

LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y EL POSITIVISMO CIENTÍFICO

Por: **Guillermo Hoyos Vásquez**
Universidad Javeriana. Bogotá

“El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”

Edmund Husserl, 1935.

“Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión”

Jürgen Habermas, abril 1968.

Seguramente uno de los temas más debatidos en el siglo que termina es el de la función de la ciencia, la técnica y la tecnología para el bienestar de la humanidad. Entre los ingenuos que simplemente piden más desarrollo a cualquier precio y los timoratos que no han podido reconciliarse con la modernidad, hay posiciones intermedias que vale la pena analizar. Allí se encuentra el debate de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, con el que él mismo llamara positivismo científico. El objetivo de este estudio es ante todo analizar el sentido del debate con el positivismo inaugurado por Husserl en la fenomenología y continuado luego por otros pensadores. Pensamos que si se aclara dicho sentido, es posible continuar en actitud crítica y propositiva un diálogo cada vez más necesario entre ciencia, técnica y tecnología, por un lado, y filosofía por otro, siempre de cara a la sociedad.

Nos parece que el debate de Husserl con el positivismo científico¹ queda bien resumido en el siguiente texto de 1937, publicado recientemente en la *Husserliana*:

¹ Me apoyo para este trabajo, entre otros, especialmente en mi escrito para el *IX Coloquio de Filosofía* de la Sociedad Colombiana de Filosofía (Cali, Octubre de 1995) *Fenomenología y ciencias: crisis y teleología*, aparecido en *Filosofía & Ciencia*. Cali: Universidad del Valle, 1996, p. 189-209.

“Lo que aquí se quiere y se debe querer no se logra alcanzar ni de lejos con ninguna de las argumentaciones locuaces y vacías de sentido muy en boga en contra del racionalismo, el metodologismo (*Methodismus*) o el logicismo (*Logizismus*). Puede que lo que se llama el espíritu del presente y lo que se expresa en la muy difundida literatura diaria se haya alejado de la idea de filosofía como ciencia universal, y que toda suerte de teoría pura haya caído en cierta devaluación. Puede que ahora filosofía se haya convertido en título para cosmovisiones irracionales, entregadas a misticismos; pero esto no puede significar de ninguna forma que se abandonen las ciencias particulares, ni la ciencia universal como tampoco su producto, la técnica —cualquiera que sea el rincón de vergüenzas (*Schandwinkel*) al que se la quiera desterrar—. Dado que hay que conceder que aquí se trata de todas formas de una función necesaria para la humanidad, pero que hay que limitar, entonces el problema de una fundamentación radical de la ciencia debe ser propuesto antes y ahora como algo necesario, problema que una vez propuesto se manifiesta como imperecedero (*unsterbliches Problem*) hasta tanto no se le encuentre su clarificación adecuada y su resolución”² (Hua XXIX, 400).

Ya con esto, debe quedar ante todo muy claro que Husserl no es **antiecientífico**. Viniendo de la ciencia, como inclusive lo documentan no sólo sus relaciones con algunos de los más notables matemáticos de su tiempo, Cantor, Hilbert, Dedekind, Weierstrass y Frege, sino sobre todo sus primeras obras, *Filosofía de la aritmética e Investigaciones lógicas*, su preocupación temprana fue encontrar las relaciones entre la ciencia pura y el conocimiento filosófico. En las formas de proceder la matemática y la lógica encuentra sus primeros conceptos filosóficos, que se conservarán como fundamentales en toda su obra: la intencionalidad en su sentido originario es ganada en la reflexión sobre el número y la operación matemática, dado que, como él lo expresa, el número viene del numerar, la clase del clasificar y en general toda operación del operar con algo en general. La idea de una lógica pura, la *mathesis universalis*, herencia de Leibniz y Bolzano, conservará el sentido de paradigma para la investigación fenomenológica, como lo documenta su obra de madurez, de profunda raigambre kantiana, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*.

En especial las últimas publicaciones de la *Husserliana*, obras completas de Edmund Husserl, ofrecen una magnífica oportunidad para consolidar el sentido de las relaciones del fundador de la fenomenología con la ciencia. Me refiero en especial al tomo XXIX, publicado en 1993 con el mismo título del clásico tomo VI *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el cual se pretende ahora complementar con textos inéditos del Archivo de Husserl precisamente de la época de la *Crisis* hasta su muerte, en vísperas de la segunda guerra mundial. Hay que tener además en cuenta los tomos XXV y XXVII, publicados en 1987 y 1989 con *Artículos y conferencias* de Husserl, en los que encontramos

2 De aquí en adelante se citarán dentro del texto las obras de Edmund Husserl según la edición de la *Husserliana*. HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers), de acuerdo con el tomo y la página así: Hua VI, 314-348.

nuevos elementos para aclarar las relaciones entre la fenomenología y las ciencias, en momentos de crisis cultural, por ejemplo: las tres *Lecciones sobre el ideal de hombre de Fichte* (1917), destinadas a los soldados que regresaban del campo de batalla durante la primera guerra mundial; los *Cinco artículos sobre renovación* para la Revista Japonesa *The Kaizo* (Renovación), escritos entre 1922 y 1924; su carta al Presidente del VIII Congreso Internacional de Filosofía en Praga (septiembre de 1934) y su ponencia escrita para dicho Congreso, la cual sirve de base a Husserl para sus Conferencias de Viena (mayo de 1935), bien conocidas bajo el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*,³ y para sus Conferencias de Praga (noviembre del mismo año), editadas ahora por primera vez con el título *La psicología en la crisis de la ciencia europea*, título que según fuentes de la época también habría podido ser: “La posición de la filosofía en la crisis de las ciencias del espíritu” o “Los fundamentos de las ciencias del espíritu” (Hua XXIX, p. XXII), lo cual indicaría el sentido privilegiado que para Husserl tenía la psicología en relación con la temática general de las ciencias del espíritu.

