

Las diferentes maneras de ser racional: *doxa* y *episteme* en la fenomenología de Husserl

Jaime Villanueva Barreto

La fenomenología trascendental de Edmund Husserl es quizá el movimiento filosófico más importante del siglo XX. Constituye el último gran esfuerzo realizado en occidente por pensar de una manera rigurosa y fundamentada todos los problemas de la razón, esto es, toda la experiencia humana. Es una empresa filosófica que pretende ser fundacional respecto a todos los problemas que abarca, es decir, pensar de una manera radical todos los ámbitos de la razón y vida humana.

Sin embargo, tendríamos que preguntarnos ¿qué entiende Husserl por razón? Ésta abarca la vida teórica-práctica-estimativa del sujeto, es decir, su vida entera. En este sentido, la razón no es únicamente la teórica-formal con la que trabaja la ciencia y que desde antiguo se ha atribuido como la única posibilidad de ser racional. Antes bien, la fenomenología de Husserl reinterpreta creativamente esta razón, entendiéndola como *episteme* que hunde sus raíces en el mundo intuitivo, subjetivo-relativo y, pre-científico de la vida (*doxa*), estableciendo así una continuidad entre ambas. Esta idea es de vital importancia, pues no solamente nos permite comprender la vida entera del sujeto, sino también, nos muestra cómo toda la ciencia, incluso la lógica formal o la matemática formal, en última instancia, reciben su sentido y validez de ser del mundo de la vida. Es decir, las ciencias no constituyen un mundo en sí separado del nuestro, sino que han sido constituidas a lo largo de una historia, por las distintas efectuaciones que han realizado los sujetos científicos. Esta idea nos lleva por supuesto a la responsabilidad que los sujetos deben asumir por dichas efectuaciones, lo que mostraría el ámbito práctico de esa razón que no es una razón desapegada del mundo, sino un anhelo humano de llegar a establecer una vida absolutamente racional, lo que implica también absoluta responsabilidad.

Para mostrar esto procederemos en tres tiempos: 1) explicitaremos el acceso fenomenológico a la ciencia del mundo de la vida; 2) daremos a conocer los nuevos sentidos de *doxa* y *episteme* que propone la fenomenología en su intento de pensar la razón y; 3) mostraremos cómo la reflexión fenomenológica en última instancia equipara razón teórica-práctica-estimativa con responsabilidad.

§1 La ciencia del mundo de la vida

En su penetrante mirada de la historia de la filosofía, Husserl señala, en varias de sus obras que fueron Galileo y Descartes los que concibieron una teoría de la ciencia enteramente radical -universal- que funda la totalidad del saber. Pero con el triunfo del positivismo del siglo XIX, las ciencias fácticas se independizan

y especializan, desarrollan métodos sin justificación última ni propia. La lógica empezó a imitar y a dejarse guiar en su ideal científico por el modelo de las ciencias naturales. Hoy es mayor la deficiencia de nuestra situación científica, pues hay demasiada variedad de ciencias especializadas y ya nadie puede sacarles enteramente provecho de modo individual. La tragedia mayor no es tanto por no poder abarcar todo el saber, sino fundamentalmente, porque carecen de una raigambre fundamental, de una unidad a partir de sus raíces. Asimismo, la ciencia dejó su papel de sabiduría universal para degenerar desde la modernidad en una *techné*. En una “técnica teórica” (bajo la forma de ciencias especiales), basada en una experiencia práctica. La ciencia moderna ha abandonado “el ideal de la ciencia auténtica” fundado por Platón, que animaba a las ciencias, y también ha abandonado el radicalismo de su responsabilidad científica que implica sólo admitir saberes justificados desde principios puros y primeros (por su origen), esto es, evidentes (por no haber otros anteriores a ellos).

Pero aun cuando la ciencia anterior a la modernidad era imperfecta, había en ella una exigencia guiada por el ideal práctico de la perfección, la lógica debía guiar hacia el descubrimiento de dichos principios primeros y no era sólo una mera operación técnica (de ingenuidad extrema), sino la búsqueda de una formación radical a partir de principios. Descartes de algún modo retoma el ideal platónico de *sapientia universalis*, ciencia universal que vincula a todas las ciencias como sus ramas. Pero al independizarse éstas se orientan unilateralmente, sin comprender el sentido ontológico de su propia esfera de objetos, que sólo se hace visible cuando se orientan hacia la universalidad y unidad del ser, a través de la lógica.

La responsabilidad también recae en la lógica misma, pues ella se vuelve una ciencia especial que imita las ciencias fácticas individuales, olvidando su misión histórica de convertirse en una “teoría universal de la ciencia”. Ella debía haber indagado el sentido final de los distintos estratos epistemológicos y disciplinas lógicas especiales. Lo que hay a todo nivel de la científicidad positiva, es pues, el culto por el hecho, que ha castrado al saber de su pretensión fundacional de ir en busca de la verdad como una exigencia teórica y práctica. Lo que denuncia Husserl es la situación de crisis de las ciencias europeas, que “han perdido la fe en sí mismas, en su significación absoluta”.¹ Se ha perdido la fe de los ilustrados en la razón humana y la ciencia que ella produce como capaz de forjar una vida humana realizada y un conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios.

