

Análisis del problema del sentido en las ciencias en perspectiva fenomenológica

Analysis of the problem of meaning in the sciences in a phenomenological perspective

JOSÉ MANUEL CHILLÓN LORENZO

Departamento de Filosofía

Facultad DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Universidad de Valladolid

Prado de la Magdalena s/n. 47011. Valladolid

josechillon@yahoo.es

DOI: <https://doi.org/10.24197/st.1.2018.85-101>

RECIBIDO: 03/05/2017

ACEPTADO: 04/09/2017

Resumen: Las ciencias no las tienen todas consigo. Cuando no es así, terminan extendiendo su patrón de racionalidad a todas las dimensiones de la vida que no se dejan medir ni calcular. La fenomenología advierte de que, arrancadas del tronco común de la filosofía, las ciencias nos dejan ayunos de saber lo que de verdad le interesa al hombre. Y a esto es a lo que Husserl llama sentido. La antropología naciente en el s. XX es un buen ejemplo de cómo sin sentido, la ciencia del hombre convierte a este en un objeto más, en un hecho, afectado por el principio de causalidad.

Palabras clave: sentido; fenomenología; ciencias sociales; intencionalidad; subjetividad.

Abstract: The sciences do not all have them. When they do not, they end up extending their pattern of rationality to all dimensions of life that are not measured or calculated. Phenomenology warns that, torn from the common trunk of philosophy, the sciences leave us fasts to know what truly interests man. And this is what Husserl calls meaning. The emerging anthropology in the s. XX is a good example of how meaningless, this science turns man into an object, in a fact, affected as all, by the principle of causality.

Keywords: Meaning; Phenomenology; Social Sciences; Intentionality; Subjectivity.

1. INTRODUCCIÓN

La fenomenología de Husserl es todavía hoy un vasto campo de trabajo para la investigación. La fenomenología quiso ser ciencia estricta, ciencia universal, filosofía primera. De modo que trató de restaurar un tipo de conocimiento como aquel con el que Grecia inauguró la cultura occidental. Buscó ser una sabiduría plena que, como en los mejores tiempos, integrara altas dosis de teoría lo suficientemente fundadas como para iluminar las grandes cuestiones prácticas.

La fenomenología tiene también enfrente un problema real, el problema que genialmente describe el título de la obra de Spengler: La decadencia de Occidente. Esta decadencia que sufre Europa es un síntoma de la indigencia existencial provocada por el cansancio del hombre occidental. Sin saber quién es el hombre ni lo que debe hacer, sin descubrir cuáles son las normas que deben regir la vida política y sin la posibilidad de atisbar objetivos que den sentido pleno a la existencia, la caída es inminente. Léase caída en términos de barbarie, de guerra, de penuria... de crisis existencial en definitiva. La posmodernidad es una buena muestra de este diagnóstico, pero no por ello representa un triunfo definitivo sin remisión. Al menos esta es la esperanza racional que nos permite la fenomenología. La salida que contempla Husserl es la de la recuperación de los horizontes de la razón. Volver a la consideración del hombre como animal racional es volver a rehabilitar la gran filosofía para la cual no había teoría posible distanciada de la perentoria tarea de dignificar al ser humano. Y es que el hombre, su ser, constitución y destino, es el contenido irrenunciable de la vocación filosófica. Misión de la filosofía es declarar posible este resurgimiento intelectual a la vez que resituar cada uno de los saberes científicos que han ensombrecido la Aufklärung de la razón.

Nuestro artículo trata de examinar estos puntos más detenidamente. En primer lugar se trata de acompañar a Husserl en el análisis de los motivos y consecuencias de la crisis que padece Europa. La fenomenología no sólo representa una eficaz herramienta de diagnóstico sino un hábito intelectual de esperanza. Por ello, examinaremos qué conceptos de la fenomenología nos permiten el contagio de este optimismo racional a las ciencias particulares, en concreto a las ciencias sociales. Por último estableceremos en qué medida la recuperación de la cuestión trascendente del sentido del hombre y de la vida humana sólo puede ser tematizada por las ciencias sociales desde un previo reconocimiento del papel de la filosofía en cuanto ciencia estricta, en cuanto saber de ese para qué donador de significado a la vida humana y restaurador del humanismo ahora resquebrajado por el escepticismo y por el relativismo imperantes.

2. EUROPA, CRISIS Y SINSENTIDO

Europa significa el telos de la humanidad. Lo que Europa lleva en sí es lo que todo pueblo, toda cultura, todo ser humano está llamado a hacer: renovar su vida y dirigirla desde la razón (San Martín, 1994, p. 140). La estrecha vinculación que se ha ido fraguando entre sabiduría, ciencia, técnica y progreso, una determinada concepción de la ciencia apegada al modelo positivista, la merma de las capacidades racionales reducidas a la observación, experimentación y verificación así como la consiguiente aniquilación de los otros horizontes de la razón de cuya conquista depende el humanismo que ha contribuido decisivamente a la forja de Europa, son los hitos generadores de la situación crítica en la que está inmerso Occidente. Así lo expresa Zubiri (1974, p. 5):

A pesar de tanta ciencia, tan verdadera, tan fecunda y central de nuestra vida, a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de confusión, desorientado e íntimamente descontento consigo mismo. No será, naturalmente, por el resultado de su saber.

