

La fenomenología y la crisis de la razón

Hernán Martínez Ferro*

1. Introducción

La época y la cultura moderna están marcadas por el sino de una gran paradoja. Por un lado, el desarrollo extraordinario de la ciencia y la técnica –que no deja de asombrarnos–, ha mostrado, para nuestro orgullo, la capacidad y el poder de la razón humana. Por otro lado, el incipiente desarrollo moral de las sociedades y el creciente escepticismo con que se percibe el sentido y la finalidad de la existencia, atestiguan un malestar generalizado que ha producido una desconfianza en la razón y en el proyecto de la modernidad.

La conciencia de esta trágica paradoja fue lo que llevó al filósofo Edmund Husserl¹ a dedicar gran parte de sus reflexiones, en los últimos años de su vida, a la clarificación del origen, sentido y alternativas a la crisis que aqueja a

* Doctor en Sociología Jurídica de la Universidad Externado de Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, filósofo Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación. Director Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Integrante del grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación. martinezferro@yahoo.es

¹ Edmund Husserl nació en Prosznitz, Moravia, en 1859. Estudió matemáticas y filosofía en Halle, donde más tarde sería profesor. Profesor titular en Gotinga en 1906. En 1916 se traslada a Friburgo, y allí se jubila en 1928. Muere en 1938 a la edad de 79 años. Entre sus obras más destacadas, publicadas en vida del autor, se pueden señalar: Las investigaciones lógicas (1900/1901); Filosofía como ciencia estricta (1911); Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913); Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica (1929); Meditaciones cartesianas (1931); La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936). Pero hay que destacar que la mayoría de sus investigaciones permanecieron inéditas durante su vida. Después de su muerte, el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina se ha encargado de editar las más de 45.000 páginas en taquigrafía, de investigaciones fenomenológicas que Husserl dejó sin publicar.

la cultura moderna de Occidente. Este es el tema de su conocida *Conferencia de Viena*² y de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*³, en los que el fundador de la fenomenología, asumiendo la tarea del filósofo como “funcionario de la humanidad” (Husserl, 1991, p. 18), después de hacer un diagnóstico del sentido y la causa de la crisis, propone recuperar para las ciencias y la filosofía, un sentido amplio de racionalidad como la única alternativa capaz de superar el estado de postración de la cultura moderna.

Nos interesa hacer la presentación y el análisis de las reflexiones de Husserl en torno a la crisis, pues la consideramos de suma importancia, ya que también hoy –como en tiempos de Husserl– se sigue responsabilizando a la razón de todos los males modernos, y las salidas irracionalistas, amparadas en la jerga de la posmodernidad, ponen en peligro los logros del proyecto ilustrado. Creemos, con Husserl, que la fenomenología puede recuperar un sentido amplio de racionalidad que rinda cuentas de la subjetividad y del mundo de la vida, convirtiéndose sino en la salida, sí en la premisa para superar la crisis de la cultura moderna. La posibilidad de un concepto amplio de racionalidad nos permitirá volver a plantear nuestro problema de la legitimidad bajo un nuevo paradigma.

2. El sentido de la crisis

Para Husserl, en la crisis de la cultura moderna, están sumidas, desde hace largo tiempo, las ciencias y la filosofía. Por eso su reflexión empieza por clarificar el sentido en que se puede hablar de una crisis de las ciencias. Desde luego, a primera vista parece desatinado y exagerado hablar de una crisis de las ciencias en general, pues se acepta que a la filosofía, y aun a las ciencias del espíritu, se les puede hacer el reparo de que están en crisis o de que no han encontrado un camino seguro todavía, pero que las ciencias naturales –que tan orgullosas están de sus logros y triunfos en la transformación técnica del mundo– están en crisis, es cosa que no se entiende ni se acepta fácilmente. ¿Cómo podríamos dudar del método y de la cientificidad de una ciencia como la física o la química?