Para Husserl, el mundo actual se ha vuelto incomprensible - la ciencia ha perdido su capacidad de hacernos ver su “finalidad” (su sentido), antes comprendido tanto a través de la voluntad como del entendimiento-; ahora, en cambio, nos encandilamos con la creación de técnicas teóricas (lógicas operatorias) que causan admiración y aplausos pero que no cuentan con una verdadera vocación por la verdad. Nos hemos quedado en el nivel de los puros hechos, olvidando que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”,² y por tanto, olvidando la posibilidad de vivir nuestra vida con radical responsabilidad, ya que, a su vez, la responsabilidad científica está atada a las demás responsabilidades de la vida humana.

La fenomenología trascendental encuentra que la ciencia que nos permitiría una mejor comprensión de nuestra propia experiencia cognoscitiva, práctica y valorativa es la del mundo de la vida. Éste entraña una noción completamente nueva de ciencia, pero no sólo eso sino que también abarca el fenómeno entero de nuestras efectuaciones subjetivas y racionales, incorpora a lo propiamente

subjetivo desde una mirada distinta de la ciencia objetivista, pues es precisamente el suelo nutricional desde donde ésta emerge, “el mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre y extra científica y tal como las sabemos como experimentables, más allá que de hecho sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posibles experiencias de cosas”.³ Es pues el mundo con el que nos relacionamos en nuestra primera entrada o mirada, es a partir de él que podemos empezar toda nuestra actividad teórica o práctica, y él supone también un acercamiento diferente al hasta ahora intentado por la ciencia objetivista.

El mundo de la vida, sin embargo, es lo más conocido y familiar, en su tipología (lo desconocido es sólo lo incompletamente conocido en esta tipología). La vida pre-científica se contenta de este conocimiento ocasional, de la experiencia e inducción, que basta para la *praxis* cotidiana y que, sin embargo, ha caído en el olvido producto del avance de las ciencias objetivas. Por eso una ciencia del mundo de la vida es ciencia de una *doxa* durante mucho tiempo despreciada, es ciencia que reivindica ser el fundamento de la *episteme*; de ahí que requiera de un comienzo completamente nuevo. Por ello, con la aplicación de la *epoché* fenomenológica lo que se quiere describir es esta vida circundante dóxica (subjetiva-relativa) despreciada, y todos sus modos, es decir, el mundo de la vida en el que vivimos intuitivamente, “nuestro tema exclusivo -dice Husserl- consiste en aprender precisamente este estilo, precisamente todo este “río heraclíteo” meramente subjetivo, aparentemente inaprensible”.⁴ Lo que nos interesa saber en cuanto filósofos es si las cosas del mundo efectivamente *son*, si el mundo como totalidad es realmente (como legalidad estructural, apriórica).

Excluimos, por eso, las constataciones y conocimientos del ser-verdadero, sus verdades predicativas —la *praxis* que hagamos de él y todas las ciencias. No interesa, por tanto, de este mundo ni su *quod* (su ser, su existencia) ni su *quid* (su esencia, su ser-así) sólo interesa *cómo* valen ese *quod* y ese *quid* desde el punto de vista de la conciencia (cómo valen para mí). Lo que conseguimos con esto es un profundo cambio de orientación, pues ahora no nos orientamos hacia las cosas, sino que nos orientamos hacia el modo de su dación subjetiva, el resultado es que descubrimos correlaciones esenciales que constituyen un *a priori* distinto, pero universal; captables descriptivamente, es decir, que la experiencia directa de la cosa se hace consciente como experiencia (intencional) de la cosa, sólo a través de la reflexión en la que se descubre, por ejemplo, que en toda percepción (*mutatis mutandis* en toda experiencia) está co-implicado un horizonte entero de modos de aparición y de síntesis de validación no actuales, co-funcionantes.

