

HUSSERL CRITICO DE DESCARTES

Profesor Daniel Herrera Restrepo

El filósofo más admirado por Husserl fue, sin duda, Descartes, por haber sido quien más se acercó a lo que debería ser una filosofía verdaderamente rigurosa. Esta admiración, sin embargo, no fue obstáculo para que Husserl sometiera al cartesianismo a una rigurosa crítica.

Con el presente trabajo queremos dar a conocer la crítica husserliana a algunos puntos de la filosofía de Descartes tal como aparece en el Anexo VI que los editores añadieron a la edición de Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (M. Nijhoff, La Haya, 1954). Se trata de uno de los últimos textos escritos por el filósofo (Mayo de 1937) sobre la Primera Meditación de Descartes. Escogemos este texto dado que su conocimiento no es fácil por no existir ninguna traducción del alemán y porque, que sepamos, no existe ninguna referencia a él en la bibliografía española sobre Husserl.

En este anexo Husserl le critica a Descartes tres cosas: a) el haber aceptado, sin fundamentarlo, la validez de la ciencia galileana; b) el no haber sometido efectivamente el mundo de la experiencia a la duda ni haber tomado conciencia de que este mundo, por principio, no puede ser objeto de duda; c) el presentarnos un Ego encerrado sobre sí mismo, separado del mundo.

Veamos, por separado, cada uno de estos puntos.

I

Según Husserl el descubrimiento del Ego por Descartes fue hecho en función de la necesidad de fundamentar filosóficamente la nueva concepción del mundo, concepción que pretendía ser un conocimiento sistemático y universal de éste como totalidad de verdades definitivas. Ahora bien, una tal funda-

mentación exigía el encontrar una premisa que no pudiese ser objeto de duda. Para Descartes esta premisa sería el Cogito (406-407).

Esta actitud de Descartes revela una falta de radicalismo ya que se estaba presuponiendo la validez de la ciencia galilena y la estaba utilizando como guía en todo el proceso de la duda y en la misma formulación del Cogito.

La objeción de Husserl la podríamos entender en el sentido de que en el esclarecimiento de lo que es la ciencia, no podemos tomar, como modelo, ninguna ciencia en particular. Desde las Investigaciones Lógicas el pensamiento de Husserl fue muy explícito en este punto: si queremos saber qué es la ciencia no lo lograremos ni a partir de una comparación entre las diversas ciencias ni tomando como modelo una determinada ciencia tal como lo hicieron Descartes y Kant. El punto de partida no puede ser otro que el análisis fenomenológico de la actividad misma del científico, de la intención que mueve a éste, intención que ninguna ciencia en vía de constitución -para Husserl no habrá nunca una ciencia plenamente constituida- logra realizar.

En el Anexo V Husserl critica, por extenso, el carácter definitivo que Descartes le concedió a la ciencia físico-matemática. Husserl comienza por afirmar que el hombre en su vida cotidiana no conoce nada que sea definitivo:

"Reflexionó Descartes en que su crítica del mundo sensible está guiada de antemano por la idea de un mundo absoluto y definitivamente verdadero? Reflexionó en que es necesario hacer una distinción entre la posibilidad de la duda que el hombre en su vida, la cual no está guiada por un ideal de indudabilidad absoluta y de un ser absoluto y la posibilidad de duda que guía al filósofo, el cual fundamenta en un ser absoluto todo aquello que es verdadero relativamente, ser absoluto que de alguna manera debe fundamentarse en el conocimiento que tenemos de él?" (396).

Descartes postuló una verdad absoluta a partir de la ciencia galilena sin reflexionar que tanto la idea de una verdad absoluta como la filosofía dentro de la cual surge esta idea:

"Es una posesión histórica del hombre y, en cuanto tal, pertenece al mundo" (397), a ese mundo del cual se quiere dudar.