El tratamiento de las ciencias sobre todo en las últimas obras de Husserl es una *reflexión epistemológica*, que permite aclarar las relaciones de la ciencia con la existencia humana, al diagnosticar que la ciencia moderna ha terminado por olvidar el mundo de la vida y con ello desvirtuar el sentido que para el hombre actualmente tienen las ciencias, la técnica y la tecnología. En especial se destaca la función que a este respecto han cumplido en general las ciencias naturales, orientadas por la matemática, al imponerse con su sentido de ciencia objetiva como modelo de cientificidad. En este privilegio de la ciencia objetiva, que termina por ser lo que Husserl denomina “positivismo científico”, radica la causa de la crisis de las ciencias modernas y de la cultura de Occidente. Se trata pues de una crítica no de las ciencias mismas, sino del sentido en que ha evolucionado su racionalidad: ¿qué significa el que la ciencia y la técnica se hayan adueñado del sentido mismo de racionalidad? Significa que con ello se ha ido reduciendo el sentido y la posibilidad de una “filosofía como ciencia estricta” y se ha llegado a que toda ciencia del hombre —las clásicas ciencias del espíritu o las actuales ciencias sociales y humanas, las ciencias de la discusión—, para ser ciencia, haya tenido que utilizar los métodos de la ciencia positiva. Esto crea situaciones paradójicas, “trágicas”, como las denomina Husserl, en especial con respecto a la psicología, que por su íntima relación con la fenomenología, se convierte en el “campo de las decisiones” (*das Feld der Entscheidungen*). Si la psicología se positiviza, es decir, si su campo de trabajo, “el espíritu humano”, se caracteriza ‘objetivamente’ a la usanza de las ciencias positivas, se cierra con ello todo acceso filosófico, comprensivo y reflexivo a la subjetividad humana: por ello afirma Husserl enfáticamente que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía” (Hua VI, 7).

Para el fenomenólogo este reduccionismo de la cultura científica tiene consecuencias nefastas para la concepción del hombre actual. Se piensa que la actividad del hombre puede

3 En: HUSSERL, Edmund. *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981, p. 135-172.

ser regulada sólo por una racionalidad cognitivo-instrumental y estratégica, relegando el sentido de libertad y de responsabilidad humana a un segundo plano. Por ello el análisis del debate de Husserl con el positivismo científico no responde sólo a un interés epistemológico, que pudiera llevar eventualmente a un correctivo de la metodología científica. El asunto es más complejo: la crítica a la unilateralidad de las ciencias naturales y experimentales pretende, al volver la reflexión filosófica al mundo de la vida como ámbito de la experiencia humana y por tanto como base de toda actividad científica, poder reconstruir genéticamente dicho mundo de la vida. Esto significa ante todo que la crítica logre mostrar que el mundo cotidiano está colonizado hoy por una concepción unilateral de ciencia, técnica y tecnología, que lo despoja de su sentido más pleno como lugar, contexto y fuente de recursos de la experiencia humana vital con sus intereses materiales, humanos, sociales, políticos y artísticos. En el mundo de la vida discurre nuestra experiencia que no puede restringirse sólo a manipulación de objetos del mundo, sino que ella se ocupa de otras personas y nos ayuda a expresar y realizar nuestros más íntimos propósitos. La reflexión fenomenológica pretende liberar el mundo de la vida de la visión unilateral de la ciencia, la técnica y la tecnología, para abrir el camino a otras formas de expresión que puedan dar razón de los fenómenos sociales y estéticos en discursos más complejos, quizá menos exactos, pero sí más comprensivos, que los mismos discursos de la ciencia positiva.

Este tipo de reflexiones no son anticientíficas o premodernas. Todo lo contrario: su resultado es resignificar la actividad científica y técnica en el mundo de la vida, teniendo en cuenta precisamente las demás perspectivas y horizontes que se me abren en la cotidianidad. Aquí nos fijaremos sobre todo en el horizonte ético de la acción humana, desde el cual cobran especial relevancia los problemas de la ciencia y la tecnología en relación con la sociedad en su conjunto.

De qué manera pueda el fenomenólogo, además de apostrofar la ciencia moderna y la técnica como causa de la crisis de Occidente, mostrar algún camino de salida de dicha situación es la cuestión que se convierte por tanto en el nuevo reto filosófico. Husserl, como es bien conocido, pretende que la fenomenología, al reconstruir la ciencia moderna desde sus orígenes en el mundo de la vida, recupere al mismo tiempo el sentido de una subjetividad trascendental capaz de responsabilizarse de la racionalidad científica y tecnológica desde ideas de la razón, precisamente aquellas que determinan desde la antigüedad la génesis y con ello el sentido mismo de la filosofía y la ciencia. Para mostrar que tanto el diagnóstico como la intención de la fenomenología son correctos, así su comprensión de subjetividad, por ser monológica y solipsista, se quede a mitad de camino, desarrollamos estos tres pasos: (I) El positivismo científico y la crisis; (II) El retorno al mundo de la vida como contexto y como fuente de verdades; (III) Superación del positivismo desde la ética fenomenológica.

I. El positivismo científico y la crisis

Debemos comenzar por profundizar en lo que Husserl critica como positivismo científico.⁴ Utilicemos sus palabras en la Conferencia de Viena:

“La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa (...) Al haberse olvidado, en la temática científica del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias).” (Husserl 1981, 167).