El mundo de la vida tiene como componentes esenciales, y con él también toda experiencia a: 1) fenómenos subjetivos de cinestesia; es decir, que la multiplicidad de ostensiones (*Darstellungen*) parciales manifiestan una sola cosa; cambio de perspectivas, de proximidad y alejamiento ligado a procesos cinestésicos que tienen carácter del “yo hago”, “yo me muevo” “me quedo quieto”; “las cinestesis -dice Husserl-son diferentes de los movimientos somáticos que se representan corporalmente y, sin embargo, extrañamente, son idénticos a éstos, forman parte del propio soma en esta duplicidad (cinestesis internas — movimientos externos corporales)”.⁵ Esto quiere decir que las cinestesis son distintas a los movimientos que se observan (desde fuera) en los cuerpos, pero les pertenecen (duplicidad de perspectiva: cinestesis internas / movimientos exteriores reales del cuerpo);

2) modificación o cambio de la validez; cuando el ser que aparece, cambia, es decir, si yo no me muevo, una cosa se me aparece con la simple certeza de estar allí en presencia inmediata, si me muevo (por medio de mis cinestesis) veo que le pertenece a la cosa una multiplicidad de ostensiones correlativas a la multiplicidad de fases de la conciencia en la unidad de la conciencia de un objeto, “las cinestesis actuales residen en esta medida en el sistema de la posibilitación cinestésica, respecto a la cual está en correlación el sistema de las posibilidades consecuencias consonantemente pertenecientes. Así pues, éste es el trasfondo intencional de cualquier lisa y llana certeza de ser de la cosa llevada a presente.”⁶ Su coherencia se halla protencionalmente pre-indicada en el transcurso de la percepción por las cinestesis actuales, pero esta coherencia entre lo actual y lo futuro puede romperse, y el ser convertirse en apariencia, en algo dudoso, meramente probable. Se corrige el sentido antes atribuido a la cosa, modificándolo; 3) conciencia de horizonte; es el cambio de orientación del interés que ofrece una variedad de cosas inesperadas que conciernen a las cosas singulares y correlativamente a los campos perceptivos en donde siempre ellas aparecen, pues las cosas adquieren sentido en la percepción gracias al horizonte abierto de percepciones posibles que les corresponde, también tienen las cosas su horizonte exterior en tanto pertenecen a un campo cósmico que reenvía finalmente a la totalidad del mundo, la cosa tiene pues el carácter de ser fragmento del mundo. Así aparece cada vez el mundo presente, se me aparece (ostenta) con un núcleo de presencia original; 4) mancomunización de la experiencia; esto quiere decir que no estamos aislados en la esfera de nuestras propias intuiciones ni en el flujo continuo de nuestra percepción del mundo esto es, “en el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de los otros en una conexión análoga a la de las series particulares”,⁷ en la experiencia tenemos conciencia con otros seres humanos donde cada cual tiene sus propias percepciones, presentificaciones, etc., pero en el compartir-la-vida-unos-con-otros cada uno participa de la vida de los otros. El mundo en general es para la comunidad humana, desde la mancomunización que surge a nivel simple de la percepción. En la mancomunización también se dan cambios en la validación que no es otra cosa que la corrección recíproca análogamente a cómo *cada* sujeto sintetiza las series particulares de sus experiencias, como se sintetizan las experiencias de un sujeto con las del otro, como se produce una coherencia intersubjetiva de la validación y una unidad intersubjetiva en la diversidad de validaciones, y también como se dan discordancias intersubjetivas. Así nace la conciencia de un sólo y mismo mundo que sigue continuamente como válido, el mundo como horizonte universal común a todos los hombres, donde cada sujeto tiene sus experiencias que valen cada vez para él pero cada uno sabe que vive en un horizonte de humanos con cuyas experiencias puede entrar en conexión (síntesis) actual o potencial, etc., lo cual a su vez permite que estemos conectados a las mismas cosas de la experiencia, aunque cada cual posea distintos aspectos, perspectivas, de esas mismas cosas, etc.

Así pues el mundo de la vida aunque sea el reino privilegiado de la percepción, no es un mundo de meras facticidades contingentes, esto es, no hay ser humano imaginable que pueda tener una experiencia del mundo sin esta relatividad incesantemente cambiante, y esto ya es una legalidad. De este modo la aparente ingenuidad de la evidencia inmediata subjetiva recubría un amplio horizonte de verdades que jamás fueron tratadas por la filosofía provocando un interés filosófico

propio. Pero, sin embargo, dice Husserl, esta correlación del mundo y de sus modos subjetivos de dación (aún cuando sí se “presintió” en la filosofía pre-socrática y como “motivo” escéptico en argumentación sofística) sólo se la constató para decir a cada ser humano que las cosas aparecen de modo cada vez diferente. Pero al examinar el “aparecer” de la cosa, se observa una correlación entre el aparecer (la actividad de “presentar” un aspecto) de la cosa y lo “que aparece” (el aspecto presentado) de la cosa en tanto tal; que surge una tipología sólida que se ramifica cada vez y que no vale sólo para los cuerpos y la percepción sensible, sino para todo ente incluido en el mundo espacio-temporal y sus modos de darse subjetivos.

