

Edmund Husserl

La crisis de las
ciencias europeas y la
fenomenología trascendental



Traducción y estudio preliminar:
Julia V. Iribarne

La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental es el último, relevante trabajo sistemático de E. Husserl; su meditación sobre el tema había comenzado en 1934 como preparación de una conferencia a dictar en Viena invitado por la «Sociedad de la Cultura Vienesa»; a partir de entonces esa meditación no cesa hasta 1937, año en que se le manifestó la enfermedad que lo llevaría a la muerte en 1938. Para Husserl, el desarrollo de la metafísica moderna solo se comprende cabalmente como un desarrollo hacia la fenomenología, por eso esta obra, cuya intención originaria apunta a señalar las razones de la crisis vital europea, ha sido pensada al mismo tiempo como una introducción a la fenomenología trascendental. Ello no invalida el punto de vista de quienes afirman que en el texto la reivindicación fenomenológica del mundo de la vida ocupa una posición central, ni el de quienes sostienen que el tema de la reducción fenomenológico-trascendental tiene importancia prioritaria. A la vez, la evaluación como «obvio» del mundo de la vida por parte de las ciencias hace que Husserl se ocupe también extensamente del estudio de la marcha desencaminada de las ciencias y en particular de la psicología.

Índice de contenido

Estudio preliminar

I. La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis de vida de la humanidad europea

II. La elucidación originaria de la oposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental ((18))

III. La elucidación del problema trascendental y la función de la psicología a ese respecto ((105))

Sobre el autor

Notas

Estudio preliminar

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental^[1], es el último y relevante trabajo sistemático de Edmund Husserl. Su meditación sobre el tema había comenzado en 1934, como preparación de una conferencia a dictar en Viena invitado por la «Sociedad de la Cultura Vienesa»; a partir de entonces esa meditación no cesa hasta 1937, año en que se le manifestó la enfermedad que lo llevaría a la muerte en 1938.

El título primero de esa conferencia, dictada el 7 de mayo de 1935, fue «La filosofía en la crisis de la humanidad europea». En el mismo año fue invitado por el Círculo Filosófico de Praga para las «Investigaciones sobre el Entendimiento Humano», esta circunstancia lo condujo a extender su trabajo sobre la crisis en el sentido en que hoy lo conocemos. Las dos primeras partes de esas conferencias fueron publicadas en Belgrado en la revista *Philosophia*. La tercera parte también había de ser publicada, pero Husserl la retuvo para reelaborarla y darle forma definitiva; efectivamente trabajó sin descanso en esa tarea hasta la irrupción de su enfermedad. Esta Tercera Parte, la que contiene el núcleo de la obra, quedó inconclusa. Pensemos que esta circunstancia no habría sido vivida como un fracaso por el filósofo, que se consideraba a sí mismo «principiante» y contaba con la posteridad en cuanto a la asunción y subsiguiente desarrollo de la problemática por él desvelada.

El texto de *La Crisis* está dividido en tres secciones: la Primera Parte se titula «La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea»; la Segunda Parte se refiere a «La elucidación originaria de la oposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental». La Tercera Parte, bajo el título «La elucidación del problema trascendental y la función de la psicología a ese respecto», se divide a su vez en dos secciones: el tema de la sección A es «El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado»; el de la sección B es «El camino hacia la filosofía-trascendental fenomenológica a partir de la psicología». Walter Biemel, editor de la versión alemana, incluye como «Conclusión» un texto que procede de los Manuscritos K III 6.

El intento de abarcar en este estudio el contenido de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y por su intermedio develar el propósito que motivaba a Husserl, no es tarea simple. El título lleva a pensar que la exposición de los rasgos de la crisis de las ciencias y las causas pertinentes resumen el contenido de la obra; eso es verdad en la medida en que toda la temática se halla interconectada y en última instancia se vincula al estado de cosas que Husserl denuncia. No obstante los temas incluidos son múltiples y dan lugar a diversas lecturas.

Desde el punto de vista teleológico de Husserl, el desarrollo de la metafísica moderna sólo se comprende cabalmente como un desarrollo hacia la fenomenología, por eso –tal como lo señala en su Introducción Walter Biemel– esta obra, cuya intención originaria apunta a señalar las razones de la crisis vital europea, ha sido pensada al mismo tiempo como una introducción a la fenomenología trascendental.^[2] Esa indiscutible afirmación no invalida el punto de vista de quienes afirman que en el texto, la reivindicación fenomenológica del mundo de la vida ocupa

una posición central, ni el de quienes sostienen que el tema de la reducción fenomenológico-trascendental tiene importancia prioritaria. La evaluación como «obvio» del mundo de la vida por parte de las ciencias hace que Husserl se ocupe también extensamente del estudio de la marcha desencaminada de las ciencias y en particular de la psicología.

