

FENÓMENO Y EXPERIENCIA: LA CRÍTICA HUSSERLIANA AL POSITIVISMO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

*PHENOMENA AND EXPERIENCE: THE HUSSERLIAN CRITIQUE
ABOUT THE POSITIVISM OF THE THEORY OF KNOWLEDGE*

JOSÉ MANUEL CHILLÓN

Doctor en Filosofía
Catedrático de Universidad
Universidad de Valladolid
Valladolid / España
jose.chillon@uva.es
ORCID: 0000-0002-7755-7849

Recibido: 14/10/2024
Revisado: 07/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El papel central que la fenomenología otorga a la descripción de los fenómenos y la atención precisa a la complejidad de la experiencia la situaba como alternativa al positivismo y a su estrecho criterio de validez, precisamente sustentado en la evidencia de los hechos y en su relevancia empírica. La teoría del conocimiento, fundamentalmente de raíz postkantiana, parecía haber claudicado a las pretensiones científicas buscando concentrar en su lógica toda la racionalidad y, en definitiva, toda la filosofía. La fenomenología de Husserl nace precisamente con el objetivo de derribar los fundamentos del positivismo: la noción de hecho y la comprensión de la experiencia.

Palabras Clave: Experiencia, fenómenos, hechos, Husserl, positivismo, teoría del conocimiento.

Abstract: The central role that phenomenology gives to the description of phenomena and the precise attention to the complexity of experience positioned it as an alternative to positivism and its narrow criterion of validity, precisely based on the facts and their empirical relevance. The postkantian theory of knowledge seemed to have given in to scientific pretensions by seeking to concentrate all of philosophy in its logic. Phenomenology, in this way, stands up against positivism by discussing its foundations: the notion of fact and the understanding of experience.

Keywords: Experience, phenomena, facts, Husserl, positivism, theory of knowledge.

1. INTRODUCCIÓN

La fenomenología tiene el objetivo de poner a la razón ante la realidad, sin intermediarios, sin los constructos que se interponen entre hombre y mundo. En definitiva, se trataba de *dar la palabra a las cosas* evitando el alambicado intermedio que supone todo el complejo epistémico que enarbola la modernidad y su comprensión del conocimiento como representación. Puede decirse entonces que la fenomenología accede a donde la teoría del conocimiento no pudo llegar y que, en realidad, la hermenéutica, en su versión heideggeriana y en sus desarrollos posteriores, nace exactamente en el vacío dejado por la epistemología, como genialmente explicó Rorty. De hecho, sin llegar a la ferviente crítica del posmoderno, el propio Husserl ya había reclamado para la fenomenología lo apuntado por Descartes, aunque todavía no explorado: el *a priori* de la correlación *cogito-cogitatum*, por sí sola suficiente para criticar la estructura sujeto-objeto y la delimitación férrea consecuente entre hombre y mundo¹. Por tanto, la fenomenología, aun en las fases en las que tiene vocación de ser *ciencia estricta*, teoría de las *teorías del conocimiento*², se propone como objetivo pensar otro modo de conocimiento precisamente derribando el pilar que sustenta la epistemología positivista y el cientificismo resultante: la noción de hecho como lo *obiectum*, como lo opuesto al sujeto, como aquello que es *positum* en la medida en que puede ser medido y contado, así como su consecuente comprensión de la experiencia en tanto que sustento de la verificación, único criterio de verdad del conocimiento. Y así, cuando se descubre que todo objeto es algo más que su componente fáctico, se entiende cómo ese objeto, además de darnos lo que nos da en un momento, abre un horizonte propio de posibilidades de manifestación, un horizonte de sentido que no se agota en su mero acontecer fáctico³. Esto es, la crítica de la fenomenología a la teoría del conocimiento comienza, precisamente, problematizando lo que la teoría da por supuesto: que pueda

1 “La correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto es la fuente de los problemas más hondos y difíciles. La fuente -dicho en una palabra- del problema de la posibilidad del conocimiento”. HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2004, 28-29. Los términos sujeto-objeto imponen una obligada atención a los modos de ligar lo uno y lo otro, explicará después Heidegger. “El entender el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto” encierra tanto de verdad como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo”. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 1995, 81.

2 “En su fundamento último, la filosofía no es seguramente otra cosa que intención hacia el conocimiento absoluto”. HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 2020, 134.

3 La fenomenología de Husserl ya había mantenido como concepto capital este de *horizonte* algo así como el ámbito trascendental que constituye los objetos en su darse al sujeto. En Husserl, la horizontalidad no sólo venía dada por la inagotabilidad de la donación, sino por la subjetividad trascendental que se presentaba como el ámbito del aparecer del mundo, la experiencia que posibilita toda experiencia por estar como *detrás* o *antes* de todos los hechos.

hablarse del conocimiento, convirtiendo, en suma, en un enigma el darse del objeto de conocimiento al conocimiento mismo⁴.

Sin duda la crítica de la fenomenología a la concepción de la verdad de la teoría del conocimiento, esto es, la crítica a la teoría de la verdad como correspondencia, redundante en otra concepción del sujeto, mejor dicho, en otra concepción de la conciencia que antes de enfrentarse al mundo como lo otro, como lo de afuera, se sabe siendo *conciencia de mundo*. Esa íntima correlación constitutiva de los dos elementos que la teoría del conocimiento moderna había presentado como separados e independientes sólo se comprende si se mira a lo que sucede antes de toda disección epistemológica. Y esa correlación, tan decisiva para la comprensión de la fenomenología, es la que alimentará después la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y su mayor aportación: el *Dasein* es siempre *in der Welt Sein*, ser en el mundo.

Y es que, si hay algún problema constitutivo y constituyente de la filosofía del s. XX es este: el problema del conocimiento. Porque el conocimiento se había pensado así, como el modo filosófico por excelencia que, después de haber inaugurado la modernidad en sus versiones racionalista y empirista, pretendía amalgamar todos los problemas filosóficos en la determinación de cómo se accede a la realidad, cómo ésta se nos da y cómo estar ciertos de que el resultado de tal hazaña puede tener visos de ser verdad. La teoría del conocimiento concentraba todo lo que podía esperarse de una teoría de la razón. El *camino seguro de la ciencia*, en palabras de Kant, incitó a la filosofía a embridarse en sus *tentaciones metafísicas* estableciendo una férrea separación entre lo racional (lo científico) y lo irracional (lo que está fuera de los cánones de científicidad). La revolución científica capitaneada por las mejores mentes filosóficas del momento, pero también las centurias postreras de la física, de la química o de la biología, con filósofos de primer orden al timón, justificaron la costumbre de vincular razón y ciencia, razonamiento y método científico⁵. Esta concentración de los intereses de la filosofía en el éxito de la ciencia contribuyó decididamente a podar otras direcciones del pensamiento empujando la razón y acotándola en su potencia horizontal. La filosofía se había reducido a ser teoría del conocimiento, pero de un modo muy concreto y específico de conocimiento. Otro modo de hacer filosofía solo era posible si los criterios de la epistemología positivista encontraban una crítica profunda a sus postulados. Y, entonces, la crítica a la teoría del conocimiento era, sin duda, la reclamación de una razón amplia, de una filosofía que volviera a recuperar sus aspiraciones primeras de

4 Cfr. HUSSERL, *La idea*, 29. “El problema verdaderamente importante es el de la donación última de sentido por parte del conocimiento y, por lo tanto, el del objeto en general, el cual solo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible”. Ibid, 90.