52 Los nuevos sentidos de *Doxa* y *Episteme*

Las ciencias objetivas durante la modernidad se constituyeron como el campo exclusivo de la racionalidad, entendida a la actividad racional como *episteme*, esto es, deductiva, y a su correlativa noción de “fundamentación” en su acepción positiva—incluso analítica— de demostración. A esto es a lo que usualmente se llamó lo “racional” propiamente desde Aristóteles. Husserl, en cambio, ubica todo este trabajo en su concepción general de la filosofía como el aspecto que cae bajo la teoría formal de la ciencia o la lógica formal pura. Husserl, además, entiende como “racional” el establecimiento de los “principios” -que para Aristóteles es trabajo del *nous*, de la intuición intelectual, y que éste coloca fuera de lo epistémico o racional propiamente. Para Husserl, en cambio, esto también es racional.

Es frente a esta manera tradicional de entender la razón y lo racional que la fenomenología deja escuchar su palabra y se coloca como primera filosofía (racional) no solamente porque es intuitiva—es ciencia que establece los primeros principios— sino fundamentalmente porque describe las fuentes últimas desde donde emerge o se constituye todo sentido de ser y validez de ser, cual es la subjetividad trascendental en su relación intencional con el mundo de la vida que se levanta como el *a priori* de toda experiencia posible. Este trabajo—que también es racional— es totalmente distinto a todo cuanto se haya dado en la tradición filosófica. Es aquí donde entra lo propio de la fenomenología: el examen de la experiencia humana, el tema de la evidencia en relación con la experiencia, etc., y finalmente la raigambre dóxica, en el mundo de la vida, de esta experiencia racional.

En la razón, en última instancia, es donde descansa el fundamento completo de toda efectuación subjetiva. La razón para Husserl no puede entenderse, a la manera kantiana, en compartimientos estancos tal como hemos visto en los modos de entender lo racional, sino como actuando en conjunto en una vida teleológica e intencional que va desde la vida instintiva pero que tiende constantemente a alcanzar una vida de plena racionalidad, es decir, absolutamente responsable. La razón para Husserl es simultáneamente teórica-práctica-valorativa, es así como la encontramos en el mundo de la vida y es así como empieza a constituir todas las valideces y sentidos de la ciencia, el arte, la religión, la cultura en general, etc.

Lo que podemos tener son diversas actitudes en nuestro cotidiano dirigirnos al mundo, por ejemplo, el sujeto que intuye y piensa de modo científico-natural (el científico de la naturaleza, que experimenta y objetiva, etc.) es el correlato intencional de la experiencia ejecutada en esta actitud, es decir, en una actitud temática de la experiencia, pero que cuando deja su trabajo teorizante se comporta como ciudadano, padre de familia, va al cine y comenta una película, aprecia una obra de arte, cumple con normas morales, asiste a misa, etc. Es decir, está en un

constante y permanente cambio de actitudes. Esto puede entenderse incluso como que la naturaleza no queda perfectamente determinada como correlato de un sujeto teórico, sino que ésta es objeto del conocimiento posible que no agota el reino total de tales objetos ya que la naturaleza no incluye valores, obras de arte, etc.; pero en cuya investigación sí cabe decidirse prácticamente por tal o cual solución, por tal o cual teoría, es allí donde intervienen las distintas esferas de la razón.

Se habla de actitudes sólo cuando estamos dirigidos a los actos de forma eminente, ya sea teórica, práctica o valorativamente. Mediante esta dirección de nuestra atención actitudinal puede un acto pasar de la actividad a la pasividad y a su vez remitirnos a la espontaneidad primigenia, pero cada acto ejecutado aun cuando haya pasado a la pasividad, es decir, cuando ya no lo estemos ejecutando actualmente, pasa a conformar parte de una habitualidad nuestra, pasa a ser un trasfondo de nuestras próximas acciones que puede actualizarse según nuestro interés. De esta manera si bien “los actos teóricos son los actos propia o explícitamente objetivantes; para el tener-objeto propiamente dicho, para el tener-objeto, se requiere la actitud particularmente captante, ponente del sujeto teórico. De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante”;⁸ esto quiere decir que la posibilidad de objetivar un acto radica principalmente en su posibilidad de hacerlo.

Lo tético propiamente dicho es prelingüístico, pues antes de pronunciarme acerca de un objeto ya sé que éste existe y que está ahí delante; en otras palabras, para esta objetivación teórica se parte de una actitud que no lo es, pero que tiene la posibilidad de serlo, tal como la emotiva, la valorativa, etc. Sin embargo, la razón humana apunta a una conciencia válida, su vocación es la verdad, y el fundamento de ésta es la “visión”, el “ver”, es decir, la intuición, en este sentido es que la razón es la portadora de la verdad. Pero las fuentes válidas de dicha racionalidad son las intuiciones, la percepción en cuyo acto intervienen simultáneamente las diferentes esferas de nuestro ser racional, y es precisamente esta intuición tanto sensible cuanto intelectual, la que nos coloca en contacto directo con el mundo de la vida, es a partir de estas intuiciones que podemos empezar en un camino de idealización y formalización de posibilidades infinitas a construir nuestras ciencias.