Con tal enumeración de temas no creemos agotar los puntos en que es posible poner énfasis en esta obra tan altamente significativa. No obstante, puesto que es necesario organizar los pasos por los que intentamos nuestra aproximación, la exposición se organiza a lo largo de los siguientes pasos:

1) El punto de partida de Husserl; 2) El objetivismo científico a partir de Galileo; 3) La marcha de la filosofía trascendental; 4) La reducción como acceso a la subjetividad trascendental; 5) El mundo de la vida; 6) Psicología, intersubjetividad y filosofía trascendental.

1) El punto de partida de Husserl

En el punto de partida, Husserl advierte que tanto la tarea como el método con que se manejan las ciencias se han vuelto cuestionables. El cambio en la valoración general se relaciona con lo que la ciencia había significado y lo que podría significar para la existencia humana. Al grado de pérdida de su verdadero sentido no es ajena la benévola acogida que ella tuvo por parte de la sociedad por la prosperidad que trajo consigo y por sus éxitos indiscutibles; tales circunstancias colaboraron en hacer posible que las ciencias positivas se alejaran de preguntas que son «decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos».

Las ciencias dominan cierto tipo de objetividad que conduce a un positivismo filosófico y a una visión positivista del mundo; sin embargo, la ciencia no siempre se com-

portó así a lo largo de la historia. El Renacimiento produjo un giro formidable respecto del pensamiento medieval, y al tomar como modelo a la «humanidad antigua» la reivindicó como aquella en la que el ser humano se formaba a sí mismo en la razón libre, no sólo en cuanto a tomas de posición éticas sino para configurar la existencia social y política del mundo circundante.

En particular después de la guerra de 1914-1918 surgió un sentimiento hostil, vinculado a la sospecha de que la ciencia no tenía nada que decir acerca del sentido o el sinsentido de la existencia humana, «[...] qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos, como sujetos de esa libertad?».

Para Husserl, tal como para el pensamiento griego, la verdadera ciencia es ciencia de la totalidad, las ciencias forman parte de la unidad de un sistema teórico; en los primeros siglos de la Modernidad se conservaba el sentido de una «ciencia omniabarcadora»; con la especialización de las ciencias se fracturó ese criterio. La ciencia positiva no se halla en condiciones de asumir al ser humano como problema metafísico ni de ocuparse de la marcha de la razón en la historia ni de su culminación en «el problema de Dios» como fuente teleológica del sentido del mundo. «Si la nueva humanidad, animada y favorecida por aquel espíritu superior no persistió, eso sólo pudo suceder porque perdió la potente creencia en una filosofía universal, en su ideal y en el alcance de un nuevo método».

Desde las primeras páginas Husserl señala que se va a ocupar en particular de la Modernidad filosófica, puesto que ella, inspirada en el Renacimiento, intenta a la vez una repetición y una transformación universal del sentido de su idea de la filosofía antigua y del verdadero método. Para Husserl, la filosofía no sirve meramente a propósitos culturales, por eso pone en claro: «[...] en nuestro filosofar [...] somos funcionarios de la humanidad».

2) El objetivismo científico a partir de Galileo

Husserl dedica un extenso estudio a la comprensión de las circunstancias y motivaciones que condujeron a Galileo a acuñar la ciencia fiscalista; su intención es mostrar cómo la idea y la tarea de la física acuñada determinó originariamente la filosofía moderna, y cómo la persistencia de lo considerado como obvio resultó ser una «presuposición de sentido no aclarado». Pone de manifiesto que en ese caso la solidez epistemológica se sustenta precisamente en los ámbitos de «lo obvio», como tal no cuestionado; a Galileo le resultaba obvio que el mundo fuera dado pre-científicamente en la experiencia sensible, de modo «meramente» subjetivo-relativo. Husserl se propone exhibir tanto lo que motivó a Galileo conscientemente como inconscientemente, en el sentido de esa presuposición oculta.

Si bien Galileo no elaboró una teoría como la única ontológicamente válida relativa a la matematización de la naturaleza, de su obra resulta no sólo esa matematización sino una comprensión efectiva de la «verdadera» naturaleza como siendo de carácter matemático, la que como tal, producía la auténtica objetividad.