5 “Casi ha venido a ser un lugar común de la filosofía de nuestro tiempo que pretende ser ciencia rigurosa el afirmar que solo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía”. Ibid, 33.

ser saber omnicomprendivo, de un modo de conocimiento que no tuviera que doblegarse a los principios del cientificismo.

La fenomenología, en ese contexto, tenía por delante la necesidad de mostrar los *horizontes de la razón* y, para ello, la primera tarea consistía en repensar la estructura sujeto-objeto sobre la que se había montado la epistemología. ¿Qué pasa antes de que se produzca esa parcelación de lo real? ¿Qué sucede en la antesala de la teoría del conocimiento?⁶ ¿Qué significa el *darse en persona* de lo real? Acaba el capítulo como empezó: la crítica de la fenomenología a la teoría del conocimiento es, sin duda, la condición necesaria para superar la filosofía moderna y su lógica *representacionista* con toda la carga escéptica y relativista que arrastra ese paradigma.

2. EL A PRIORI DE CORRELACIÓN Y SU CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DE LOS HECHOS

Desde el momento en el que Husserl reclama para la filosofía una vuelta a las cosas mismas para que sean estas las que marquen la pauta sin intermediarios que prejuicien el resultado, está poniendo en un brete lo que luego se denominará el paradigma de la representación. En la médula de la fenomenología está la crítica a la teoría del conocimiento. No sólo a la separación que tantos problemas genera y tan fácil se lo pone al escepticismo, sino a la misma caracterización de cómo quedan, desde ese prisma, el sujeto y el objeto. De modo que, el primer problema con el que se topa la fenomenología es que la teoría del conocimiento no ha hecho crítica de sí misma. Su modo de realizarse en *actitud natural*, su modo de asumir como dado el mundo aquí y así, constituye una mole de ingentes problemas filosóficos⁷.

La desconexión de la tesis general de la actitud natural, la de que el mundo existe, sólo había sido entrevista por Descartes como una especie de juego

6 Esta fue la misma motivación de Heidegger. La filosofía práctica de Aristóteles, el neokantismo, el aprecio por las filosofías de la vida y el cristianismo primitivo fueron para el de Messkirch fuentes para su propio modo de pensar la fenomenología: la muestra de todo lo que le queda a la filosofía más acá de la teoría del conocimiento. Se trataba de acceder al momento previo a ese transfigurarse del hombre en sujeto y del mundo en imagen, como había sostenido en *La época de la imagen del mundo*. Porque es ahí, en ese momento previo (que gustó ser denominado *práctico*) en el que acontece la verdad desnuda de lo preteórico, de lo prelógico, de lo ordinario, de lo cotidiano. Ya para Husserl, la verdad intuitiva o ante-predicativa (*Anschauungswahrheit*) es más fundante y originaria que la verdad proposicional (*Satzwahrheit*). Es la distancia entre la verdad de lo ideal (tenga el grado de universalidad que tenga) y la verdad correspondiente a las vivencias como individuos concretos de esas especies, ya sean los actos de enumerar o los actos de significar.

7 “El problema radical es precisamente la obviedad en la que el mundo es constantemente y en la que es este mundo”. HUSSERL, E., “La psicología en la crisis de la ciencia europea”. En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 657.

argumental con salida prevista. Aquella duda y esta epojé⁸ se diferencian en la rectitud y en la firmeza de su planteamiento. Y así, si uno se tomaba en serio a Descartes, debería poder preguntarse por lo que queda cuando todo cuanto creíamos que era y que había se pone entre paréntesis, inaugurando así el camino de la fenomenología trascendental⁹. Con Descartes, la epojé. Más allá de Descartes, la reducción. Todo ello para advertir que el mundo y el sujeto están constitutivamente suturados y que es correlativo el darse de aquel y la tensión intencional de este. Y que, por tanto, el *ego cogito* cartesiano era tan verdadero como insuficiente. O, mejor dicho, como el Moisés redivivo, Descartes anunció la tierra prometida sin profundizar en la magnitud de su hallazgo: que todo *cogito* conlleva su *cogitatum*. Intencionalidad, intuición, epojé y reducción representan las aportaciones husserlianas fundamentales para explicar por qué pudiendo comenzar como una teoría del conocimiento, la fenomenología no incurrir en los fallos estructurales evidenciados por el extremo epistémico del cientificismo. Y así, la fenomenología exige una cierta actitud de abandono o de desasimiento (*Enthaltung*), de puesta entre paréntesis (*Einklammerung*), de desconexión (*Ausschaltung*), y de todo un amplio acervo semántico que refiere a cómo debe procederse para que se pueda advertir la novedad que supone el modo filosófico de existencia, la vida que se deja regir por la absoluta autorresponsabilidad que emana de la razón y que no quiere pensar ya si no es desde la conversión radical que supone suspender la evidencia cotidiana sustentada en un mero arsenal de hechos (*Tatsachen*). La cosa se complica un poco más cuando se advierte que Husserl entiende por vida ordinaria también la vida científica, esto es, la actitud de quien investiga, observa regularidades, propone hipótesis, construye leyes, pone en circulación teorías... Todo este modo de proceder cae bajo el concepto de *actitud natural*, por tanto, bajo aquella actitud cuyas certezas deben ponerse en evidencia, cuyos *actos ejecutivos de validez* deben inhibirse para emprender el quehacer filosófico radical. No deja de ser sorprendente tratar de saber qué tiene en común un tipo de vida pre-teórica, habitual y ordinaria, con el trabajo de laboratorio de un bioquímico, por ejemplo. Husserl parece tenerlo claro: ambas formas de vida, ambos modos de existencia, dan por descontado que el mundo existe, que el mundo está ahí. Uno y otro, militando en esa *superstición de los hechos*, asumen lo que para la filosofía es verdadero tema y problema: la tesis general de la actitud natural, esto es, que la realidad es tal y como aparece. “No basta con poner fuera de validez todas las ciencias (...) tenemos que despojar de su validez ingenua a la base universal en que todas ellas reposan, es decir, al mundo de la experiencia”¹⁰. Todo esto (que es la realidad pre-fenomenológicamente considerada de la que se tiene

8 Aunque el propio Husserl reconoce que “es un hecho sumamente curioso que la consideración fundamental que abre todo el desarrollo de la filosofía moderna no fuese sino la puesta en escena de una reducción fenomenológica”. HUSSERL, *Problemas*, 133

9 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009, 10.