Por tanto es necesario aclarar que no se trata de una crisis respecto de su validez teórica o de su utilidad práctica. Tampoco el método de la ciencia se

² Conferencia impartida en el Círculo de Viena, los días 7 y 10 de mayo de 1935 con el título *La filosofía en crisis de la humanidad europea*. (Husserl, 1981).

³ Libro editado en 1954 por Walter Biemel, bajo el acreditado sello de Martinus Nijhoff, como volumen sexto de las *Obras Completas (Husserliana)* de Edmund Husserl, dirigidas por el padre Van Breda, y que recoge una serie de textos en los que el autor se ocupó entre 1934 y 1937.

está descalificando, pues en cuanto creación, es un triunfo del espíritu humano y con él se pueden hacer cosas maravillosas. “No se trata de una crisis de cientificidad, sino de sentido”, ha dicho Husserl⁴ (1991, p. 6). En efecto, las ciencias han perdido su significado e importancia para la existencia humana:

¿Qué tiene que decirnos la ciencia sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo (Husserl, 1991).

Lo que Husserl constata es el proceso mediante el cual la ciencia moderna lleva hasta sus últimas consecuencias la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Con esta división, el mundo queda dividido en dos: por una parte, el mundo de la objetividad que es el mundo de la cantidad, de la geometría, el de las cualidades primarias necesarias y universales. Por otra parte, el mundo de la subjetividad, escenario de nuestra vida, de nuestras angustias, pasión y muerte, terreno de las cualidades secundarias y por tanto contingentes. Formado sobre la base de esta división –entre lo subjetivo y lo objetivo–, el mundo de la ciencia se hizo extraño y se diferenció radicalmente de “mundo de la vida”, que la ciencia no ha sido capaz de explicar ni siquiera definiéndolo como subjetivo. En otras palabras, la ciencia moderna presenta una realidad en donde solo hay lugar para lo objetivo –lo real cuantificable, pero no para lo subjetivo, a menos que lo subjetivo se reduzca a objeto. De aquí va a partir la crisis del hombre y las ciencias, que se plasma en la enajenación y alienación humana, en la incapacidad de la ciencia para ofrecer soluciones a una sociedad enferma, en la incomprensión de los problemas de la existencia, y en la frustración de una ciencia que se autodeclara incompetente para pensar en valores y principios.

La crisis de las ciencias no se circunscribe a ellas; afecta a la civilización tecnológica que es un resultado suyo y con ella a la existencia humana misma. La desorientación sobre el sentido de la vida y de la historia, síntoma de la crisis, pone en riesgo el proyecto moderno de la Ilustración y de la tradición humanista, es decir, el sistema de ideas y valores que hemos dado en llamar modernidad. Lo que ha hecho crisis es la relación del hombre con la ciencia y la técnica, es el sentido de estas lo que se ha perdido, por eso podemos decir que se trata no de una crisis de medios sino de fines y que su lugar es el mundo ético-político.

⁴ Es importante resaltar que el interés de Husserl no es rechazar, ni sumir en el oscurantismo los logros y las tareas de la ciencia –como era el caso de místicos y existencialistas de su tiempo–, sino más bien, poner de relieve cómo el privilegio de lo objetivo ha hecho ocultar y olvidar la subjetividad que crea la ciencia y desde la cual esta cobra sentido.

Pero las ciencias no siempre han sido positivistas. Ha sido el modelo o la mentalidad positivista que, deslumbrada por la *prosperity* de las ciencias modernas, se ha convertido en “mera ciencia de hechos” que al hacer “meros hombres de hechos” (Husserl, 1991, p. 5), conlleva a la crisis de la cultura humanista. Según Husserl, hay que ver como dos caras de una misma moneda el triunfo del paradigma positivista de la razón y la crisis de las ciencias y la filosofía. Ahora bien, ¿cuál es el paradigma de razón que el positivismo postula? Podemos responder con sencillez que el positivismo permanece en un sentido de razón que se considera a sí misma incapacitada para dar respuesta a las preguntas fundamentales que el hombre se formula respecto de su propio ser y del ser en general. En otras palabras, la mentalidad positivista encubre un fundamental escepticismo respecto del poder de la razón para configurar un conocimiento riguroso que se plantee y trate de resolver los problemas específicamente filosóficos y humanos. En términos más radicales, Husserl va a ver en la mentalidad positivista la autodestrucción del espíritu, su suicidio.