Esto significa para Husserl que no sólo el mundo de la experiencia sino también las verdades científicas deben ser sometidos a la duda ya que son un producto histórico a partir de la praxis del hombre:

"Esta ciencia y su verdad es una tarea, un proyecto, una praxis que pertenecen al mundo de la vida cotidiana" (398).

Para Husserl es claro que la ciencia es una "creación del hombre", es la creación de un dominio de necesidad realizada en un momento de la evolución humana. Por consiguiente, en contraposición a Descartes:

"La tarea de una teoría auténtica y real de las ciencias es el esclarecimiento de la posición de fines y de la posibilidad y realización efectiva de una logificación del conocimiento precientífico o, correlativamente, la idealización del ser del mundo de la vida cotidiana en un ser ideal idéntico e identificable" (398).

Fue a partir de este conocimiento precientífico que, según Husserl, Galileo creó la espacio-temporalidad ideal de la ciencia moderna. Pero tanto el conocimiento precientífico como los conocimientos científicos dados nada tienen de absoluto, de definitivo, de necesario. Ellos son, en terminología actual, simple materia prima para nuevos conocimientos. La idea de necesidad se produjo en un cierto momento de la historia y sólo constituye una perspectiva entre otras posibles. Ninguna de éstas puede asumir el rango de modelo para definir lo que es la ciencia.

Fue, pues, un error de Descartes en concebir de una manera determinada el dominio de la matemática y de la física matemática y el aplicar éstos al mundo sin haber fundamentado críticamente el valor de dicho dominio y su aplicación al mundo de la vida (406). Pero, en verdad, esta primera objeción no la trae Husserl en este Anexo VI para decirnos que Descartes no puso en duda la validez de la ciencia galileana. El interés de Husserl se orienta a una segunda objeción: la duda de Descartes no es universal ya que, aunque él quiso someter a duda el mundo de la experiencia, no lo logró, sin haber aclarado, por otra parte, el hecho de que este mundo no es, por principio, objeto de duda.

II

Veamos esta segunda objeción que tiene una importancia capital en Husserl:

"Descartes ha mostrado realmente que el ser del mundo de la experiencia sensible, es decir, el ser del mundo cotidiano es sujeto de duda o que este mundo pierde su certeza de ser en el pensamiento de un suceso posible?"

"Acaso la característica fundamental de la certeza del mundo no es la de permanecer inquebrantable, en forma apodíctica, como evidencia del mundo, a pesar de todas las situaciones de duda posibles o reales?" (407).

Para quien ha leído la primera meditación de Descartes la objeción de Husserl parece no tener valor, pues allí vemos recaer la duda sobre el mundo en su totalidad. Sin embargo, Husserl considera que ello no es así, puesto que Descartes se sirve de experiencias particulares, experiencias que no son suficientes para poner en duda la existencia del mundo en su totalidad:

"La duda respecto de una situación, a primera vista segura, es identificable a la duda respecto del ser del mundo en general?" (407).

Descartes quiso poner en duda la existencia del mundo pero, de hecho, no logró demostrar que este mundo fuera efectivamente objeto de duda.

Si tenemos en cuenta todo el contexto de la discusión nosotros podemos encontrar, además de esta argumentación, algo de mayor interés. Podríamos decir que la posibilidad de dudar del mundo a partir de situaciones particulares es válida en la medida en que yo permanezca en la actitud natural o 'ingenua'. En esta actitud, cuando yo me pregunto si duermo o estoy despierto, si estoy aquí o allí, a pesar de la duda, la certeza del mundo permanece necesariamente. Como ésta no es la situación de Descartes, bien podría él haber pensado que el mundo había caído bajo su duda. Efectivamente, el filósofo no se encontraba en la actitud natural, a nivel de la Lebenswelt. Cuando yo paso de esa evidencia inmediata según la cual yo estoy en contacto directo con el mundo a la afirmación cartesiana de que mi único contacto directo es con mis ideas, entonces soy llevado necesariamente a dudar de la totalidad del mundo. En este sentido el Cogito cartesiano, separado del mundo, está en una dimensión diferente al que supone la argumentación de Husserl. Pero nuestro filósofo no aceptará el punto de vista cartesiano, pues, él supone la teoría de las ideas como imágenes separadas y distintas del mundo, teoría que fenomenológicamente es considerada falsa. La conciencia es intencional. Ella es siempre conciencia de algo: es imaginación, recuerdo, representación, juicio, etc. de algo. Pero todos estos modos de conciencia reenvían necesariamente a la conciencia perceptiva como a la "intuición donadora originaria". Correlativamente, ese "algo" imaginado, recordado, representado, juzgado, etc. reenvía, finalmente, a la presencia efectiva de la realidad. De aquí que Husserl pueda decir en Erfahrung und Urteil:

"Toda adquisición de la ciencia funda su sentido en la experiencia inmediata y reenvía al mundo de esta experiencia" (43).

Por consiguiente, yo puedo muy bien cambiar de actitud, abandonar la actitud 'natural' y asumir una actitud filosófica o científica frente a la realidad, pero todo esto

"se dará sobre el suelo (Boden) de este mundo de la vida. Ahora bien, éste permanecerá siempre en su valor de ser (Seinsgeltung). El mundo de la vida es un presupuesto para todos los proyectos de conocimiento... El es, pues, el suelo para toda teoría de la ciencia" (399).

La idealización que lleva a cabo la ciencia se realiza sobre y en el mundo de la vida en cuanto presupuesto necesario y todas las constantes del universo como posibilidades que nosotros podemos alcanzar a través de la epojé sólo se comprenden a partir de este fundamento previo.

El mundo de la experiencia no sólo no es objeto de duda sino también que la duda sólo es posible a partir de la certeza del ser del mundo. En Krisis la Lebenswelt pudo así convertirse en uno de los caminos posibles de la reducción transcendental.

Los seres particulares pueden cambiar y de hecho cambian, pero la creencia en el mundo de la experiencia permanece inmutable. En relación con el mundo nosotros podemos errar pero

"él es aquello que es anterior a todo lo que nosotros podemos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica" (400).

Frente a este mundo, el filósofo sólo puede

"cuestionar el modo de ser de la Lebenswelt pre-científica y preguntarse sobre aquello que en él motiva al hombre para la nueva tarea y la nueva praxis que se denomina científica" (298).

El mundo no es, pues, objeto de duda y no lo es, en pocas palabras, porque, como lo veremos en seguida, conciencia y mundo se implican, no son separables. Fue esto lo que, según Husserl, Descartes no pudo ver.

III

Como consecuencia de lo anterior se sigue una nueva crítica: el Ego cartesiano, al estar separado del mundo, es un Ego solitario, encerrado sobre sí mismo. El Ego que Husserl conquista a través de su epojé es un Ego acompañado de toda una vida mundana, vida en la cual nosotros experimentamos el valor del mundo antes y después de la epojé (408).

Qué podrá significar el que Husserl después de afirmar esto escriba que en la epojé

"yo puedo distinguir el yo del ser intencionado, del ser de las cosas mundanas y del mundo"? (409).

En realidad no hay contradicción. Cuando Husserl habla de distinción entre el Ego y el mundo, no se trata de la distinción entre dos seres que se encuentran sobre el mismo plano, sino la distinción entre un ser relativo al sujeto -el ser del mundo- y el ser absoluto de este sujeto. No hay separación entre sujeto y mundo sino una unidad, pero una unidad entre dos seres, la unidad del sujeto y del mundo que, en cuanto constituido por el sujeto, es relativo a éste.

