

LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS NIHILISTA EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

José San Martín

e-mail: jspepesmart2@gmail.com

Resumen

Entre las múltiples objeciones que se han formulado a la fenomenología husserliana ocupan un lugar preponderante las que se refieren al problema de la subjetividad, y esto motiva una reflexión sobre la relación que existe entre la adopción del punto de vista trascendental y la estructura psicológica –en sentido empírico- que la hace posible. El contexto postmoderno motiva una reformulación de estas objeciones en cuanto que la radicalización del nihilismo conduce a una simple ignorancia o elusión de las problemáticas del sujeto. El abordaje de estas objeciones y omisiones permite evaluar el sentido en el que la fenomenología trascendental puede presentarse hoy como una opción aceptable para hacer frente a las adversidades de la vida en una actitud moralmente sustentable.

Palabras clave: fenomenología, nihilismo, postmodernidad

Abstract

Among the many objections that have been made to husserlian phenomenology, those concerning the problem of subjectivity deserve special consideration, which leads to a reflection on the relationship between the assumption of a transcendental point of view and the psychological structure -in an empirical sense- that makes it possible. The postmodern context also triggers a revision of these objections inasmuch as the radicalization of nihilism leads to a sheer ignorance or elusion of subjectivity as a problem. The

approach of these objections and omissions makes it possible to evaluate the way in which transcendental phenomenology can today be considered as an option to face life adversities in a sustainable moral attitude.

Key words: phenomenology, nihilism, postmodernism

Zusammenfassung

Unter den zahlreichen Einwänden gegen die Phänomenologie Husserls verdienen diejenigen besondere Aufmerksamkeit, die das Problem der Subjektivität betreffen. Dies führt zu einer Reflexion über die Beziehung zwischen der Annahme eines transzendentalen Gesichtspunkts und der psychologischen Struktur -in einem empirischen Sinn-, die diesen ermöglicht. Der postmoderne Kontext motiviert eine Überprüfung dieser Einwände in dem Sinn, dass die Radikalisierung des Nihilismus zu einer völligen Unkenntnis oder zu einer Umgehung der Problematik des Subjekts führt. Die Herangehensweise an diese Einwände und Unterlassungen macht es möglich, den Sinn zu bewerten, mit dem die transzendente Phänomenologie heute als eine Option in Betracht gezogen werden kann, um den Widrigkeiten des Lebens in einer nachhaltigen moralischen Haltung entgegen zu treten.

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Nihilismus, Postmoderne

Original recibido: junio de 2016

aceptado: septiembre de 2016

José San Martín, filósofo, ha realizado estudios de postgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1980-1981), en las universidades de Münster y Bonn (Alemania), como becario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (1986-1988). Es especialista en Husserl y docente en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

“Aus den Ruinen blüht freilich ein neues Leben, wenigstens oft.” (Husserl)

1. La fenomenología como fuente de malentendidos

La irrupción de la fenomenología se ha visto acompañada, desde sus inicios y a pesar de la vocación de rigurosidad en la indagación y de claridad conceptual y lingüística en la exposición por parte de su descubridor, por el malentendido. Que en muchos casos no se trata de una cuestión de detalles o matices hermenéuticos, sino de incompreensión básica del sentido de lo afirmado, es lo que expresa Husserl al decir: “Lamento haber sido mal entendido por un erudito tan destacado. Pero una respuesta crítica se torna imposible cuando el malentendido es tan completo que ya no queda nada del sentido de las afirmaciones propias” (Husserl, 1950: 15). Uno de los malentendidos más persistentes es el que opera sobre la base de la identificación de la fenomenología con la filosofía de la conciencia, y con una filosofía de la conciencia que, por no haber logrado desprenderse de la inspiración cartesiana, “sabe que las cosas son dudosas [...] pero no duda de que la conciencia sea tal como ella se aparece a sí misma” (Ricoeur, 1965: 41). La necesidad de una revisión radical del modo como el hombre se comprende a sí mismo, superando la presuposición ingenua de que la conciencia pueda captarse a sí misma con suficiente transparencia, es lo que conduce a Ricoeur a una revisión de la fenomenología desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano. El foco de la atención debe centrarse, en conformidad con este giro metodológico, en el “psiquismo inconsciente” (Ricoeur, 1965: 42) antes que en la conciencia.