Miremos en detalle la explicación y sustentación de este último planteamiento, para de esta manera hacer comprensible cómo la superación fenomenológica del positivismo, puede considerarse como una defensa de la Ilustración, de un sentido aún para la filosofía y una alternativa a la crisis de la modernidad.

3. La causa de la crisis: el triunfo del paradigma positivista

Para exponer los argumentos críticos que Husserl esgrime contra el positivismo y que nos permitirán comprender posteriormente el sentido de la fenomenología, es preciso dilucidar en qué consiste la mentalidad positivista y examinar su génesis.

Fue labor del empirismo inglés el poner la primera piedra de la crisis del pensamiento científico. El análisis de David Hume (1711-1776) –a quien puede considerarse como el verdadero padre del positivismo– descubre el punto vulnerable de la arquitectura racionalista que llenaba de optimismo el mundo con su convicción de que la razón y la ciencia terminarían orientando una convivencia armoniosa entre los hombres. El psicologismo escéptico de Hume lleva hasta sus últimas consecuencias las propias exigencias del método cartesiano, pues termina pasando del concepto de experiencia a la desubstancialización del cosmos y a la destrucción de sus bases naturales. En efecto, lo único que nos queda como residuo de la duda metódica es el hecho

de la percepción sensorial. La realidad en este proceso va quedando reducida a contenido de conciencia y el ser de las cosas agota su realidad en el hecho de ser percibido. Este es el punto culminante del idealismo escéptico, según el cual, el mundo entero no es más que una ficción o una representación compuesta internamente.

Con el análisis de Hume, las categorías de *objetividad*, tanto las de orden científico como las precientíficas de la vida cotidiana, mediante las cuales pensamos el mundo externo, resultan ficciones. La identidad de la substancia no es más que ficción psicológica originada en complejos de datos en virtud de las leyes de asociación, y la realidad una apariencia alucinatoria. Por tanto, para el empirismo, el mundo en el cual vivimos y sobre el cual la ciencia proyecta sus leyes e hipótesis, no es en realidad un mundo. No posee en sí ni fuera de sí, fundamento. No tiene orientación, ni estructura, ni principio, ni fin. Su supuesta unidad es una ficción psicológica.

Las consecuencias de la crítica empirista, llevadas hasta sus últimas derivaciones en el siglo XIX, son todavía más graves, conducirán no solo a reducir las cosas a contenidos de conciencia, sino que harán de la conciencia misma un agregado de sensaciones. La conciencia como las cosas que se dan en ella, resultarán ser un agregado de “hechos”, un flujo inconexo de sensaciones asociadas en forma diversa, la diferencia cartesiana entre cosas extensas y cosas pensantes ya no será posible.

Es Augusto Comte (1798-1857) en su *Curso de filosofía positiva* (1984), aparecido en 1830, quien va a establecer las bases teóricas y doctrinarias de lo que se ha denominado como positivismo, que, si bien es cierto, a lo largo de su desarrollo filosófico e histórico presenta diferentes matices como psicologismo, pragmatismo, agnosticismo, etc., va a conservar algunos postulados esenciales con los planteamientos de Comte, en especial su actitud común adversa a la filosofía entendida como metafísica.

Comte, en su *Curso de filosofía positiva*, explica en forma clara lo que debe entenderse por “filosofía positiva”:

Al añadir el término “positiva” indico la manera especial de filosofar, que consiste en examinar las teorías de cualquier orden, teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercero y último estado de filosofía general, primeramente teológica y después metafísica, tal como lo explico desde la primera lección. (1984, p. 22-23).