En mi opinión, uno de los grandes peligros que observa Husserl es que, esta crisis no da síntomas aparentes: el progreso es ya imparable, el avance de las ciencias es innegable y la mejora de las condiciones de vida parece indiscutible. ¿De qué crisis estamos hablando entonces? He aquí la tarea de la fenomenología: diagnosticar, contra todo pronóstico, una enfermedad de la razón que no sólo entorpece el prometido progreso humano sino que va contra el propio hombre. En un mundo reglado y legislado donde el conocimiento genuino y exclusivo de las ciencias explica los hechos y predice resultados, ¿cuál es el lugar de la filosofía? Sin duda, ninguno. Las ciencias han sido capaces de resolver los interrogantes que se amalgamaban formando parte del corpus filosófico y se han atribuido la capacidad de declarar sinsentidos a todas aquellas cuestiones que sobrepasaban las estrechas fronteras de su racionalidad positiva. Dejada sin contenidos, la filosofía necesariamente ha entrado en crisis porque, evidentemente, parece haber sido superada. Lo que está pendiente en estos momentos críticos, es saber si el carácter filosófico nos introduce en una nueva dimensión diferente de las cuestiones referidas a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, o si se desenvuelve en el mismo plano que esta. Lo cual implica que, “la significación precisa de los problemas filosóficos aún no ha alcanzado claridad científica” (Husserl, 2007, p. 7)

La gravedad del asunto es que, la crisis de la propia filosofía afecta medularmente al sentido global de la vida humana, a su existencia toda. Y es esta estrecha vinculación entre filosofía y humanismo la que provoca que, sin filosofía,

sea imposible encontrar un sentido al mundo, a la historia, a la libertad, o lo que es lo mismo, que no podamos por menos que perder, “la fe en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional” (Husserl, 1991, p. 13). De ahí la necesidad de restaurar la concepción de la filosofía como, “movimiento histórico de revelación de la razón universal, connatural –innata- a la humanidad en cuanto tal” (Husserl, 1991, p. 16). Una restauración que necesita criticar de raíz el modelo racional que alimenta y sostiene a las ciencias europeas provocadoras de esta decadencia de tamañas consecuencias. Es evidente que esta apuesta sin tapujos por la razón como dimensión constituyente de lo humano no es una opción genuina de la fenomenología. Desde Platón y Aristóteles hasta el racionalismo de la modernidad y su apoteosis ilustrada del s. XVIII hay una permanente ocupación y preocupación por descubrir las consecuencias de esta racionalidad sustantiva. Pero tal racionalismo, al haber devenido en un naturalismo objetivista, se ha revelado como un contrasentido pues ha pervertido el auténtico fin al que estaba llamado. ¿Cuál era este destino? Ni más ni menos que conducir a la humanidad a la búsqueda de su destino. Objetivo que no sólo no se ha conseguido sino que se ha caminado en dirección opuesta hasta cavar más profundamente el hoyo de la propia indigencia de la humanidad.

Estoy persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado. Pero esto no debe ser entendido en el sentido de que, en mi opinión, la racionalidad sea mala o de que el conjunto de la existencia humana sólo debe tener un papel subordinado. La racionalidad (...) es la llamada a dirigir en forma madura el proceso evolutivo. (Husserl, 1991, p. 347)

La situación de partida es, como expresa genialmente Husserl, de una penosa contradicción existencial (existenziellen Widerspruch). Esto es, la filosofía está actualmente en una situación agonizante y su recuperación sólo es posible si se vuelve a coincidir en la necesidad de rehabilitar la preocupación por el sentido, por el telos de la humanidad. Ahora bien, esa preocupación renovada por la idea de hombre debe hacerse desde la coyuntura crítica actual a la que el filósofo, en cuanto funcionario de la humanidad, debe sobreponerse. La coherencia de la línea racionalista, que ahora representa la fenomenología como el secreto anhelo del racionalismo (Husserl, 1993, p. 142), reside en que toda la historia de la filosofía se ha orientado a este objetivo que ahora hace patente la propuesta husserliana: dotar de sentido pleno a la humanidad.

Somos, en efecto, lo que somos como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y coportadores de la voluntad que atraviesa, y lo somos a partir de una fundación primigenia que es al mismo

tiempo fundación ulterior y transformación de la primigenia fundación griega. En ella radica el comienzo teleológico, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general. (Husserl 1991, 74)