10 HUSSERL, *Meditaciones*, 25.

una evidencia empírica propia de la inmediatez del acto perceptivo) tiene el carácter de lo que está *ahí, delante*. Esta es la tesis general de la actitud natural que debe ser cambiada radicalmente (*Ideas* § 31). Estos rendimientos primeros, básicos y *dados de suyo* son los que quedan en suspenso, fuera de juego, entre paréntesis. “Así, en lugar de la actitud objetivista primigenia, ejecutamos la actitud subjetivista correlativa”¹¹.

El proyecto de la fenomenología, por tanto, consiste en derribar la frontera entre lo inmanente y lo trascendente como si de ámbitos ontológicos opuestos se tratara. La evidencia de lo dado no sólo se referirá, en la fenomenología trascendental, al acto noético de la vivencia, sino al propio contenido intencional noemático, contenido que posee una *inmanencia trascendente*¹² que no implica salir de la conciencia trascendental y, por tanto, aseverar nada acerca de la realidad fáctica del noema u objeto intencional¹³ (cuyo descubrimiento, por cierto, es consecuencia del fracaso del proyecto realista de Husserl). Es de orfebrería conceptual, sobre todo en algunos casos, distinguir el papel de la subjetividad en el conocimiento (en la medida en que el conocimiento es un rendimiento de la subjetividad) de lo que puede significar el extremo del solipsismo trascendental tan acusado en la consideración de la conciencia como *residuo* que queda tras la aniquilación del mundo, según se sostiene en *Ideas I* (§ 55). Los primeros pasos de Husserl en concreto las *Investigaciones Lógicas* sitúan la aportación decisiva de la fenomenología en la comprensión de cómo se vive el darse de la cosa a la conciencia que ya se describe, siguiendo a Brentano, como conciencia intencional. De modo que es el *aparecer* en sí mismo, la *fenomenicidad del fenómeno*, lo que constituye la ganancia de la reducción a la que no puede llegar la teoría del conocimiento. Es la estancia de los objetos en la conciencia la que deja de ser un hecho, en el sentido estricto, para pasar a ser sentido. La tarea capital de la fenomenología es, entonces, “la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con pleno derecho”¹⁴. Y esto es lo que constituye el en sí de las cosas que se dan a la conciencia a tenor de la intuición,

11 HUSSERL, “La psicología”, 671.

12 Los conceptos de *inmanencia ingrediente* y de *inmanencia trascendente* aparecen bien definidos en la tercera conferencia de *La idea de la fenomenología*, para diferenciar así la sutil diferencia entre la inmanencia del acto noético y la inmanencia del contenido noemático, siempre vinculado y correlacionado con su acto correspondiente con el que forma la indisoluble unidad de la vivencia que, evidentemente, es ya siempre inmanente por constituir precisamente lo que sea la conciencia. Siendo verdad que, para no caer en el solipsismo de tamañas consecuencias, Husserl escribe una y otra vez que “la fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido”. Cfr. HUSSERL, *Problemas*, p. 166.

13 El objeto intencional es el objeto al que se llega mediante la epojé que nos permite abandonar la realidad física del mundo del que como totalidad no podemos tener experiencia (pues sólo se nos da en escorzos) para identificarlo con el mundo en cuanto que es dado o en cuanto puede ser dado.

14 HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE, 1993, 386.

consagrado como *el principio de todos los principios* (*Ideas I*, §24). De modo que la vivencia está constituida por esa correlación noético-noemática entre el acto de la conciencia y su contenido. La subjetividad descubierta por la reducción, de este modo, no es sino la “indisoluble unidad” de tener experiencia de mundo y el mundo dado en esa experiencia.¹⁵

La trascendencia pertenece al sentido propio de todo lo que es mundano, si bien éste sólo cobra y puede cobrar el sentido total que lo determina -y con él su validez de ser- de mi experimentar, de mi respectivo representar, pensar, valorar, hacer (...) Si esta trascendencia de inclusión irreal pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto necesariamente por este, se llama trascendental en sentido fenomenológico.¹⁶

Recuérdese que el camino explorado por Hegel, aunque ya apuntado por Fichte y Schelling, consistía en frenar la trayectoria inevitablemente escéptica de la filosofía moderna. Que esta filosofía centrada en el sujeto y en el conocimiento estaba condenada a firmar el finiquito de la propia tarea del pensar estaba claro -Hegel dixit- con solo asumir los rendimientos de la filosofía kantiana. Kant había advertido que el conocimiento tenía sus condiciones de posibilidad en el establecimiento de los límites de la razón cuya responsabilidad caía precisamente en el entendimiento. “La actividad de separar es la fuerza y la labor del entendimiento”, sostenía Hegel en el *Vorrede* de la *Fenomenología del Espíritu*. El entendimiento fue, así, el gran protagonista de la modernidad. Su modo trascendental lo tenía claro: la experiencia era la fuente del conocer y el límite su condición de posibilidad. La razón antigua y escolástica, para la modernidad, había acampado en el terreno de lo metafísico, en el campo de lo que estaba más allá de lo cognoscible, en el lodazal de la dialéctica donde todo conocimiento quedaba embarrado.

Y ese fue el problema radical para el idealismo alemán: los límites prescritos por la razón para posibilitar el conocimiento no son más que sinónimos de una soslayada despedida de la verdad. Combatir esta idea de separación que contiene la estructura sujeto-objeto, así como criticar la asunción del límite que exige toda posibilidad del conocimiento fue el gran objetivo de Hegel. De otro modo, el triunfo de los modos de pensar lo finito y sus maneras de separar los dominios de lo real terminarían por obligarnos a acatar la incomprendibilidad tanto del acontecer mundano como de la libertad humana. El mundo y la naturaleza, el hombre y su libertad, según el patrón de tal modelo de epistemología, parecían no responder a una razón que pueda *dar razón*, parecían no obedecer a ninguna

15 Cfr. SAN MARTÍN, J. “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe.” *Ágora. Papeles de Filosofía* 16, 1997, 101-121. De la cita, p. 110

16 HUSSERL, *Meditaciones*, 37.

justificación ni a ningún plan. ¿Cómo pudo conformarse el hombre moderno con tan poca verdad?