La propuesta de una filosofía positiva empieza a estructurarse con la formulación de una ley necesaria de la evolución, que explica los diferentes estados por los que atraviesa el individuo y la humanidad antes de llegar al estado más pleno de su desarrollo: el positivo. En este último, la ciencia positiva sustituye las explicaciones que recurren a ideas absolutas y causas últimas, por la de relaciones necesarias entre los hechos denominados leyes. Lo cual, dicho de otra manera, significa eliminar las pretensiones cognoscitivas de lo que tradicionalmente se había entendido por filosofía, y concretamente las de la metafísica, ya que desde el planteamiento positivista, no hay causa alguna que fundamente la diferencia entre ciencia y filosofía, pues la filosofía se debe entender en un nuevo sentido que es precisamente el de la ciencia. Es por eso que Husserl va a decir que “el positivismo decapita la filosofía” (1991, p. 9).

Comte establece como regla fundamental de la filosofía positiva, que toda proposición que no sea estrictamente reducible al enunciado de un hecho particular o general, no puede tener sentido real inteligible. Con lo cual está sancionando al *hecho* como único criterio sobre el que se puede erigir el conocimiento real y verdadero. Dado que los hechos son entendidos como cosas o acontecimientos accesibles a la observación, las hipótesis científicas encuentran su único fundamento en la capacidad de derivar predicciones sobre los fenómenos en el espacio y el tiempo. La verdad de las ciencias depende de la eficacia para obtener aplicaciones. La realidad no añade nada a la realidad inmediata de la sensación, se limita a ser el instrumento mediante el cual ordenamos y ponemos a nuestro servicio la experiencia inmediata.

El paradigma positivista se expresa en su máximo principio gnoseológico, según el cual no hay más conocimiento, en el sentido estricto de la palabra, que el conocimiento científico producido por la ciencia natural, cualquier otro pretendido conocimiento que no cumpla con el modelo metodológico de tal conocimiento no es más que vana y simple especulación, en el sentido peyorativo de la palabra.

El positivismo no es plenamente consecuente con su propio principio de ir únicamente a los hechos pues, como lo va a mostrar en forma certera la fenomenología, los llamados “hechos” del positivismo son ya interpretaciones de la inmediata realidad, es decir, que queriendo huir de la abstracción y en su pretensión de ir a lo concreto, recae, sin tener conciencia de ello, en una nueva abstracción.

Pero es en el plano práctico, social o humanista, donde las consecuencias del paradigma positivista se dejan sentir con mayor gravedad, pues postula un modelo de racionalidad que se considera a sí misma incapacitada para dar

respuestas a las preguntas fundamentales que el hombre se formula respecto de su propio ser y el sentido del ser social en general. Al perderse el horizonte de la razón como instancia desde donde cobra sentido todo lo que es o existe, se pierde el sentido del mundo, de la historia y de la humanidad, por consiguiente, se pierde la creencia en la libertad, esto es, en la posibilidad que el hombre tiene de dar sentido racional a su existencia individual y a la especie.

4. La alternativa fenomenológica: la subjetividad y el mundo de la vida

Plantear el tema del arquetipo positivista de la razón significa, en otros términos, plantear el tema de la crisis de lo máspreciado a la tradición filosófica: la razón. Es por esto que Husserl asigna a la filosofía, no la simple tarea de reconocer la crisis, sino de resolverla. El proyecto husserliano consistirá entonces, en develar los orígenes del funesto naturalismo objetivista, señalar las causas del extravío de la razón y recuperar un sentido amplio de racionalidad no enajenado ni absorbido por el objetivismo positivista. Para llevar a cabo tal empresa, la fenomenología se presenta como reconstrucción genética y originaria de la explicación y autorrevelación de la razón, puesta de manifiesto en los albores de la filosofía con los griegos.

En efecto, es con los griegos que nace una forma espiritual nueva con el surgimiento de una actitud distinta frente al mundo. Forma intelectual que se encuentra íntimamente unida a la aparición de la filosofía y al modelo racional, en donde se traza el derrotero de toda la cultura occidental y en donde se configura el ideal del humanismo. Lo que quiere decir, en el orden práctico, orientar la vida de los hombres y de las instituciones conforme a normas ideales, lo que implica, a su vez, la capacidad de concebir la norma como idea. El hombre griego inaugura un orden de lo humano, en el que es posible e inteligible el progreso.