Y de esta donación y dotación, por principio, están excluidas las ciencias empíricas o ciencias de hechos (Tatsachenwissenschaften), “todas estas cuestiones metafísicas (...) sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos (...) El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”. (Husserl, 1991, p. 9). Las ciencias que han cimentado la civilización europea y determinado su rumbo caótico, al generalizar su modelo de verdad científica como el único criterio de validez, obvian que las cuestiones que realmente le importan al hombre escapan, superan o no pueden circunscribirse a ese pobre patrón de racionalidad. La situación indigente precisamente nace de la proximidad e inevitabilidad del mayor de los peligros: “naufragar en el diluvio escéptico y dejar que se esfume nuestra propia verdad”. De modo que, las ciencias de hechos, las ciencias que han preñado la cultura occidental nada dicen del hombre, ni del sentido de la vida, ni de la libertad, ni de lo que constituye el auténtico meollo de la cuestión humana. “En nuestra indigencia vital –oímos decir- nada tiene esta ciencia que decimos. Las cuestiones que excluye por principio son las más candentes para unos seres sometidos a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana” (Husserl, 1991, p. 6). ¿Se puede convertir este sinsentido en el clima europeo del siglo XX y de la posteridad? ¿Podrá el hombre abandonarse en este nihilismo existencial resultante del positivismo teórico?

La fe en el progreso de una sociedad burguesa mimada por un largo tiempo de paz, y cuyo optimismo cultural había animado la era liberal, se derrumbó en las tempestades de una guerra que al final fue por completo diferente de todas las anteriores (...) La situación espiritual del tiempo alrededor de 1918, en el que yo mismo comencé a buscar una dirección, estaba determinada por una falta general de orientación. (Gadamer, 2002, p. 17)

Husserl establece así un nexo tan poco obvio como genialmente profundo entre positivismo y escepticismo. Poco obvio porque si algo pretende el positivismo es conocer, entendiendo por conocimiento científico el acceso al campo de lo objetivamente dado. Y sobre todo porque, la explicación de lo observable permite la predicción de fenómenos. Recuérdese a este respecto el dictum comptiano: conocer para predecir. Acusar de escépticas tales pretensiones parece un despropósito. Pero este despropósito deja de serlo tanto cuando se entiende cómo el positivismo comprende los límites del conocimiento sencillamente como la cerrazón de las ciencias a ir más allá de lo observable, de lo empíricamente verificable, de lo sensible, de lo fáctico. Una cerrazón que viene motivada por la ingenuidad ignorante con la que las ciencias reducen la objetividad al universo de lo dado.

Recuérdese que “no se debe confundir la universalidad limitada de las leyes de la naturaleza con la universalidad esencial”. (Husserl, 1993, p. 27). La cuestión es que esta merma ontológica (que provoca que también el hombre pierda su identidad esencial para no ser sino otro objeto) convierte en pilares del conocimiento lo que no son más que endebles materiales sobre los cuales toda construcción estará permanentemente acusando de derribo. Reducir toda objetividad al campo de los hechos es renunciar definitivamente al hallazgo de sólidos cimientos sobre los que debe pivotar el auténtico renacimiento de Europa. Implica, pues, abandonarse en manos de la contingencia de la historia en vez de en la apodicticidad de la razón. Supone abandonar la vida trascendental que dota de sentido y significado la existencia del hombre en el mundo. He aquí el escepticismo de toda una concepción de la ciencia fraguada desde el empirismo radical: el escepticismo que obliga a la ciencia a renunciar a las cuestiones humanamente más urgentes. El escepticismo que reduce el mundo al conjunto de hechos y conmina al silencio todas las preguntas sobre el sentido porque de ellas no se puede hablar, recordando las célebres proposiciones del Wittgenstein del *Tractatus*. El escepticismo que surge ante el posible hallazgo de fundamentos que estén más allá de los hechos y ante la posibilidad de conocerlos. El escepticismo, en definitiva, que renuncia a la posibilidad de una metafísica, por tanto, de una filosofía universal, de una filosofía perennis. ¿Qué puede hacer la filosofía en esta situación de crisis? “La fenomenología, vista desde el contexto sociopolítico en el que está inmersa, - explica San Martín (2008, p. 43)- aparece como el ensayo de proclamar que la resolución de la crisis antropológica pasa por la restauración de un sujeto racional”. 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 ciencia omniabarcante. La función de la filosofía consistirá en recordar al hombre su vinculación con la totalidad del ser, “ihr die Form des bewussten Bindung zu verleihen, einer Bindung, in der Seine spezifische Würde und Seine Freiheit verwurzelt ist”. (Landgrebe, 1974, p. 36)

Es evidente que la viabilidad racional de las ciencias, y por tanto también de las ciencias sociales, consiste en la recuperación de la pregunta por el sentido de la existencia humana, en la recuperación de la subjetividad, del ámbito de la conciencia donde se constituye la objetividad más pura.

Es errado por parte de las ciencias de espíritu competir con las ciencias de la naturaleza por la igualdad de derechos entre ambas (...) Pero tal como están elaboradas ahora, con sus diferentes disciplinas, se ven privadas de la racionalidad última real, hecha posible por la visión espiritual del mundo. Y es precisamente esa carencia de una genuina racionalidad por todos los lados la que se ha convertido en la fuente de esa falta de claridad ya insoportable

del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas. (Husserl, 1991, p. 356)

Y es evidente, también, hasta qué punto las respuestas científicas a esta cuestión serán siempre parciales e incompletas. Esta es la lección de la fenomenología y la conclusión a la que llegaremos en nuestro trabajo: la firme decisión de las ciencias de abordar lo que al hombre le importa sólo puede llevarse a cabo desde un contexto donador de sentido para el propio quehacer científico, es decir, desde la filosofía. La construcción de una filosofía de las ciencias será, desde la perspectiva fenomenológica, no sólo la condición de posibilidad de fundamentación ontológica y epistemológica de las propias ciencias, sino la *conditio sine qua non* de su capacidad de ser significativas para el hombre y para Occidente.

