírico. Sin embargo, tampoco resulta de la mera idealidad constituida históricamente. -si atendemos a qué nos enfrentamos, seguimos teniendo frente a nosotros a ese racionalismo desbocado que se torna irracionalista y al vitalismo que, tratando de hacerse cargo de la vida, se torna incapaz de dar cuenta de ella-.

Suscita interés la comparación del establecimiento de este espacio de idealidades en *Investigaciones lógicas* con respecto a la presente obra. Es visible el giro que hemos tomado, pues aquí la relación entre los planos de la idealidad y del mundo inmanente se construye a través del papel que desempeña la humanidad operante en un horizonte de posibilidades. En investigaciones lógicas, en cambio, no se toma en cuenta la subjetividad del otro como participante de dicho plano -y, por tanto, como partícipe y constituyente de mi propia subjetividad-. De la misma manera, la importancia del trabajo dado en un horizonte de historicidad, no resultaban en absoluto elementos determinantes. Estamos abandonando una fenomenología estática en la que lo central se constituía por el Yo trascendental con respecto a la verdad objetiva. Con el paso que estamos dando hay un viraje en la fenomenología genética cuando se comienza a entender la conciencia como constituida por el otro. El acceso que precisamos en la anterior obra no requería la participación de tales elementos, poniendo en general el acento en el individuo que accede a la idealidad.⁶⁰ Este giro que toma Husserl es de

⁵⁹ Derrida, J. (2000). *INTRODUCCIÓN A "EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA" DE HUSSERL*. MANANTIAL Buenos Aires. (pág 12).

⁶⁰ Sostenemos así que, pese haber un cambio de enfoque, ambas obras están vinculadas estrechamente -y como estas constituyen aproximadamente el inicio y final de su obra, podemos así establecer que toda su obra está por completo conectada-. Es interesante para comprender hacer un ejercicio de comparación entre cómo se entiende un concepto central desde ambas obras: el concepto de evidencia. De esta manera, podremos dar luz a la estrecha conexión que se establece a través de toda su obra.

Por un lado, encontrábamos la caracterización dada en *Investigaciones lógicas*, la cual ya tratamos en el tercero de los prejuicios:

“La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad. Pero la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad”(163)

Una vez atendido el carácter que se le atribuye desde la pasada obra, pasemos a tratar la definición que se le adjudica desde la presente obra:

gran interés, pues con el énfasis que se pone en la cuestión de la vida y del otro-que-no-soy-yo como constituyente de mi mismo podemos hablar, hasta cierto punto, de la similitud del desarrollo fenomenológico en Husserl con el giro hermenéutico que acontecerá en la filosofía..

Pese a la divergencia de enfoque en el abordaje del plano de la idealidad, se mantiene su naturaleza más propia. Aunque en la presente obra tratamos cómo a la adquisición espiritual se accede desde la subjetividad, esto no sitúa la naturaleza del objeto al que accedemos en el orden de lo psicológico. Se mantiene el rechazo a la tesis psicologista que pretende fundar la naturaleza de este otro plano en el hecho psíquico. Es un grave error sostener que el viraje acometido por Husserl acarrea la consecuencia necesaria de situar el fundamento último en el orden de la conciencia; hemos dejado atrás ese planteamiento. La pregunta que emerge entonces es qué sucede para que algo que se constituye de tal manera pueda categorizarse como objetividad. Husserl atañe tal paso a que el nacimiento de una adquisición espiritual surge a través de una actividad pasiva de la evidencia originaria, acontecida en la penumbra. Sin embargo, todo acceso posterior se constituye activamente, en una rememoración activa de la vivencia original. De esta manera, desde el momento presente tratamos de acudir a esa evidencia originaria de la vivencia pasada, con la pretensión de identidad. Ahora bien, no hemos logrado aún atravesar las barreras del sujeto para que pueda ser legítima la atribución de objetividad que pretendemos. Antes de dirimir esta cuestión vamos a precisar cómo se constituye el lenguaje. Solo una vez lo hayamos determinado podremos precisar porqué desde el juicio de Husserl resulta oportuno y adecuado hablar de objetividad.

Hemos de plantear de qué manera participa este plano real del plano de la objetividad ideal: cómo es que dicho plano está presente de cierta forma desde el espacio de sensibilidad. Si alcanzamos este conocimiento vamos a ser capaces de resolver la problemática que se yergue en torno al lenguaje. La pista sobre la que nos situamos es una de las cuestiones que ha asolado a la filosofía desde su surgimiento: ¿cuál es la categoría ontológica del lenguaje?, ¿en qué medida el lenguaje se refiere a la realidad? y finalmente, ¿qué naturaleza es la que lo capacita para hacer referencia a dicha realidad? Esgrimimos la cuestión del lenguaje en torno a la participación entre planos porque nos compete una cierta legitimidad para plantearlo de

“Evidencia no quiere decir absolutamente nada más que la captación de un ente en la conciencia de su ser-ahí, de manera original y en persona. En tanto tiene éxito, la realización de un proyecto es evidencia para el sujeto activo; en ella, lo efectuado está presente *originaliter* en tanto él mismo.” (167 de lo de Derrida)

Como podemos observar, la esencia del concepto se mantiene, pero a la hora de describirlo se hace énfasis en distintos aspectos de uno respecto de otro.

tal modo. Una vez la filosofía ha pasado por Platón, resulta impropio obviar que el problema de la participación y del lenguaje están esencialmente hermanados. Con Aristóteles se hace también patente. Por eso es cuestión acuciante tratar la forma en que relaciona Husserl los dos planos, pues además de ser esencial en sí misma nos auxiliará en la elucidación de qué consideración del lenguaje le merece al filósofo.

Tratar el lenguaje es indispensable si tenemos en cuenta que desde la filosofía en el siglo XX se vivencia un giro esencialmente lingüístico que tiene su ser en la hermenéutica -como vimos, necesariamente relativa a la fenomenología-. Además, Husserl señala que es precisamente a través del lenguaje que se pasa de la adquisición interpersonal a la idealidad geométrica y, así, a la objetividad ideal. El lenguaje es, pues, absolutamente necesario en la construcción de la humanidad y en la relación constitutiva que se establece entre ambos planos. Husserl no se ocupa del lenguaje como fenómeno, llamémoslo, particular -considerándolo desde las lenguas particulares-, sino que toma el hecho lingüístico en sentido amplio. En este sentido podemos rescatar la siguiente cita:

“Sin embargo, ellas [las formas de la objetividad ideal] tienen, de cierta manera, una existencia objetiva en el mundo, pero solamente en virtud de la doble estratificación de esas repeticiones y finalmente en virtud de las incorporaciones sensibles. Pues la lengua en sí misma, en todas sus especificaciones en palabras, proposiciones, discursos, está edificada enteramente, como se ve fácilmente en la actitud gramatical, a partir de objetividades ideales”.⁶¹

Este pasaje nos ayuda a considerar la posición que Husserl toma para con el lenguaje. Tal perspectiva comulga armoniosamente con los cimientos que ha venido sentando. La dimensión esencial del lenguaje no reside en el hecho psicológico, sino que encuentra su base en las objetividades ideales. La decisión tomada por Husserl cobra pleno sentido en cuanto que le hemos atribuido una dimensión trascendente y edificante a la intersubjetividad, donde el lenguaje es fundamento y condición de posibilidad de esta. Ciertamente, incluso si nos atrincheramos en la exposición de *Investigaciones lógicas*, se deduce una necesaria postulación de un cierto vínculo entre esa dimensión ideal y el plano inmanente de lo sensible con respecto al lenguaje. Ahora bien, la razón y fundamento de sostener tal vinculación se solventa mejor desde este viraje que Husserl efectúa a lo largo de su obra y que culmina con este libro.

