

*Crisis de la razón:
elucidación y respuesta
de Husserl*

CARLOS EMILIO GENDE

Carlos E. Gende es Profesor de Filosofía. Docente e investigador de la UNCo. Se desempeña en las áreas Ético-metafísica (orientación Filosofía Práctica) y Gnoseológica (orientación Epistemológica). Participa en un proyecto de investigación de la Universidad Nacional de La Plata. Ha comenzado a realizar su doctorado en la Universidad Nacional de la Plata.

Entre el siete y el diez de mayo de 1935 Edmund Husserl pronunció una conferencia en la Asociación de Cultura de Viena, bajo el título de «La filosofía en la crisis de la humanidad europea». La propuesta de Husserl, que a menudo es reconocido por su intento de fundamentar a la filosofía como ciencia estricta, se desarrolla en este caso como urgente llamado a dar respuesta a lo que se manifiesta como crisis de la razón. Razón cuya característica, sin embargo, en vista de su exitosa producción en la ciencia contemporánea, nos inhabilitaría para presuponer un estado crítico del que debemos dar cuenta. Pareciera entonces que debemos desplazar el supuesto y reformularlo en pregunta: ¿es pertinente hablar de crisis de la ciencia, ante el hecho irrefutable de su éxito?

La pregunta nos exime, por sí misma, de cualquier remisión a situaciones de hecho que corroboren o refuten lo que pregunta. No son los resultados los que darán la medida del sentido pedido, pero tampoco su negación. Quizá justamente el creciente «éxito» de las ciencias nos provoque más que nunca a inquirir por su posibilidad para la vida del hombre.

Ahora bien, teniendo en cuenta esto último podemos evaluar lo siguiente: en tanto las ciencias fueron promesa, acompañaron la vocación del hombre en su autorrealización; cuando llegaron a su cumplimiento, se descubre su unilateralidad escindida y alienante. Paradóji-

camente, y como fruto de esa alienación, la razón científica se instaura como parámetro único de racionalidad; a punto tal que acabamos de identificar, sin previo examen, crisis de la razón con crisis de la razón científica, con el añadido de que entendemos por esta última ciencia positiva.

De allí que la pregunta por la crisis se sostenga justamente en virtud del creciente éxito de la ciencia en tanto, cuando hacemos esa evaluación, la estamos realizando desde y para la ciencia misma que lo produce. Precisamente la situación en que nos coloca la experiencia de una visión en términos de éxito, nos descubre inquietantemente la escisión producida y la subsunción resultante.

Es así que el estatuto de la crisis nos remite del síntoma, que acabamos de describir, a la enfermedad como crisis de la razón en general y de la cual Husserl nos dará un diagnóstico preciso al remontarnos a través del camino histórico de su génesis. Para tratar este tema nos resulta sumamente esclarecedor reparar en los procedimientos que utiliza para detectar el problema, en tanto despliega en acto la actitud misma que él nos propone como tarea de la filosofía. Su importancia reside en que, como señala Levinas: «para los fenomenólogos (...) la significación no se separa del acceso que conduce a ella. El acceso forma parte de la significación misma. Jamás se tiran abajo los andamiajes». [Levinas (1964) 38]

-I-

No es gratuita la metáfora médica que utiliza al iniciar su conferencia para referirse al problema de la crisis como enfermedad de Europa. Exprime la posibilidad del juego que da la imagen y compara: si hay una diferencia entre medicina naturalista, que se origina en la vida común del pueblo, en sus tradiciones e ingenuidades; y una medicina científica natural, que se nutre de conocimientos teóricos basados a su vez en conocimientos fundamentales de la naturaleza en general, como la física y la química; ¿qué pasa con las ciencias del espíritu que, teniendo como tema la vida misma, en el sentido de la vida creadora de cultu-

ra en una unidad histórica, no presta sus servicios como la ciencia de la naturaleza?(1).