Descartes frente a las cosas corporales se interroga sólo, a través de la duda, si ellos existen o no existen. Husserl a través de la epojé se interroga por el sentido de las cosas. Y precisamente porque Descartes no se interrogó sobre este sentido, una vez alcanzado su Cogito procedió de inmediato a identificarlo con el alma humana, colocando su existencia en forma paralela a la existencia de las cosas. Para Husserl la identificación cartesiana del Cogito con el alma presupone la física mecanicista de Galileo y no simplemente, como algunos lo han interpretado -v.g. Brunschvicg- el que en la mente de Descartes existiera la simple idea de substancia. La introducción de la idea de alma significa que Descartes aceptaba, de antemano, la concepción del ser de la substancia corpórea como substancia extensa -concepción mecanicista-, como ser en sí, autónoma en relación con el sujeto. Esta caracterización implica la interpretación de la extensión como paralela al alma. Y esto explica porqué Descartes al querer identificar al Cogito vuelve a esa unidad que es el hombre antes de la duda y separa del cuerpo -objeto de duda- aquello que no lo es, a saber, el alma.

Husserl, en cambio, a través de la epojé pone en evidencia que las cosas, en relación con el Cogito no tienen una existencia autónoma, sino una existencia intencional, una existencia constituida por el sujeto.

El Ego de Descartes no sólo es un Ego solitario. El paralelismo que Descartes establece entre el Ego y el mundo hace, irónicamente, del Ego cartesiano un Ego mundano, un ego no transcendental:

"Sólo mediante el método de la epojé (el método cartesiano purificado), la vida sin la epojé y antes de la epojé, es decir, la vida naturalmente ingenua, se distingue de la vida pura como vida del Ego" (409).

Cuando Husserl ejerce su epojé sobre el mundo, cuando él lo coloca entre 'paréntesis', de ninguna manera trata de ponerlo en duda como Descartes, ni tampoco trata de suprimirlo. Poner el mundo entre paréntesis no significa dirigir la mirada hacia algo diferente, sino limitar lo que se quiere ver e indicar el punto de vista a partir del cual se le quiere ver: el mundo es colocado entre paréntesis para hacer surgir el interrogante sobre su significado, convirtiendo así al mundo en el centro del interés. En una actitud 'ingenua' todos sabemos que significa "ser". Pero cuando abandonamos esta actitud, la existencia se hace problemática. Gracias a esta problematización llegamos a saber algo que el hombre ingenuo nunca pensó: una cosa es el mundo en sí -que Husserl llama "la cosa más vacía" (das leerste Etwas)- y otra cosa es el mundo en cuanto objeto intencionado, o, utilizando una terminología marxista, una cosa es el "concreto real" y otra el "concreto pensado". La fenomenología trata de poner en claro los actos o modos de conciencia mediante los cuales el mundo es intencionado y los modos que adquiere este mundo al ser intencionado por el sujeto. Al hacerlo, pone de presente que el sentido del mundo, tal como lo vivimos, lleva el sello de la subjetividad:

"al mismo tiempo que yo realizo la epojé en forma total respecto al mundo, mi ser humano se transforma y se transforman igualmente mis vivencias humanas que hacen parte de este conjunto que es el mundo. Ellas se transforman en valores de ser, valores que yo coloco entre paréntesis al mismo tiempo que coloco el valor de ser del mundo" (409).

Pero al realizar esta epojé yo aprehendí mi ser como aquel que pone estos valores pudiendo entonces distinguir

"el ego del torrente de las Cogitaciones (das Ego des Stromes der Cogitaciones) que es una Cogitatio unida y sintética en cuanto es un 'torrente', y el mundo como su correspondiente Cogitatum con todos sus seres" (Ibid.).

Con la epojé el filósofo ve cómo se transforma todo lo que constituye la Lebenswelt en algo nuevo, en 'valores de ser' y cómo surge el Ego como aquello a partir del cual el mundo, tal como lo vivimos, adquiere un sentido:

"Reteniendo el valor de ser y reflexionando sobre mí mismo, yo me descubro como el sujeto de todos estos objetos, como quien les atribuye valor y el aceptarlo como teniendo valor es tomar conciencia de ellos como conciencia pura" (Ibid.).