Con ello precisamente surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, coparticipada por el amor a las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinidad de generaciones que va renovándose a partir del espíritu de las ideas. (Husserl, 1981, p. 144).

Lo que Husserl destaca como radical y esencial diferencia de la actitud filosófica es su posición teórica, que implica una ruptura con la actitud natural ingenua y su estar orientada al mundo sin tematizarlo. En la actitud filosófica, el hombre se aparta de todos los intereses prácticos y no desarrolla

ni aspira sino a la teoría pura.

Las adquisiciones de la ciencia, contrario a otras formas culturales precientíficas como el artesanado, el mito y la agricultura, tiene una temporalidad distinta, lo alcanzado por la ciencia no es algo real sino ideal, y lo logrado es utilizado por una idealidad de grado superior y así siempre de nuevo, constituyéndose cada adquisición en una premisa para un horizonte de tareas infinitas. La idea de verdad de la ciencia es totalmente nueva, es una verdad que quiere ser incondicional, cada verdad fáctica es entendida como relativa, como mera aproximación al horizonte infinito, a una verdad como punto infinitamente lejano.

Así pues, Husserl encuentra el origen del humanismo, de un hombre nuevo, en la modificación de la actitud natural a la actitud teórica o filosófica. La primera se ocupa de las cosas del mundo, la segunda tiene por tema el mundo. Es la actitud teórica la que posibilita el acceso al horizonte infinito del mundo ideal, y este paso distingue esencialmente a la cultura de base filosófica, de todas las anteriores formas culturales.

No obstante haber sido formulado el ideal racional de la filosofía en la antigüedad, el aspecto subjetivo no fue tematizado plenamente en lo que de peculiar y propio tiene, por el contrario, ha sido cubierto, velado desde entonces por “la ingenuidad del objetivismo naturalista que se configura en los diferentes tipos de naturalismo, de la naturalización del espíritu” (Husserl, 1981, p. 162).

En la época moderna se reconoce el aspecto subjetivo, pero con el entusiasmo despertado por la eficacia de la ciencia naturalista se reduce y mezcla con elementos objetivos. Esta ingenuidad objetivista es propia de la actitud natural que consiste en estar orientado en el mundo, siendo inherente a lo mundano enmarcarse dentro de parámetros espaciotemporales, de ahí precisamente la propensión a concebir todo bajo el paradigma de la *res extensa*. No obstante estas consideraciones críticas, Husserl hace un balance positivo de la filosofía moderna. En el pensamiento de Descartes reconoce la radicalidad del *ego cogito*, que gracias a la *epoché* descubre el continente de la subjetividad trascendental, aunque, llevado por elementos objetivistas que le ocultan el verdadero sentido de su descubrimiento, no se atreve a conquistarlo.

En la lectura husserliana de la filosofía moderna se reconoce al empirismo inglés —por paradójico que parezca— el desarrollo del motivo trascendental, aunque haya sido en la forma de un negativo fotográfico. En efecto, tanto el pensamiento de Locke, como el de Berkeley y Hume pueden considerarse

bajo parámetros subjetivos, pues al negarse a seguir los lineamientos del racionalismo, llevaron a cabo análisis de la experiencia del *ego* que dieron como resultado una filosofía situada como contrapartida al racionalismo objetivista: psicologismo, idealismo, escepticismo. Pero su inconsecuencia fue el no preguntarse por aquello que sirve de fundamento a sus escépticas conclusiones, no se preguntan por la razón que sirve de base a sus teorías, la que ha llevado a cabo los análisis psicológicos y ha descubierto las leyes de asociación. Su limitación e inconsecuencia han sido estancarse en la conclusión del escepticismo que, como tal, se anula a sí mismo.