Todo esto para apuntar que ya, en el idealismo absoluto, aparece una notable crítica no a la teoría del conocimiento como tal, sino a que esta y sus triunfos ejemplificados en los modos de pensar de la ciencia, fueran toda la filosofía. A la advertencia de esta estructura de límite y de separación propia de la estructura del conocimiento, y a esa pretensión tan post kantiana de querer que los modos de proceder de la ciencia modelen toda la filosofía, responde buena parte de la crítica que posteriormente motiva la fenomenología.

De ahí que el s. XX en filosofía tenga, en mi opinión, la ingente tarea de pronunciarse acerca de la razón que había dejado prescrita (y proscrita) la teoría del conocimiento en el esquema tan estricto como estrecho del positivismo. De este modo, las corrientes filosóficas contemporáneas se dividen, por qué no verlo así, entre aquellas versiones que tratan de actualizar una misión filosófica desde las concepciones positivistas, y aquellas que reivindican un modo de conocimiento alternativo al de las ciencias duras. Si en el primero estaban los neopositivismos, las filosofías de la ciencia y algunas de las corrientes de la filosofía del lenguaje, en el segundo, se situaban quienes proponían un modelo de razón amplia que reclamara un modo de racionalidad distinto. Aquí ha de situarse la fenomenología. Y es aquí donde tiene lugar la necesaria crítica a la teoría del conocimiento tal como fue legada por el positivismo.

Como se sabe, el paradigma positivista, fundamentalmente asentado en el procedimiento metodológico de las ciencias naturales, había ido ganando peso hasta convertirse en el marchamo que otorgaba el estatus de cientificidad a todo saber. Proceder como proceden las ciencias, separar los hechos de las interpretaciones, medir lo que fuera medible y hacer medible lo demás -que diría Galileo- eran algunos de los emblemas que resumían las diversas hazañas de los procedimientos de los saberes que querían ser científicos. La ciencia, en suma, ya había descubierto el camino de la seguridad y de la certeza. El modelo explicativo, y sobre todo la capacidad predictiva del método hipotético deductivo, definían el modo científico de saber, el tipo determinado de hacer y la manera humana de ser.

El positivismo se presentaba, además, como el *resto* que guardaba la esencia de la racionalidad atacada por la ubicuidad de los irracionalismos que permeaban la cultura de inicios de siglo. Un irracionalismo que hundía sus raíces en el romanticismo estético y en el nihilismo nietzscheano y que se veía confirmado por los acontecimientos sociopolíticos que, como mínimo, ponían en solfa las ideas ilustradas de progreso y de bienestar asociadas a la racionalidad. El positivismo parecía rescatar a la razón de todas las proclamas del sinsentido.

Pues bien, la irrupción de la fenomenología de Husserl, en este panorama de *desolación metafísica*, tiene como objetivo salvar la razón del lodazal

positivista y salir de una *filosofía sin alma*¹⁷ para recuperar el vigor de la filosofía como alternativa a este *racionalismo vergonzante* que lleva consigo el cientificismo. La experiencia que requiere la filosofía, explicará Husserl en las lecciones de 1923/24 sobre *Erste Philosophie*, debe poseer la radicalidad que no se observa en las cosas del mundo. La validez de lo ideal conforma el terreno donde el conocimiento no se hace resbaladizo por estar fundado sobre la estricta necesidad, habría sostenido el Husserl recién convertido del psicologismo. Lo ideal fue descrito en *Investigaciones Lógicas* con una independencia tal de lo fáctico que la existencia empírica de lo *cogitatum* resultaba fenomenológicamente irrelevante. Si se suspende la obligación de juzgar sobre la realidad o no de algo para quedarse sólo con lo manifestado a la conciencia, eso que esencialmente se le aparece, el *eidós*, en tanto que se da, es un dato apodíctico, indiscutible. “La crítica del conocimiento –explica Husserl– quiere más bien ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto, ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?”¹⁸ En contra de lo que parecía, el positivismo y su configuración del modo de ser de la civilización europea, estaban en la raíz de la crisis del sentido y de la indigencia del hombre occidental.

Husserl comienza y acaba igual su fecunda y prolija vida intelectual: el positivismo repele la razón. Desde las *Investigaciones* hasta *Crisis*, se advierte que el positivismo es, de esta manera, un modo de irracionalismo. El positivismo esclerotiza el pensamiento, impide el conocimiento de lo real al confundirlo con los meros hechos (*Tatsachen*) y termina decapitando la filosofía por obstruir su ínsita tendencia a lo horizontal, a su propia trascendencia. A pesar de que, al principio, Husserl detecte en la naturalización de la conciencia (en concreto en las tendencias psicologistas) una despedida de la verdad y de su apodicticidad, y de que al final la crítica del positivismo insista en el olvido del *Lebenswelt* (por el que el cientificismo obvia el contexto histórico en el que se hace la ciencia, el contexto prático, en definitiva, la infraestructura de sentido que constituye y está en la génesis de toda experiencia), la fenomenología se mantiene en la misma línea de reclamar un nuevo modo de razón para que, en el fondo, sea posible *restaurar el orden moral del mundo*. En suma, en la fenomenología y en su objetivo de *volver a las cosas mismas*, late la necesidad de aprender a mirar *de otra manera*; está ínsita la urgencia por descubrir la potencia de la racionalidad allende los presupuestos y la metodología del cientificismo.¹⁹ Lo que los naturalismos creen que es la realidad, el puro aparecer de la cosa ante mí,

17 Así la llama Husserl a la filosofía hechizada por el positivismo. Cfr. HUSSERL, “La psicología”, 647.

18 HUSSERL, *La idea*, 41.

19 Hemos trabajado estas cuestiones en relación a la verdad práctica en la filosofía contemporánea en CHILLÓN, J. M. “La verdad práctica en la transformación hermenéutica de la fenomenología” en VV.AA., *Verdad práctica. Un concepto en expansión*, Granada, Comares, 2022, pp. 107-117.

la representación, es sólo una porción de la dación total, explica Husserl en *Problemas*²⁰. Los *apareceres*²¹ son siempre múltiples y, de este modo, aspiran a ofrecer conocimientos parciales, escorzados, subjetivistas. Cada cosa es su identidad representada en los múltiples *apareceres* posibles. Y es el empirismo el que confunde la representación de la cosa, siempre parcial, contingente, fáctica y con no más verdad que la que puede resultar acumulada por el proceso inductivo generalizador, con la cosa en sí.

Tan pronto como se abrió un horizonte infinito de preguntas, de preguntas científicas que por principio no podrían entrar en ninguna ciencia objetiva del mundo, por mucho que no obstante concernieran al mundo y al entero sentido de ser mundo, tuvo que disolverse la obvedad según la cual coinciden lo existente y lo real, y por tanto la totalidad de lo existente y el mundo²².