Una antigua tradición puso al alcance de Galileo la «geometría pura» como ciencia de idealidades puras, posibles de ser aplicadas en la práctica. Respecto de esta ciencia, Husserl señala que con el paso del tiempo, lo que en el punto de partida fue praxis real se transformó en «praxis ideal» (en este sentido es lícito imaginar que una de las primeras concepciones pre-científicas del círculo provino de la visión de la luna llena), experiencia originaria que deviene producto del pensamiento puro que opera solo con formas-límite puras e instrumenta el método de «idealización y construcción a ser aplicado en comunitarización intersubjetiva» (p.23). La manifiesta ventaja de este procedimiento es que ubica la problemática en el

ámbito de lo exacto, ajeno a la experiencia cotidiana. El gran descubrimiento de la geometría fue que a partir de ciertas formas elementales, disponibles de antemano, era capaz, por medio de sus operaciones, de construir otras formas intersubjetivas y unívocamente determinadas, y alcanzar la posibilidad de construir «todas las formas ideales en absoluto concebibles con un método a priori sistemático, omniabarcador». Las características operativas del método geométrico remiten al método de las mediciones, que ya había sido aplicado de hecho en el mundo precientíficamente intuido. Esta posibilidad influye en el intento de lograr un conocimiento «filosófico» que exhiba el «verdadero» ser del mundo y conduzca a la idea fundamental de la física de Galileo que concibe la naturaleza como universo matemático.

En posesión de tal instrumento, Galileo considera superado el aspecto «meramente subjetivo», la relatividad del mundo sensible precientífico. Conocer el mundo y conocerlo «filosóficamente» significa desde ese momento descubrir un método para «construir el mundo y la infinitud de sus causalidades, sistemáticamente, en cierta medida de antemano [...]». Con el modelo de la matemática y la idealización del mundo fáctico que ella proporciona se crean objetividades ideales y con ellas un «mundo objetivo». Merced al arte de la medida, la matemática, aplicada a «las cosas del mundo intuido real-efectivo» es capaz de alcanzar un conocimiento objetivo de un tipo nuevo, o sea que la matemática pura y el arte práctico de la medida hacen posible «una previsión inductiva de tipo enteramente nuevo»; a partir de acontecimientos dados y medidos se calculan rigurosamente otros desconocidos e inaccesibles a la medición directa.

Husserl destaca que para Galileo lo que era obvio era la matemática pura y su aplicación tal como tradicionalmente se las había llevado a cabo. Lo extraño, lo nuevo en su pensamiento fue su concepción de que «todo lo que se

anuncia como real en las cualidades sensibles específicas, debió tener su índice matemático en acontecimientos de la esfera de las formas [...] y que por ese medio debiera ser posible (aunque indirectamente y con un método inductivo particular) construir *ex datis* todos los acontecimientos del lado de los contenidos y con eso determinarlos objetivamente». En función de su convicción acerca de la «inductividad universal», para Galileo la física llegó a ser tan cierta como la matemática pura y aplicada que la precedió; él halló nexos causales que logró expresar en fórmulas. Establecidas las fórmulas, ellas hacen posible la previsión y la certeza empírica, la que se espera en el mundo intuido de la vida real-efectiva; o sea que la operación decisiva para la vida ha resultado ser la matematización y sus fórmulas. Con el tiempo, el proceso de transformación del método condujo, por una parte, a un exceso de «arritmetización» y por otra, a una tecnificación que a los ojos de Husserl significó un vaciamiento de sentido de la ciencia matemática de la naturaleza.

La substitución llevada a cabo por Galileo pone, en lugar del mundo real-efectivo, dado y experimentado perceptivamente, el mundo de las idealidades extraídas matemáticamente; él mismo no advierte que la geometría heredada no era más la geometría originaria, en cuyo punto de partida se halló seguramente la agrimensura práctica.

La exégesis husserliana concerniente a este tema ahonda en los subtemas pertinentes. Como primera aproximación al mismo y para nuestro propósito introductorio basta con lo dicho hasta aquí. Interesa ahora aclarar de qué modo la física matemática de Galileo influyó en Descartes, y a partir de allí exponer la doble vertiente que manifiesta su pensamiento. La influencia de Galileo sobre Descartes se hace visible en su aceptación del racionalismo matemático-objetivista y deviene piedra fundamental de la filosofía moderna.

3) La marcha de la filosofía trascendental

Husserl delinea la marcha de la filosofía trascendental y honra a Descartes como iniciador de la misma, «genio fundacional de toda la filosofía moderna» y «patriarca de la Modernidad», en la medida en que por primera vez orienta la mirada filosófica hacia la subjetividad. El camino incluye al empirismo por su carácter crítico de la filosofía especulativa (vía negativa), y por exigir un verdadero progreso en la elucidación del conocimiento; por otra parte, por desvelar la presencia de la experiencia natural, aunque la comprenda como experiencia psicológica (aporte positivo).