Pero, ¿qué necesitamos para el conocimiento científico general de este mundo de la vida, que no puede ser un conocimiento “objetivo” del mundo de la vida al modo de las ciencias? Surge entonces la paradoja de un nuevo concepto general de ciencia, pues la ciencia objetiva —ya lo hemos dicho— presupone al mundo de la vida. Husserl da a entender que hay varios procedimientos científicos que le competen al mundo de la vida, pero que todos deben tratarse conjuntamente, de acuerdo a un orden de fundación, donde el papel primordial no lo tiene el proceder objetivo-lógico. La científicidad del mundo de la vida es propia y fundadora en última instancia respecto de la objetivo-lógica, es la más elevada axiológicamente (la de mayor valor fundante), pues, “lo realmente primero es la intuición “meramente subjetivo relativa” de la vida precientífica del mundo. Ciertamente, el “meramente” tiene para nosotros, como antigua herencia, la despectiva coloración de la *doxa*. Naturalmente, en la misma vida precientífica nada tiene de ello; aquí es un ámbito de buena acreditación, y, a partir de aquí, de conocimientos predicativos bien acreditados y de verdades exactamente tan aseguradas como lo exigen los proyectos prácticos de la vida”.⁹ La verdad objetiva se obtiene, entonces, por oposición a

la verdad pre- y extra-científica, y estas verdades pre- y extra- científicas: hallan la fuente de sus confirmaciones en la pura experiencia (percepción, recuerdo, etc.).

La noción de experiencia no debe ser interpretada de modo psicofísico o psicológico (al modo de las ciencias objetivas), tampoco debe ser interpretada en el mero sentido de “datos de sensación” supuestamente dados de modo “inmediato” (puramente intuitivos) como podría estar creyendo algún científico objetivista en su desprecio a la *doxa*, pues este desprecio al que se refiere Husserl proviene del ideal moderno de objetividad matemática frente a lo subjetivo-relativo, de lo inevitablemente el propio científico hace uso, pues las ciencias construyen sus evidencias sobre la evidencia del mundo de la vida, cada vez toman de él lo que necesitan para su construcción. Cuando el científico está orientado por esta actitud “objetivo-teorética,” etc., sigue funcionando la experiencia subjetivo-relativa en su base (usando instrumentos de todo tipo que son cosas realmente existentes en el mundo de la vida): “esto subjetivo-relativo tiene que estar “superado”; puede y debe adjuntársele un hipotético ser-en-sí, un substrato para “verdades en sí” lógico-matemáticas a las que cabe aproximarse con conjeturas hipotéticas siempre nuevas y mejores, justificándolas siempre por medio de la acreditación en la experiencia”.¹⁰ Así los entes existentes en el mundo de la vida son una premisa válida para toda ulterior evidencia.

La idea de objetividad que domina el universo de ciencias positivas de la modernidad y el sentido mismo de la palabra ciencia es el de un naturalismo implícito (obtenido de la ciencia galileana de la naturaleza) y un mundo objetivo, “verdadero” que se hace pasar por la naturaleza misma, creando un contraste entre los ámbitos objetivo y subjetivo, debido a la “substrucción” teórico-lógico implícita en la noción de “mundo objetivo”.

En cambio, el mundo de la vida, “es un reino de evidencias originarias. Lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata de la percepción como “ello mismo”, o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo, toda otra forma de la intuición es un presentar ello mismo (...) Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la evidencia, puesto que lo “ello mismo” (del correspondiente *modus*) reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substracción mental, mientras que, por otra parte, una substracción tal, en la medida en que pertenece en general la verdad, sólo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias”.¹¹ El mundo de la vida es pues un mundo de evidencias originales (dadas en intuiciones inmediatas o mediatas: percepciones u otras presentificaciones: captado como “él mismo”), donde toda confirmación imaginable remite a estos modos (básicos) de evidencia y donde eso “mismo” puede ser experimentado y confirmado efectivamente en la intersubjetividad. Es por eso una tarea importante hacer valer su derecho original de detentar la más alta dignidad en la fundación del conocimiento.

La ciencia objetiva es una prestación proporcionada por personas que están en la pre-cientificidad; “la ciencia, en tanto que una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida”.¹² Sus contenidos, sin embargo, no son cosas del mundo de la vida (como las piedras, casas, etc.), sus formaciones lógicas son “proposiciones en sí,” representaciones en sí, etc., son unidades ideales de significación cuyo *telos* es la “verdad en sí”. Todas las “idealidades”

son formaciones humanas unidas por esencia a actualidades y potencialidades humanas y así pertenecen al mundo de la vida. Del mismo modo, las actividades científicas son humanas y pertenecientes al mundo-de-la-vida. El mundo objetivo-científico se funda en la evidencia del mundo de la vida, éste es el terreno sobre el que se edifica el edificio de la ciencia. Entonces, si los científicos son seres humanos -componentes del mundo de la vida- toda la ciencia hunde sus raíces en el mundo de la vida, en lo “subjetivo-relativo” o para mejor decir, en la *doxa* antes trivializada y hoy, gracias a Husserl, devuelta a su dignidad.