La positivización consiste por tanto en haberse reducido el sentido de razón a la racionalidad formal y funcional, propia de las ciencias de la naturaleza. Este tipo de racionalidad como ciencia, técnica y tecnología ha llegado a dominar de tal forma nuestra modernidad, que ha quedado recortada como mera modernización, gracias al reduccionismo de la racionalidad estratégica propia de la técnica moderna. La fraseología modernizante ve en este tipo de actividad cognitiva la forma superior de la cultura humana. En cambio la fenomenología logra mostrar cómo la ciencia es sólo una de las maneras de ver el mundo, en íntima relación con otros puntos de vista sobre él, como son el ético y el estético. De esta forma el descubrimiento del mundo de la vida por la fenomenología se presenta como una manera de reflexionar sobre el sentido de la ciencia y la técnica como actividades del hombre para resolver una serie de problemas del mundo y de la vida, pero no como la plenitud de los ideales del hombre. En el mundo de la vida se presentan ciertamente necesidades de índole técnica, a las cuales responde la ciencia y la tecnología, pero también se presentan intereses distintos al técnico, tales como el práctico y emancipatorio,⁵ a los cuales responden otros discursos, los de las ciencias sociales y humanas, y la filosofía misma, propios de un sujeto que busca cierta unidad de acción a partir de su pertenencia a una cultura y a una historia determinada.

Pero es precisamente esta cultura la que está en crisis, y de dicha crisis hace Husserl culpable al reduccionismo científico que hemos indicado.

Son notables sus tres lecciones a los soldados que regresaban del campo de batalla en 1917, lecciones que versaban sobre el Ideal de hombre de Fichte (Hua XXV, 267 s). Punto

4 Ver para este apartado: MOSSADEQ, Ismail El. *Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Phänomenologie in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger*. Amsterdam: Rodopi, 1995.

5 HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e Interés*, en: *Ideas y Valores*, Nos. 42-45. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1973-1975, p. 61-76.

de partida de las *Lecciones* es su diagnóstico con respecto al olvido de la tradición filosófica por causa del positivismo científico: “El dominio de esta filosofía (la del idealismo) sobre los espíritus fue reemplazada por el dominio de las nuevas ciencias exactas y de la cultura técnica determinada por ellas” (Hua XXV, 268). Este desplazamiento de la filosofía por las ciencias hace exclamar a Husserl: “¡Qué inoportuna es la farisaica autojustificación de las ciencias exactas, qué injustos los juicios despreciativos acerca de la filosofía por parte de quienes han sido educados en las ciencias rigurosas de nuestro tiempo!” (Hua XXV, 270).

No es de extrañar por tanto que, una vez terminada la guerra, Husserl proclame la necesidad de una renovación de la cultura, la cual sólo es posible reconstruyendo el sentido de la filosofía y de la ciencia, tal como lo expone en sus cinco artículos de 1923 para la Revista Japonesa *The Kaizo*, que comienzan enfáticamente: “Renovación es el clamor generalizado en nuestra actualidad lamentable y lo es en el ámbito general de la cultura europea. La guerra, que la ha desolado desde el año 1914 y que desde 1918 sólo ha cambiado los medios de coacción militar por ‘los más refinados’ de las torturas espirituales y de las necesidades económicas moralmente depravantes, ha develado la falsedad interior, la falta de sentido de esta cultura. Y precisamente esta develación significa la interrupción de su impulso motriz” (Hua XXVII, 3).

Si ésta es su evaluación de la Primera Guerra Mundial, su previsión de lo que viene, en vísperas de la Segunda, no es menos radical. Entre el 2 y el 7 de septiembre de 1934 tuvo lugar en Praga el VIII Congreso Internacional de Filosofía, para el cual se invitó a importantes filósofos, que no podían participar, a que escribieran sobre la tarea actual de la filosofía. Husserl es enfático en su diagnóstico: se trata de lo “trágico de la ciencia positiva”, de su “dispersión en especializaciones y de su expertocracia. El tecnificarse y el especializarse de la ciencia —si falta un movimiento en contra hacia la clarificación de sentido hasta lo más profundo y englobante, el universo filosófico— es decadencia. Los especialistas se convierten, si mucho, en ingenieros geniales de una técnica espiritual, la cual puede posibilitar en alguno de los campos del quehacer en el mundo, por ejemplo en la práctica económica, una ‘técnica’ extraordinariamente útil en el sentido popular de la palabra. Ingenieros no son filósofos, no son en sentido estricto científicos, a no ser que se deforme el concepto de ciencia en el sentido moderno. Su ‘genialidad’ permanece por tanto siendo ‘genialidad’ y la admiración de que gozan descansa en lo que logran, no en lo que no logran, así muchas veces lo pretenden” (Hua XXVII, 209).

Para comprender el fenómeno de la positivización y del reduccionismo reconstruye Husserl en el famoso § 9 de *La crisis*, dedicado al desarrollo de la ciencia moderna a partir de la matematización de la naturaleza por Galileo, el camino que va de la concepción de la ciencia moderna con base en la experiencia a la absolutización del ideal de cientificidad alcanzado por la matemática y las ciencias naturales. Si se conserva viva la reflexión sobre dicha génesis, es decir, si se reconoce el sentido del método a partir de una concepción reconstructiva de las ciencias, se previene el peligro de la positivización. De lo contrario se reitera a nivel científico la ingenuidad propia de la actitud natural. En efecto, a partir del

surgimiento de la ciencia y la filosofía “se transforman en cierto modo internamente todos los conceptos del conocimiento; y no basta con que se minusvalore la *doxa* (opinión), con que se la prive de conceptos como ser, verdad, fundamentación y razón y con que ahora la *episteme* (la ciencia) sea proclamada como verdadera razón y sus demás conceptos sean tenidos como los únicos auténticos. Esta ingenuidad se venga de mil modos hasta nuestros días. Impide que se haga justicia al hecho de que la *episteme* se funda en la *doxa*; y esta última tampoco puede ser desechada como representación ciega, carente de evidencia o inclusive como mera imaginación” (Hua XXIX, 392). Cuando se hace esto, se echa mano de una fundamentación de la verdad científica en una experiencia e inducción, que se consideran parte del método científico y por ello han sido desvinculadas de la experiencia cotidiana, la cual ya no se tiene como fundamento de la ciencia, pues en lugar de ella se habla “en las ciencias matemáticas de una sensibilidad consistente en conceptos ideales de la matemática e inclusive de la física” (Hua XXIX, 392).