⁶¹Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 168.

Ahondar en el problema del lenguaje supone en Husserl, además, incidir en mi relación con el mundo y con los otros. Nos vinculamos con el mundo y con los otros desde un horizonte de posibilidades que a su vez nos constituye. Es gracias al lenguaje que podemos establecer esta vinculación para con los otros. Esta vinculación con los otros no nos sobreviene como individuos, sino que somos constituidos por los otros en tanto yo, y por yo en tanto los otros. Es precisamente el lenguaje lo que permite vincularnos en este horizonte de humanidad infinitamente abierto con los demás. Gracias a éste somos capaces de constituir dicho horizonte, y, con él, establecer, por ejemplo, comunidades. Este paso que estamos dando de la mano de Husserl supone dejar atrás el Yo trascendental y situar la unidad fundamental en el nosotros constituido históricamente a través del lenguaje. Por eso el lenguaje se torna tan fundamental.

La explicación del lenguaje era el último elemento para poder dirimir por qué resulta legítimo hablar de objetividad. Husserl sentencia de esta manera que la objetividad emerge cuando tomamos en consideración la capacidad de intropatía y humanidad como comunidad de intropatía y de lenguaje⁶². Es precisamente el papel de la inhumanidad y la constitución que se efectúa de esta a través del lenguaje lo que posibilita que una adquisición individual pueda ser rememorada activamente por todos los miembros de una comunidad en tanto vivencia de evidencia original. Es en este trabajo de la humanidad que se torna posible nuestra pretensión inicial: poder situar en relación de identidad la evidencia originaria con las diferentes producciones que se efectúan tras el alumbramiento inicial. Esta posibilidad de reactivación original no se agota tan solo en las ideas más fundamentales, sino que su validez también prevalecerá sobre las consecuencias que son más directas.

Este traspaso de validez originaria de premisas originales a consecuencias más directas y evidentes es fundamental en la constitución de la ciencia *per sé*, y, al igual que en *Investigaciones lógicas*, la articulación resultará regida por el dominio lógico. Con esto podemos elucidar también el auténtico carácter que les corresponde a las ciencias, sobre el que no se había ahondado tanto en *Investigaciones lógicas*. Lo esencial es que las ciencias se constituyen activamente en una formación de sentido, y no son, sin embargo, adquisiciones que se nos dan de forma pasiva y cuya constitución y legalidad nos resulta absolutamente ajena.

El problema en el que nos situamos es, en definitiva, la pérdida del sentido original de las adquisiciones a las que arribamos por la humanidad. Tomamos dicho sentido como algo

⁶²Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires, pág 171.

que le resulta dado al objeto ideal al que nos referimos intencionalmente y, por ello, olvidamos a su vez la auténtica esencia que le es propia a la ciencia; tomando de nuevo, el sentido que la atraviesa y articula como algo dado. Podemos evidenciar este olvido moderno con que al inicio del siglo XX primaba en ciertas corrientes empiristas la búsqueda de un lenguaje lógicamente perfecto que pudiese expresar sin imprecisiones las verdades de la ciencia. Hay aquí un olvido evidente de que la ciencia se ha erigido en el horizonte de humanidad posibilitado por el lenguaje, por lo que el sentido del lenguaje está ya implícito en la propia ciencia; de manera que esgrimir otro lenguaje que pueda expresar mejor la estructura científica surgida por el sentido dado en el lenguaje resulta un contrasentido. El lenguaje lógicamente perfecto en el fondo trata de cercenar ese horizonte infinito de humanidad que habilitaba y constituía el lenguaje. Ya no hay un hombre finito que desde su contingencia busca hacerse cargo de lo infinito a través de la filosofía, sino que la tradición que nos es dada desde Grecia y su problematicidad irreductible se solventan desde la naturalización de aquello que nos viene dado. En el fondo en toda deriva del lenguaje lógicamente perfecto es la forma en que el positivismo ha atrapado y limitado un lenguaje. El inevitable fracaso de intentar un lenguaje lógicamente perfecto es, en cambio, la evidencia del ser irreductiblemente problemático del lenguaje que no se deja limitar.

Una vez atendidos estos elementos, no pretendemos precisar de manera exacta cómo es que se efectuó el vaciamiento de sentido que estamos tratando, o considerar más hondamente cómo actúan y se relacionan los elementos que hemos venido exponiendo. De esta manera, podemos trazar cómo se entiende el plano de la objetividad y la relación que con este guardamos desde las ciencias, con la exposición de éste *more geométrico* somos capaces de entender la vinculación que guardan las ciencias con el plano de la objetividad ideal, que nos sirve además, esencialmente para entender el devenir histórico de estas.

Lo que hemos llevado aquí a cabo, y que nos interesa esencialmente, es mostrar que la introducción que hace Husserl del horizonte de historicidad, la mirada constitutiva y constituyente del otro que no soy yo, y el incisivo papel que se le atribuye al lenguaje; no son elementos ornamentales, sino que son decisivos en el viraje que se ha acometido. Además, hemos podido mostrar cómo la inquietud y preocupación que guían el inicio de la obra husserliana, sigue vigente en su última obra; de manera que, pese a haber un viraje conceptual, son tales concepciones esencialmente compatibles. Finalmente, aparte de poner el acento en estos elementos que consideramos clave, hemos podido trazar cómo es que esa matematización del mundo del Galileo que se toma de manera natural ha acontecido; y cómo

es que las ciencias desde la actualidad se han dispuesto desde el vaciamiento de sentido que venimos adivinando.

3.2. Descartes como punto clave en el devenir de la filosofía modernidad

Sería insensato discutir la importancia que Descartes ha tenido en la historia del pensamiento; su arraigo filosófico y científico lo avalan. Ahora bien, cuando se trata la filosofía cartesiana se tiende a tomar “descabezada”; a considerarla de forma separada al sentido histórico, filosófico y metafísico al que está obedeciendo. Es por ello que vemos conveniente indagar en el sentido que le está siendo propio a esta filosofía cartesiana.

3.2.1 Sentido de la filosofía cartesiana.

La filosofía cartesiana es fundamental para entender la Modernidad. Si bien se puede discutir si acaso a Descartes se le puede considerar su iniciador, a nosotros no nos interesa tanto esta cuestión. Lo que nos interesa es apreciar cómo la filosofía cartesiana engarza con la tradición que lo precede y acompaña en su movimiento al momento histórico en el que se halla inmerso y que, a su vez, constituye. En parte de su obra, como pueden ser las *Meditaciones* de Descartes, vemos cómo afronta problemas heredados y ayuda a cuestionar y desarrollar otras problemáticas. Temas como la causa final, el papel de Dios, la trascendencia o la limitación se encuentran presentes explícita o tácitamente en su obra. Es interesante entender cómo hay una similitud esencial entre la labor cartesiana y la husserliana, en cuanto que los se están haciendo cargo y participan de un cambio de paradigma de la racionalidad de su época. Además, ambos emprenden una labor de acceso a lo esencial y les ocupa la manera en la que el sentido se construye y fundamenta. Como veremos en el apartado siguiente, no es implícita ni callada la admiración y deuda que Husserl mantiene para con Descartes.