Así la relación entre *doxa* y *episteme* se ve profundamente modificada pues el mundo de la vida, en su concreción plena y entera, engloba las teorías científicas y su validez como una hipótesis o proyecto entre varios otros posibles que configurarían el mundo-de-vida. Pero también el edificio doctrinal de las ciencias objetivas –sus resultados teóricos– son “utilidades válidas” que se añaden al capital del mundo de la vida de modo permanente, configurando su horizonte de prestaciones posibles de ciencia en devenir. Por eso se habla de una ciencia nueva que no es matemática, ni lógica, etc., pues todas estas ciencias son objetivas y ellas deben ser fundadas, por lo que resultan problemáticas y no sirven como premisas.

El interés por el mundo de la vida es primordial; el interés por el mundo objetivo es secundario, en todo caso, sea o no comprendido el logro peculiar de las ciencias objetivas es necesario tomar en cuenta que sus actividades se enraízan en el mundo de la vida concreto que contiene de modo concreto y real (de modo actual y como horizonte) las adquisiciones cuyo núcleo abstracto es el mundo de experiencias intersubjetivas. Y el modo de acceder a esta nueva ciencia completamente original no es otro que la epojé fenomenológica que nos permite el acceso al mundo primordial de nuestra subjetividad actuante, que como ya hemos visto, actúa sobre un mundo donde realiza sus actividades básicas, por eso podemos decir que la subjetividad trascendental es un ser-en-el-mundo, o mejor dicho un sujeto que se relaciona intencionalmente con el mundo del cual participa, pero esto nos lo revela finalmente la reflexión fenomenológica que nos permite tener acceso a ella.

§3 Reflexión, razón y responsabilidad

En la “reflexión radical” que es la fenomenología, están involucrados los juicios, valoraciones y acciones voluntarias. Pero, esta reflexión se orienta a principios, la vida práctica más bien a decisiones puntuales cada instante. Esta última carece de tiempo para fundamentaciones de racionalidades científicas. Sin embargo, la reflexión radical responsable tiene un efecto sobre la vida, sobre nuestras normas y las direcciones de nuestra voluntad, dentro de cuyo marco se pueden dar las decisiones puntuales de la vida diaria. Esta reflexión apunta a la posibilidad de una ciencia radical y universal, en cuanto a sus sentidos y sus métodos. “Al conocer, sentir, valorar y actuar, la subjetividad cognoscitiva, estética y ética –dice Husserl– no realiza actos separados, heterogéneos en su contenido, sino actos íntimamente entrelazados y constantemente fundados uno en otro en operaciones unificadoras que presentan ellas mismas fundamentaciones correspondientes”.¹³

La reflexión radical tiene el sentido de crítica, pero no en sentido habitual, es decir, que consiste en intentar “restituir” la evidencia de un juicio que ha caído en el vacío y que se repite de modo vacío. Reflexión radical u original significa que lo que en un inicio aparece vagamente determinado se determine, por el contrario de modo más preciso, rechazando las meras asociaciones, prejui-

cios, etc. Crítica, en el sentido de reflexión radical, significa llevar el sentido inauténtico (simbólico, vacío) a la autenticidad (a la evidencia intuitiva, plena).¹⁴

La reflexión radical busca una explicación intencional. Se parte de las formaciones teóricas que se hallan en la historia, para de allí regresar a “la intención viva” de los actos o vivencias en los que los conceptos fueron constituidos. Es sorprendente escuchar a Husserl remitirnos a la subjetividad trascendental para de allí describir las operaciones ocultas que la conciencia realiza al momento de constituir las objetividades. Y, además, sostener que el método o la filosofía que describe estas operaciones es la fenomenología misma, haciendo por tanto una identificación entre reflexión y filosofía. “Sólo por una clarificación fundamental, que se sumerja en el hondanar de la interioridad que opera en el conocimiento y en las teorías, en el hondanar de la interioridad trascendental, podrán comprenderse las teorías y ciencias auténticas producidas por la conciencia (...) sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última; sólo un mundo clarificado de manera fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último”.¹⁵

Y es precisamente desde el presupuesto que da sentido a todos los presupuestos, el de mi ego trascendental, que me descubro como siendo condicionado por algo exterior, no sólo espacio-temporalmente (en tanto habitante de un mundo), sino que también a nivel trascendental, por los otros en tanto sujetos absolutos co-existentes, y todo esto no sólo como hipótesis sino como resultado de una reflexión sistemática sobre el mundo, pero que parte de mí mismo, de una autorreflexión. La que luego toma la forma de una autorreflexión intersubjetiva trascendental. Para esta autorreflexión filosófica todo ente previamente existente, incluso los números, tienen validez de “prejuicio”, por lo que es necesario llevar a cabo una descripción de todas las operaciones intencionales constituyentes que los han formado, lo cual sólo se puede realizar, con absoluta rigurosidad, trascendentalmente.