La tesis de Husserl es que esta suplantación, necesaria para la ciencia moderna, lleva gradualmente a un ocultamiento, a un olvido del mundo de la vida (*Lebensweltvergessenheit*), el cual equivale, en palabras de Jürgen Habermas, a su “colonización”,⁶ cuya consecuencia inmediata es el olvido de la subjetividad en dicha concepción de la ciencia. Pero es precisamente ésta, la subjetividad, la que se expresa intuitivamente en lo subjetivo-relativo de nuestras experiencias diarias, de nuestras opiniones y puntos de vista acerca de todo lo que sucede en el mundo real. Matematizado, precisado, recortado gracias al método, dicho mundo real, se pierde todo interés por la subjetividad misma, la cual había sido la conquista más preciada de la modernidad y la renovada garantía, tras el derrumbe de la metafísica, de la realización de los ideales de la filosofía, descubiertos ya desde el origen de la filosofía y las ciencias en Grecia. Dichos ideales consistían fundamentalmente en la posibilidad de dar razón no sólo de los fenómenos del mundo, sino también de las acciones humanas en relación con dichos fenómenos. La capacidad de responsabilidad, descubierta por la filosofía, es negada en el momento que se olvida la subjetividad. Por ello la ingenuidad de la ciencia objetivista es semejante a la del ciudadano que no reflexiona sobre su mundo y su posición en la historia. No se trata pues, como temen algunos, de una reconstrucción nostálgica del “alma” de la tradición precrítica, sino precisamente del sujeto capaz de responder las preguntas kantianas: ¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? ¿Qué es el hombre?

Por ello, un desarrollo de la ciencia, como mera “técnica teórica”, lleva al escepticismo en su forma más fundamental, como desconfianza con respecto a la filosofía misma:

“Al agradecer —así inicia su ponencia—, al comité del VIII Congreso Internacional de Filosofía su honrosa invitación para expresarme acerca de la tarea actual de la filosofía, tengo que estar preparado para afrontar una *skepsis*, que se dirige de entrada contra la

6 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd, 2, p. 522.

misma pregunta, a saber, que aparentemente dicha tarea no corresponde a nada. ¿La filosofía del presente? ¿Es una unidad, que —como sucede con las ciencias positivas— convoque a todos sus investigadores, una unidad gracias a una finalidad, en cuya realización en progreso infinito colaboren todos los investigadores? ¿Hay en la filosofía un método unitario, un sistema creciente de doctrinas que unifique todas las teorías, están todos los investigadores en la unidad de una motivación, de la cual surja una problemática idéntica?” (Hua XXVII, 184).

Comenzamos por preguntarnos acerca del sentido del debate instaurado por la fenomenología contra el positivismo científico. Hasta ahora parece que éste dejara sin sentido las preguntas fundamentales de la tradición filosófica: con respecto al hombre, al sentido de la vida y a su función en la historia. Esta visión se aclarará todavía más cuando analicemos la propuesta husserliana de un retorno al mundo de la vida para recuperar el sentido mismo de la fenomenología como método del filosofar, dado que “volver a las cosas mismas”, según la consigna fundacional de Husserl, es volver al momento en el tiempo y en el espacio en el que se me dan las cosas mismas para describir cómo se me dan intencionalmente en la conciencia.

II. El retorno al mundo de la vida como contexto y como fuente de verdades

Hasta ahora hemos visto cómo la crisis de las ciencias, según la caracteriza Husserl, consiste en la hegemonía del método de las ciencias exactas con respecto a todo otro tipo de conocimiento. En efecto, el conocimiento de la experiencia cotidiana, que se nos da como *doxa*, es superado por la *episteme*; el de las ciencias de la discusión, y en especial el de la psicología, corre con suerte semejante al ser reducido su campo, la subjetividad, a un conjunto de datos observables acerca del comportamiento; y finalmente el conocimiento posible de la filosofía se va reduciendo cada vez más, al ir siendo ocupado por la ciencia positiva el ámbito de lo racional, con lo cual la filosofía corre el riesgo del descrédito como discurso incontrolable ‘científicamente’ y queda amenazada con volverse antifilosofía en forma de escepticismo radical o de irracionalismo.

Todo esto lleva a Husserl a señalar cómo la ciencia y la filosofía han dejado de cumplir su función en la actualidad: “Históricamente la variedad de sistemas frente a la convicción unánime de la posibilidad de alcanzar una sola filosofía condujo muy pronto al escepticismo”. Éste sin embargo no detuvo el desarrollo de la filosofía, por el contrario, sirvió de acicate para impulsarla hacia adelante. Dado que en los inicios de la filosofía se encuentra la verdad del escepticismo, sólo si se reconoce esta verdad, es posible superarlo. Si la filosofía no vuelve a su presupuesto fundamental, el mundo de la vida, las necesidades de la existencia humana, sigue expuesta al escepticismo.