Pero ¿acaso se trata de un mismo plano de «enfermedades»? Este ingenuo paralelismo nos descubre ya la trama de autoengaño en que se sume la razón no esclarecida en sus fundamentos. Para desarrollar esto Husserl describe la respuesta científica que daría un contemporáneo; respuesta que descubrirá su peculiar disposición y que en síntesis resulta: la ciencia de la naturaleza no se ata a las finitudes del mundo. Como matemática exacta investiga leyes y elementos de la naturaleza objetiva, abarcando la sensibilidad dada como mero fenómeno

subjetivo relativo. A diferencia de esto las ciencias del espíritu, basadas en la *physis* humana, hacen de toda psiquis individual producto de la corporeidad; lo que no permite, a fin de lograr exactitud, tratar al espíritu como espíritu, sino fundarse en su soporte corporal que en definitiva resulta soporte físico-químico.(2)

La dirección tan obvia y concluyente de la respuesta oculta un prejuicio irresoluble desde su propio examen, dado que el prejuicio es resultado del olvido en que cae la pretendida respuesta científica. Olvido que si con Heidegger tendrá alcances metafísicos suficientes como para replantearse la historicidad de la pregunta por el ser y su desvío sin retorno de la filosofía como modelo de pensamiento científico-occidental; en Husserl, llevado por un deseo entusiasta y no vanamente optimista de refundar la ciencia, le permite ver en ese olvido la motivación desde donde remontar las aún insospechadas posibilidades del buen uso de la razón.

Digamos desde ahora que no está en las pretensiones de Husserl racionalizar incluso la irracionalidad, en un intento de absorber como posición omniabarcante de la razón lo aún no asimilado, lo relegado. Sí se trata de restituir a la razón el temple de cientificidad que perdió precisamente al recortar y absolutizar el primer gesto de actividad científica. «También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna.» [Husserl (1935), 160] Es extremadamente sutil el gesto que Husserl practica en su mirada hacia atrás, pues nos mostrará un caso y lo que exhibe ese caso como indicador del fundamento. Presenta como ejemplo la actividad del historiador y su enfrentarse con la naturaleza física en tanto determinación real en la Grecia antigua, e indica: para los griegos la naturaleza física, no señalaba la naturaleza objetiva de nuestra mira-

da científica, sino el mundo circundante, como concepto subjetivo del mundo, con sus dioses, demonios, etc.(3)

Nos presenta así, como contrapartida de la ciencia física, una actividad distinta de la del científico de la naturaleza, la del historiador, y su enfrentarse con una realidad también distinta, el concepto de naturaleza como mundo circundante, que en tanto historiador veraz debe afrontar en toda su peculiaridad.

Ahora bien, si esto quedara aquí -el historiador y Husserl en su mirar al historiador- deberíamos decir que sólo se cumple una función arqueológica: la de rescatar lo pensado una vez y su diferencia con nosotros. Pero ocurre que el concepto mundo circundante es remisible en exclusividad a la esfera espiritual y señala una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. En tanto concepto «ganado» para la vida del espíritu es revelador de su actitud fundamental, en tanto indica hacia dónde están dirigidos nuestros esfuerzos y ocupaciones. Se trata decididamente de un concepto que revela la estructura espiritual, con las siguientes características que nos atrevemos a destacar:

- como estructural, describe la forma en que se da la experiencia, en el sentido de las condiciones de posibilidad del encuentro hombre - mundo;

- como acontecimiento histórico, revela su carácter de fundado en su especificidad;

- como estructura histórica de formación, remite a los aspectos que expresan su transformación y realización factual.

Precisamente Husserl nos habla de la crisis con relación a la estructura espiritual de Europa, con lo que logra, en primer lugar, subvertir las pretensiones de la cientificidad natural, al mostrar su carácter de fundadas por la creación espiritual (4) y, en segundo lugar, mostrar el estatuto de la crisis como encubrimiento de la posibilidad de un tratamiento científico espiritual, en su carácter histórico espiritual.

-II-

Señalamos antes que la actitud propia de la ciencia de la naturaleza pretende no quedar-

se en las «finitudes» del mundo. Veamos cómo Husserl se encarga de situar esta perspectiva

en un momento histórico, para revalorizarla y a la vez asumirla como tarea que recoja lo no pensado por esa ciencia. Husserl sobrepondrá a la infinitud, como descubrimiento físico matemático, no la existencia finita en su contingencia, sino una infinitud de tareas que excede las pretensiones de la primera. Para tratar este tema nos remitimos a «Crisis»⁽⁵⁾, donde lo desarrolla ampliamente como diferenciación radical entre la concepción moderna y la antigua respecto a la determinación matemática de la naturaleza.