La crítica de Ricoeur a la fenomenología husserliana retoma un tema que ya estaba presente en la obra temprana de Sartre. El punto mismo de partida de la fenomenología en cuanto que filosofía *trascendental* de la conciencia resulta cuestionable, porque no hay ninguna razón psicológica por la cual el filósofo tenga que adoptar el punto de vista trascendental. Repitiendo a Fink, Sartre dice que “en tanto que se permanece en la actitud ‘natural’, no *hay razón*, no

hay 'motivo' para practicar la epojé. [...] Así, la epojé se presenta, en la fenomenología de Husserl, como un milagro. Husserl mismo, en las *Meditaciones Cartesianas*, hace una alusión muy difusa a ciertos motivos psicológicos que conducirían a efectuar la reducción. Pero estos motivos no parecen, en absoluto, ser suficientes" (Sartre, 1996: 83). Tanto para Sartre como para Ricoeur, un problema básico de la fenomenología husserliana es el no haber visto que las condiciones psicológicas empíricas resultan decisivas en el momento de elaborar una concepción filosófica del mundo y sobre todo una autocomprensión de la condición humana. En este sentido, además de la ingenuidad metodológica, cabría reprochar a Husserl una ingenuidad práctica: se trata de una filosofía que por adoptar injustificadamente un punto de vista trascendental resulta totalmente inadecuada para plantear e intentar resolver los problemas fundamentales de la existencia humana. Para Ingarden, el prejuicio con el que opera la fenomenología husserliana es el mismo que el de la filosofía trascendental kantiana, a saber, el de la prioridad indiscutida de la gnoseología sobre la ontología. Es este presupuesto, común a todas las filosofías idealistas, de la prioridad del conocimiento sobre la realidad, lo que les impide adoptar una posición realista ante los problemas de la existencia humana. A diferencia de Ricoeur y de Sartre, para Ingarden el problema de la fenomenología husserliana no reside tanto en la falta de una explicitación adecuada de los motivos psicológicos que conducen a la adopción de un punto de vista trascendental, sino en la adopción misma del punto de vista trascendental: "una conciencia pura así depurada, como lo exige Husserl en su fenomenología trascendental, es tan sólo una abstracción incapaz de vivir" (Ingarden, 1965, II/2: 398). El problema de la fenomenología no consiste, para Ingarden, en la falta de una explicitación suficiente de los motivos psicológicos que conducen a la adopción de un punto de vista trascendental, sino en la falta de una fundamentación ontológica de la actitud moral requerida para superar los momentos críticos de la existencia humana: "La guerra, cuyo verdadero rostro se patentizó por primera vez con total claridad en Polonia [...] exigió de nosotros no sólo coraje y resolución en las decisiones que hubo que tomar, sino también además una inmovible actitud moral. Pero esta exigía, por su parte, que se pusiera todo el esfuerzo en clarificar la propia visión del mundo en sus fundamentos más profundos." (Ingarden, 1965, I: xi)

El tiempo transcurrido entre la irrupción de la fenomenología como novedad filosófica y la recepción crítica de esta propuesta pudiera producir la impresión de que resulte inoportuno reeditar la discusión en torno de la legitimidad de estas diferentes posiciones, intento que bien pudiera catalogarse entre el grupo de las discusiones académicas estériles deploradas por el propio Husserl al final de su vida: “¿Queríamos aquí solamente escuchar discursos académicos?” (Husserl, 1954: 15). Acaso podamos evitar la reedición de discusiones académicas que además de estériles resultarían totalmente anacrónicas considerando algunos de los motivos que justificarían esta objeción anticipada. Uno de ellos es el que tiene que ver con una manera de ver la filosofía, en la actualidad, que asume la imposibilidad radical de todo intento de comprensión racional del mundo, de la condición humana y de sus posibilidades, y en particular de la posibilidad de encontrar una solución a los problemas fundamentales de la existencia humana. Si la objeción de una explicitación insuficiente de los motivos para la adopción del punto de vista trascendental operaba sobre el supuesto implícito de que una psicología empírica podía dar cuenta de esta insuficiencia, hoy nos encontramos en una situación en la que resulta discutible que la psicología empírica pueda dar cuenta debidamente de ella. El ejemplo de la revisión lacaniana del psicoanálisis freudiano pudiera justificar que retomemos hoy la discusión sobre la legitimidad de una crítica psicológica –empírica- de la filosofía trascendental. Y el ejemplo de la revisión del psicoanálisis freudiano hecha por Deleuze y Guattari pudiera justificar que retomemos hoy la discusión sobre la legitimidad de una crítica a la filosofía que haya dado por resuelto el problema de una crisis de la racionalidad filosófica en el sentido taxativo de una imposibilidad radical de tratar de comprender el mundo y dar una respuesta a los problemas que plantea la existencia que no pase por la vía del suicidio. La referencia común al psicoanálisis freudiano permitiría encontrar una relación estrecha entre los dos grupos de objeciones a una filosofía trascendental de la subjetividad, en el sentido de que una resolución filosófica aceptable de los problemas que plantea la existencia humana presupone una determinada actitud psicológica. No habría necesidad de separar la actitud ética fundamental de la estructura psicológica -en el sentido empírico del término- al