Una labor esencial en este apartado será mostrar que la obra de Descartes, sin haberla puesto en relación previamente con una búsqueda de sentido -que es esencialmente metafísica- no puede arrojar su auténtico valor. Esta actividad la vamos a llevar a cabo para

entender que la formulación del *cogito* supone un momento clave, y, además su formulación está esencialmente vinculada con un sentido histórico, con una tradición filosófica.

Si acudimos a las *Meditaciones* podemos entender cómo Descartes se compromete con una tarea de instauración de una duda que, lejos de sobrevenir externamente a su filosofía, late en sus entrañas. No podemos más que concordar con Vidal Peña cuando en su prólogo discute si es que no se puede decir que haya, acaso, una vocación metafísica en el trabajo de Descartes. Lejos de ser un cabo más que atar para poder continuar su labor literaria y abrigar así su teoría y método, la metafísica en Descartes se constituye como eje de su labor.

La duda cartesiana es un elemento de una mayor profundidad que la que popularmente se le ha adjudicado. La duda en Descartes es totalizante, es una duda que asedia y hace peligrar todo aquello sobre lo que se cierne. La duda que el francés expone inculca la relación que mantenemos con el mundo, no pudiendo ser nunca más esta relación la misma. Este cuestionamiento no nace sólo de la inspiración de un individuo aislado cuyos ratos libres ocupa llevando a cabo esta tarea, como una clase de entretenimiento. Hay que entender esta actividad que se emprende, por el contrario, como indeslindable del momento histórico en el que se halla. Con la filosofía de Descartes se “fragua” una cuestión que venía ya, hasta cierto punto, gestándose. No es casualidad que la obra de Descartes se inserte en el mecanicismo -si bien no es su fundador, como tiende a pensarse-, pues Juan Arana menciona que la mecánica inaugura una “física sin metafísica”⁶³. En el sentido de que la metafísica funciona solo para asegurar un entramado legal del universo que se estudia, pero la finalidad teleológica del plano metafísico no se alcanza desde lo inmanente del plano físico. La situación a la que atendemos es a la del ocaso de la física aristotélica, por ello la cuestión de la finalidad se ve desplazada respecto del estudio de las entidades sensibles. ¿Por qué mencionamos esto? Porque sin poder recurrir al plano metafísico las cosas no pueden simplemente asumirse dogmáticamente.

Descartes no es simplemente un realista que asume acríticamente la existencia del mundo externo, sino que trata de dotarlo de fundamentación. Es por ello que en este camino perseguirá un punto de apoyo firme como el de Arquímedes, punto que le posibilite cimentar el edificio de su conocimiento. La duda que establece Descartes es metódica y no es azarosa. Este cuestionamiento es el que le posibilita poder poner el mundo en suspensión, y arribar así al mínimo no-poder-ser-de-otra-manera. Esta duda, de nuevo, tiene un sentido mucho más hondo del que pueda a primera instancia parecer, y pretendemos mostrarlo con esta cita que

⁶³ Arana, J. (2012, Enero-Diciembre). La crítica leibniziana a la doctrina teleológica de Descartes. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (51), 39-48, pág 43.

extraemos de la meditación primera: “Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir”⁶⁴. Tienen las palabras de Descartes un sentido mucho más valioso del que se pudiese tomar con una primera lectura. ¿Qué es aquello que está arrastrando a Descartes? La *tradición*; es la tradición, lo asumido acríticamente y dado como natural lo que pretende arrastrar a Descartes de la duda radical en la que se ha imbuido; para así volver al ritmo natural de las cosas. Ahora bien, Husserl arguye que, pese a poder desapegarse de ciertos elementos que le son pre-dados Descartes reproduce de manera inconsciente una tradición que le viene dada de forma milenaria. Aquello que plagaba el pensamiento de Descartes no era solo prejuicios casuales, ni meros resabios escolásticos, sino de aquello que se consideró obvio desde hace milenios. Ahora bien, pese a no ser consciente de ciertos elementos, cabe cuestionarnos, desde un lenguaje Husserliano, si acaso lo que Descartes está tratando lograr es situarse desde una actitud no natural, pese a que la fuerza de arrastre de esta sea tan magnífica.

Pasamos a otra cuestión relacionada con la metafísica y es que, como ya hemos visto, Descartes enuncia dos planos: el físico y el metafísico. Para que el físico pueda conocerse de forma cierta y segura estos se tienen que vincular de alguna manera, pues de no hacerlo la legalidad del plano sensible de lo contrario se vería comprometida. Es por ello que la unidad irreductible que alcanza Descartes -la del ego, la del *yo* que no es un *yo* psicológico, sino la unidad que pese a todas las suspensiones del mundo se mantiene y persevera-, necesitará necesariamente trascender su *egoidad* para garantizar la existencia de aquello que le viene dado de forma externa. Pero es que este, además de deber trascender, tiene su naturaleza, a su vez, ser algo que suponga trascendencia. Con esto nos referimos a que si la metafísica garantiza nuestra exterioridad, también debemos de suponer que hay una manera de “garantizar” la metafísica. De esta forma Descartes, a través de la existencia en nosotros de ciertas ideas, considera dada la existencia de Dios, y este, a su vez, garantiza la verdad de las cosas que se nos presentan como claras y distintas. El ego supone trascendencia, y esta trascendencia le garantiza la verdad y la certeza de trascenderse.

Es interesante entonces detenernos a entender cuál es el papel que ostenta la figura de Dios postulada por Descartes. Dicha presencia supone garantía de existencia del mundo externo. Se ha especulado mucho acerca de cuáles podrían ser los motivos que llevarían a Descartes a recurrir a la figura de Dios. Se ha señalado que quizás la causa de esta presencia es que haya en Descartes es un resabio escolástico, o bien que puede haber hecho esta

⁶⁴ Descartes, R. (1993). *Meditaciones Metafísicas Con Objeciones y Respuestas* (V. Peña, Trans.). Alfaguara, Ediciones, S.A.- Grupo Santillana, pág 21.

referencia para ganarse la simpatía de los teólogos. Sin embargo, volvemos a concordar con Vidal Peña cuando apunta que esta es en realidad es un recurso necesario y fundamental. A través de Dios podríamos dar condiciones de nuestro conocimiento, y, con ello, ser capaces de garantizarlo. Por otro lado, Descartes atribuiría a Dios dos “naturalezas”, la de agente libre que tiene libertad absoluta y, por otro lado, la de ser una entidad cuya esencia garantiza necesariamente la existencia de mi realidad. Esta garantía de la que me dota Dios no es otra cosa que la condición de posibilidad de mi conocimiento -aunque debemos recalcar que, en el fondo, la garantía de Dios es una garantía que se deriva en última instancia del *cogito*-. Ahora bien, es curioso cómo en el mismo Dios parecen confluir dos naturalezas que no pueden por menos ser problemáticas, ¿no será este el resultado de haber tratado de reducir -sin éxito- la naturaleza necesariamente aporética de la metafísica, que viene dada por el carácter problemático de la experiencia misma? Parece un intento de poder hacerse cargo de este carácter problemático a través de una figura como Dios. Es decir, el carácter problemático de la experiencia se desplazaría a la figura de Dios donde se trataría -sin éxito- de resolver. Por otro lado, la figura de Dios supone limitación, pues Descartes afirma que hay cuestiones de una naturaleza que tal que un ser finito no podría indagar en ellas sin incurrir necesariamente en error -como veremos en la meditación cuarta, Dios no ha puesto en nosotros un entendimiento pleno y, por ello, hemos de abstenernos de especular sobre los motivos y obras de Dios, que solo son accesibles para un ser infinito y perfecto como el-. Ahora bien, el recurso necesario a Dios al que se consagra Descartes para poder sortear el solipsismo viene por el error que trataremos a continuación con Husserl.