“¿No hay que deducir de la historia de la filosofía la enseñanza de que se trata de una empresa desesperada? ¿Y precisamente en nuestra época no se ha llegado ya a que ésta sea

la opinión generalizada? (Y no sólo con relación a una filosofía independiente de las ciencias, sino también con respecto a la ciencias mismas). Porque ¿qué otra cosa que un fracaso de las ciencias es, ante lo incuestionable de sus logros, su incapacidad de mostrar al hombre la posibilidad de una existencia satisfactoria, que pudiera servir de fin y meta indubitable en toda su vida? Todavía oiremos que esta objeción no sólo tiene que ver con una psicología especial o con la antropología, sino que toca a la totalidad de las ciencias, en cuanto pretenden proporcionar verdadero conocimiento del mundo” (Hua XXIX, 409).

Frente a este desespero con respecto a la función liberadora de las ciencias y de la filosofía misma, todavía Husserl aspira poder mostrar cómo la fenomenología es capaz de asumir las tareas del presente: responder al escepticismo, reconociendo la verdad de la *skepsis*, es decir, la del mundo de la vida, rehabilitando el sentido de la *doxa*, el de las verdades relativas del mercado,⁷ para reconstruir a partir de lo subjetivo-relativo-intuitivo en relación intersubjetiva el sentido de la cultura y de la ciencia, y la validez de las pretensiones de verdad, de rectitud y de veracidad que se proponen con base en la experiencia.

“Filosofía, —escribe Husserl en 1934 al Presidente del Congreso de Filosofía de Praga—, es el órgano de una nueva forma de existencia histórica de la humanidad, de un modo de ser desde el espíritu de la autonomía. La forma originaria de la autonomía es la de la autorresponsabilidad científica. La forma originaria de las culturas que proceden de este espíritu son las ciencias, a su vez miembros dependientes de una ciencia plena y total, la filosofía. La autorresponsabilidad filosófica se realiza necesariamente en la comunidad de los que filosofan. Considerándolo en principio, la comunidad filosófica y la filosofía son el profenómeno y al mismo tiempo la fuerza operante en continua vida, la cual, partiendo de la mera internacionalidad por la fuerza, ha creado y cultiva una totalmente nueva internacionalidad, a saber, una unión mediante el espíritu de autonomía” (Hua XXVII, 240).

Para salir de la crisis y superar el escepticismo, Husserl propone la conformación de la comunidad filosófica. La reconstrucción genética de la historia de la filosofía, emprendida por Husserl en sus últimas obras, pretende poner al descubierto el mundo de la vida como punto de partida geográfico e histórico de la reflexión filosófica, con lo cual encuentra una estructura común para la conformación de la comunidad filosófica. La fundación de la filosofía occidental fue el resultado de “una ‘nueva actitud’ de individuos hacia el mundo circundante (...) los griegos la denominaron ‘filosofía’”.⁸

Ahora bien, esta nueva actitud del hombre con respecto a su mundo circundante debe ser motivada por un interés crítico de los intereses inmediatos, porque normalmente el hombre se encuentra en actitud natural, dirigido a su mundo y sin prestar atención a este su

7 HUSSERL, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM, 1962, p. 287.

8 HUSSERL, E. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en: *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981, p. 143.

estar dirigido a él. “La vida natural —dice Husserl—, se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente”.⁹ Es apenas natural que mientras el hombre en su práctica diaria se ocupa de esto o de aquello en el horizonte del mundo, no pueda advertir el horizonte mismo. El mundo como horizonte no puede ser tema del hombre, mientras su tema es aquello a lo que dirige inmediatamente su atención. “Vida atenta —continúa Husserl—, siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece”.¹⁰ Lo característico de nuestra conciencia de mundo es ser precisamente conciencia de algo concreto en el mundo: estamos tan interesados en ello, que en cierta manera nos objetivamos en lo que pretendemos intencionalmente. Al dirigirnos a algo, como que nos perdemos en ello y así perdemos el sentido de perspectiva y nos privamos de las otras perspectivas de mundo en su estructura de horizonte universal.

Husserl dice: “son necesarios motivos especiales para que, quien esté en tal horizonte mundano, se oriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente”.¹¹ Los griegos alcanzaron este nivel de reflexión sobre el mundo como horizonte universal de sentido, mediante un cambio de actitud, motivado por el *thaumadzein*, esa curiosidad que nace al desprendernos de aquello que nos ocupa inmediatamente, para interesarnos por otras perspectivas, otras culturas, otras comprensiones del mundo. Esta curiosidad genera un interés por la teoría. Por ello puede caracterizar Husserl el origen de la filosofía en los siguientes términos: “Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí”.¹²

Para Husserl el descubrimiento de la filosofía es posible gracias al reconocimiento de la relatividad de cada cultura como visión del mundo. La cultura griega es en este sentido única, ya que ella misma se descubre como perspectiva necesaria del mundo, pero precisamente como perspectiva, es decir, como necesaria y relativa al mismo tiempo: en su relatividad reconoce la relatividad de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la

⁹ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 155.

verdad. La cultura filosófica abre el mundo como horizonte universal, infinito, al reconocer que toda cultura es perspectiva, por tanto relativa y al mismo tiempo susceptible de ser orientada en su historicidad por ideas de la razón.

Con toda razón designa Husserl la psicología como campo de decisiones y concentra en ella, como lo documentan sus Conferencias de Praga en 1935, todo el análisis de la crisis tanto de las ciencias como de la filosofía misma. Su lucha con el "fantasma del psicologismo" acompaña todo el desarrollo de la fenomenología, desde sus inicios en el ir y venir de su discusión con Frege, pasando por el análisis intencional de la subjetividad que le permite en cierta manera reconocer la verdad del psicologismo para poderlo superar, hasta definir la psicología como campo de las descripciones fenomenológicas.