Tanto la ontología formal, concebida como analítica, y la ontología en sentido real, están fundadas en la subjetividad trascendental, que es la única que debe servirnos de criterio, al momento de distinguir la positividad ingenua de las ciencias, de la auténtica ciencia radical que no es sino filosofía. Aquí es interesante notar cómo Husserl hace recaer la unidad de las ciencias, “fundamentos últimos”, en la filosofía que no es sino fenomenología trascendental. Ésta, sin embargo, -como ya hemos visto repetidas veces- no es una ciencia acabada y poseedora de una verdad terminada, sino todo lo contrario, se instala en la formulación previa a cualquier verdad, la de la constitución subjetivo-trascendental, para darnos siempre resultados parciales. Ya que somos nosotros también seres finitos y siempre perspectivistas; este acudir a la constitución nos hace también ser responsables de todas nuestras tomas de posición teóricas o prácticas, pues recordemos que la razón es unitaria, y engloba todos los aspectos de nuestra vida subjetiva, y es finalmente esta vida la que sirve de fundamento no sólo a la lógica trascendental misma, sino incluso a la filosofía en tanto ciencia universal.

Esta subjetividad es constitutiva y le da unidad a las ciencias normativas como ramas de operaciones constitutivas; “con otras palabras: sólo hay una filosofía, una ciencia efectiva y auténtica; las ciencias particulares auténticas sólo son miembros dependientes de ellas”.¹⁶ Es decir, todas están apoyadas en la subjetividad trascendental, en ese ego inobjetivable que se encuentra como telón de fondo de cada una de nuestras acciones, que

se torna en pura función intencional que es la que nos permite, desde los niveles más profundos de la conciencia, reconocer a una cosa como idéntica.

Es esta ciencia universal la que le da sentido al “ideal” de fundamentación del conocimiento con absoluta falta de presupuestos y de prejuicios. “Dentro de este marco, la noción trascendental aplicada a la fenomenología se refiere a problemas de constitución, esto es, a una rendición de cuentas del sentido y validez de la trascendencia tal como es mentada por y dada a la conciencia -una trascendencia que además de los objetos cognitivos teoréticos, comprende también el campo de la valoración y de la acción. La fundación de la unidad de todas las ciencias es concebido aquí como el vasto campo de la experiencia humana, cuyas estructuras, funciones y modos de realización -las más importantes de las cuales son la intencionalidad y la temporalidad- son sometidos por Husserl a un escrutinio analítico riguroso”,¹⁷ es pues en la constitución donde anida el problema trascendental de la fundación última, y es la ciencia que tiene por objeto este campo la llamada a convertirse mediante una autorreflexión acerca de sus posibilidades, en el fundamento de las ciencias.

Resaltemos, sin embargo, el hecho que es ideal, es decir, lanzado como posibilidad esencial hacia el infinito, no sólo por la naturaleza siempre parcial de la subjetividad (y siempre relativa de la fenomenología, en el sentido de que nunca es una disciplina acabada sobre la totalidad del mundo), que considera que todo ente es en último término relativo respecto de ellas; sino porque dicha subjetividad sería “en sí y para sí” en el orden que corresponden a la constitución de los distintos niveles de intersubjetividad; en todo caso si tendríamos que hablar de un “en sí” (siempre como idea) sería el de la constitución.

Por otro lado, la ventaja, si se quiere, del solipsismo trascendental necesario en el comienzo, es que nos permite la reflexión que es la que nos abre todo este nuevo mundo trascendental, todo reflexionar es hacerlo sobre sí mismo. Y es “el radicalismo de esta autorreflexión filosófica, que en todo ente dado ve un índice intencional para un sistema de operaciones constitutivas por descubrir, es de hecho el radicalismo extremo de un esfuerzo por alcanzar la carencia de prejuicios”¹⁸ y es ahí donde encontramos las estructuras universales de la conciencia, que metódicamente estudiadas nos muestran la vida trascendental del sujeto de un modo original.