3. INTENCIONALIDAD Y CONCIENCIA EN LA CONSTITUCIÓN DEL SENTIDO

El cientificismo, lo acabamos de señalar, ha focalizado toda su atención en el análisis de los hechos como si de una correcta delimitación del ámbito fáctico dependiera el éxito del trabajo investigador. Lo que descubre Husserl es que esa misma predisposición a considerar que el objeto material de las ciencias son los hechos arrastra toda una convicción ontológico-epistemológica que se inaugura en la modernidad con la tajante separación entre sujeto y objeto, entre conocimiento y realidad, entre hombre y mundo, entre certeza y verdad. Sólo el idealismo trascendental kantiano apuntó la perspectiva que desarrollaría plenamente la fenomenología: la íntima vinculación entre la objetividad y la subjetividad. Si los hechos no pueden constituir ningún ámbito de firmeza ni de estabilidad para las ciencias, ¿dónde se encontrarían los nuevos cimientos? ¿De qué estaríamos hablando entonces al referirnos a la objetividad? La primera gran aportación de la fenomenología consiste, pues, en un traslado del foco de interés de los hechos a las esencias (Cfr. Husserl, 1993, pp. 17-45). Esencias consideradas como el ámbito de apodicticidad de lo que no puede ser de otra manera y que servirán de roca firme sobre la que construir la Ciencia de las ciencias, lejos de las arenas movedizas de una objetividad meramente fáctica. En este sentido se ve cómo la preocupación moral por la recuperación del sentido de la vida humana lleva a Husserl a presuponer una teoría metafísica de esencias de las que dependen los hechos a las que se debe acceder intuitivamente para salir de la situación indigente del positivismo científico. Recuérdese que la intuición es el principio de todos los principios ya que sólo en la intuición se nos puede dar algo originariamente siendo esto que se nos da, esto es, la esencia, un fundamento de derecho del conocimiento. (cfr. Husserl, 1993, p. 58). Pues bien, tal nivel de objetividad absoluta, el nivel de las esencias, exige contar con la subjetividad ya que el ser de las esencias consiste

es en su darse a la conciencia. Y es ahí, en el acceso a la conciencia, en la vuelta a la subjetividad, donde está la clave de la recuperación de esa racionalidad buscada desde antiguo.

La preocupación por el sentido de la que trata nuestro artículo, lo avanzamos ya, es el resultado de la consideración subjetiva de la realidad, entendiendo por auténtica realidad ese nivel de objetividades puras más fundamentales que los meros hechos. Sentido, aquí, es más que finalidad, objetivo o propósito. El sentido tiene que ver con la donación de significado que la conciencia otorga al mundo. De modo que toda ciencia que quiera recuperar las cuestiones del sentido tiene que hacer hueco a la subjetividad.

Lo que de momento sabe Husserl es que las ciencias del espíritu (y entre ellas están las sociales) parecen haber apuntado ya en esta dirección al pretender la conquista de la subjetividad. Es el caso de la psicología. Sin embargo, el filósofo observa que este acceso a la subjetividad está todavía fuertemente impregnado del naturalismo positivista que considera la conciencia como un objeto más y que, consecuentemente, ignora el genuino protagonismo de la fuente constituyente de todo sentido. Si profundizamos en lo que le ha faltado a la psicología para ser ciencia estaremos, entonces, recogiendo las claves de la fenomenología y, por tanto, los elementos que necesita toda ciencia social para superar el patrón positivista de tamañas consecuencias relativistas y escépticas. ¿Qué aspectos de la fenomenología deben ser rescatados para la constitución de una posible filosofía de las ciencias sociales que tenga como tema capital el sentido?

3.1. Intencionalidad

El conocimiento siempre es conocimiento de algo. Este esencial referirse del cognoscente a lo conocido fue visto, desde las posiciones escolásticas, como una función epistemológica denominada intencionalidad. El profundo conocimiento de la tradición aristotélica tomista de Brentano hizo que tal noción fuera rehabilitada para entender el funcionamiento de la conciencia. Desde esta concepción de la intencionalidad, los objetos son para el sujeto porque son vivencias o correlatos de la vida subjetiva. Por tanto, todo lo dado, todas las vivencias, todos los fenómenos tienen un contenido bilateral: la vivencia o fenómeno psíquico y la entidad o fenómeno físico. Esta es la maravilla de las maravillas –en palabras del propio Brentano– y este es el problema filosófico capital: la unidad entre lo psíquico y lo externo, entre la conciencia y lo que hay fuera de ella. El ‘estar ahí’ del mundo depende del ‘estar-aquí’ del cognoscente y viceversa. Y esta relación de íntima interdependencia en la que ambas partes están intrínsecamente interconexas, y de la que depende la donación de sentido, es la que se empeña en explicar originalmente la fenomenología.