Nos indica que a pesar de que con la geometría euclidiana «había nacido la impresionante idea de una teoría deductiva sistemáticamente unificada, orientada hacia un fin ideal vasto y elevado, fundada sobre fundamentales conceptos y proposiciones axiomáticos (...) sólo conocieron problemas finitos, un *a priori* finito y cerrado.» [Husserl (1962) 25 y 26]. Para nosotros, en cambio, actualmente, al espacio ideal le es inherente como de suyo obvio «un *a priori* universal sistemáticamente unificado, una teoría infinita y, a pesar de la infinitud, cerrada en sí, unificada y sistemáticamente, teoría que ascendiendo desde conceptos y proposiciones axiomáticos, permite construir toda forma imaginable inscribible en el espacio, en univocidad deductiva (...). Nuestro pensamiento apodíctico, progresando por etapas hasta el infinito... sólo descubre lo que ya de antemano, lo que en sí ya es verdad». [Husserl (1962) 26]

Se trata de un mundo infinito pero como mundo de idealidades, donde un método racional y sistemáticamente unificado, en un progreso infinito, alcanza por último todo objeto según su pleno ser en sí. Acerca del sentido de esta matematización de la naturaleza en lo que respecta a las formas espacio temporales, destacamos lo siguiente:

1- La matemática ha creado objetividades ideales mediante la idealización del mundo corporal en cuanto a lo figurable espacio-temporalmente.

2- La matemática muestra que una infinitud de objetos pensados de un modo subjetivo-relativo puede pensarse como determinable objetivamente y realmente determinable en sí, como infinitamente determinable de

antemano.

3- Al entrar en conexión con el arte de la medida -ya desarrollada por los antiguos- se relaciona con el mundo empíricamente intuido como una corporalidad, como res extensa. Logra así una previsión inductiva que puede calcular con necesidad, a partir de acontecimientos de forma, otros desconocidos e inaccesibles a la medición directa; entonces la geometría ideal se transforma en geometría aplicada.⁽⁶⁾

La derivación consecuente con esta perspectiva y que Galileo asumiría como representante original, consiste en la pretensión de hacer algo semejante a lo visto con el mundo en general. Si la matemática pura aplicada a la naturaleza satisface el postulado de la *episteme* en su esfera estructural, es obvio que se quiera asimilar esto a la idea de una naturaleza determinada constructivamente. Esto llevará a una matematización indirecta de las plenitudes (por plenitudes Husserl designa las cualidades sensibles).

La matematización directa es imposible porque las configuraciones cualitativas no son análogas a las formas espacio-temporales, es decir, no están dispuestas en una forma del mundo propia de ellas. La medición empírica acrecienta la precisión, pero con la dirección de una idealidad previa. Podríamos decir que la idealidad se elabora de modo independiente, mientras que las formas límites de las cualidades no se pueden remitir a idealidades correspondientes a un mundo construible ya objetivamente en la idealidad. La matematización indirecta de lo que no tiene una forma matematizable, entonces, solamente se podrá pensar como vinculación íntima entre las cualidades específicamente sensibles -plenitudes- experimentables en los cuerpos dados a la intuición y las formas que les corresponden según reglas propias.

Ahora bien, lo único que se puede observar como predeterminación *a priori* es:
-la forma espacio-temporal que corresponde a todos los cuerpos;
-que en cada caso las estructuras efectivas de los cuerpos exigen plenitudes efectivas;
-que existe una causalidad universal concreta.
Pero esto es, en su conjunto, anticipación de

que el mundo sólo puede intuirse como mundo en un horizonte infinitamente abierto; lo cual no justifica, por supuesto, la pretensión de una suerte de correspondencia entre un mundo de plenitudes y otro de forma puras.