La fenomenología genética husserliana, por su parte, supone una reestructuración de los problemas de la fenomenología trascendental. La discusión para los especialistas es, si la fenomenología genética es una maduración del giro trascendental de Husserl (motivo, dicho sea de paso, del abandono de toda una generación que se había visto sorprendida por el compromiso de objetividad y de apodicticidad de la etapa husserliana de Halle y que ahora parecía abandonar mediante esa recuperación del psicologismo ya superado) o si la aceptación de la historicidad y de la intersubjetividad, como modo de comprensión de lo que sea lo trascendental, no estaría suponiendo ya una crítica a la conciencia diseñada como *residuo que queda tras la aniquilación del mundo*.

El hallazgo de la subjetividad trascendental como fuente de todo sentido, como fundamento de constitución de la objetividad, no podía obviar que también esta *yoidad* resulta constituida: el yo es polo de sus actos y sustrato, también, de habitualidades²³. Y este resultar constituida es lo que Husserl descubre mediante el análisis de las *síntesis pasivas*, esto es, mediante el análisis de los presupuestos y sedimentos en los que toda subjetividad se encuentra implicada. Las síntesis pasivas abren a la subjetividad a todo el conglomerado de operaciones que determinan las operaciones constitutivas de la conciencia. Se trataba de destacar, en realidad, la conformación histórica de la subjetividad, sin caer en el modelo positivista del historicismo.

20 HUSSERL, *Problemas*, §8.

21 “Nada de lo que en la vida está ahí delante como verdadera realidad, es en verdad real”. HUSSERL, E., “Sobre la tarea presente de la filosofía”. En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 587.

22 Ibid, p. 594.

23 “Y esto porque el yo no es un polo vacío de identidad, sino que, en virtud de una legalidad propia de la génesis trascendental, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una propiedad nueva y permanente”. HUSSERL, *Meditaciones*, 89.

El paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética suponía una reacción de Husserl al encuentro con Dilthey y sus consideraciones acerca de la vida y de la historia y, sobre todo, una respuesta a la crítica heideggeriana a la propia fenomenología. Husserl -termina sosteniendo Heidegger- no había sido suficientemente radical con su lema de *zurück zu den Sachen selbst*. Desde los años 20 hasta la publicación de *Krisis*, Husserl advierte de la constitución del *Lebenswelt* que, desde el punto de vista trascendental, radicaliza el a priori de correlación al que hemos dedicado este capítulo: *toda conciencia es conciencia de y toda realidad es realidad para una conciencia de*. El mundo, que había quedado reducido a la mínima expresión en el trayecto cartesiano, se reconoce ahora en su validez trascendental con la misma certeza que antes abrigaba solo al *ego cogito*. Tomarse en serio la correlación implica que el conocimiento sea siempre conocimiento de algo desde un horizonte como es el mundo. Sujeto y mundo se encuentran implicados *intrinsice inter se conexis*. Además, el *Lebenswelt* supone reconocer el encaje circunstancial del hombre en el mundo propio, en la tradición, en la historia. Supone frenar la obsesión positivista por determinar el estatuto de cientificidad solo teniendo en cuenta el contexto de justificación (por utilizar la terminología de los neopositivistas de Viena, con Reichenbach a la cabeza) para abrir la racionalidad a lo dispuesto por el contexto de descubrimiento. Refugiar a la razón en la ciencia, expresamente en la ciencia natural, y ésta en la matematización de las observaciones, termina llevando a cabo una *fetichización* de los hechos y esclerotizando la filosofía.

Curiosamente, en los últimos años de su vida y de su producción, Husserl concentra en ese olvido del proceso de constitución pasiva de la subjetividad del quehacer científico uno de los motivos fundantes de la crisis de las ciencias. Justo en la apertura a la conciencia histórica ha de descubrirse también la intención teleológica de la constitución de la razón siempre abierta a la realización de las tareas infinitas. La fenomenología representa, ahora, esa finalidad que pone a la filosofía en la senda de lo que supuso siempre la responsabilidad de una vida en la verdad²⁴.

Probablemente a la vaga e injusta comprensión de la fenomenología, como un solipsismo trascendental o como una teoría del conocimiento tan radicalizada como alejada de la concreción del existir, contribuyó, de algún modo, la caricaturización a la que en ocasiones fue sometida por parte de Heidegger,

24 Los últimos trabajos concentrados en torno a lo que supuso *The new Husserl* o la nueva imagen de Husserl advierten de la perspectiva moral y ética de la fenomenología husserliana que no parecía tener otro objetivo sino dejar para la filosofía y para la razón la tarea de *restaurar el orden moral del mundo*. Desde esta óptica no sólo se entiende mejor la obra husserliana (con acento moral muy específico en los trabajos sobre *Ética*, *Renovación del hombre y de la cultura*, *La Crisis de la humanidad europea*...) sino también lo que supuso la recepción anómala de la fenomenología que estuvo acentuada por ese trabajo especialmente descriptivo de todo un ámbito de lo eidético, subrayando así y solo el compromiso realista de la fenomenología.

sostenida e incrementada, además, por una separación progresiva de su maestro que se confirma con la publicación del artículo sobre *Fenomenología* en la *Enciclopedia Británica*. Quienes no acepten la reducción -sostenía Husserl en el epílogo a la edición de *Ideas I* (prólogo, a su vez, de la edición inglesa)- no entenderán la radicalidad de la misión fenomenológica, así como la permanente tarea de una obra nunca acabada que conmina a todo ser racional a ser continuada. *Tua res agitur* llega a decir Husserl en la culminación de este escrito. Pues bien, Heidegger no pudo aceptar el salto radical entre la actitud natural y la fenomenológica por medio de la reducción en la medida en que suponía hacer a la filosofía evadirse en las nubes de la teoría, de una determinada forma de ver el mundo que no correspondía con la fundamentación que había prometido la fenomenología ante el desolador panorama del s. XX. ¿Cómo podríamos comprender nuestro *ser en el mundo* si el mundo queda entre paréntesis? ¿Qué radicalidad es la que nos obliga a no tomar en concreto nuestro modo originario, primordial y básico de ser que será denominado facticidad?