Cuando Husserl propone en *Ideas* hacer comprensible el problema de la ingenuidad de la actitud natural, semejante a la ingenuidad objetivista de la actitud científica, gracias al retorno al campo de las vivencias, parece plausible realizar dicha crítica con base en la intencionalidad, campo de la descripción fenomenológica del darse las cosas mismas en la vida de conciencia. Sin embargo, al ser puesto al descubierto el tema del mundo de la vida como propedéutica de la filosofía y como presupuesto de la vida de conciencia o al menos como correlato universal y necesario de la intencionalidad, no parece que las categorías fenomenológicas básicas puedan seguir prisioneras de una subjetividad inmanente emparentada primordialmente con la psicología.

En su esfuerzo por relacionar las estructuras de la comunicación con la herencia fenomenológica del mundo de la vida, para Habermas "la situación de habla es con respecto al tema de que se trata en ella una especie de fragmento delimitado del mundo de la vida que proporciona tanto un **contexto** como a la vez **fuentes** para los procesos de entendimiento".¹³ ¿De qué forma es el mundo de la vida contexto universal de sentido, horizonte de significaciones, base de la comprensión mutua de quienes se interrelacionan comunicativamente? Es necesario que quienes participan en el mundo de la vida expresen sus propias opiniones en el contexto de su propia cultura, como sus visiones del mundo y sus concepciones de la vida. El primer momento de la comprensión tiene al mundo de la vida como contexto de las múltiples perspectivas, expresadas desde la intencionalidad de cada quien, en la cual se constituye el sentido, se le da contenido a las vivencias. Pero es precisamente a partir de las diversas concepciones del mundo, de las diversas opiniones y contextos culturales, que se hace necesario el desarrollo de las diversas ciencias. Estas cuentan ciertamente con los significados intencionales, originados en el mundo de la vida y en el contexto cultural de los participantes. Comprender a otro, a otra cultura, a otra época histórica, no significa tener que estar de acuerdo con sus puntos de vista, ni con sus normas. Para llegar a acuerdos que superen la mera comprensión intersubjetiva es necesario

13 HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1985, p. 348.

desarrollar determinadas formas de argumentación, de dar razones, que permitan relacionar las diversas perspectivas de lo mismo. En este sentido el mundo de la vida ya no es sólo horizonte universal de significados, sino que se presenta también el mismo mundo como fuente inagotable de recursos de argumentación. Se trata de un sentido de mundo como totalidad, de una especie de "idealización", que trasciende todas las concepciones de mundo, y que permite así poner y responder la pregunta por la verdad.

Esto quiere decir que para solucionar las dos tareas que se propone la fenomenología con respecto a la experiencia, al conocimiento en general y a la ciencia moderna en particular, es necesario superar el análisis intencional de la conciencia como único lugar de constitución tanto de sentido como de validez. Al poner Husserl al descubierto la función trascendental del mundo de la vida con respecto a todo tipo de conocimiento teórico, se hace necesario descentrar el campo de la conciencia, tomándolo ciertamente como punto de partida de vivencias y sentidos mundovitales, pero relativizándolo en su perspectividad para que abierto a otras perspectivas de "lo mismo" entre en relación con ellas, sin privilegiar ninguna perspectiva, sino teniendo en cuenta las mejores razones. Estas serán las que, referidas al mundo de la vida como fuente de recursos de validación, ofrezcan las mejores soluciones a problemas del mundo real, es decir, permitan responder más acertadamente a preguntas por la verdad, la rectitud y la veracidad en las relaciones del hombre con el mundo, con los otros hombres, con la cultura y con la historia.

Creo que esta articulación de sentido y validez, manifiesta precisamente en la relación entre mundo de la vida y ciencias, es la que quiere reconstruir Husserl, pero para la cual la fenomenología de la conciencia sólo posee un elemento de análisis sostenido en la subjetividad en cuanto subjetividad intencional. El aporte del análisis del lenguaje desde el punto de vista de la comunicación se hace necesario para comprender en toda su importancia la función de la ciencia, como resultado de la crítica y de la argumentación. Naturalmente que sin la vinculación genética de la ciencia al mundo de la vida, sin su origen netamente hermenéutico, carece de sentido, como lo indica el mismo Husserl en la Introducción a *La lógica*: "El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre 'moderno' de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica". Esta situación lleva a que el mundo en el que vivimos se nos vuelva incomprensible, a que nos perdamos en él: "preguntamos en vano por su 'finalidad', por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad" (Hua XVII, 9).

Pero precisamente el sentido positivo y emancipatorio de la teoría y de la ciencia, reconocido desde sus inicios en la cultura griega y renovado en la modernidad, no podrá ser comprendido si no es gracias a la fuerza argumentativa de la razón, capaz de tomar distancia del contexto y perspectiva de cada persona, de cada cultura y época histórica. Lo que la fenomenología pone al descubierto es esta competencia políglota¹⁴ de la filosofía para poner

14 HABERMAS, Jürgen. Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft, en:

en relación el mundo de la vida en su perspectividad subjetiva con el mundo como totalidad objetiva de todo lo real. Poner en relación significa comprender desde un punto de vista de la razón y de la responsabilidad. Porque olvidada la subjetividad “se pierde toda posibilidad de dar sentido y en especial aquella que tiene que ser realizada para que sepamos dónde y en qué estamos con el mundo y en últimas qué tipo de actitudes ético-prácticas nos exige él” (Hua VII, 71).