Sin embargo, a Galileo, que podía tener como obvia la matemática pura y su forma tradicional de aplicarla, le fue dado pensar «que todo lo que se manifiesta como real en las cualidades sensibles específicas debía tener un índice matemático en acontecimientos de la esfera de la forma, concebida como ya idealizada, y que de esto debía resultar la posibilidad de una matematización indirecta... debía ser posible construir todos los acontecimientos del lado de las plenitudes y por consiguiente determinarlos objetivamente». [Husserl (1962) 41]

La pretensión de comatematizar los acontecimientos específicamente cualitativos surgió de la necesidad de producir métodos de medición para todo aquello que comprende la geometría y la matemática en su idealidad y aprioridad, en tanto el mundo concreto se revelaría como algo objetivamente matemático por perseguir en las mediciones todo lo que en ellas está supuestamente subordinado a la geometría aplicada. A Galileo le importa «conquistar métodos que se extendieran cada vez más y que fueran indefinidamente perfeccionables, para elaborar todos los métodos de medida esbozados como meras posibilidades ideales en la idealidad de la matemática pura.» [Husserl (1962) 44]. Y esto a fin de captar la causalidad universal, la inductividad universal y particular del mundo empírico: «Esta causalidad universal idealizada engloba todas las estructuras y plenitudes efectivas en su infinitud idealiza-

da». [Id.supra] Es decir, pareciera que todo debe poder entrar en el método y así constituirse en objeto de investigación. Resulta de este modo una objetivación matemática del mundo intuido que subsume, mediante fórmulas, los casos particulares del mundo percibido.

Sin embargo, toda esta perspectiva se constituye a los ojos de Husserl en una hipótesis, de características tan particulares como que sigue siendo por siempre una hipótesis y su verificación es una secuencia infinita de verificaciones. «La esencia propia de la ciencia de la naturaleza, su modo de ser a priori, es ser hipótesis al infinito y verificación al infinito». [Husserl (1962) 47]

Las consecuencias múltiples de un tal «descubrimiento-encubrimiento» llevaron a fatales malentendidos que significaron, en resumidas cuentas, una desvalorización de la vida pre y extra - científica en tanto mera subjetividad. Es que el método mismo exige hacer abstracción de los sujetos como portadores de una vida personal a fin de dirigir la mirada a cosas corporales puras. La naturaleza se presenta como un mundo de cuerpos separados, real y cerrado en sí mismo; lo que, además, prepara el camino del dualismo que aparece con Descartes. La matematización de la naturaleza supone que la coexistencia de la totalidad infinita de sus cuerpos en la espacio-temporalidad sea considerada en sí misma matemáticamente racional; con las reservas de que las ciencias de la naturaleza sólo pueden tener un acceso inductivo a las conexiones matemáticas. Resulta entonces un objetivismo fiscalista que termina legislando más allá de sus condiciones.

-III-

En la conferencia que nos ocupa, Husserl muestra de inmediato la repercusión que una tal mirada imprime sobre el mundo espiritual. Este aparece como sobrepuesto a la corporeidad física -como ya comentamos al comienzo-. La modernidad, embriagada por el éxito del descubrimiento de la tarea infinita del conocimiento matemático, habría extendido su

aplicación al mundo del espíritu, de modo tal que si éste quiere alcanzar status filosófico, deberá conducir a lo físico. Vemos cómo a la ingenuidad del pensar natural la ciencia natural sobrepuso una ingenuidad mayor por su unilateralidad «objetiva».

La crisis de la Modernidad, por lo tanto, como creciente insatisfacción ante sus realiza-

ciones, se debe a problemas que proceden de «la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la objetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva.» [Husserl (1935) 144]

Ahora bien, estas afirmaciones según las derivaciones históricas de la actividad científico-natural, no le impiden a Husserl destacar las características de su formación espiritual: «ciencia designa, pues, la idea de una infinitud de tareas, de las cuales en todo tiempo, una finitud ya está cumplida y conservada con validez permanente. Esta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omnimoda».[Husserl (1935) 145]

La idea de verdad con que trata la ciencia es diferente de la idea de verdad con que trata la vida pre-científica, en el sentido de que la primera busca una verdad incondicional que remite a un horizonte infinito en relación con el cual cada confirmación fáctica es sólo relativa y aproximada. La cultura extracientífica, en cambio, vive en un horizonte abierto ilimitado pero no lo explora de modo que constituya para los actuantes, conscientemente, tal campo infinito de tareas. Es claro que Husserl no nos propone un retorno virginal al paraíso perdido del mundo natural, pues la actitud ingenua por sí sola no es suficiente; precisamente por no tematizar su condición, cae presa fácil de la ingenuidad científico-naturalista que la administra ocultándola.