evaluar la posibilidad de encontrar una comprensión adecuada de la estructura ontológica del mundo.

En lo que hace a la cuestión de la falta de una explicitación suficiente de las condiciones psicológicas que motivarían el abandono de la actitud natural para adoptar el punto de vista trascendental, lo que cabe plantear hoy es el problema de la legitimidad de los conocimientos de la psicología empírica para fundamentar la necesidad de permanecer en la actitud natural y no adoptar el punto de vista trascendental. Si nos atuviéramos a la facticidad histórica del curso de la psicología contemporánea, la apelación al psicoanálisis freudiano –siguiendo los lineamientos de la hermenéutica de Ricoeur- resultaría cuando menos anacrónica, toda vez que el psicoanálisis lacaniano ha desplazado al freudiano en cuanto eje de referencia para la interpretación de los problemas psicológicos del hombre contemporáneo. Pero además de existir el problema del anacronismo de la facticidad histórica, las revisiones del psicoanálisis freudiano no inspiran precisamente la confianza de que se trate efectivamente de propuestas superadoras, toda vez que no llegan siquiera a satisfacer adecuadamente las mínimas exigencias pragmáticas de una comunicación racional. No es arbitrario que Ricoeur siga tomando al psicoanálisis freudiano como referencia para la discusión del problema de la comprensión que el hombre puede alcanzar de sí mismo. Es porque las presuntas alternativas propuestas al psicoanálisis freudiano no terminan de resultar inteligibles que no resulta admisible tomarlas como referencia. La falta de seriedad intelectual y de rigor metodológico hacen inviable seguir, por ejemplo, a Jung: “Tengo que decir que son esta firmeza y este rigor los que me hacen preferir a Freud y no a Jung. Con Freud yo sé dónde estoy y hacia dónde voy; con Jung, todo corre el riesgo de confundirse” (Ricoeur, 1969: 206). Admitiendo la razonabilidad de la condición pragmática de la inteligibilidad, y asumiendo que resulta poco justificable aceptar como marco de referencia una construcción teórica que difícilmente se comprende, podríamos preguntarnos si la revisión lacaniana del psicoanálisis freudiano podría servir de base a una descalificación de la filosofía trascendental. Es un hecho que Ricoeur sigue a Freud y no a Jung o a Lacan, y en lo que respecta a este último, porque rechaza uno de los postulados fundamentales de la revisión lacaniana del psicoanálisis freudiano, a saber, la idea de que el inconsciente tenga que ser concebido como el

discurso del otro: “No es sin razón que Freud no toma en consideración el lenguaje cuando trata lo inconsciente” (Ricoeur, 1965: 387). Y, a diferencia de Lacan, Freud no toma en consideración al lenguaje como componente estructural del inconsciente porque “el inconsciente no es fundamentalmente lenguaje, sino tendencia hacia el lenguaje” (Ricoeur, 1965: 439). Si siguiéramos esta línea de interpretación tendríamos que admitir que la fenomenología husserliana está más cerca del psicoanálisis freudiano que el lacaniano, al sostener que en “la tarea del develamiento de mí mismo como ego trascendental [...] el comienzo es la experiencia pura y por así decirlo todavía muda, a la que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido” (Husserl, 1977: 40). No es, tampoco, un dato menor el que uno de los interlocutores elegidos por el propio Lacan haya rechazado la sugerencia de siquiera leer el texto de la obra lacaniana. Y, en efecto, esto es lo que declara Heidegger en una carta al psiquiatra Boss: “Seguramente usted habrá recibido el voluminoso libro de Lacan (Écrits). Yo mismo no alcanzo a leer un texto tan manifiestamente barroco” (Heidegger, 2006: 348). Heidegger no se limita a expresar su animadversión a enfrentar las dificultades del texto lacaniano, sino que tiene dudas incluso sobre la salud mental de su autor: “le adjunto una carta de Lacan –me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra. Quizá usted podría darme algunas breves indicaciones en su respuesta” (Heidegger, 2006: 439). El psicoanálisis lacaniano se podría visualizar así como una expresión más -pero también más clara- de la crisis de la psicología empírica tanto en su efectividad terapéutica como en su competencia para diagnosticar o proporcionar claves hermenéuticas para una comprensión más adecuada y profunda de las posibilidades humanas. No termina de resultar claro el modo en que este tipo de conocimiento empírico pudiera ayudar a comprender las motivaciones que justifican o descalifican el ejercicio de una reducción trascendental.