El retorno al mundo de la vida no sólo nos libera del reduccionismo positivista al descubrir la experiencia humana como fundamento y génesis del conocimiento científico, sino que nos amplía la perspectiva con respecto al sentido de la actividad humana en el mundo. Allí no sólo buscamos conocer con exactitud lo que nos impresiona o lo que pretendemos manipular, sino que en el mundo de la vida aspiramos realizar nuestros ideales y dar sentido pleno a la forma en que queremos realizarnos en la vida.

III. Conclusión: La ética fenomenológica como superación del positivismo¹⁵

El debate de la fenomenología de Husserl con las ciencias no es un anticipo de la desafortunada confrontación entre filosofía analítica y la así llamada filosofía continental, como pretenden interpretarlo algunos. Es algo más fundamental, inscrito en la tradición kantiana de las relaciones entre causalidad y libertad, en búsqueda precisamente de la complementariedad entre racionalidad científico técnica y razón práctica. No se trata pues de una defensa de cierta subjetividad rancia contra el avance de las ciencias naturales, en un país donde se dice que todavía no hay ciencia, ni de una apología trasnochada del ‘alma’ que quisiera perpetuarse en cierta forma honrada de profesar la filosofía como ética.¹⁶ Lo que está en juego es más bien nada menos que la respuesta a las preguntas de Kant, en búsqueda de lo que es el hombre, quien precisamente es esa búsqueda. Se reconoce ciertamente el valor de la ciencia moderna; pero la crítica no sólo tiene el valor negativo de ayudar a establecer sus condiciones de posibilidad, sus límites y su sentido de validez; también tiene el sentido positivo de abrir el horizonte significativo para un uso práctico de la razón. Lo que la ciencia hace no tiene por qué pretender corregirlo la filosofía. Pero a ella sí le corresponde señalar el ámbito en el que la razón no es sólo racionalidad científica. En cierta forma como que la pregunta por lo que me es posible pensar más allá de la ciencia,

Texte und Kontexte. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1991, p. 41.

15 Ver mis trabajos: *La ética fenomenológica*, en: *Edmund Husserl: Filosofía primera. A propósito de Edmund Husserl y su obra.* Bogotá: Norma, 1998, p. 59-130; y *La ética fenomenológica y la intersubjetividad*, en: *Praxis filosófica.* Nueva Serie, Nos. 10-11, Cali: Univalle, diciembre 1999, p. 173-187.

16 HOYOS, Luis Eduardo. *Ideas y Valores*, N° 110, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, agosto de 1999, p. 137. (A propósito de su reseña del libro de John McDowell *Mind and World*).

obliga a desarrollar las auténticas preguntas propias de la filosofía. Pienso que en últimas lo que pretenden Kant y Husserl es destacar que el sentido último de la filosofía es recordar al hombre que es libre y persona moral, memoria que no está escrita en libreto científico, porque sólo puede ser asumida por el sujeto responsable. De esta forma en la fenomenología se reitera el argumento kantiano según el cual aquello que el hombre no puede conocer científicamente puede continuar teniendo un sentido pensable para sujetos, que al pensarlo amplían su horizonte de acción responsable más allá de los límites mismos de la ciencia, la técnica y la tecnología.

En reciente entrevista, a propósito de su libro *Mind and World*, John McDowell¹⁷ propone un “reencantamiento” de la naturaleza después de su necesario desencantamiento por la ciencia en la modernidad: “la idea de un ‘reencantamiento’ debe servir para reinstaurar un concepto de naturaleza que no plantee el problema de cómo se pueda encontrar en la naturaleza un lugar para el sentido, la significación y la normatividad”; se trata de “concebir de nuevo la naturaleza de tal forma que ésta no vuelva a aparecer como inhospitalaria para el espíritu. Y una posibilidad para ello consiste en utilizar imágenes como la de que en definitiva estamos en el mundo natural como en casa. Esto quizá suene como algo poético, pero uno podría describir muchas tendencias en la filosofía actual del espíritu como una reacción al sentimiento de que en la naturaleza no nos sentimos en casa”.

El reencantamiento es la memoria, el retorno al mundo de la vida, colonizado por una concepción reduccionista de la ciencia y la técnica, que lo ha hecho inhóspito para una subjetividad que insiste en preguntar por el sentido, por la teleología y por el punto de vista moral, propio de la filosofía práctica.

Con base en las últimas publicaciones de los inéditos de Husserl, en especial los relacionados con sus *Lecciones sobre ética y valores* (Hua XXVIII), se viene proponiendo¹⁸ examinar en tres etapas la ética fenomenológica como solución precisamente a su crítica al positivismo científico: En la primera se ocupa Husserl de la refutación del escepticismo, que se manifestaba entonces como psicologismo, reconociendo la ‘verdad’ de la *skepsis*, también en ética, al reivindicar el sentido de los sentimientos morales, para mostrar luego sistemáticamente, en sus lecciones hasta 1920, las posibilidades de un desarrollo

17 MC DOWELL, John. ‘Kant ist der Grösste’. John Mc Dowell im Gespräch mit Marcus Willaschek, en: *Information Philosophie*, 28. Jahrgang, 1, Lörrach: März 2000, p. 24s.