Otra cuestión que merece ser atendida es la de los límites, pues habiendo tratado ya dicho tema esta va a ser una cuestión interesante a lo largo de la Modernidad por entero. Parece que encontramos en Descartes la tendencia moderna a limitar el ser para ser capaces de conocerlo. Se trata de acotar el espacio de conocimiento para poder hallar y garantizar certeza. Podemos conocer la verdad de la física como funcionamiento mecánico, pero no los motivos y razones de cada cosa sea de la manera que es, y de que se dirija hacia dónde se dirige; pues una conciencia *finita* y *limitada* jamás va a poder llegar al entendimiento de las causas de Dios. Adelantamos ahora que es este entendimiento limitado -frente a una voluntad no restringida que no puede por menos que ser la de Dios- el que nos induce a error. Es por ello que el método es tan fundamental en la filosofía cartesiana; porque supone condicionar el conocimiento -y así, dar certeza, bajo el precio de haberlo limitado-. Como vemos, la vinculación que se establece con la filosofía que lo sucede es evidente.

Una última similitud a la que merece la pena atender es que, parece que según Vidal Peña en Descartes, desde la figura de Dios, se está tratando de solventar un problema capital. Por un lado, se evita la noción de un dios que, al ser determinado, es carente de libertad, como el dios de Spinoza; por otro, se afirma la infinitud de Dios que garantiza aquello que se constituye exteriormente a nosotros, como seres finitos y contingentes. Parece que aquí Descartes -al igual que Husserl, como sabemos, en su obra por entero- está navegando entre dos aguas, entre dos tendencias, y tratando de solventarlas en esta figura que es Dios. Podemos tomar quizás esta como otra característica que acerca a la figura de Descartes y Husserl.

Una última cuestión que creemos que es enriquecedora tratar, es situar metafísicamente a Descartes en torno a la verdad. Cuáles han sido las consecuencias de la formulación del *ego cogito*. Aquello que pretendemos mostrar es que, con, y desde, esta duda metódica, el concepto de verdad asido por la tradición se ve transformado. De esta forma, el valor de la verdad pasará a ser leído desde la *certitudo*. Además, una vez veamos en virtud de qué se está efectuando este deslizamiento conceptual trataremos también el porqué resulta se constituye como paso decisivo en la tradición, en términos heideggerianos, *onto-teológica* de la metafísica. Con estas consideraciones seremos capaces de vincular las inquietudes de Husserl con las de sus contemporáneos y otras filosofías posteriores; además, podremos precisar el papel central que toma la obra cartesiana en la constitución de la filosofía moderna, ostentando un punto central en el erigimiento de la teoría del conocimiento como modo epistemológico preferente.

Alberto Wagner de Reyna menciona en su artículo “La certeza en Descartes” que el desplazamiento conceptual acerca de la verdad que históricamente ha acontecido en la filosofía se ha desplegado en la siguiente línea: Aristóteles-Santo Tomás-Descartes⁶⁵. De esta forma la verdad se ha entendido primeramente desde la *aletheia*, donde el foco está en lo que resulta verdadero y que procede por des-ocultamiento. Tras Tomás de Aquino, pasa después a ser comprendida desde la fórmula *adequatio rei intellectus*, donde lo esencial reside en la correlación dada entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Finalmente, Descartes asume la idea de verdad tomista que pone el foco en la adecuación, pero la importancia de la pregunta por la verdad se desplaza desde la verdad en sí hasta la verdad para el individuo; cuándo el individuo tiene certeza de que hay verdad. De esta forma el paso histórico de la verdad supone el paso de dirigir la pregunta de la verdad por lo objetivo hacia lo subjetivo. Si

⁶⁵ Wagner Reyna, A. (1950). La certeza en Descartes. *Revista de filosofía*, 1(4º), 461-468, pág 462.

revisamos la duda instalada en Descartes, podremos ver que efectivamente se dirige a asegurar la *certeza* de la verdad. Decimos que se pasa al ámbito de lo subjetivo porque la certeza que buscamos alcanzar radica impresa *de facto* ya en nuestra conciencia. De esta manera el criterio de decisión de la verdad radica ya desde el principio en nosotros.

Nos gustaría a su vez mostrar que el deslizamiento de lo objetivo a lo subjetivo atañe a la filosofía del francés por entero. Pierre Aubenque señala a Descartes como un momento clave en la metafísica de la siguiente manera. Aubenque señala que el hecho de que la “ousía” sea sustituida como noción fundamental por “sujeto” desde Descartes es un momento clave en el que merece la pena indagar un poco. Pues, a pesar de ser un cambio esencial, es un cambio que se efectúa en línea con la “ousía”. Ousía es traducida al latín como “sustancia”, aquello que subsiste, que *sujeta* (*subjectum*). Dicha traducción se hace centrándose en el sentido de *ousía* como *hypokeimenon*. Por tanto, la sustitución de “ousía” por el sujeto parece estar bastante relacionada.

El significado y consecuencias de este cambio es tratado por Aubenque en su artículo “La Transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance”. En este, el filósofo maneja la siguiente tesis:

“(…)la transformation du concept aristotélicien de substance presque imperceptible dans son principe, mais qui ouvre avec Descartes des horizons entièrement nouveaux”.⁶⁶

En esta tesis Gilson afirma que a pesar de ser un cambio imperceptible abre horizontes enteramente nuevos. Una vez entendido que la inquietud cartesiana responde a un movimiento histórico de sentido, al igual que sucede en Husserl -Descartes está asistiendo y participando del desmoronamiento de la física aristotélica, desplazando conceptos como la causalidad. Husserl por su lado asiste y contribuye al ocaso de un cierto modo de existencia-, y que hay una acusada deuda de Husserl para con Descartes, podemos pasar a tratar la exposición que Husserl dedica a Descartes en la obra que nos ocupa.