En lo que hace a la capacidad de la fenomenología para la resolución de los principales problemas de la existencia humana, a la ineptitud de la conciencia trascendental para vivir –entendida por Ingarden primariamente en el sentido de que el propio sujeto se distancia de la vida- la crítica de Deleuze y Guattari focaliza su atención en la ineptitud del fenomenólogo para ayudar a los demás a vivir. Así, la figura del fenomenólogo es el epítome de la intelectualización

estéril del psicoterapeuta inoperante, caracterizable como “un psiquiatra maligno, un super-observador comprensivo, en síntesis, un fenomenólogo” (Deleuze-Guattari, 1973: 31). En el contexto de la profundización y radicalización de los aspectos más negativos del nihilismo postmoderno, conviene aquí puntualizar que el sentido en el que Deleuze y Guattari conciben la actividad “terapéutica” implica, en primer lugar, el rechazo de toda forma institucionalizada de psicoterapia y, en segundo lugar, el rechazo del supuesto con el que interpretan que operan las prácticas psicoterapéuticas, a saber, la intención de adaptación y refuncionalización del sujeto a la vida “normal”. La crítica a la focalización fenomenológica en la conciencia es radicalizada con la propuesta de una liquidación del sujeto: “el modelo en sí mismo no es ya más el Yo, sino el cuerpo sin órganos” (Deleuze-Guattari, 1973: 395). No se trata ya, como en el paradigma de la filosofía trascendental, de explicitar las condiciones últimas de posibilidad de una experiencia del mundo, y de la implicación del sujeto de la apercepción trascendental como condición de esta experiencia, sino de “esquizofrenizar la muerte”, comprender que “la experiencia de la muerte es la cosa más corriente en el inconsciente, precisamente porque ella se hace en la vida y por la vida, en todo tránsito o en todo devenir, en toda intensidad como tránsito y devenir” (Deleuze-Guattari, 1973: 394s.). En la propuesta antiedipiana, la liquidación de la subjetividad y su reemplazo por el cuerpo sin órganos son la expresión de una ruptura radical con las formas de vida propiciadas por el capitalismo occidental, pero sin que termine de discernirse claramente hasta qué punto se trata sólo de un rechazo de las formas concretas de este mundo de la vida y no *del* mundo de la vida en general, de la vida como tal. Pasajes en los que se explicita la propuesta de esquizofrenizar la muerte sugieren esto último: “El cuerpo sin órganos es el modelo de la muerte. Como lo han comprendido bien los autores del terror, no es la muerte la que sirve de modelo a la catatonia; es la esquizofrenia catatónica la que da su modelo a la muerte. Intensidad cero. El modelo de la muerte aparece cuando el cuerpo sin órganos reposa y depone sus órganos [...] hasta la automutilación, hasta el suicidio” (Deleuze-Guattari, 1973: 393). La intención básica de una revolución antiedipiana contiene el motivo de la ruptura con el triángulo edípico, y esto se traduce en el más radical rechazo de las figuras de los progenitores, hasta el punto de reiterar el pesimismo del “[mejor]

no haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos” (Deleuze-Guattari, 1973: 14). En una extensa cita de Henry Miller, el sentido de la actividad humana “consiste únicamente en limpiar enérgicamente el útero, hacerle sufrir, de alguna manera, un *aborto*” (Deleuze-Guattari, 1973: 355). De un modo mucho más radical que el del psicoanálisis lacaniano, la propuesta esquizoanalítica representa tendencias dominantes en nuestra cultura que pueden servir para explicar por qué la fenomenología haya pasado de ser *discutida* –en sus comienzos- a ser *ignorada* –en la actualidad- y son más indicativas de las tendencias psicológicas operantes en la sociedad actual que referencias gnoseológicas válidas para la discusión de posiciones filosóficas. De ser fuente de malentendidos, la fenomenología ha pasado a ser hoy señalizador de tópicos filosóficos que conviene evitar.