Kant es otro hito significativo en la marcha de la filosofía trascendental; a continuación, Husserl incluye no sólo al idealismo alemán sino otros intentos de formulación de filosofías trascendentales que no resultaron exitosos.

El estudio de la génesis y las características del pensamiento cartesiano ocupa un espacio significativo en *La Crisis*. Como hombre de su tiempo, Descartes concibió de un modo nuevo la filosofía universal, basada en un racionalismo matemático-fisicalista que sería recogido por su posteridad, aunque ni uno ni otros lo asumieran en forma explícita, dado que «las ideas históricas se efectúan en amplios desarrollos» que ellas orientan.

Pero, señala Husserl, la envergadura de Descartes procede también de un gran descubrimiento que no pudo llevar hasta sus últimas consecuencias: tal como se puede confirmar en la lectura de las dos primeras *Meditaciones metafísicas*, sin darle ese nombre, Descartes hizo manifiesta la *intencionalidad* en la medida en que exhibió al *ego cogito* como el *cogito* de los *cogitata*, el que piensa pensamientos. No era todavía la hora de ahondar en ese señalamiento: «Hay en la Primera Meditación una profundidad que es tan difícil de agotar que ni siquiera Descartes lo logró, puesto que dejó que se le escurriera el gran descubri-

miento que ya tenía entre manos». «Particularmente fatal para la psicología y para la teoría del conocimiento del futuro es que a partir de la primera introducción cartesiana de la *cogitatio* como *cogitado* de *cogitata* –por lo tanto de la intencionalidad– no hace ningún uso de ella, no la reconoce como tema (como la más propia de las investigaciones fundamentadas)».

En su búsqueda de un conocimiento filosófico que fuera «absolutamente fundado» concibió la *epojé* con un «radicalismo inaudito», pues no sólo abarca las afirmaciones de las ciencias sino la apodicticidad –y también lo obvio– de la validez del mundo de la vida; con esto da comienzo histórico a una crítica radical del conocimiento objetivo.

La *epojé* cartesiana no excluye toda validez de ser; «una duda universal no se suprime a sí misma» y exhibe la evidencia absolutamente apodíctica del «yo soy», en el que se incluye la inagotable riqueza del *ego cogito cogitata qua cogitata*. Toda mi vida activa, la que tiene experiencia, piensa, valora y está frente a mí como lo existente para mí se ha transformado en *fenómeno*.

Por razones de orden histórico. Descartes no podía aún alcanzar esta comprensión total de sí mismo. En su pensamiento se ocultaba cierta ambigüedad, aunque ante sus ojos era unívoco; «[...] lo que él había traído a la luz, que es tan original y con efectos tan amplios, en cierto sentido es superficial y en verdad es desvalorizado por su interpretación». La obra de la *epojé* es interrumpida por la irrupción del «entendimiento humano natural»; Descartes tiene de antemano una meta a cuyo servicio se halla el ego (que no es un *residuum*) como medio, el alma, en cambio, es el *residuum* de la abstracción del cuerpo puro. Esto procede de que Descartes se apoya en la certeza galileana de un mundo de cuerpos puro, en el que la sensibilidad remite a un en-sí existente y en que es posible un conocimiento racional matemático de ese en-sí existente.

La ingenuidad predominante hacía «que casi nadie se escandalizara respecto de lo «obvio» de la posibilidad de conclusiones acerca de un «afuera», lo que por cierto *convierte a este ego en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas*». La potencia del ingreso del ego en la historia de la filosofía, a pesar de todos los obstáculos, introdujo una nueva era filosófica dirigida por un nuevo *telos*: se trata de un filosofar que busca su fundamento en lo subjetivo; pero el propio Descartes no pudo abrirse a la problemática implícita porque «una analítica del ego como de la *mens* era manifiestamente para él cosa de la psicología objetiva del futuro».

Husserl señala dos líneas de desarrollo que parten de Descartes: el racionalismo de Malebranche, Spinoza, Leibniz, y el empirismo escéptico que ya aparece en Hobbes. Aclara que por su persistente efecto, le interesa en especial la crítica del entendimiento de Locke y su continuación en Berkeley y Hume. En ellos el trascendentalismo de Descartes es psicológicamente «adulterado»; para su psicologismo empirista, sensualista-materialista, el descubrimiento de sí mismo por la psicología es un contrasentido.