Husserl apreció profundamente a su maestro, pero hay algo que no puede aceptarse de Brentano: el naturalismo. Una ciencia que busca ser rigurosa no puede

dar por descontado aquello que está llamada a investigar, en este caso, el hecho de la existencia del mundo. La psicología declinó en psicologismo (psicología positivista) al presuponer como existente, en cuanto dado, el correlato objetivo de toda vivencia psíquica. “El problema de la psicología experimental es que atribuye una naturaleza a los fenómenos, investiga sus componentes reales, sus nexos causales. Y es un puro absurdo: el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza” (Husserl, 2007, p. 21). Acertó, pues, Brentano es diseñar la dirección de una filosofía preocupada no por la realidad mostrenca sino por la realidad en cuanto vivida, en cuanto dotada de significado por el sujeto. Erró, desde el punto de vista husserliano, en querer hacerlo desde los presupuestos positivistas que segregan sujeto cognoscente y objeto conocido y dan por sentado que este último ineludiblemente existe sin tener en cuenta que, según Husserl (2004, p. 96), “a todo lo trascendente (a todo lo que no me es dado inmanentemente) hay que adjudicarle el índice cero; es decir, su existencia, su validez no deben ser puestas como tales”.

Podemos decir con Kearney (1986, p. 105) que la fenomenología descansa sobre la convicción fundamental de que el significado no está sólo en la mente (idealismo) o en el objeto (realismo) sino en la relación primordial que se establece entre ellos. Con un apunte a mayores, diría yo, que tiene que ver con que esa relación se da siempre en el ámbito subjetivo, pues de otra manera caería Husserl en el error que reprocha a Brentano. La relación intencional, el acto de conceder un sentido, surge en el plano noético-noemático, entendiendo por nóesis el acto de pensar y por noema el contenido de ese acto que, fenomenológicamente, no es un objeto en el sentido fáctico sino una esencia. Por eso, se puede seguir diciendo que la intencionalidad tiene que ver con la referencia de lo subjetivo al objeto siempre que se entienda por objetividad aquella ontología de lo esencial más necesaria y universal que los meros hechos, objetividad en cuanto fenomenicidad, esto es, objetividad en cuanto constituida por el ámbito de los objetos puros que sólo pueden darse a la subjetividad, a la conciencia.

3.2. Conciencia y subjetividad

El problema verdaderamente importante es el de la donación última de sentido por parte del conocimiento y, por lo tanto, a un tiempo, el del objeto en general, el cual sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible. Luego se necesita la evidencia de que este problema sólo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto. (Husserl, 2004, p. 90)

Pues bien, la conciencia como fuente y donación de todo sentido, como residuo fenomenológico que queda tras la aniquilación del mundo, es el gran descubrimiento de la fenomenología. Esta determinación de la subjetividad

podemos entenderla casi al modo como Aristóteles entendió la racionalidad, esto es, la diferencia específica que hace del animal un hombre, o como la facultad, ya en la Ilustración, en la que se funda la autonomía y dignidad humanas. Es una manera tradicional y a la vez genuina de volver a descubrir la inmensidad del terreno auténticamente humano que la filosofía jamás debió perder de vista. La conciencia es la base del razonamiento teórico y el bastión inexpugnable del razonamiento práctico. Por eso, la salida de la crisis exige tanto descubrir el papel de la conciencia en relación con la cual adquiere significado el mundo, como advertir el significado de la propia conciencia determinado por su capacidad para abrirse a ese mundo y hacerlo significativo. De hecho, (Cfr. San Martín, 1986, p. 259) el acceso a la conciencia muestra cómo todo Sein se reduce a Bewusstsein, esto es, cómo todo ser es sentido de ser y como tal es resultado de la constitución de la subjetividad. Se entiende por qué la fenomenología se autocomprende como ciencia de la esencia de la conciencia, esto es, ciencia de la capacidad que tiene la fuente de sentido humano de hacer significativo para el hombre todo lo real. ¿Por qué no se ha tematizado todavía este terreno inexpugnable y blindado frente a todo escepticismo, según la propia noción del ego cartesiano? Precisamente por la actitud que las ciencias particulares han tomado frente a la realidad. Una actitud ingenua que tiene como tesis fundamental (Urdoxa) que el mundo está ahí, frente a nosotros como indudablemente dado. Esta actitud natural teóricamente débil, tradicionalmente tan ilusa como dogmática, ha sido el presupuesto del positivismo y evidentemente el caldo de cultivo de actitudes relativistas y escépticas.