La cultura científica según ideas de la infinitud -hacia la que Husserl orienta su propuesta- implica «una revolución de toda la cultura...una revolución de la historicidad, que es ahora historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas».[Husserl (1935) 147]

Pero... ¿qué es esto?. ¿Voluntarismo racionalista?. ¿A qué apunta Husserl con la necesidad de tematizar lo dado en la actitud vital?

El «esto» es el sustrato que permitió una tal derivación de las ciencias naturales. Husserl practica nuevamente una mirada hacia atrás a fin de establecer el correlato originario de la

idea de infinitud que, como nos indica, resulta «idealización consecuente»(7). La novedad, por así decir, del mundo griego es la actitud teórica que -como Husserl se encarga de señalar- se diferencia notablemente de otras culturas por la desinteresada aspiración a la teoría, como actividad que se institucionaliza (8).

Se trata de una actitud constante y pre-determinada de consagrar la vida futura a la tarea de la teoría, en construcción al infinito. La propagación y transnacionalización de esto producen efectos sin retorno en la cultura:

-implica una posición crítica que pregunta frente a lo tradicional por su estatuto de idealidad;

-ante la exigencia de someter la empirie a la normatividad ideal, se transforma la praxis, que se ve obligada a girarse por la verdad objetiva.

Señala también, como al pasar, que a partir de aquí se produce una fatal escisión en la unidad de la cultura que separará gente cultivada de gente inculta. Digamos que la brecha es terreno propicio para la actitud científico-natural que obligará a someterse a un canon de racionalidad estipulada y se ensanchará en la actualidad con la especialización que torna incomunicable el conjunto de saberes.

En tanto comunidad de interés puramente ideales, la actitud teórica que ejerce la filosofía se constituye necesariamente en interacción crítica; de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad. ¿Pero cómo sostener esto ahora con nuestra experiencia larga y hastiada de verse confrontar sistemas y cuerpos de ideas sin solución de continuidad ni aspiración de encuentro?

Husserl nos invita a distinguir entre la filosofía como hecho histórico de una época y la filosofía como idea de una tarea infinita. Señala: «pertenece a la esencia de la razón que los filósofos sólo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primeramente en una absoluta e inevitable unilateralidad.» [Husserl (1935) 161] De modo que tampoco hay un mal congénito, por así llamarlo, en la unilateralidad del conocimiento; al contrario, es resultante de las posibilidades limitadas de la actividad humana. Pero, precisamente, el reconocimiento de que se trata de un lado del asunto,

de un escorzo, implica relativizar la propia tarea y exponerla a confrontación; abrirla al infinito que desde la constante reflexividad se impone la conciencia como horizonte de posibilidades.

De modo que a nuestra segunda pregunta contestamos que no se trata de un voluntarismo racionalista, en la medida que Husserl nos ha descubierto una actividad no susceptible de ser enfocada como propuesta a elegir, sino que revela una vital realización de la conciencia con la que la humanidad logra autorrealizarse y protender al infinito. Podría reprocharse a esto un cierto afán de teorización extrema, que dejara al margen toda conexión con la praxis humana. Para aventar estas sospechas Husserl nos propone una distinción entre los intereses de esta reorientación teórica; lo que nos permitirá también contestar a nuestra tercer pregunta.

La actitud teórica se refiere en su novedad a una actitud precedente. Husserl la llama actitud natural, como primera forma originaria de cultura. ¿En qué consiste? Es un «vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo..., como horizonte universal se halla ... presente a la conciencia, pero... no es enfocado temáticamente». [Husserl (1935) 149] ¿Qué es lo temático? Es una direccionalidad consciente de la atención. Es una reorientación decidida y asumida conscientemente por determinados motivos especiales de lo que ya la vida atenta exhibe en su horizonte mundano. En tanto dedicación del interés, pero a la vez sobrepuesto a lo natural, es obviamente transitoria; al modo de lo que ocurre con los oficios y sus días y horas pautadas.