La filosofía trascendental sólo podrá seguir el ideal de ser una ciencia estricta si puede justificar y autojustificarse, es decir, librarse de los prejuicios tanto psicologistas como formalistas. Pues, “la lógica objetiva, la lógica de la positividad natural es para nosotros la primera más no la última lógica [pues] la lógica última reduce todos los principios de la lógica objetiva, en cuanto teoría, a su sentido original, a su legítimo sentido fenomenológico trascendental, y le confiere así auténtico carácter científico.”¹⁹ Es el carácter de trascendental el que mira hacia la experiencia, que es donde se forjarán todos nuestros sentidos últimos, incluso el juzgar evidente, fenomenológicamente entendido, nada tiene que ver con el presupuesto ingenuo de la verdad en sí, el mismo que está en relación con la creencia de un mundo absoluto, existente en sí, asumido por la lógica. Esta posición supone que somos capaces de una intuición tal (de carácter psicológica) que nos presente la verdad misma, perdiendo de vista nuestra finitud y nuestro natural perspectivismo. “Debemos dejar, dice Husserl, al fin de cegarnos con las ideas y métodos ideales y regulativos de las ciencias “exactas”, particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter “en sí” fuera

una norma efectivamente absoluta tanto a lo que respecta al ser objetivo como a la verdad”,²⁰ en este horizonte se pierde pues el contacto con el mundo de la vida, que tampoco quiere decir que toda verdad sea meramente relativa, es decir, lo que le parece a cada uno. Sino que el proceder del juzgar con evidencia al que se refiere la fenomenología, “se trata pues de juzgar con el mismo método que sigue en la vida práctica el hombre ingenioso y precavido cuando le importa seriamente “averiguar cómo son las cosas”. Éste es el comienzo de toda sabiduría, aunque no su fin; y se trata de una sabiduría de la que nunca podemos prescindir, por más profundamente que cale nuestra teoría; una sabiduría, en fin, que también tenemos que practicar en la esfera fenomenológica absoluta”.²¹

Vemos entonces que de ninguna manera la reflexión fenomenológica desconecta al mundo de la experiencia natural, sino antes bien, la supone y es precisamente a esa experiencia a la que trata de describir, partiendo de una intuición original y una voluntad de atenerse a lo efectivamente dado. Vemos aquí cómo, una vez más, lo teórico se enlaza con lo práctico de una manera inseparable. Cómo la razón toda ella es la que constituye, pues la intuición dóxica está precedida de una voluntad por alcanzar la verdad, y esta misma voluntad es la que la reconoce como tal, sin ambages, sino como algo efectivamente dado.

La fenomenología se atiene a lo que nos enseña nuestra propia experiencia trascendental, da un paso atrás con el fin de interrogarla, antes de cualquier compromiso con la realidad, más bien su tema es “ver” cómo se constituyen dichos compromisos. En este sentido acota Husserl: “(...) una fenomenología trascendental en el sentido de la mía abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda la metodología; o que encuentra en su campo realmente todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, hasta donde pueden tener sentido -lo que ciertamente esta fenomenología está llamada a definir en principio y limitar con su crítica”.²² Procediendo así intuitivamente es que podemos tener los orígenes vivientes de la vida absoluta de responsabilidad propia.

Somos nosotros los que respondemos por lo que hacemos, aún en niveles primordiales, y ni siquiera podemos aspirar a una verdad en sí que nos sirva como punto de llegada, pues todo punto de llegada, en la infinita duración del tiempo inmanente, es a la vez punto de partida hacia la conquista de nuevas verdades. Pues ésta no es absolutizada por la fenomenología sino que se la coloca en sus respectivos horizontes de sentido, es decir, la verdad se encuentra en una intencionalidad viva (evidencia), en una experiencia que no es sino vida subjetiva, que nos enfrenta con las relatividades en las que están combinados tanto ser como validez. Y el haber establecido esto ha sido —como hemos pretendido mostrar— la misión de la filosofía como ciencia rigurosa.

Recepción del artículo: mayo de 2006.

Notas

¹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 8 §2. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mass. En adelante: *Crisis*.

² *Ibid.*, p. 6, § 2.

³ *Ibid.*, pp. 145-146, § 36.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*, pp. 169-170, § 47.

⁶ *Ibid.*, p. 170, § 47.

⁷ *Ibid.*, p. 172, § 47.

⁸ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro segundo sobre la Constitución*, México, UNAM, 1997, p. 45, § 7. Traducción de Antonio Zirión Quijano.

⁹ *Crisis*, p. 131, § 34a.

¹⁰ *Ibid.*, p. 132, § 34b.

¹¹ *Ibid.*, p. 134, § 34d.

¹² *Ibid.*, p. 136, § 34e.

¹³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera*, Bogotá: Editorial Norma, 1998, p. 86.

¹⁴ *Cfr.*, Edmund Husserl, *Lógica formal y trascendental. Ensayo sobre una crítica de la razón lógica*, México, UNAM, 196, pp. 13-14. Traducción de Luis Villoro. En adelante: *LFT*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 282, § 103.

¹⁷ Rosemary Rizo-Patrón, "Husserl, lector de Descartes": en *Areté Revista de Filosofía*. Vol. VIII, N° 2, Lima, 1996. Pág. 328-329.

¹⁸ *LFT*, p. 286, § 104.

¹⁹ *LFT*, p. 281, § 102.

²⁰ *LFT*, p. 258, § 105.

²¹ *Loc. cit.*

²² *Ideas I*, Epílogo, p. 374.