3.2.2. El error de Descartes (y su acierto)

⁶⁶ Aubenque, P. (1999). *La Transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance*. Enrahonar An international journal of theoretical and practical reason, 1(1), 87-93. 10.5565/rev/enrahonar.1073, pág 87)

Que este apartado comparta título con el libro de António Damásio no ha sido fruto del azar, si bien tampoco es decisivo -no marca el rumbo del contenido que en este apartado vamos a tratar-; supone más bien un “guiño” al enfoque del que pretendemos rehusar. El libro se esfuerza en mostrar que la separación dualista cartesiana entre cuerpo y mente no se sostiene como hipótesis válida desde las neurociencias. El hecho de que exista un libro que tenga por título *El error de Descartes*, y que ocupe una visión materialista-fisicalista, resulta bastante ilustrativo con respecto a lo que vamos a estudiar. Precisamente vamos a indagar en cómo un error cometido por Descartes en su “descubrimiento” del espacio del *ego* llegará decisivamente en el devenir de la filosofía, siendo especialmente significativo para explicar las dos vías por las que se moverá la filosofía moderna -el racionalismo trascendental y el empirismo fisicalista-.

Descartes es una figura insigne para Husserl, que marca decididamente la obra filosófica de este. En este mismo libro recalca la importancia de la lectura de las *Meditaciones* de Descartes para todo filósofo, pues pese a su aparente simplicidad, una lectura detallada de este arrojará una gran riqueza. Muestra del respeto y admiración intelectual que Husserl guarda para con Descartes es su obra *Meditaciones cartesianas*, una de sus obras de madurez; pero también comienza a hacerse explícita tal vinculación desde la publicación de *Ideas*. Llama la atención la primera de las obras mencionadas, pues el reconocimiento a tal figura se percibe desde un inicio a través del título. En tal obra se expone la deuda cartesiana que tiene Husserl -no es solo una deuda que alcance el contenido sino también la propia metodología que se aplica-; ahora bien, pese a reconocer el descubrimiento cartesiano como capital, Husserl también apunta a que Descartes ha incurrido en un decisivo error que ha marcado y constituido el devenir filosófico, bifurcándose en las corrientes a las que ya aludimos.

Si a Descartes se le suele considerar el iniciador de la Modernidad es en parte en razón del proyecto en el que este se embarca. Husserl da a entender que Descartes y Galileo están en cierta forma alineados. Justificamos tal vinculación con lo mencionado por Husserl, pues este afirma 116 que es poco después de que Galileo se embarcara en la fundación originaria de la nueva ciencia de la naturaleza que Descartes concibe la idea de filosofía universal de forma sistémica. Descartes está buscando una cimentación sólida que pueda sostener el edificio del conocimiento de forma metódica y sistemática. Es por ello que este recurre al uso del método matemático para poder cimentar tal saber y ser capaz de atribuir a la filosofía la universalidad y exactitud que se está persiguiendo. Por supuesto, aclara Husserl, que este no es un proyecto empezado y acabado en Descartes, pues fueron muchos los que, posteriormente, continuaron y perfeccionaron este proyecto cartesiano. Pese a ser esta

precisión acerca del proyecto cartesiano relativamente “obvia” hemos decidido recogerla para poner no olvidar que nos estamos situando en este centro que pone Husserl en la historicidad, para no perder de vista que, pese a estar tratando a Descartes, estamos indagando no solo en una figura sino en un sentido histórico

Desde el nombre del mismo párrafo que estamos tratando anticipamos y podemos anticipar que a Descartes se le va a adjudicar un interesante papel en el devenir de la filosofía desde la perspectiva husserliana. El título de tal párrafo es “Descartes como fundador tanto de la idea moderna del racionalismo objetivista como también del motivo trascendental que lo quiebra”. Desde la exposición que venimos trabajando podemos intuir a qué está apelando Husserl. Deducimos que hay en Descartes una tensión entre su pretensión y el motivo de su filosofía. Por un lado, Descartes, desde su convencimiento mecanicista, pretende explicar racionalmente el mundo objetivo desde la inmanencia del propio plano -el desplazamiento del plano metafísico que expusimos de la mano de Arana-; por otro lado, para garantizar la existencia recurre a la trascendencia -con la figura del *ego* y la figura de Dios-. Es necesario entender esta tensión que se constituye internamente en la exposición cartesiana, para así poder recordar que, desde un inicio, nos estamos poniendo sobre la pista de la bifurcación de perspectivas que dejará su sello en la Modernidad. Husserl ilustra la contradicción interna que hay en Descartes de esta forma:

“Es muy sorprendente, al mismo tiempo, que en sus “Mediaciones” fuera quien -y precisamente con intención de dar una fundamentación radical al nuevo racionalismo, y luego *eo ipso* al dualismo- llevó a cabo una instauración originaria de pensamientos que en su propio efecto histórico (como siguiendo una oculta teleología de la historia) estaban determinados para quebrantar precisamente ese racionalismo mediante el descubrimiento de su contradicción oculta: aquellos pensamientos que debían fundar este racionalismo como *aeterna veritas* traían en sí un *sentido oculto* que, habiendo llegado a la luz, los desgarraría completamente”.⁶⁷

Como vemos, el proyecto cartesiano se verá truncado por lo argüido por el propio Descartes. Por ese motivo trascendental en el que se refugiará. Es fundamental ahora adentrarnos en este motivo trascendental, para así poder entender por qué termina yendo contra el proyecto

⁶⁷ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros, pág 117.

inicial; así podemos estudiar en razón de qué se está efectuando y qué consecuencias trae consigo.

Descartes está tratando de desprenderse de una actitud natural para así, a través de la *epojé*, ser capaz de arribar a ese mínimo-no-poder-ser-de-otra-manera. De esta manera, se está poniendo en jaque hasta la verdad que se nos presenta de forma más certera. Para trazar la motivación de Descartes vamos a acudir al prólogo de Vidal Peña en el que cuenta cómo su profesor, Gustavo Bueno, ilustra esta motivación cartesiana. La razón de acudir a una anécdota tan simple es porque consideramos que ilustra extraordinariamente la pretensión y duda cartesiana:

“La conciencia humana, ante el genio maligno, sería un poco como el mono (...) atrapado por el cazador, poniéndole un fruto en el interior de una calabaza ahuecada, de tal manera que por el hueco pueda pasar la mano estirada, pero no el puño cerrado. El mono mete la mano y agarra el fruto, pero después no “sabe» abrir la mano y, por no abrirla, queda preso en el artificio. Diríamos (...) que el mono queda preso de su evidencia de que «coger el fruto» es todo el designio de su acción; pero el cazador «sabe» más que él: sabe que el proceso es más complejo, y quiere que el mono se engañe: lo tiene agarrado en las limitaciones de su conciencia. La conciencia de uno está envuelta por la del otro. Eso sería Dios, o el genio, respecto a nosotros. O, si no se quiere decir «Dios», la «realidad» independiente de mi conciencia”⁶⁸

Este ejemplo nos parece genial, pues ilustra de manera precisa la sospecha que acecha a Descartes. ¿Y si existe una voluntad que envuelve la mía propia y que me engaña? Decimos voluntad, aunque quizás para engarzar lo propuesto con el planteamiento que hemos ido tomando conviene hablar de mundo natural, del que quedamos persuadidos por la fuerza de arrastre de la tradición y de la actitud natural. La duda de Descartes es una duda que nos atrapa, y que parece dejarnos en la intemperie, sin posibilidad de saber si algún día podremos volver a sentirnos recogidos. Es una duda que nos resulta tan desoladora que no es de extrañar que no haya pasado desapercibida en la historia de la filosofía. Además, situarnos con impotencia ante tal duda es la raíz de muchas de las filosofías contemporáneas a nuestro juicio.