2. El contexto histórico del nihilismo y sus condiciones subjetivas

En el curso de la historia cambian tanto los desafíos y problemas que la vida nos plantea como también la actitud con la que hacemos frente a esas situaciones. Las objeciones planteadas a la fenomenología sugieren que el hombre contemporáneo percibe la necesidad de una comprensión adecuada de sus motivaciones psicológicas –y en particular de más profundas e inconscientes- y de una filosofía menos abstracta y más cercana a los problemas que la vida plantea en concreto. Que la fenomenología sea percibida como deficitaria en ambos sentidos es indicativa, inicialmente, del modo como el hombre contemporáneo tiende a percibir el mundo. Pero no resulta evidente que esta percepción pueda equipararse sin más a una evaluación adecuada de las intenciones y posibilidades reales de la fenomenología. En lo que sigue intentaré, en primer término, explicitar los rasgos tendencialmente dominantes en nuestra cultura que pueden asociarse con esta percepción del mundo –sintetizada en una radicalización del nihilismo- para pasar luego, y por vía de la comparación con testimonios del propio Husserl a aportar elementos para una evaluación menos prejuiciosa de la fenomenología. En este sentido, interesa menos evaluar la fenomenología como un hecho más en la historia de las ideas filosóficas que mostrar que en ella se explicita una posibilidad constitutiva de la condición humana.

El nihilismo, como clave para la interpretación y valoración de la existencia humana, ocupa un lugar destacado en la cultura occidental desde el derrumbe de la cosmovisión medieval. El pensamiento postmoderno puede comprenderse como una profundización del nihilismo iniciado en la modernidad y denunciado en forma explícita por Nietzsche. Que la lectura postmoderna de Nietzsche resulte ser predominante no significa que sea la única posible en términos filológicos, ni tampoco que sea la menos cuestionable desde los puntos de vista psicológico y antropológico. Entre todas las interpretaciones posibles, la versión postmoderna de Nietzsche es la que cuenta con la mayor difusión. Ahora bien: si tanto el sentido filosófico del nihilismo como el de su superación propuestos por Nietzsche pueden interpretarse –según se ponga mayor énfasis en algunas de sus afirmaciones que en otras- de diversas maneras, la opción por la versión más radicalmente pesimista -la que mayor aceptación ha logrado en nuestra cultura- no deja de resultar sintomática del carácter de esta cultura. La medida de la profundización y radicalización que se hacen explícitas en el nihilismo postmoderno puede tomarse de la comparación con interpretaciones que, pretendiendo ser fieles al espíritu del pensamiento nietzscheano, ponen énfasis en la afirmación del carácter positivo de la existencia humana. Así, por ejemplo para Vaihinger, la filosofía nietzscheana en su conjunto expresa la idea de que “hay que decir ‘sí’ a la vida” (Vaihinger, 1902: 57). En una lectura que pretende interpretar el espíritu y el carácter dinámico del pensamiento nietzscheano, Vaihinger encuentra en las anotaciones fragmentarias y sueltas de la última fase de este pensamiento indicios suficientes para la reivindicación de una religiosidad en sentido simbólico: “Se ha planteado a menudo la pregunta por la dirección en la que hubiera podido seguir su evolución [de Nietzsche] si la catástrofe de 1.888 no la hubiera interrumpido prematuramente. La respuesta es: Nietzsche hubiera sido conducido a poner de relieve los aspectos positivos de las representaciones religiosas -cuyos aspectos negativos tan crudamente había ya patentizado- y a reconocerlas como ficciones necesarias e incluso útiles” (Vaihinger, 1922: 788). En esta línea de interpretación, la irrealidad de las ficciones en general, y de las ficciones religiosas en particular es lo que legitima su aceptación en un nihilismo positivo, puesto que son ellas las que hacen la vida posible. Citando a Nietzsche pregunta Vaihinger: “¿y si el valor de las cosas no consistiera en que

son falsas? ¿Y si tuviéramos que creer en Dios no porque es verdadero, sino precisamente porque es falso?” (Vaihinger, 1922: 789). Puestas así las cosas, resulta cuando menos unilateral la interpretación postmoderna según la cual el carácter infundado de las especulaciones metafísicas y religiosas admite como única salida aceptable el rechazo de toda forma de sentido. También resultaría arbitraria la conclusión de que el derrumbe de la metafísica y de la religión asociada a ella tenga que conducir a una negación de la vida en cualquiera de sus manifestaciones.