18 Ver especialmente: SEPP, Hans Reiner. *Mundo de la vida y ética en Husserl*, en: SAN MARTÍN, Javier (ed.). *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología (1991)*. Madrid: U.N.E.D., 1993, p. 75-93; SEPP, H. R. *Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl*, en: *Anuario Filosófico*, Vol. XXVIII, N° 1, Universidad de Navarra, 1995, p. 19-40; SEPP, H. R. *Praxis und Theoria*. Freiburg: Alber, 1997; SAN MARTÍN, Javier. *Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920*, en: *Isegoría*, No 5, Madrid: marzo 1992, p. 43-77; SPAHN, Christine. *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

objetivo de la ética. En una segunda etapa se da una transición, al comparar críticamente las consecuencias de la Primera Guerra Mundial con la pretendida racionalidad de la filosofía, en búsqueda del principio de responsabilidad como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura en general, desde un planteamiento teleológico de la intencionalidad y de la historia.¹⁹ En esta dirección desarrollará Husserl en sus últimos escritos una concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de ser una reflexión que conforma un *ethos*, el cual constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía, cuya tarea no se agota en una cultura determinada, sino que es infinita, es decir, nunca termina. En una novedosa concepción de la temporalidad señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad del sujeto, hace de la fenomenología una filosofía del presente²⁰ desde una tradición fundadora y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido trascendental de la ética permite en *Krisis* (Hua VI) dar toda su significación a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es aquí donde se descubre el profundo sentido del debate de la fenomenología con el positivismo científico. No se trata de negar la ciencia, ni de volver a tradiciones anticientíficas. Se trata de comprenderla a partir de una concepción del hombre y de la vida que permita al hombre reencontrarse en el mundo de la vida como en casa.

El significado que tiene la positivización para la cultura y la sociedad en general está expresado en la Introducción a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), cuando Husserl se refiere al contraste entre la época de la Ilustración y la cultura actual. Lo que entonces era obvio se ha perdido hoy: “La urgencia ardiente de formación, el esfuerzo por la reforma filosófica del sistema educativo y de la totalidad de formas de vida social y política, ese esfuerzo que hace tan admirable y digna de respeto aquella época tan difamada de la Ilustración. Un testimonio imperecedero de este espíritu de la Ilustración lo poseemos en el majestuoso Himno de Schiller y Beethoven ‘A la alegría’ de la Novena Sinfonía. Hoy sólo podemos comprender este himno con sentimientos de nostalgia y tristeza. No puede pensarse mayor contraste que éste con nuestra generación actual” (Hua VI, 8). No había pasado un mes de la caída del muro de Berlín, cuando a principios de diciembre de 1989 en la gran plaza frente al Reichstag y a la Puerta de Brandenburgo, Leonhard Bernstein, poco antes de morir, dirigía la Sinfonía Coral de Beethoven con coros de toda Europa: en el texto se cambió significativamente el término *Freude* (alegría) por *Friede* (libertad).

Es en esta tradición ilustrada en la que hay que comprender el sentido del “Filósofo como funcionario de la humanidad”. Este *pathos* radicalmente ético lleva a Husserl a criticar la cultura científica, que ha perdido su interés de reflexionar acerca de su sentido como

19 Ver mi libro *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phänomenologica* 67. Den Haag: M. Nijhoff, 1975.

20 He ampliado esta idea en *La ética fenomenológica: una filosofía del presente*, en: GUTIÉRREZ, Carlos B. (Ed.) *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*. Bogotá: Editorial ABC, 1995, p. 783-796.

factor cultural importante de una sociedad. Pienso que la reflexión husserliana de los años 20 y 30, que hemos referido, tiene precisamente estas características: “¿Debemos dejar pasar sobre nosotros como un ‘*Fatum*’ (destino) la ‘decadencia de Occidente’ (“*Untergang des Abendlandes*”)? —pregunta en 1923—. Este ‘*Fatum*’ sólo se da, si nosotros miramos pasivamente —si pudiéramos mirar pasivamente”. Doce años más tarde, la situación de crisis significa que la racionalidad se ha restringido a las “meras ciencias de hechos”, las cuales “producen meros hombres de hechos”. La reducción de la fatalidad a facticidad, gracias a la ‘*prosperity*’ de la ciencia y la tecnología, cierra el horizonte en el que algo puede ser símbolo, signo y motivación. Esto lleva a las nuevas generaciones al rechazo: “En nuestra penuria vital —oímos— esta ciencia no tiene nada que decimos” (Hua VI, 3-4).

La respuesta del filósofo puede no ser concreta, pero sí es motivadora, si se quiere romántica: “Luchemos contra este peligro de los peligros —proclama en la Conferencia de Viena— como ‘buenos europeos’ con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana de Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal” (Husserl 1981, 172).

La fenomenología husserliana y el positivismo científico

Husserl's Phenomenology and Scientific Positivism

Resumen. *Edmund Husserl critica el positivismo científico por reducir el sentido del mundo de la vida, como si éste consistiera en un conjunto de objetos manipulables instrumentalmente, a la vez que oculta la subjetividad operante tanto a nivel de la ciencia como a nivel de la experiencia precientífica. El retorno al mundo de la vida (Lebenswelt) como contexto universal de significados y fuente inagotable de recursos para validar las pretensiones de verdad, normatividad y veracidad del sujeto, permite a la fenomenología reconstruir genéticamente el sentido de la ciencia, la técnica y la tecnología como actividad humana determinable ética y responsablemente*

Summary. *Edmund Husserl criticizes scientific positivism because it reduces the meaning of the world of life, as if this world consisted in a set of instrumentally manipulatable objects, while hiding a subjectivity operative at the levels of both science and pre-scientific experience. The return to the world of life (Lebenswelt) as a universal context of meanings and an inexhaustible source of resources to validate the pretenses of truth, normativeness and truthfulness of the subject, allows phenomenology to genetically reconstruct the meaning of science, technic and technology as an ethically and responsibly determinable human activity.*

Palabras clave: *positivismo científico, sentido, técnica, tecnología.*

Key Words: *Scientific Positivism, Meaning, Technic, Technology.*