⁶⁸ Descartes, R. (1993). *Meditaciones Metafísicas Con Objeciones y Respuestas* (V. Peña, Trans.). Alfaguara, Ediciones, S.A.- Grupo Santillana, pág XXVIII.

Una vez entendida la situación crítica desde la que nos disponemos desde la duda cartesiana podemos pasar a entender qué arguye Descartes y en qué medida resulta bien correcto, o bien equívoco.

Descartes, a través de esta duda, llega al archiconocido aforismo “pienso, luego existo” -*cogito, ergo sum*-. Según Wagner de Reyna⁶⁹ esta fórmula guarda tres instituciones esenciales que constituyen la filosofía cartesiana: una material relativa a la propia existencia -en cuanto hay un ser que está efectuando el acto de existencia que supone el pensamiento-, otra forma relativa a la certeza de la propia existencia -la intuición de que hay un ser que efectúa el acto de pensamiento es la primera y más certera entre todas las intuiciones-, y una tercera también formal relativa a la esencia de la certeza -se lo que es la certeza, tengo tal idea impresa en mí; es innata. En esta tríada podemos concentrar y los elementos base de la cimentación cartesiana, y adelantar el camino trascendental que va a emprender Descartes para poder recuperar la certeza de la existencia del mundo externo a nosotros.

En cualquier caso, si vamos a lo más elemental que se está aseverando en este “pienso, luego existo” es que, incluso aunque existiese una fuerza que me lleva a equivocarme, no podría persuadirme de que, cuando llevamos a cabo un acto de existencia, -cuando afirmamos, negamos, pensamos, preguntamos...- hay una unidad que las formula; hay una unidad irreductible que está acompañando todas mis representaciones. Un ser me puede persuadir de que todos los contenidos de mis representaciones son infundados y falsos; pero jamás me puede convencer del *hecho* de que estoy teniendo estas representaciones. De esta manera, Descartes acierta cuando adjudica al *ego cogito* un espacio de apodicticidad y existencia irreductible e irrefutable. Husserl dice además que la radicalidad de la duda en la que Descartes se ha embarcado resulta esencialmente inaudita⁷⁰.

El problema emerge cuando, habiendo arribado a este *ego cogito*, buscamos dilucidar qué naturaleza se la ha de atribuir, y cómo volvemos a asegurar la existencia de aquello que resulta exterior al cogito, para no quedarnos varados en el solipsismo. Se puede decir que con este problema nos acercamos también al problema de la representación (*Vorstellung*), que es esencialmente moderno. La cuestión es que si no podemos mantener una la existencia real del mundo externo a mí, la única existencia que podemos postular y conocer es la del mundo-para-nosotros; el mundo en cuanto fenómeno. Pero la existencia verdadera del mundo en sí me queda vedada. En esta línea se moverá Kant. Si nos paramos a analizar el recorrido que ya hemos realizado, se nos hará patente que en realidad este problema ya nos viene

⁶⁹ Wagner Reyna, A. (1950). La certeza en Descartes. *Revista de filosofía*, 1(4º), 461-468, pág 467.

⁷⁰ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros, pág 119.

asediando desde el principio. Dada la imposibilidad -que se impone desde la modernidad- de poder vincularnos ingenuamente con el mundo -como asumiendo su existencia objetiva y real-, se pretende llenar dicho hiato. De hecho, la obra por entero de Husserl se dirige a la vinculación: vinculación del sujeto con el objeto; vinculación de lo natural con lo ideal; vinculación del ser finito y contingente con lo infinito; vinculación de la racionalidad absoluta con la irracionalidad. El hiato que ocupamos responde al carácter irreductiblemente complejo de la experiencia, pero también a la distancia desde la que nos estamos situando siempre para con las cosas desde el lenguaje.

Quizás el viaje en el que nos hemos sumergido en Descartes resulte más truculento y confuso que el que emprendimos con Galileo, pueden asaltarnos muchas preguntas: ¿por qué, si Husserl dedica otros tantos párrafos a otras figuras insignes nos hemos enredado con Descartes?; ¿por qué estamos en Descartes haciendo una exposición tan extensa?; ¿por qué hablamos de la representación y el hiato? Comprendemos la confusión, pero la decisión de habernos enfocado tanto en Descartes es fruto de la deliberación. Pretendemos mostrar cómo en Descartes se visualiza y enraiza un cambio esencial en la filosofía. Además, a través de Descartes hemos podido establecer una relación necesaria con la tradición que veníamos posponiendo. Y la cuestión del hiato y la representación ha estado atravesando implícitamente todo el viaje que hemos emprendido, si decidimos explicitarlo en Descartes es porque es justo en el *error* que este acomete y del que nos estamos ocupando que se establece la manera de afrontar el hiato desde el empirismo, desde el positivo, pero lo que más nos interesa, desde el *psicologismo*.

El error de Descartes aplica cuando este se propone elucidar la naturaleza que le compete al *ego cogito*. Cuando el francés pone en marcha la duda totalizante no logra alcanzar la radicalidad que en un principio pretende, y termina por no poner todo el mundo entre paréntesis, adjudicando así al *cogito* una naturaleza que no le compete. Descartes adjudica de esta manera al ego el rango de *mens sive animus sive intellectus*. Sin embargo, Husserl considera que Descartes, preso de la convicción galileana, está incurriendo en un error craso: no termina de dudar de aquello que le es pre-dado, pues no se duda finalmente de la totalidad del ser humano. En cambio, considera Husserl, Descartes está persuadido por la “certeza Galileana de un mundo de cuerpos absolutamente puro” con la única diferencia entre lo sensible experienciable y aquello que, como lo matemático, dice ser un cuerpo puro. La acusación de Husserl tiene su base en que Descartes, pese a querer desconfiar del mundo, permanece aún confiado en su existencia. Es decir, que nuestra sensibilidad remite a algo que efectivamente existe no es algo que esté sometido a una auténtica inquisición. El ego es

concebido desde su fundación como medio para sostener la remisión de las cosas sensibles con respecto a un existente. Es en esta idea donde justificamos que Galileo y Descartes están de cierta forma alineados.

Siguiendo lo que venimos exponiendo, al *ego cogito* no se le atribuye la naturaleza que merece. No entiende el *ego* como esa unidad irreducible que persevera y garantiza la existencia y apodicticidad; se entiende en cambio como mero residuo del mundo sensible a través del cual podemos reestablecer la confianza que teníamos para con el mundo. Es por ello que el *ego* es equiparable en Descartes al alma, sostiene Husserl, porque es entendido como mera abstracción del cuerpo sensible, y el alma es un espacio que en la *epojé* quedaría puesta entre paréntesis. De esta forma el *ego* es concebido aún como *fenómeno*, pues no habiendo llevado a cabo la *epojé* con radicalidad hemos dejado entrar en ella el ámbito fáctico; por lo que seguimos en esta actitud natural de la que hubimos pretendido zafarnos. Con este craso error el *ego* queda impedido de la potencia que le resulta propia.