El hecho de que la complejidad y la amplitud de la experiencia humana no resulte explicada desde el rígido esquema de la teoría del conocimiento (como si toda nuestra experiencia de mundo fuera una manera de explicitar la conexión unidireccional entre el adentro y el afuera, entre lo inmanente y lo trascendente) lleva a la fenomenología a acceder exactamente al momento previo a esa disección epistémica al que nos referíamos al principio. Nos referimos al ámbito de la vivencia. Recuértese la fertilidad filosófica de este hallazgo en Franz Brentano. La peculiaridad de los actos psíquicos venía dada por su apodicticidad, situando así la dirección de la filosofía en el acceso a la evidencia de la inmanencia y en el descubrimiento de la bilateralidad de toda vivencia, lo que Brentano denominó la *maravilla de las maravillas*: la íntima correlación entre el acto psíquico y el fenómeno físico al que tiende. Podríamos asumir, de forma muy inicial y sencilla, que la maduración de la fenomenología avanza desde un primer platonismo, que asume la existencia de ámbitos de objetividad e idealidad absoluta -tal y como se expresa en las *Investigaciones Lógicas*- hasta la consideración de que lo importante de la filosofía es el análisis de la índole de los actos conscientes a los que esas ideas llegan a darse, ante los que esas esencias llegan a abrirse. Y que es, precisamente, profundizando en este hallazgo, por el que se descubre la función constituyente de la conciencia en la dirección noemática de toda vivencia que, a su vez, en cuanto conciencia situada en el mundo, es siempre constituida. En cualquier caso, lo que es decisivo en esta comprensión fenomenológica de la vivencia es cómo la apodicticidad de la inmanencia termina desplazándose del acto psíquico (como habría dispuesto la psicología empírica) al contenido del propio acto, hacia el mundo correlativamente dado y constituido como sentido en la determinación de lo que significa la experiencia subjetiva, no en cuanto experiencia concreta, sino en cuanto experiencia trascendental, en cuanto vitalidad trascendental.

¿Cómo acceder a este ámbito de lo inmanente? La fenomenología de Husserl concentró en la reducción el método adecuado para lograr ese acceso. Se trataba de reconducirse al ámbito del que emana el sentido del mundo para la conciencia. Reducirse no era otra cosa sino quedarse sólo con el rendimiento trascendental del mundo, con lo que significa el mundo para mi vida, con lo que se supone que es, para todo sujeto, tener experiencia del mundo. Y para ello, la fenomenología tenía que estar dispuesta a un cambio de rumbo, a una nueva actitud que, precisamente, permitiera ese acceso a lo originario donde se descubre cómo el mundo está ahí para mí. Esto primero y originario no es ya el hecho evidente de cómo la conciencia está abierta al mundo, sino el previo *darse cuenta* de los actos conscientes al que se accede por una actitud alternativa a la del positivismo. La fenomenología avanza investigando, como era de esperar en su proceso de maduración, desde una comprensión del yo como mero haz de vivencias, o incluso como puro recipiente vacío monadológico, a una noción de yo como un complejo de vivencias cuya *inmanencia ingrediente* está referida a una *inmanencia trascendente* que amplía el campo de la evidencia del cogito al *cogitatum*, al sentido, al mundo tal y como es para la conciencia, independientemente de su verificable existencia trascendente. El naturalismo precisamente negaba toda perspectiva trascendental con la evidente consecuencia de la dogmática reducción de la conciencia a la descripción de los actos conscientes mecánicamente considerados.

De alguna manera, se iba poniendo en claro la motivación que Husserl tuvo ya en 1898 y que ha dado título a este capítulo de nuestro artículo: la íntima correlación entre conciencia y mundo. Si seguimos esta misma línea reflexiva, quizá podamos advertir que la fenomenología, desde el principio, reclama una concepción completa de lo humano traicionado por cualquier abordaje exclusivamente empírico. Tener experiencia es, de algún modo, tener mundo, vivir el mundo, saberse existiendo en el mundo.

3. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO COMO CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA HUMANA²⁵

En la lógica positivista todo lo investigable científicamente son hechos. La conciencia humana también. Pero, si la conciencia puede explicarse como un hecho más de ese ámbito de los *Tatsachen*, con sus mismos métodos y rudimentos, con el principio de causalidad como modelo de explicación científica, no habrá lugar para justificar la singularidad y genuinidad de lo humano²⁶. Los

²⁵ Una versión más completa de estas reflexiones vinculada a cuestiones de neurociencia, la hemos tratado en CHILLÓN, J. M., 2022, "The unitary sense of human being. A husserlian approach against reductionism" en VV. AA., *Protecting the mind*, Springer.

²⁶ SCHAEFFER, J. M., *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009, 13 ha explicado a este respecto que Husserl es el último gran representante de la *excepción humana*

sujetos disolverían su particularidad en no ser más que seres de la naturaleza - había sostenido el fundador de la fenomenología- y entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza. La tendencia omniexplicativa del cientificismo es decididamente repelente a cualquier intento de comprensión unitaria del hombre y, por tanto, a cualquier posibilidad de restaurar la idea de filosofía como *scientia omnium rerum* precisamente por negarse a entender la relevancia trascendental de todo modo de superación de la perspectiva de los puros hechos. Naturalizar la conciencia esto es, convertirla en un hecho más, contribuiría a reducir su inmensa capacidad horizontal, su constitutiva dimensión misterica, su determinante facultad constitutiva y donadora de sentido al mundo. Y, por tanto, un decidido atentado a la *sede de la verdad* cuya relevancia fenomenológica no consiste solo en saber qué es esto de la verdad, sino cómo puede ser vivida²⁷.

En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl denuncia que el psicologismo y el historicismo son teorías reduccionistas que, al mundanizar las ideas, las desvinculan de todo valor y de toda norma²⁸. La fenomenología, en consonancia con el ideal griego y renacentista, quiere presentarse como la expresión de este saber radical y universal, omniabarcante y global que históricamente ha poseído la filosofía entendida ahora como *allbefassende Wissenschaft*. Sólo una lógica trascendental -advierte Husserl- permitirá comprender que las ciencias positivas están fundadas en una racionalidad relativa, unilateral “que deja presente su necesario reverso: una plena irracionalidad”.²⁹ Pero, además, el naturalismo, creyendo acudir a un tipo de experiencia originaria y fundante, termina por no asumir que la ciencia emerge en un ámbito constituido de sentido, en un horizonte de sedimentos que exceden el tipo de aproximación unilateralmente empírica. De modo que no es exacto decir que toda teoría tenga un fundamento material, una base empírica a la que deba remitirse para encontrar su justificación, sino más bien llegar a descubrir que, tanto las teorías como sus colecciones de datos verificables, así como sus protocolos de trabajo investigador, están, a su vez, fundados. Están siempre anclados en formaciones de sentido, en génesis históricamente constituidas que, como mínimo, advierten de que lo originario no es exactamente lo considerado como lo puramente empírico.