Husserl nos presenta algunos casos de esta nueva actitud (9): -los intereses de la praxis natural: con un sentido semejante al del político quien, como funcionario público, tiene en miras el bien público y quiere servir con su praxis a la de todos; -los intereses de la actividad teórica: que se funda en una puesta entre paréntesis de la praxis natural, lo que la hace también profesional pero no práctica; -derivados de esas dos, la actitud del aprovechamiento práctico de los resultados teóricos en las ciencias especiales.

Finalmente, como resultado de la primera

y la tercera, y precisamente por transición de la teoría a la práctica, surge una nueva praxis que consiste en crítica universal de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y de todo el sistema de valores que sirve de guía a la humanidad -de la que tenemos un ejemplo en la misma crítica que vimos ejercer a Husserl en el terreno de la ciencia-. Es una praxis que tiende a elevar a la humanidad por medio de la razón científica universal según normas que capaciten para ser responsable absolutamente de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos.

Podríamos ver en todo esto la realización del proyecto aristotélico para la filosofía. No solamente por lo que dice el mismo Husserl: «La razón es un título vasto. El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional» [Husserl (1935) 160]; ni tan solo por el retorno explícito a la antigüedad como un ir a beber de las fuentes; sino más bien porque su visión de la organización del saber remite a la escala aristotélica que gradúa el conocimiento desde la experiencia y continúa en orientación técnica, orientación en asuntos humanos, teoría, ciencia, filosofía -como bien comenta Szilasi (10)-. Esa intensificación en grados, que culmina en el saber filosófico como despliegue de la pregunta por la filosofía que examina su propio saber desde el conjunto del saber, sólo puede mantenerse en su unicidad orgánica cuando reconoce su orientación en una actitud precedente.

Como hiciera antes con el ejemplo del historiador, ahora el antecedente en Grecia no es mero dato fáctico temporal, en el sentido de lo primero ocurrido como antecedente causal; sino más bien es revelador de lo previo como lo que siempre está fundando la actitud. Presas describe claramente esta actitud hacia lo histórico: «de lo que se trata...es de mostrar la primigenia instauración de un sentido que, luego transmitido y estratificado, opera en nuestra actualidad como algo de suyo comprensible, siendo precisamente ese juego recíproco de instauración y transmisión lo que constituye la historia.» [Presas (1984) 260] De esto resulta, en definitiva, lo que le permitirá refutar decididamente la mirada objetivadora y afirmar: "...una ciencia objetiva acerca del espiri-

tu, una teoría objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales una existencia dentro de las formas espacio-temporales, no la ha habido nunca ni nunca la habrá. El espíritu... es el que

existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado... en forma verdaderamente racional." [Husserl (1935) 169]

-IV-

Ahora bien, no podemos ignorar que la salida del objetivismo científico-naturalista nos conduce como contrapartida «natural» a un subjetivismo autosuficiente, o al menos, como señala Reyes Mate, a una escisión que «acompaña a toda la historia del pensamiento europeo» [Reyes Mate (1992) 17]. Por otro lado, estas afirmaciones finales acerca de la ciencia del espíritu podrían resultar meras posiciones ilusorias, como salida de emergencia frente a la solidez y progreso de la producción científico natural. Además, no es posible negar la presencia de las psicologías sensualistas y su aparato de mediciones y pruebas que dan respuesta cabal a lo otro del objeto, el sujeto, objetivado ya en la sucesión de estímulos-respuestas.

¿Cómo se sale de la falsa dicotomía sujeto/objeto a que nos lleva la mirada objetivadora?