Kant descubre el “yo trascendental”, la subjetividad anónima originaria y operante que interviene en la configuración del objeto de conocimiento. Pero a pesar de haber hecho ese gran descubrimiento, Husserl le objeta que, al igual que el idealismo posterior, no encuentra un medio riguroso y consecuente de aproximación a ese “yo trascendental”, quedándose en un constructivismo intelectual que impide que sus conceptos trascendentales se clarifiquen con la evidencia debida.

Así pues, el empirismo y el idealismo alemán no logran tematizar plena y rigurosamente la subjetividad, aunque pisan su terreno y aportan las premisas para una superación de la limitación objetivista del racionalismo. Limitación que Husserl caracteriza como “aberración” del racionalismo que conducirá a su vez a una crisis de la razón y del humanismo. Es pertinente precisar que este diagnóstico husserliano no se refiere a la razón en sí misma considerada, sino a la unilateralidad del paradigma racional positivista.

También yo estoy convencido que (*sic*) la crisis 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 posea una significación subalterna... es ella (la racionalidad) la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez (Husserl, 1981, p. 160).

Es por esto que podemos considerar a Husserl un heredero de la tradición ilustrada, que no obstante reconocer los peligros y excesos de la razón teórica (positiva e instrumental), apuesta por una racionalidad en sentido amplio.

La raíz de la crisis consiste en que la ingenuidad y unilateralidad de la *ratio* positivista ha olvidado la subjetividad que produce y da sentido a la ciencia. El científico, en nombre de la objetividad, se empeña en prescindir de todo elemento subjetivo, y tal empeño es válido siempre y cuando no pretenda imponerse como único y total ámbito del saber. Lo que no es válido es someter a tratamiento objetivo el mundo de la subjetividad mediante el método de las

ciencias naturales, pues los parámetros espacio-temporales con que se mide y se hace ciencia de objetos no pueden ser automáticamente transportados hacia la subjetividad, ya que con tales parámetros no se da explicación de ella.

La ciencia objetivista toma lo que ella denomina mundo objetivo por el universo de todo lo existente sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia subjetiva (Husserl, 1981, p. 161).

La conciencia humana no es un objeto o cosa susceptible de descomponer en elementos subsistentes, tales como las sensaciones, y la comprensión del espíritu no es adecuadamente analizada en términos de una relación causa-efecto. El acto por el cual el ser humano comprende, no es la causa de lo que comprende. Es cierto que el ser humano se encuentra determinado por las influencias culturales que recibe, pero gracias a la reflexión puede llegar a comprender que está determinado y desde tal “conciencia” de su situación, deja de estar determinado a la manera de un objeto.

Si bien surgió una ciencia como la psicología que tematiza al sujeto, ha cometido el error, a juicio de Husserl, de continuar considerando la subjetividad desde un horizonte objetivamente marcado por el patrón naturalista. Consistiendo tal patrón en reducir, sobre la base de los resultados de las ciencias de la naturaleza, todo hecho “psíquico” a una manifestación dependiente de lo físico.

Para Husserl se hace inteligible la “aberración del racionalismo”, a la luz del hecho de encontrarse el espíritu humano dirigido en actitud natural a lo visto, y no al acto de ver. Y precisamente es “volver” la mirada al acto de ver lo que va a constituirse en lo radical y genuino de la actitud fenomenológica que, al poner en *epojé* la actitud natural, vuelve la mirada al acto de ver y “ve” como se dan las “cosas mismas”.

La actitud fenomenológica, al suspender la tesis de la actitud natural de estar ingenuamente orientada a un mundo de objetos, descubre el residuo que dicha actividad objetivista ha olvidado: la subjetividad y el mundo de la vida como su correlato. Ese cambio de actitud recupera el ámbito del espíritu en su plena y propia dimensión, liberando a la filosofía y a las ciencias de la limitación objetivista y constituyéndose en una alternativa para la solución de la crisis. La fenomenología es la propuesta husserliana para salir de la crisis de la razón originada en la interpretación objetivista del racionalismo moderno, cuya secuela es el positivismo en el orden epistemológico, y un hombre pragmático (de meros hechos) en el orden práctico. La fenomenología es una alternativa para la crisis porque rescata la dignidad del sujeto que, extraviado entre objetos

y objetivos, se olvida de la cuestión del sentido total del mundo y de la vida.