En nuestra opinión, la crítica al modelo de la teoría del conocimiento del cientificismo es la crítica al concepto de experiencia manejado por el propio

consistente en que el ser humano tiene la especificidad de poder trascender su propia naturalidad, lo cual parece que es una rémora de la dualidad cartesiana entre “naturaleza” y “espíritu”. Se trata, en definitiva, de un antinaturalismo que se mantiene como tesis común en sus obras desde *Investigaciones Lógicas*, *La filosofía como ciencia estricta* o *La crisis de las ciencias europeas*.

27 El problema del naturalismo reside, pues, en naufragar en el diluvio escéptico dejando que se esfume nuestra propia verdad. Cfr. HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

28 HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*. La Plata: Terramar, 2007

29 HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962, 21.

positivismo. En el modelo de epistemología positivista, siguiendo nuestra propuesta, acontece un doble reduccionismo de lo empírico. Por un lado, se presenta un reduccionismo que va parejo al estricto punto de vista empírico tendente a la acumulación de observaciones y a la colección de datos que fortalecen una determinada noción de objetividad consistente en abrirse a los hechos estrictos. Por otro, se asume implícitamente una reducción de lo que significa lo empírico al advertir cómo se aclara la complejidad constitutiva de la experiencia humana en cuanto se desvelan los mecanismos verificables a los que se remonta. ¿No es esta concepción de la experiencia propia de la teoría del conocimiento en versión positivista incapaz de explicar la verdad de la experiencia humana? Advuértase, entonces, que planteamos aquí la crítica a esa concepción de la experiencia como la más radical crítica que puede hacerse al pretendido éxito del positivismo.

La fenomenología nos advierte de que la experiencia filosófica capital es la experiencia vivida, la experiencia en la que la conciencia se encuentra dando sentido al mundo en el que ella misma ya está instalada mediante su cuerpo. El ser humano es cuerpo y piensa como cuerpo que es. El cuerpo es el que vive el mundo y por medio del que se constituye toda experiencia que es siempre experiencia mundana. Es la perspectiva de la experiencia humana como experiencia incorporada la que reclama un abordaje mucho más amplio que cualquier reduccionismo cientificista. Además de que el cuerpo sea un objeto más de la naturaleza en cuanto *Körper* y, por tanto, en cuanto contenido de actos intencionales, el cuerpo, como cuerpo vivo (*Leib*), tiene funciones constituyentes: por medio de él accedemos al mundo, a las cosas y a los otros. La experiencia humana que es relevante para la fenomenología, entonces, es una experiencia de profunda integridad entre la conciencia y el cuerpo, entre mi yo y los otros, entre hombre y mundo. Y la cuestión es comprobar que esa experiencia global, esa vitalidad trascendental, no es asumida ni respetada por las derivas cientificistas ya que sus planteamientos asumen una ontología parcial que resume la complejidad del ser humano en un mero conjunto de *hechos* con el consiguiente sesgo de toda teoría resultante, de modo que ni el concepto de experiencia humana ni el de persona quedan salvados. De este modo, el problema crítico para la fenomenología reside en el mismo estatuto de cientificidad de estas ciencias y en cómo el abordaje metodológico sobre la conciencia resulta sesgado al tener como objetivo la disolución de los grandes problemas existenciales.

Desde este cientificismo se pierde de vista la integridad de la experiencia humana. Husserl, de hecho, ya había aclarado que la esencia del naturalismo era la consideración de la naturaleza como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. El naturalismo -sostiene el filósofo- tiende a tratarlo todo como naturaleza falseando el sentido de todo dominio que se resiste a este tipo de abordaje. Nada se explica desde la estructura sujeto-objeto. Tampoco el lenguaje. En la propia experiencia del lenguaje resultan

amalgamadas y estructuralmente interrelacionadas y superpuestas no sólo las actividades conscientes del individuo consistentes en hablar, nombrar o expresarse, sino toda una compleja red de experiencias vividas, de hábitos adquiridos, de convenciones sociales... que entran dentro de lo que Husserl denominó las síntesis pasivas determinadas por la génesis de la conciencia. Aristóteles, de alguna manera, ya había avanzado que la experiencia de producción de significados debía atender no sólo a un proceso puramente interno del sujeto, sino a toda una experiencia hermenéutica que debía integrar facultades individuales, aspectos convencionales, así como una evidente garantía de intersubjetividad para que todo *legein* fuera un *semainein*.

Que la facultad para el uso del lenguaje con sentido, para la expresión y para la comunicación, esté situada y concretada en una zona de nuestro organismo, como sostienen argumentos neurocientíficos, sólo habla a favor de la tesis de la integridad del ser humano. Por eso, esta experiencia del lenguaje, profundamente humana, responsable de nuestra apertura al mundo y a los otros, conformadora de nuestras más profundas convicciones y valores, tejedora de la convivencia y del acuerdo, tiene su base material y corporal en la sección cerebral que origina la posibilidad del lenguaje. Esa es su condición necesaria, su condición de posibilidad orgánica, si se quiere. Pero eso no explica la experiencia de la comunicación.

Poco más arriba mencionábamos el reduccionismo en cuanto al contenido, como si la conciencia no fuera más que una especie de haz de procesos conscientes especialmente representacionales, es decir, fundamentalmente vinculados por su relación con el *afuera de la conciencia*, en esa lógica de la *Vorstellung* en la que Heidegger había decidido constatar el error de la epistemología. Sin embargo, aun aceptando esta primera reducción de la mente a su potencia epistémica, sería fácil darse cuenta de la competencia parcial del abordaje empírico. Pensemos en los actos de tipo perceptivo, en los más sencillos. La percepción no sólo enfrenta al hombre con el mundo desde la inmediatez sensible más básica, sino que ya está incorporando de alguna manera el tiempo y con él, la experiencia vivida. Percibo el ordenador en el que escribo y puedo anticipar cuál será la percepción de este objeto si lo cierro, si lo pongo de lado, o si soy yo mismo el que se da la vuelta para mirarlo desde otro escorzo.