Acceder a la conciencia sólo es posible desde una excelsa actitud filosófica denominada actitud fenomenológica. La actitud que exige suspender (epoche) los presupuestos empíricos y metafísicos de la actitud ingenua o natural. De esta manera, al abstenerse de poner el mundo como existente, se intenta centrar la conciencia ya no en la aparición empírica de los objetos sino en su aparecer para un sujeto, en su fenomenicidad a la conciencia. Y es que, en palabras de Kearney (1986, p. 102), la maniobra decisiva de la fenomenología fue ubicar de nuevo el punto primario de contacto entre el hombre y el mundo, esa relación original que precede a la separación convencional de nuestra experiencia en los polos opuestos de sujeto y objeto. Se trataba de poner atención en el significado que ese mundo tiene para esa conciencia. Y una vez ahí, reducir, regresar a la conciencia en cuanto generadora y portadora del sentido con el que el hombre se sitúa ante sí, con los demás y frente al mundo.

Llevar a cabo una ciencia social sin supuestos, abandonar esos ingenuos prejuicios naturalistas desde los que se han construido las ciencias, con Husserl, es otra manera de liberarse de la minoría de edad que ha obligado a la razón a andar a tientas, es otra manera de liberarse de la fetichización de los hechos. Lo que viene a insistir, de nuevo, en situar a la fenomenología como culmen del proyecto racionalista que históricamente ha poseído la filosofía.

Las ciencias sociales empezaron a tomar conciencia de la importancia de esa dimensión de lo vivido, de lo subjetivo, exactamente en el momento en el que el paradigma positivista estaba dando señales de haberse agotado. La filología con Saussure, la historia con Berr, la psicología con los teóricos de la Gestalt, la antropología con Mauss y la filosofía con Husserl, estaban, aunque sin un proyecto común, dando muestras de la agonía del paradigma positivista yendo a los sujetos y asumiendo la importancia de lo subjetivo en la labor científica (Cfr. Pintos Peñaranda, 2000, p. 216). Precisamente un agotamiento que se hizo patente porque este tipo de conocimiento científico obviaba el responder al hombre sobre lo que realmente le importa, ahondando más en el sinsentido decadente. “No sentimos ya la obligación de tratar de imponer –explicará Marc Bloch (1978, p.19)- a todos los objetos del saber un modelo intelectual uniforme tomado de las ciencias de la naturaleza física”.

El acceso a la subjetividad concluye que el mundo es, pues, más que un conjunto de estados de cosas, más que una amalgama de hechos susceptibles de ser captados por la experiencia. El mundo es una complicada red de sentidos. ¿No tendrán que contribuir las ciencias sociales, en particular, a desenmarañar esta complejidad? En mi opinión, de la respuesta a esta pregunta emanan las claves que se desprenden de los textos del último Husserl para las ciencias. En primer lugar, una reconsideración de una nueva “subordinación” de las ciencias sociales a la filosofía con una tarea claramente diseñada por la fenomenología entendida como ciencia estricta, y en segundo lugar un trabajo particular de cada ciencia en cada ámbito de lo real siempre abierta a la interdisciplinariedad que supone el ser incapaz de agotar, desde un conocimiento, el profundo sentido del mundo para el hombre.

4. SENTIDO Y RESPONSABILIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Que el mundo sea antes y prioritariamente algo para el hombre es el fundamento teórico del que emana la exigencia práctica por la que el hombre debe hacerse cargo de la realidad en la que vive. Este hacerse cargo es otra forma de apelar a la responsabilidad que deberá traducirse en un compromiso con la renovación de esa cultura decadente. De aquí que, la lectura que las ciencias sociales deben hacer de la intencionalidad y del acceso a la subjetividad sea la que posibilite la comprensión de su tarea como responsabilidad científica. En definitiva, para recuperar el sentido de la vida humana, los hombres deben saber qué es ese mundo para actuar libremente en él. Las ciencias sociales, por su parte, necesitarán conocer antes qué significa que el ser del mundo sea para el hombre (tarea de la fenomenología en cuanto ciencia estricta) para luego contribuir desde su ámbito específico a la ingente tarea de dotar de sentido la cultura, esto es, a la tarea de humanizarla. Veremos enseguida qué significa esto.

La vieja civilización desembocará en una nueva Europa sólo si se ponen en marcha actitudes totalmente renovadas como la del compromiso y la de la responsabilidad para con los grandes valores que han contribuido a cimentar Occidente. Sin la vista puesta en el para qué axiológico, sin la perspectiva del horizonte, el hombre en cuanto individuo y Europa en cuanto sociedad resultan proyectos fracasados. Las ciencias sociales tienen que partir de esta descripción de crisis sin precedentes para prescribir cómo cambiar ese pernicioso rumbo. Pero lo que importa es descubrir que esta tarea, la de las ciencias sociales, sólo es posible como tarea de segundo grado, es decir, como tarea intelectual subsidiaria de otra más principal y fundamental, la de la fenomenología, consistente en asegurar que esos valores existen y que en la orientación de la vida individual y colectiva hacia los mismos reside la plena significación de la existencia humana. O lo que es lo mismo, las ciencias sociales tienen que estar incardinadas en la filosofía en cuanto fenomenología. Es también la tesis de Levinas: “La fenomenología se presenta como una manera de existir o forma de vida en la que el hombre cumple su destino espiritual que sirve de fundamento tanto a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias morales” (Levinas, 2005, p. 240).