"Aquello que se descubre por medio de la epojé, como Ego, como sujeto de la pura conciencia, no es por consiguiente, nada que se da en el mundo, en el mundo que es para mí, en el mundo que yo expreso con la palabra mundo y al cual pertenece todo aquello que yo experimento" (Ibid.).

A lo largo de todo el proceso fenomenológico que conduce de la presencia ingenua, inmediata del mundo a la afirmación del sujeto transcendental, yo no reniego del mundo ni me encontraré al final con una conciencia pura en el sentido cartesiano, es decir, con una conciencia cerrada sobre sí misma, separada del mundo, definida sólo por sus Cogitationes. El sujeto transcendental sólo puede ser definido en función de la presencia del mundo.

Para Husserl el problema de definir la relación sujeto-objeto es un problema falso. Ello implica concebir al sujeto como un objeto más para preguntarse sobre la relación entre dos objetos que se encuentran el uno frente al otro. Para Husserl la definición de la relación se identifica con la definición del sujeto transcendental. Cuando yo defino éste estoy definiendo al mismo tiempo la relación entre el sujeto y el mundo.

El error fundamental de muchas críticas que se le dirigen a Husserl es el tener como punto de partida la clasificación de los filósofos en filósofos idealistas y filósofos realistas. Ahora bien, esta distinción presupone una separación radical y arbitraria entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Husserl no acepta esta separación y, por consiguiente, no acepta el primado de ninguno de los dos polos. Para Husserl lo sensible y lo intelectual son distinguibles pero no separables: ellos son las dos caras de un mismo gesto. Toda nuestra vida predicativa se fundamenta en la experiencia pre-predicativa, experiencia que trasciende la distinción clásica entre lo sensible y lo intelectual. Cuando definimos lo sensible como simple momento de la experiencia psicológica, es decir, como esencialmente particular e individual no hay posibilidad de fundamentar la pretensión del conocimiento a lo universal. E, inversamente, cuando el objeto del pensamiento y el juicio son revestidos de esta pretensión, el alcance real no puede ser verificado en la experiencia. Ante esto sólo nos encontramos ante un dilema: o bien abandonamos la idea de una filosofía que eche sus raíces en la experiencia -cosa que ningún filósofo aceptaría-, o bien, habría que identificar la filosofía con un empirismo que nos habla de la 'ilusión' de lo universal pero que no consigue definirse sin contradicción.

Como muy bien lo ha expresado De Haelheens, cuando Husserl funda toda evidencia en la Selbsgegebenheit y toda Gegebenheit en el objeto percibido, él está afirmando que la verdad del conocimiento tiene sus raíces en aquello que todos nosotros llamamos experiencia. Pero, inversamente, si la experiencia implica necesariamente un "darse" y correlativamente una receptividad, lo que la experiencia "da" ella lo ofrece a una conciencia humana, es decir, a una forma de presencia que no es aquella de dos cosas que se encuen-

tran la una frente a la otra. Conocer no es introducir el objeto en uno mismo, ni introducirse uno mismo en el objeto. La conciencia humana es significativa y es diálogo. Esto significa que ella promueve el don que recibe a un sentido que el don no poseía de antemano. La verdad, en cuanto es verdad de un sentido, es una promoción. Ella no consiste en bautizar perro al conejo, ni tampoco decirse a sí mismo un sentido que el objeto poseería en sí independientemente de toda relación con el hombre. Sin la presencia del hombre no podemos hablar del sentido de una realidad. Conocer es dialogar y cuando dialogamos no hay simplemente el cambio de unas ideas que son solamente las de uno de los interlocutores, como el banquero y su cliente cambian billetes cuyo valor es independiente de este cambio. El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la "realidad" aporta al espíritu su facticidad y el espíritu confiere a la realidad su sentido de verdad, la eleva al rango de objetividad conocida y conocida. Sólo así lo universal es real y lo real se hace universal.