Ahora bien, es importante esclarecer que el retorno fenomenológico a las “cosas mismas” significa, en otros términos, el retorno a esa fuente fundamental de donde proviene toda experiencia del dominio de evidencias originarias: el mundo de la vida, el “*Lebenswelt*”. El mundo de la vida, precisamente por ser la fuente originaria de toda experiencia, es el fundamento sobre el cual reposa la ciencia como teoría en cuanto que a través de su puesta en evidencia hecha por la actitud fenomenológica, la ciencia clarifica sus orígenes. En otras palabras, el método fenomenológico –*epojé* y reducciones trascendentales– saca a la luz el residuo que la actitud natural y la ciencia, con su ingenuidad de orden superior, han presupuestado mas no clarificado: la subjetividad constituyente dadora de sentido y su propio mundo de la vida.

El mundo de la vida como fuente originaria de toda experiencia, no se nos da a la manera de la objetividad terminada y libre de discusión, sino que análogamente a como el espacio no se da originariamente en metros ni el tiempo en segundos, así el *Lebenswelt* es el dominio de lo subjetivo-relativo con toda la apertura que esto connota. El mundo de la vida es el horizonte desde donde toda perspectiva cobra sentido, es la perspectividad que posibilita la perspectiva; el *Lebenswelt* es el correlato intencional de cualquier “*doxa*”, pero también de toda objetividad. El mundo de la vida tiene el carácter de estructura a priori que posibilita la convergencia de todo aquello que existe de manera relativa. Se trata de un a priori más amplio que el kantiano, ya que no es un a priori meramente formal sino que es un a priori material que hace posible toda experiencia humana. Es, en pocas palabras, el presupuesto y correlato intencional de toda actividad humana, sea esta científica o cotidiana. Es el fundamento de la “verdad” del científico, pero también de la “verdad” del mercader.

No obstante lo dicho, el mundo de la vida no se identifica simplemente con el mundo de la actitud natural, pues su punto de partida es más originario y radical que el de la actitud natural que parte de una objetividad acrítica. Tener como horizonte el mundo de la vida implica haber cambiado la actitud de ocuparse de los contenidos del mundo, para tematizar propiamente el mundo, significa haber hecho *epojé* de contenido del mundo para pasar a horizonte de mundo. Y es en este cambio de actitud donde se sitúa precisamente la radicalidad del programa fenomenológico de “volver a las cosas mismas”.

El fenomenólogo en este sentido es el verdadero positivista, si por positivismo se comprende la radicalidad de fundamentar libre de prejuicios, pues la verdad

de todo lo que es y existe no se agota en su manifestación objetivo-empírica.

Si positivismo significa decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios de todas las ciencias en lo “positivo”, en, pues, lo que se puede aprender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas (Husserl, 1995, p. 52).

El retorno a las cosas mismas posibilitada por esa vía de acceso, que es la *epoché* fenomenológica, va a permitir por tanto, “ir” hasta la clarificación originaria de todos los hechos (científicos o cotidianos). En este sentido se constituye la fenomenología en ciencia de fundamentos.

5. Consideraciones finales sobre la fenomenología de Husserl

La reconstrucción que hemos hecho de las reflexiones centrales de Husserl en torno a la *crisis*, nos permite distinguir tres momentos: un diagnóstico en el que se aclara el sentido de la decadencia espiritual y ética de la cultura occidental como resultado de la crisis de las ciencias y de la filosofía, que no tienen nada que decir de los problemas y angustias apremiantes del hombre moderno, por estar abandonadas a un modelo de racionalidad positivista; segundo, se identifica como responsable de la crisis al triunfo del positivismo, que en su unilateralidad, se impuso como forma paradigmática de todo saber, convirtiendo a la ciencia en mera ciencia de hechos y a los hombres en meros hombres de hechos; el tercer momento tiene que ver con la propuesta fenomenológica que invita a una renovación de la cultura recuperando un sentido amplio de racionalidad que al volver “a las cosas mismas”, pueda informar de la *subjetividad* dadora de sentido y de su correlato, el *mundo de la vida*.