Es por tanto obra del descubrimiento cartesiano, así como de su propio error, que la filosofía se escinda en dos vertientes. Por un lado, los racionalistas como Wolff, Kant o Leibniz piensan que podemos alcanzar un conocimiento universal del mundo en tanto existe en sí de forma trascendente; por otro lado, el empirismo inglés con figuras como Hobbes, Locke, o Berkeley, que, por el mismo error cartesiano, toman la trascendentalidad formulada por Descartes en forma psicológica.

Es aquí donde llegamos al punto que pretendíamos; el positivismo se ha erigido como intento de sutura; la separación entre el sujeto y el objeto pretende superarse postulando la inmanencia del hecho psicológico, reduciendo la potencia irreducible del espacio *egológico* al hecho natural. Estamos llegando a una conclusión esencialmente similar con la que trabajamos en *Investigaciones Lógicas*, sin embargo, aquí nos hemos dedicado a poner de manifiesto el auténtico sentido de la crítica efectuada, al haber entendido el sentido histórico y poder situar así la crítica que emprendemos no como una crítica por criticar, sino que realmente cuando hemos formulado esta crítica hemos ocupado una responsabilidad humana.

Como podemos observar se integre bajo la estructura que se quiera, el cambio que se desliza con Descartes va a constituir un momento fundamental en la filosofía que va a ser clave en el pensamiento Moderno y sus consecuencias.

3.3. ¿Qué podemos concluir comparando ambas críticas?

Hemos podido observar que hay unas ciertas divergencias en la forma de afrontar y articular la perspectiva desde la que Husserl está trabajando. Sin embargo, podemos intuir que hay un nexo esencial que se mantiene en su obra. Si antes recogíamos la cita en la que Husserl alegaba de forma rotunda que la verdad empírica no puede soslayar la verdad ideal, ahora vamos a traer una de la presente obra. La cita que vamos a tratar es aquella en la que Husserl afirma que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”. Si miramos con atención una y otra cita nos va a asaltar la profunda conexión que las vincula. Husserl se rehúsa que se nos arrebate la capacidad de ir más allá del hecho empírico. Ahora bien, ¿en qué términos se ha fraguado tal rechazo?

Una lectura de la filosofía husserliana nos puede arrojar la preeminencia en su obra del motivo psicológico, pues en todo momento se está aludiendo al campo del saber y de la verdad. No concordamos, sin embargo, con esta visión. Con ello tampoco negamos que haya un motivo epistemológico,; rechazamos tan solo su preeminencia. No consideramos que Husserl haya consagrado no solo su obra entera, sino también su vida, a un saber “por saber”. Un saber que no persigue un valor más allá que su propia fundación para poder avanzar y aumentar sus adquisiciones. No creemos que Husserl, cuando afirma que “sin claridad no puede vivir”, se esté acercando y guiando hacia esa empresa. El camino de Husserl es un camino vital de carácter ético y metafísico.

La crítica al psicologismo nunca ha estado dirigida a un grupo de individuos que fueron presa de un error azaroso. La crítica al psicologismo estaba, en realidad, dirigida a la reconstrucción de una racionalidad que parece haberse desvanecido.

La persecución de la racionalidad desgarrada se hace en virtud de reconstruir el ideal del hombre europeo⁷¹. Se busca construir una buena vida y reconstruir un sentido perdido en este ideal de hombre europeo. Es este el sentido esencial que está atravesando su obra por entero. Es este proyecto el que lo pone en vinculación tan estrecha con figuras como Platón o

⁷¹ Aquí debe advertirse, para evitar una interpretación etnocéntrica de esta expresión, que Husserl no entiende Europa como un territorio, como una serie de pueblos y civilizaciones, sino como un modo de vida. Europa no se define por un “qué”, sino por un “cómo”. Europa recoge todos aquellos modos de vida que, desde el origen de este *telos* en Grecia, orientan la existencia desde un compromiso con la racionalidad. Es por esta razón por la que, al igual que sucede con Ortega en el ya mencionado *El tema de nuestro tiempo*, Husserl debe, para salvarnos a nosotros y a nuestras circunstancias, desenmascarar a aquellos irracionistas ocultos bajo las capas del racionalismo radical. El proyecto de hombre europeo, en tanto que se encuentra necesariamente vinculado, incardinado en la existencia del hombre de carne y hueso, como diría Unamuno, exige una razón que no se abstraiga de la vida y de una vitalidad que no abandone la razón.

Descartes, que se rehusaron a vivir su vida sin sentido, y buscaron por ello una construcción o reconstrucción de la racionalidad de la que se deslindarse tal sentido.

Finalmente, nos gustaría establecer una última similitud de la figura de Husserl y Platón que es quizás, especialmente simbólica. Cuando Husserl afirmaba que sin claridad no era capaz de vivir, es una expresión realmente similar con la frase de Platón en el Parménides que dice: “Y sin ideas, ¿a dónde dirigiremos la mirada?”. Husserl, al igual que Platón se está negando con rotundidad a vivir sin sentido. La reconstrucción de la racionalidad perdida está entonces, en el fondo, profundamente vinculada con la recuperación de sentido. La filosofía de Husserl se está instaurando bajo un telos que comienza en Grecia: se está recuperando una racionalidad que ha entrado en agotamiento. Si la filosofía ha tratado de rehusar de las tareas que la conforman -tareas infinitas- y cercar el saber y la vida es porque ha entrado en este agotamiento del que Husserl pretende sacarla. En el fondo, tanto los racionalistas como los irracionales que enfrenta Husserl son presa de este agotamiento. Los racionalistas absolutos, por un lado, en su búsqueda de la razón y el saber dan la espalda a la vida. Sin embargo, dar de lado la vida hace que la racionalidad no tenga objeto sin dirección; por lo que son incapaces de responder tanto a la racionalidad como a la vida misma. Por otro lado, quienes pretenden atender a la vida, tienden a rehusar de la razón, lo que les impide dar cuenta de esta de forma racional; por lo que terminan no pudiendo dar cuenta ni de la vida ni de la razón. En el fondo, las dos perspectivas son presa del cansancio y buscan por ello limitar el objeto esencialmente infinito que les compete. Sin embargo, la tarea de la filosofía es esencialmente infinita y aporética, por lo que cualquier intento de acotar la tarea terminará por traicionar su esencia propia.

Que el agotamiento conlleva dogmatismo no consideramos que nos resulte esencialmente nuevo. No es casualidad que la expresión que Kant emplee para referir a la manera en que la filosofía de Hume le había afectado fuese la de “despertar de un sueño dogmático”. Una figura tan clave en la historia de la filosofía como lo es Kant comienza a elaborar la obra que cambia el rumbo de tal historia una vez ha despertado de ese sueño. Parece que muchos grandes sistemas filosóficos se han erguido por no dejarse someter al arrastre de una fuerza; la de la tradición. Es esta una de las razones por las que Descartes es tan esencial y le hemos dedicado tanta extensión; es una figura que desempeña una labor esencialmente similar a la de Husserl. Encontrábamos en Descartes una tendencia natural hacia la tradición; hacia el desasimiento de la *epojé* como modo. Esta fuerza es la que está asolando a Husserl. Hay un nexo entre ambos en tanto los dos reconocen que hay una fuerza que los invita a no reflexionar y no tomar la *epojé* como de existencia como modo de vida. En

ambos hay un rechazo a ese empuje, y en su intento por escapar de él se enmarca su obra filosófica. El planteamiento de Descartes es también esencial para poder entender por qué no termina de arrogarse la efectividad que en un principio parece tener y por qué es desde su filosofía desde la que se configura el modo, hasta cierto punto, dicotómico, de filosofar de la Modernidad.