Husserl reconoce entonces su filiación con Brentano y su exigencia de una psicología como ciencia de las vivencias intencionales; a la vez que aclara las limitaciones de Brentano al no poder superar realmente el objetivismo ni el naturalismo psicológico.⁽¹¹⁾ El método de Brentano -como comenta Schérer⁽¹²⁾- permite salir del círculo empírico pretendiendo que en lo interno, al igual que en lo externo, no alcanzamos lo real, sino sólo fenómenos. Pero el retorno operado al fenómeno psíquico interno hace de este fenómeno lo real mismo de lo psíquico. Al tratar los fenómenos psíquicos internos hace del objeto intencional un objeto inmanente a la conciencia cerrada sobre sí misma.

Esto imposibilita abordar el problema de la relación con el objeto intencional en aquellos dominios de la conciencia constituidos en forma de objetividades irreducibles al hecho psicológico como tal. «Si se quiere decir con

Brentano, colocándose en el punto de vista del ser realmente existente, que el ser es el sujeto que piensa A y no lo pensado A, esta proposición, cuya legitimidad empírica es indiscutible, no responde ya al criterio de la inmanencia vivida: ya que es ciertamente lo pensado, A, lo que constituye el problema en cuanto es irreducible a 'yo pienso A'. De igual modo, el hecho de que yo perciba esta casa no es comprensible más que a partir de la vivencia que es el percibir esta casa». [Schérer (1969) cap.2, pto.5]

¿Cuál es este carácter de la intencionalidad que lo conduce a Husserl a la fenomenología trascendental? La intencionalidad designa la manera de ser de la conciencia, no la supuesta relación sujeto-objeto que se pretende establecer luego de una artificial separación; como si pudiéramos separar la conciencia del mundo para preguntar después cómo se unen. No es entonces subjetividad, como un estar relacionado con, ni objetividad, como un tener; tampoco una adecuación entre ambos. La acción de la conciencia es intencionalidad, designa el estar dirigido a, como propio de la conciencia. Pero, como señala Szilasi⁽¹³⁾, lo novedoso de esto no consiste en que toda acción de la conciencia está dirigida en un sentido determinado, sino en que la determinación procede en cada caso de una concreta situación vital y cambia con el sentido de ésta.

Lo que caracteriza a la intencionalidad, entonces, es la unidad de una acción de la conciencia con lo que se produce en ella, con aquello sobre lo cual se actúa; aquello que es el contenido de la acción. Esto indica un estar fuera de sí de la conciencia en que se manifiesta como actuar, juzgar, conocer, etc. «Por virtud de la intencionalidad nos hallamos, desde un comienzo, cabe las cosas, y atrapados en

la trama de éstas». [Szilasi (1959) cap.1, punto 10]

Esta indicación, junto a la procedencia de una concreta situación vital, nos permite ver en la intencionalidad algo más que la fundamentación de un método, el fenomenológico trascendental, como otro más que se agregaría a las distintas posiciones gnoseológicas en la historia de la filosofía. Husserl nos habla sin modestia de la llamada a provocar una transformación, una conversión existencial, conducida por la actitud fenomenológica (14). Y no es pedantería de reformador filosófico si reparamos en que, como señala Costa: «Todos los esfuerzos del fenomenólogo se concentran, pues, en la recuperación de un fundamento para tanto saber acumulado, que no puede ser sino el mundo. Paradójicamente, para legitimarlo, es preciso primero dejarlo de lado, ponerlo entre paréntesis, y no ocuparse de él ni de los vastos conocimientos que en torno a él se han ido elaborando en el curso de los siglos.» [Costa (1972) 104]

La necesaria pretensión del método es restituir a la conciencia, por tematización, no por añadido, el verdadero suelo desde donde se piensa; hacer tema lo no tematizado, ni por la conciencia ingenua natural, en tanto modo habitual de vida que no se cuestiona, ni por la ciencia ingenua científico-natural, en tanto recorte de la experiencia natural. Se trata de la orientación al mundo de la vida. No según Claesges, que por entenderlo al modo de un concepto diagnóstico terapéutico lo lleva a la conclusión de que se trata de un concepto híbrido (15). El diagnóstico lo realiza Husserl en la crítica interna al modo de relación con el mundo que mantiene la ciencia natural; y la

terapia va a resultar la fenomenología trascendental, pero como desarrollo y elucidación de la actitud fundamental de la conciencia que es la intencionalidad. El mundo de la vida correspondería entonces a la tematización de la intencionalidad como sustrato de lo pre-dado a la conciencia, o mejor, como lo pre-dado mismo. La presencialidad de este pre-darse puede advertirse, para finalizar, en su funcionalidad constitutiva con la figura del horizonte.