El análisis husserliano del empirismo inglés comienza con Locke, en quien la pregunta cartesiana acerca de cómo los modos de argumentar mundano-exteriores son posibles a partir de las *cogitationes* del alma encapsulada, o bien se suprime o se convierte en la cuestión psicológica de la génesis de la vivencia de validez real y de la capacidad que lo hace posible. La temática de Locke deriva hacia el escepticismo relativo al ideal científico racional que a su vez inspira un nuevo escepticismo. Este acepta las cosas en-sí incognoscibles: «Nuestra ciencia humana es exclusivamente remitida a nuestras representaciones y formación de conceptos, por medio de los cuales podemos igualmente sacar conclusiones acerca de lo trascendente, mientras, sin embargo, por principio no podemos llegar a tener representaciones apropiadas de cosas-en-sí-mismas,

representaciones que expresen adecuadamente la esencia propia de las mismas. Sólo tenemos representaciones y conocimientos adecuados, y sólo los tenemos en lo anímico propio nuestro».

La posición de Locke y sus dificultades implícitas conducen a una reconfiguración del empirismo devenido idealismo paradójal en Berkeley, para quien la fuente de todo conocimiento es la experiencia de sí mismo y sus datos inmanentes; las cosas corporales de la experiencia natural son reducidas a los complejos de datos sensibles en que aparecen. Proponer una materia existente en sí sería un «invento filosófico». De este modo Berkeley disuelve la concepción de «formación de conceptos» de la ciencia de la naturaleza racional en una «crítica sensualista del conocimiento».

Hume lleva hasta el extremo esta posición: «Todas las categorías de la objetividad, las científicas en las que lo científico, lo pre-científico en las que la vida cotidiana piensa un mundo extra-anímico, objetivo, son ficciones». No es necesario adentrarse más en este punto puesto que se trata de una conclusión escéptica y «como todo escepticismo, como todo irracionalismo, también el de Hume se suprime a sí mismo». Es de mayor interés, según la óptica que conduce esta revisión, destacar el aporte positivo de Hume, señalado por Husserl, a la marcha de la filosofía trascendental.

El *Tratado* de Hume es, destaca Husserl, un acontecimiento histórico importante. Ya no era posible sustraerse a la exigencia cartesiana de retroceder al yo cognoscente en su inmanencia. Los descubrimientos matemáticos y de las ciencias de la naturaleza, cuya verdad y método eran considerados como definitivos, resultaban ser una prueba a favor de la posibilidad de fundar un nuevo racionalismo filosófico. Contra tal convicción el escepticismo empírico sostiene que «*el conjunto del conocimiento del mundo, tanto el pre-científico como el científico, es un enigma*

enorme»; «[...] los productos de la conciencia lo son del sujeto cognoscente, la evidencia y la claridad se transformaron en incomprensible contrasentido». En ese estado de cosas científico-cultural se habría podido hallar «un modo completamente nuevo de juzgar la objetividad del mundo y todo su sentido de ser y correlativamente el de las ciencias objetivas, un modo que no atacara su derecho propio sino su pretensión metafísica y filosófica, vale decir, la de una verdad absoluta»; se trataba de una ineludible verdad que no había sido tomada en consideración: que la vida de conciencia es vida productora de sentido de ser (*idem*).

Por la radicalización del problema fundamental cartesiano, las obras de Berkeley y Hume significan, desde la posición crítica de Husserl, tal como él mismo lo aclara, la profunda conmoción del objetivismo dogmático, del matematizante y del objetivismo en general, cuyo dominio se había extendido a lo largo de siglos.

Otro resultado de la obra de Hume, y no el de menor importancia, es el haber despertado a Kant «de su sueño dogmático», tal como Kant mismo afirma. No obstante, desde el punto de vista de Husserl, Kant no desarrolla su pensamiento a partir de Hume contra el empirismo sino contra el racionalismo post-cartesiano que culmina en Locke y se difunde por la obra de Ch. Wolff. Estas tomas de posición habían impuesto concepciones relativas al mundo de los cuerpos cerrados como naturaleza y la concepción correlativa de las almas cerradas, objeto de una nueva psicología imbuida del método racional y del modelo matemático. Se trataba, afirma Husserl, no de una reflexión cognoscitiva *trascendental* sino de una reflexión práctico cognoscitiva, tal como «las que se expresan en las proposiciones generales de una doctrina de las reglas».

Por la mediación de la psicología empirista, Kant descubrió un abismo de incomprensibilidad «entre las puras verdades de la razón y la objetividad metafísica» y que en