Compartimos el diagnóstico de Husserl que considera, al igual que Weber, que el desarrollo de la modernidad está ligado al triunfo de la racionalidad positiva o con arreglo a fines. Esto produce un proceso de enajenación del individuo, que al vivir en un mundo de meras cosas en el que ya no hay trascendencia, se siente extrañado, pierde el sentido de mundo, y termina cosificándose como individuo y cosificando sus relaciones sociales. Por su parte, las ciencias positivizadas, en su afán por alcanzar objetividad, se alejan cada vez más de la experiencia cotidiana, a tal punto que no parecen estar referidas a nuestro mundo cotidiano y que, por lo mismo, no parece que nos puedan ofrecer soluciones a nuestros apremiantes problemas. Es un mérito innegable de la fenomenología de Husserl el haber mostrado a lo largo de sus obras, la miopía positivista que desconoce que la subjetividad está siempre presente en el

proceso de constitución de toda objetividad y que es justamente la subjetividad la que da sentido a toda objetividad. El esfuerzo de Husserl por liberar la subjetividad para que no sea tratada como una cosa más de las que se ocupa la ciencia natural, constituye, al mismo tiempo, una admirable defensa de la autonomía y la libertad humana. De igual modo, al mostrar que el mundo de la vida (*Lebenswelt*), como horizonte de horizontes, está siempre presupuesto como correlato *intencional* de la conciencia, abre para las ciencias humanas la posibilidad de tematizar el mundo de la vida y construir una metodología propia, que no se ocupe solo de hechos, sino que pueda rendir cuentas del sentido de mundo que se expresa en ideas y valores, al tiempo que dar razón de la subjetividad como libertad de la voluntad. Se trata de humanizar la ciencia, de devolverle su sentido originario orientado a resolver los problemas que aquejan a los individuos y sus sociedades.

Sin embargo, la fenomenología como propuesta para resolver la crisis de la modernidad y superar el positivismo, no parece ser suficiente. En primer lugar, porque parte de una discutible postura idealista que considera que las “ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos”, desconociendo que, como veremos más adelante con la *Teoría Crítica*, las ideas también están mediadas socialmente; en otras palabras, la crisis no es solo un problema de ideas, sino también de poderes materiales que para mantener su dominación imponen una falsa conciencia, haciendo de la ciencia y la técnica elementos de control social. En segundo lugar, el método fenomenológico de Husserl que prometía “volver a las cosas mismas”, hace de las vivencias intencionales el tema principal de reflexión, dificultando el acceso a la intersubjetividad y a la interacción social.

Por lo anterior, podemos decir que el gran aporte de la fenomenología es haber abierto el horizonte de un sentido amplio de racionalidad y con ello dar paso a un nuevo paradigma para las ciencias sociales⁵. Ejemplo de esto son los trabajos sociológicos de Berger y Luckman (1973), que pretenden hacer comprensible la realidad social en clave fenomenológica. O los trabajos del profesor colombiano Guillermo Hoyos (1994, p. 137-147), quien insiste en que el tema de la fenomenología es el mundo de la vida y no las vivencias intencionales, lo que le ha permitido aplicar el método fenomenológico a distintos problemas sociales.

Referencias bibliográficas

- Berger, P. & Luckmann, T. (1973). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Comte, A. (1984). *Curso de filosofía positiva*. Barcelona: Orbis.
- Hoyos, G. (1994). El mundo de la vida como tema de la fenomenología. *Universitas Philosophica*, 10 (20), 137-147.
- Hoyos, G. & Vargas, G. (1996). *La Teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá: ICFES.
- Husserl, E. (1981). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.

⁵ Hoyos y Vargas presentan la fenomenología como eje del paradigma de la acción comunicativa (1996).