El horizonte, estrictamente comprendido, se nos aparece en primer lugar como limitación. Pero si revisamos la experiencia visual misma a que nos remite la figura, recreando el estado de cosas mentado por ella, descubrimos que es un límite más allá del cual no se puede ver, pero que a la vez acompaña la direccionalidad de la vista en su ir avanzando. La línea imaginaria que separa cielo y tierra delimita y esclarece los dos campos, por un lado, y se constituye en condición de posibilidad del mirar, por otro. Es un más allá del cual no puedo ver, es cierto, pero esto ocurre porque si no estuviera así dado a la mirada, no resultaría un ver el otro lado, sino más bien la imposibilidad de ver; no veríamos nada en absoluto.

Es posibilidad y campo desde donde la posibilidad se experimenta, a la vez que infinitud extendida de la mirada que avanza. El horizonte no tiene lugar, no es lugar en sí mismo, pero es condición de todo lugar. Es así que el mundo en su totalidad queda tematizado como horizonte absoluto, pues exhibe la estructura de la intencionalidad en su mutua referencia del yo y el mundo, como ser en el mundo.

Referencias

- (1) Cfr. Husserl, E. (1935), pág. 135.
- (2) Cfr. Husserl, E. (1935), págs. 136 - 137.
- (3) Cfr. Husserl, E. (1935), pág. 138.
- (4) Para ver la aplicación de este enfoque en el campo de las ciencias sociales la obra de Alfred Schutz constituye un aporte muy interesante dada su gran fertilidad conceptual como crítica de los reduccionismos naturalistas. Cfr. por ej. Schutz (1952)
- (5) Cfr. Husserl, E. (1962) cap.II: «El esclarecimiento del origen de la oposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental».
- (6) Cfr. Husserl, E. (1962), págs. 32 a 38.
- (7) Cfr. Husserl, E. (1935) pág. 147.
- (8) Cfr. Husserl, E. (1935) págs. 147 y 148.
- (9) Cfr. Husserl, E. (1935) págs. 150 a 153.
- (10) Cfr. Szilasi, W. (1959) Cap. 5, pto 52.
- (11) Cfr. Husserl, E. (1935) págs. 170 a 171.
- (12) Cfr. Schérer, R. (1969) cap. 2, punto 5.
- (13) Cfr. Szilasi, W. (1959) Cap.1, pto 10.
- (14) Cfr. Husserl, E. (1962) pág. 141.
- (15) Cfr. Bonilla, A. (1985) capítulo 6.

Bibliografía

- Bonilla, A. (1985) *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Bs.As., Biblos, 1985.
- Costa, M. (1972) "El método fenomenológico", en *Cuadernos de Filosofía*, nº 17, año XII., Enero-Junio 1972.
- Husserl, E. (1962) "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trszendentale Phänomenologie", en *Husserliana, Edmund Husserl gesammelte Werke*, La Haya, Martinus Nijhoff, vol. 6, 1962. (Las referencias corresponden a la versión castellana de H.Steinberg bajo el título: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Bs.As., Folios, 1984)
- Husserl, E., (1935) "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", en op. cit. págs 314-348. (Las referencias corresponden a la versión castellana de Peter Baader bajo el título: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en *La filosofía como ciencia estricta*, Bs.As., Nova, 1981. Hay reedición de esta conferencia en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992
- Levinas, E. (1964) *Humanismo del otro hombre*, México, 1993
- Presas, M. (1984) "Acerca del programa de la Fenomenología", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. X, Nº 3, noviembre de 1984.
- Reyes Mate (1992) "El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia", introducción a "Invitación a la fenomenología", recopilación de artículos de Husserl.
- Schérer, R. (1969) *La fenomenología de las Investigaciones lógicas de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969.
- Schutz, A., (1952) *El problema de la realidad social*, Bs.As. Amorrortu.
- Szilasi, W. (1959) *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, Bs.As., Amorrortu, 1970.