La diversidad de interpretaciones posibles de un pensamiento tan ambiguo – y por añadidura inconcluso- como el de Nietzsche nos coloca en la situación de elegir una perspectiva hermenéutica, y con la elección de hacer explícito el punto de vista con el que nos sentimos más identificados. En lugar de una aproximación filológica, que en su focalización en el texto como tema principal dejaría sin tematizar los motivos personales de la elección de un eje interpretativo, podemos profundizar el significado psicológico de las diversas interpretaciones. En este sentido, por ejemplo, y en consonancia con la interpretación positiva del nihilismo, Sabina Spielrein ve en el pensamiento nietzscheano un ejemplo paradigmático de la destrucción al servicio del devenir; a este tipo psicológico se contraponen el de aquellos que ven en la destrucción la meta última de todo proceso vital, es decir, consideran que el devenir está al servicio de la destrucción: “Aquí no resulta, como en Nietzsche, la creación a partir de la destrucción; por el contrario, se muestra que lo más amado [...] puede convertirse en una fuente de mortalidad” (Spielrein, 1912: 488). Este es el caso de la neurosis: “En la neurosis predomina el componente destructivo y se manifiesta en todos los síntomas de la resistencia contra la vida” (Spielrein, 1912: 489). Característica de las corrientes postmodernas y postestructuralistas contemporáneas es la radicalización y profundización de los aspectos más negativos del nihilismo que en el pensamiento de Nietzsche aparecen combinados con otros positivos. El optimismo nietzscheano expresado en la frase: “incluso la peor de las cosas tiene dos reversos buenos” (Nietzsche, 1988: 367), se diluye en un estilo de pensamiento que, mucho más cerca de Mainländer que de Nietzsche, considera que “el sabio [...] tiene que aprobar sólo un único impulso, el impulso hacia la quietud de la tumba, y que reprobar todo lo demás como locura” (Mainländer, 1876: 131s.). La sabiduría,

para Mainländer, consiste en comprender “que la muerte es preferible a la vida” (Mainländer, 1876: 132). Únicamente pueden profesar un optimismo ante las condiciones de la existencia aquellos que “todavía no han sufrido lo suficiente [...] Pero en algún momento [...] van a despertar, y su despertar va a ser espantoso” (Mainländer, 1876: 204). La prioridad, en términos de preferencias valorativas, de la muerte sobre la vida, conduce en Mainländer a la identificación de salvación con muerte, y en este sentido el ideal del cristianismo auténtico que él cree representar consiste en el sacrificio voluntario de la propia vida –esto es, el suicidio- como término del sufrimiento en el que consiste toda vida. Es por la volición de su propia muerte que Cristo se presenta como “el más puro fenómeno de este mundo: un iluminado, un salvador, un vencedor, un mártir, un héroe santo” (Mainländer, 1876: 222). La posición de Nietzsche respecto de Cristo y de su muerte es radicalmente diferente, y perfectamente compatible con la afirmación de la vida: “Verdaderamente, murió demasiado pronto aquel hebreo al que veneran los predicadores de la muerte lenta [...] Murió demasiado pronto; ¡él mismo hubiera rectificado su enseñanza si hubiera podido alcanzar mi edad! ¡Él era lo suficientemente noble como para rectificarse!” (Nietzsche, 1988: 95). Para Nietzsche, la salvación no consiste en la búsqueda de la muerte, sino en la asunción de la vida: “transformar todo ‘Fue’ en un ‘¡Así lo quise yo!’ –esto significa para mí en primer término la salvación!” (Nietzsche, 1988: 179). El sinsentido y el caos del mundo son el material sobre el que trabaja la filosofía nietzscheana de la salvación: “Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, una descolorida casualidad –hasta que la voluntad creadora dice de ello: ‘¡pero así lo quise yo!’ ” (Nietzsche, 1988: 181).