Eso sí, para que las ciencias sociales puedan prescribir un nuevo proyecto de renovación es preciso que la reflexión haga sitio al ámbito del deber ser. Y esto es lo que, de partida, es imposible para el positivismo: poder lanzarse más allá de lo que hay. Sin duda, el gran inconveniente del positivismo es su incapacidad para dar cabida a las convicciones morales que siempre están pendiente de acortar esas dos laderas, la del ser (la de lo que hay) y la del deber ser. Por cierto que, el positivismo –había explicado Adorno (1998, p. 26)- reduce todavía más la distancia del pensamiento a la realidad, una distancia que la propia realidad ya no tolera. Al no pretender ser más que algo provisional, meras abreviaturas de lo fáctico que ellos subsumen, los tímidos pensamientos ven desvanecerse, junto con su autonomía respecto a la realidad, su fuerza para penetrarla. Precisamente aquí, en el deber ser reside el sentido, evidentemente el para qué. Y la conclusión de la fenomenología, desde esta última etapa, es clara: no es posible ética sin filosofía en cuanto ciencia estricta. Porque, como venimos insistiendo, las cuestiones morales del sentido exigen una clarificación previa de hasta qué punto sentido y significado sólo lo hay cuando se entiende el significado del darse del mundo al hombre, de la esencias a la conciencia.

Renovación –escribe Husserl (1988, p. 3)- es el clamor general de nuestro atribulado presente y lo es en todo el ámbito de la cultura europea (...) y las ciencias humanas meramente empíricas que ya existen nada pueden ofrecernos, en efecto, de lo que aspirando a renovación necesitamos.

Las ciencias humanas no dicen nada al hombre por haberse vertebrado epistémicamente desde el paradigma positivista. Pero desde otro paradigma, en este

caso, desde la consideración de su vinculación con la filosofía entendida como fenomenología (con las consecuencias que esto tiene en relación a la subjetividad como ámbito al que acceder) estas ciencias particulares se presentan como necesarias para contribuir a la renovación. No se está pidiendo la anulación de las ciencias por su incapacidad de iure para dar respuesta al sentido buscado por el hombre, sino que se está reclamando la necesidad imperiosa de una reestructuración cultural de las mismas que necesariamente deben pasar a estar aglutinadas por la filosofía. De hecho continúa, “pero para esta renovación, nos urge dar con la técnica más adecuada, con la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica. Y esta sólo puede conseguirse por medio de una ciencia verdaderamente estricta, rigurosa: la Fenomenología (...) Y esta fundamentación supone una vuelta al sujeto, al carácter subjetivo y vivido del sentido de la realidad” (Husserl, 1988, p.8).

Esta renovación de la que habla Husserl es la forma actual de volver al humanismo que desde Grecia ha sido considerada la tarea racional por excelencia. Y así, en filosofía en cuanto fenomenología, la dimensión teórica y la exigencia práctica vuelven a aparecer vinculadas. De modo que no hay racionalidad que no sea responsable del hombre en cuanto individuo y en cuanto sociedad.

Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no-validez de presuntas normas de validez absoluta. (Husserl, 2007, p. 61)

Pues bien, las ciencias sociales deben comenzar aquí. Exactamente a partir de los fundamentos que ha vuelto a dejar asentados la fenomenología en cuanto filosofía primera y que las ciencias particulares positivas creyeron haber conquistado para ellas. Y desde aquí, comenzar a teorizar, esto es, a establecer de modo mucho más concreto, más práctico, más realista los presupuestos y las implicaciones individuales y políticas de lo que supone esa autorresponsabilidad anexa a la razón, de lo que supone en qué medida el hombre debe sentirse responsable de sí mismo y de la humanidad. En esto consiste que las ciencias sociales se ocupen del sentido. Uno de los fenomenólogos que más han tratado la relación entre fenomenología y ciencias sociales ha sido A. Schütz (1979, p. 75) y así explica esta necesidad de reconstruir la epistemología social desde esta cuestión del sentido: “Desde el comienzo, nosotros, los actores en el escenario social, experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo cultural y natural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo, o sea, común a todos nosotros”.

Ahora bien, esta preocupación por el sentido exige una despreocupación por lo inmediato, por la evidencia pragmática, por el cortoplacismo del éxito y del beneficio...la preocupación por el sentido provoca una orientación de las ciencias

sociales eminentemente moral en la que las preguntas clave dejan de ser cómo y cuánto y comienza a serlo el para qué. Es evidente pues que cualquier respuesta posible a ese para qué dará lugar a respuestas que, de ser auténticas, estarán formuladas en términos axiológicos. Lo que, en mi opinión, reclama la fenomenología es que los valores deben tener cabida no sólo en las consecuencias prácticas de las teorías sociales, sino en la misma configuración epistemológica de las propias ciencias. Y así, por ejemplo, la metodología descriptiva que intentaba ver en los trabajos de campo una forma privilegiada de acumular datos observados directamente, debe ser sustituida por el estilo fenomenológico para el cual toda observación es ya una interpretación y una donación de sentido. Por tanto, no hay descripción sin evaluación. De la misma manera que no es posible la disección entre conocimiento y praxis. La fenomenología no lo contempla, como tampoco lo hicieron los filósofos antiguos. “El conocimiento que general responsabilidad, la autorresponsabilidad por la realización del propio ser como racional y del ser de los demás hombres” (Bonilla, 1992, p. 381)