También la percepción externa (que no es, ciertamente, apodíctica) es en verdad experiencia de la cosa misma *-ella misma está ahí-* pero en ese estar ella misma ahí, la cosa tiene para el que la experimenta un horizonte abierto, infinito, indeterminado en su generalidad, un horizonte de lo propiamente no percibido en sí mismo.³⁰

30 HUSSERL, *Meditaciones*, 32.

Las percepciones acontecen en la experiencia subjetiva que les da sentido, hasta llegar a contextualizar cada una de ellas en toda una ristra de observaciones que hacen significativo el mundo, no sólo por la experiencia retenida (experiencia pasada) sino por la experiencia *protenida*, por la expectativa. Efectivamente, los actos conscientes no ocurren en un ahora puro, en un presente del todo nuevo. Cada ahora consciente, cada vivencia, acoge la *prehistoria* de otros *ahoras* ya acontecidos y la perspectiva de los *ahoras* todavía por venir. En definitiva, en palabras de Damasio (1996, 255) “el presente no está nunca aquí. Llegamos siempre tarde a la consciencia”. Investigar con altas técnicas el sencillo hecho mental de la percepción ofrecerá múltiples datos interesantes para las ciencias, especialmente para una ciencia de la mente como quería ser la psicología, pero no podrá entrometerse en qué significa que el acto perceptivo puntual constituya y, a la vez, sea constituido por la experiencia perceptiva, en cuanto experiencia histórica, como experiencia de dotación de sentido al mundo³¹. Experiencia constituida en la historia no sólo individual, eso sí, sino intersubjetiva ya que ese acto perceptivo se integra en una formación de sentido colectiva, cultural. La clave de la fenomenología, a este respecto, consiste en hacer ver que toda experiencia humana, siendo subjetiva, no es subjetivista, esto es, que toda experiencia lleva en sí su relevancia trascendental precisamente porque la razón no es una mera facultad fáctica sino “una estructura esencial y universal de la subjetividad trascendental”. (Husserl, 2009, § 53).

Nuestra experiencia consciente, sea la que sea, tiene mucho de experiencia constituida, y no sólo constituyente. La vida humana es una experiencia instalada en un subsuelo, en un horizonte de sedimentos de sentido, en un *Lebenswelt*, en un amplio campo pre-reflexivo al que estamos referidos desde lo que Husserl en *Ideas II* denomina *intencionalidad operativa* (*fungierende Intentionalität*). Ya no sólo se trata de la tendencia ínsita de nuestros actos conscientes a *dar de sí* hacia el mundo, a esa intencionalidad de la que no pueden dar razón los presupuestos empiristas del naturalismo, sino a todo un entramado estructural, inconsciente, pasivo, que opera en nosotros como *infraestructura de sentido* en nuestros modos de estar intencionalmente referidos a los contenidos de nuestros actos noéticos. De modo que el sentido no sólo acontece en el noema, como rendimiento intencional de toda *nóesis*, sino que hasta el modo en el que opera la intencionalidad noético-noemática está ya constituida por presupuestos de sentido que desbordan, de nuevo, cualquier intento reduccionista. “La teoría del conocimiento nunca ha sido vista como una tarea propiamente histórica. Esto es lo que le reprochamos al pasado”³².

31 Además de que, como explicó Husserl en la IV Meditación, en la efectuación de sus actos, el yo desarrolla un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*. De modo que cada acto puntual no puede ser ni estudiado ni comprendido en su puro acontecer individual y presente.

32 HUSSERL, “La cuestión del origen de la geometría”. En: *Textos breves*, 699.

Todo vivir -explica Husserl- es un tomar posición. Tomar posición es saberse vinculado a ideas que pretenden ser normas de validez absoluta de acuerdo a las exigencias de la razón que determina lo que significa una vida vivida en la responsabilidad de la verdad. Pero esto sólo puede acontecer si se asume el valor de las ideas, de las profundas convicciones que han movido a los hombres y a los pueblos a abrirse a ellas, a entregarse a ellas. ¿Se puede, entonces, tergiversar ontológicamente la idea en hecho? ¿No forma parte de una exigua posición metafísica la comprensión de que la realidad es una amalgama de hechos? ¿No son acaso las ideas parte de la realidad? ¿No forman parte de lo real aquellas convicciones que hacen avanzar a los hombres hacia lo potencial asumiendo el primado fenomenológico de la posibilidad sobre la realidad? A esto es a lo que no puede negarse la filosofía: al trabajo trascendental que ofrece la posibilidad de investigar lo que vale para todo hombre, para toda comprensión de la experiencia subjetiva. Toda experiencia individual del hombre concreto, situado en un momento específico y anclado en una historia concreta, está en el orden trascendental, esto es, en el orden de lo que puede valer para toda otra experiencia. Desde ese punto de vista, lo trascendental abandona, por decirlo así, su estatus monadológico absoluto y *residual* (propio de la comprensión idealista de la conciencia), para concebirse como intersubjetividad, como un nosotros cuyas estructuras de producción de sentido (todo el ámbito de lo espiritual) implican el reconocimiento recíproco y empático.

4. CONCLUSIONES

Una auténtica teoría del conocimiento únicamente tiene sentido como teoría fenomenológico-trascendental, la cual, en lugar de tener que ver con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas cosas en sí que se suponen incognoscibles por principio, se ocupará exclusivamente de la aclaración sistemática de la efectuación del conocimiento en la cual aquellas llegan a ser necesariamente y por entero comprensibles como efectuación intencional”³³

Donde encuentra su fuerza el positivismo, la fenomenología detecta su debilidad. Esa crítica al positivismo en sus versiones psicologistas, naturalistas o historicistas ponían a Husserl en la misma posición que vivieron los primeros filósofos: si es posible la filosofía es porque el compromiso con la verdad que afecta a la *existencia toda*, obliga a derribar los atisbos de escepticismo y de relativismo. Aquellos argumentos que sirvieron antaño de hilo conductor de los infatigables, variados y poliédricos escritos de Husserl, siguen siendo válidos hoy, cuando los avances neurocientíficos, en el fondo, están sustentados por la misma metodología y por los mismos criterios de éxito racional. Que lo que las ciencias duras llaman hechos son mucho más y expresan mucho más, y que la experiencia que

33 HUSSERL, *Meditaciones*, 112.

invocan como asiento de verdad tiene una complejidad desapercibida para el método científico, siguen siendo fundamentos básicos para afrontar el peligro contemporáneo de querer seguir reduciendo el conocimiento a lo dicho por el estrecho canon de la ciencia natural, eso sí, sin obviar, en ningún caso, sus enormes beneficios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHILLÓN, J. M., "La verdad práctica en la transformación hermenéutica de la fenomenología". En: VV.AA., *Verdad práctica. Un concepto en expansión*. Granada: Comares, 2022, 107-117.
- AUTOR, "The unitary sense of human being. A husserlian approach against reductionism". En: VV. AA., *Protecting the mind*. Springer, 19-30.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 1995.
- HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica transcendental*. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica, 1991
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE, 1993
- HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2004.
- HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*. La Plata: Terramar, 2007
- HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 2020.
- HUSSERL, E., "La psicología en la crisis de la ciencia europea". En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 638-677.
- HUSSERL, E., "Sobre la tarea presente de la filosofía". En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 576-615.
- HUSSERL, "La cuestión del origen de la geometría". En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 678-708.
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009.
- SAN MARTÍN, J. "La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe." *Ágora. Papeles de Filosofía* 16, 1997, 101-121.
- SCHAEFFER, J. M., *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009.