Otra de las razones por las que Descartes ha sido un elemento esencial en este trabajo ha sido porque, siguiendo de Raúl Gabás, se inicia desde Descartes y se finaliza en Husserl una filosofía que trata de situar su fundamentación en lo *autointuyente*, en la figura del *ego*. Aunque no desarrollaremos mucho más esta línea.

Lo que hemos tratando de presentar es que hay una vinculación esencial entre Descartes y Husserl; pero que dicha vinculación se está estableciendo también en tanto los dos están tomando la tarea heredada de Platón. Lo que planteamos es que desde Husserl hasta Platón, pasando por Descartes -y, aunque no lo hemos tratado, implícitamente Kant-, hay un *telos* que los vincula y relaciona esencialmente. El *telos* de la construcción de una racionalidad europea. Todos ellos están atravesados así por la construcción de una racionalidad europea. Cabe cuestionarse, empero, hasta qué punto no es dicha tarea en Husserl no tanto una construcción sino una *reconstrucción*.

El motivo de la búsqueda de esta racionalidad es esencialmente ético. Lo que subyace a esta búsqueda es la convicción de que aquel hombre fáctico, que ha repudiado una razón en sentido fuerte, no puede vivir su vida con un sentido (*Sinn*), ni puede, por tanto, tampoco tener pretensión de fundar una ética ni de *convivir* humanamente con los demás. Si aunamos las dos citas que tomábamos en una obra y en otra, podríamos decir así que un hombre hecho en la ciencia de hechos, que ha renunciado a la verdad ideal para tomar solo la verdad de la probabilidad, no es auténticamente humano y es incapaz de fundar su misma humanidad en una racionalidad fuerte.

4. Conclusiones

En este trabajo hemos tratado de mostrar cómo es que la obra de Husserl está por entera vinculada con un *telos* que nos pone en conexión directa con Platón, así como con otras figuras como las de Descartes o Kant.

Nos hemos embarcado en una empresa en la que se ha pretendido demostrar que los primeros pasos de la filosofía husserliana, desde su desvinculación con el psicologismo, no se han constituido como una serie de contingencias acontecidas en la vida del filósofo sino que corresponden a la búsqueda de un sentido de vida que lo ha asolado en cada paso dado. La recuperación de la verdad ideal en *Investigaciones lógicas*, es el intento de volver instaurar un ámbito humano que este se había vedado a sí mismo. El agotamiento de la filosofía es tal en el momento de Husserl que se requirió de un detallado análisis de contenidos presupuestos, consecuencias devenida y tesis fundamentales para ser capaces de desenmascarar el sentido esencial que estaba detrás; un sentido que *no tenía sentido*. La humanidad, tan inmersa en su propio desarrollo y tan agotada, fue deslizándose la tarea de dar respuesta a esta clase de planteamientos. La fuerza de esta clase de ideas reside en la debilidad que atraviesa la racionalidad de la humanidad europea. Es por ello que el psicologismo se hipertrofia y se encarna en el seno de la filosofía. Es también por ello que la poca resistencia que a este se le opone no resulta efectiva, porque está tan agotada que decide, digamos, podar las extensiones del psicologismo; pero no llevar a cabo la tarea de acudir a su raíz. Tarea que desempeñará Husserl.

En su búsqueda de claridad, Husserl tomará la *epojé* como modo de existencia. En el fondo está adoptando una actitud que no se deja reducir por el pensamiento dogmático. Esta búsqueda de Husserl avanzará y virará para entender que la *epojé* lo ha llevado al *ego cogito* cartesiano, pero que si no desea estancarse en el solipsismo tiene que tomar otra forma de afrontar la cuestión. En la línea de Husserl de no tomar las vías predeterminadas sino de alcanzar un camino alternativo, terminará por formular una filosofía que a través de unos ciertos elementos como la intersubjetividad, el horizonte histórico, o la actitud logrará subsanar el abismo que se abre entre el objetivismo ideal y el historicismo.

Otro punto esencial es que en la obra de Husserl no consideramos que haya un viraje tan radical como para que sea este seccionado en partes; la filosofía de Husserl, en tanto que está siempre por hacer, puede ser relacionada por entero como desarrollo de distintos modos de alcanzar la verdad y claridad ansiadas. De este modo, toda ella se configura bajo un mismo proyecto, que está configurado con el proyecto original platónico.

5. Bibliografía

- Agustín Torrez, S. (2016). *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva*. Teseo Press.
- Arana, J. (2012, Enero-Diciembre). La crítica leibniziana a la doctrina teleológica de Descartes. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (51), 39-48.
- Aubenque, P. (1999). "La Transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance". *Enrahonar An international journal of theoretical and practical reason*, 1(1), 87-93.
10.5565/rev/enrahonar.1073
- Damasio, A. R. (2006). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Vintage.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial Buenos Aires.
- Descartes, R. (1993). *Meditaciones Metafísicas Con Objeciones y Respuestas* (V. Peña, Trans.). Alfaguara, Ediciones, S.A.- Grupo Santillana.
- Fernández Prat, O. (2007). La lucha de la independencia de la Filosofía respecto de la Psicología. *de la Filosofía respecto de la Psicología*, 28(2/3), 291-297.
- Gaos, J. (1960). *Introducción a la fenomenología seguida de La crítica al psicologismo en Husserl*. Universidad Veracruzana.
- Gros, Alexis Emanuel (2009). El vínculo intelectual Husserl – Dilthey en la filosofía como ciencia estricta y el intercambio epistolar de 1911. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología* (C. Moreno & J. San Martín, Eds.; J. San Martín & C. Moreno, Trans.). Alianza.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)* (M. G. Morente & J. Gaos, Trans.). Altaya.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros.
- La esencia original de las Investigaciones lógicas de Husserl. (2013). In M. Deodati & E. Baccarini (Eds.), *Husserl domani* (pp. 169-194). Aracne.
- Marías, J. (1999-2000). *Husserl*. Mercaba.org. Retrieved July 6, 2023, from <https://www.mercaba.org/Filosofia/husserl.htm>
- Rabanaque, Luis Román. "Actitud natural y actitud fenomenológica" [en línea]. *Sapientia*, 67.229-230 (2011).
- Revista de Occidente Madrid. (1965). *JOSÉ ORTEGA Y GASSET OBRAS COMPLETAS* (2ª ed.). Revista de Occidente.
- San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl: lecciones de Guanajuato*. Editorial Trotta.
- SAN MARTÍN SALA, J., & San Martín, J. (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte: estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*. UNED.

- Stengers, I. (n.d.). Historia de la Ciencia. Michel Serres.
- Wagner Reyna, A. (1944). La refutación del psicologismo por Husserl. *Revista de la Universidad católica de Perú, XII*(1º), 1-17.
- Wagner Reyna, A. (1950). La certeza en Descartes. *Revista de filosofía, I*(4º), 461-468.