Una renovada actitud comprometida como la que se desprende de la fenomenología para las ciencias sociales, sólo puede estar fundada en una nueva actitud filosófica, la actitud fenomenológica por excelencia. El paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica es mucho más que un tránsito metodológico pautado, es la condición de posibilidad de una nueva teoría que abre un nuevo tiempo filosófico y que recupera la gran filosofía al servicio del hombre. Es la actitud que vuelve a posibilitar la atmósfera humanista que hace tiempo que dejó de respirar Europa. Zubiri (1974, p. 31) lo explica perfectamente:

Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo como ‘umbrae silentes’, las interrogantes últimas de su existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: en una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea.

De aquí que se pueda aventurar, aunque esto necesite una reflexión más profunda en pro de la hermenéutica unitaria de la obra de Husserl, que el interés y la motivación del filósofo fue profundamente moral de modo que La crisis puede ser entendida más que como epígono y consecuencia moral de sus escritos primeros, como la explicitación de una convicción ética que puede titularse así: volver a las cosas mismas para volver al hombre y a sus valores, para dotar a la cultura europea de razones teóricas fundadas que nos permitan elegir la paz a la guerra, la cordura a la barbarie, la convivencia al terror.

La razón siempre ha estado dotada de razones para alimentar la libertad. Cuando el hombre ha sido capaz de descubrirlas y explicitarlas, explica Husserl, ha ejercitado su forma filosófica de existencia. Si echamos la vista atrás comprenderemos cómo este ha sido el proyecto filosófico capital que da sentido a la historia del pensamiento. Lejos de ninguna astucia de la razón en términos hegelianos, Husserl quiere recuperar la dimensión teleológica de la racionalidad cuyo objetivo no ha sido otros que humanizar al hombre, hacerle tan dueño de su libertad como buscador de la verdad.

La fenomenología pretende recuperar la idea filosófica inmanente a la idea de Europa o lo que es igual la teleología a ella inmanente que se hace n general cognoscible desde el punto de vista de la humanidad universal como la irrupción y el comienzo de la evolución de una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que a partir de ese momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas. (Husserl, 1991, p. 328)

Un proyecto teleológico del que las ciencias no pueden desengancharse pues, no en vano, son productos de la razón. Un proyecto que cuenta con que estas ciencias no son actores de reparto sino protagonistas, eso sí, vinculadas a un guión que marca el horizonte, el hacia dónde y el para qué de sentido sin el que el hombre y la humanidad no tienen otro destino que la decadencia. El problema es que como todo proyecto es trabajoso y quizá, explica Husserl, nos pueda más el cansancio.

En definitiva, y para concluir, siendo la cuestión del sentido de la existencia humana individual y colectiva un asunto de notables repercusiones prácticas en multitud de aspectos psicológicos, sociales, culturales y políticos, constituye sin duda uno de los grandes interrogantes teóricos. Este gran interrogante es el que viene a formular y al que intenta responder la fenomenología. Y, en mi opinión, de tal planteamiento se derivan notables consecuencias para las ciencias sociales a las que hemos dedicado este trabajo y que se resumen en dos: la permanente vinculación de las ciencias con la filosofía en cuanto garante de la viabilidad racional de tales cuestiones trascendentes y la superación de la metodología positivista pretendidamente neutral a favor de una incorporación de la subjetividad dadora de sentido y significado a los hechos sociales para ser entendidos en términos de vivencias sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Th. W. (1998). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.

Bonilla, A. (1992). Modernidad y razón en el último Husserl. *Anales del Seminario de Metafísica*, 11-36.

Bloch, M. (1978). *Introducción a la Historia*. México: FCE.

Gadamer, H. G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Husserl, E. (2007). *La filosofía como ciencia estricta*. La Plata: Terramar.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE.

Husserl, E. (2004). *La idea de la fenomenología*. México: FCE.

Husserl, E. (1988). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco Ensayos*. Barcelona: Anthropos.

Kearney, R. (1986). Edmund Husserl. En: Kearney, R. (Comp.) *Modern Movements in European Philosophy*. (pp. 12-27). Manchester: Manchester University Press.

Landgrebe, L. (1974). Zur Überwindung des europäischen Nihilismus. En: Arendt, D. (Hrsg.). *Der Nihilismus als Phänomen des Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. (pp. 19-37). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Levinas, L. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.

Pintos Peñaranda, M. L. (2000). La fenomenología y las ciencias humanas y biosociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas. *Philosophica*, 27, 215-245

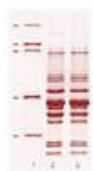
San Martín, J. (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED.

San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

San Martín, J. (2008). *La fenomenología como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Schütz, A. (1979). *El problema de la realidad social*. Argentina: Amorrortu.

Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional.



Sociología y tecnociencia
Sociology & Technoscience
Sociologia e tecnociência