3. Las posibles superaciones del nihilismo

La radicalización de los aspectos más negativos del nihilismo postmoderno se orienta en una dirección polarmente antitética a la evolución de la fenomenología, en el sentido de propiciar una liquidación del sujeto y sustituirlo por un cuerpo sin órganos. El valor diagnóstico de esta propuesta postmoderna parece, en principio, menos aplicable a la fenomenología como tal, y mucho más a la sociedad contemporánea. El tipo de estructura psicológica que hace

posible la difusión de las ideas postmodernas, su predisposición necrofílica, se expresa plásticamente en una figura antiedipiana: “El único mito moderno es el de los zombies –esquizos mortificados, buenos para trabajar, convertidos a la razón” (Deleuze, Guattari, 1973: 401). La radicalización del nihilismo expresada en esta visión del hombre implica una ruptura con el diagnóstico nietzscheano, en el sentido de que para Nietzsche la versión pesimista –insuperable- del nihilismo es considerada patológica: “El pesimismo de la duda (: la aversión ante todo lo consistente, ante todo asir y contacto) las condiciones psicológicas correspondientes pueden observarse en su conjunto en los manicomios, aun cuando en una cierta exageración. Igualmente el ‘nihilismo’ (el taladrante sentimiento de la ‘nada’)” (Nietzsche, 1988, XI: 11). La disposición al suicidio es presentada aquí como un componente del pesimismo radical del nihilismo: “La fuerza de atracción de las cosas terribles (aniquilantes): el vértigo de la caída en los abismos del futuro.” (Nietzsche, 1988, XI: 24) La posibilidad de comprender el significado de esta condición patológica parece reclamar un esquema de interpretación diferente del propuesto por el psicoanálisis tradicional, en la medida en que “el paciente actual sufre [...] por un abismal sentimiento de falta de sentido, que se asocia con un sentido de vacuidad” (Frankl, 1984: 11). La conexión entre el vacío existencial y el suicidio es directa: “de hecho son muchos los autores que consideran que el suicidio en última instancia se puede referir a ese vacío interior que se corresponde con la frustración existencial” (Frankl, 1984: 75). Que la frustración provocada por la falta de sentido se pueda expresar, en sus versiones más extremas, en un sentimiento taladrante de la nada, la atracción vertiginosa por el abismo y por la predisposición al suicidio no implica que esta posibilidad sea la única. Ciertamente, y desde el punto de vista de la facticidad histórica concreta que caracteriza la evolución de Occidente, es una tendencia dominante y progresiva. Es esta tendencia lo que expresan, en su versión sociológica, los más elementales estudios de Durkheim sobre el suicidio y sus correlatos empírica y estadísticamente verificables, y en su explicitación intelectual las versiones más radicales y pesimistas del nihilismo nietzscheano. Sin embargo, el núcleo fundamental de este fenómeno, la falta de un sentido último para la existencia humana, contiene posibilidades que pueden ser elaboradas de un modo radicalmente diferente. La propuesta nietzscheana de un nihilismo que

sea sólo una transición hacia un modo de vida creativo, más libre y más pleno, explora un segmento de esas posibilidades. La fenomenología husserliana explora posibilidades que están implícitas en la tradición filosófica de Occidente, y propone una superación del nihilismo que, a diferencia de Nietzsche, no presuponen la inversión de todos los valores ni la supresión de la condición humana.

El diagnóstico fenomenológico de la situación del hombre en la cultura contemporánea no está signado por la fijeza y el fatalismo que se expresa en las fórmulas taxativas de la muerte de Dios y la muerte del hombre, en el sentido en el que Deleuze sostiene que “el hombre no sobrevive a Dios, la identidad del sujeto no sobrevive a la de la sustancia” (Deleuze, 1993: 1). El diagnóstico fenomenológico coopera con el concepto dinámico de crisis, de una situación que ha llegado a un punto en el que la decisión del curso por seguir es inminente pero no está unívocamente determinada en una dirección o en otra. En la noción de crisis las posibilidades están abiertas. La crisis diagnosticada por Husserl es la de la toma de conciencia de la falta de realización de un proyecto que ha signado la historia de Occidente, a saber, la vocación de obtener un conocimiento científico, serio y riguroso, de la realidad: “La crisis de una ciencia significa nada menos que se ha tornado cuestionable en su genuina científicidad, en el modo mismo como se ha planteado su tarea y la metodología que ha elaborado para llevarla a cabo” (Husserl, 1954: 1). El sentido de esta crisis no consiste en que las ciencias hayan dejado de resultar operativas o eficientes cuando se trata de resolver problemas técnicos; lo que ha cambiado es la valoración del significado que tiene el conocimiento para la existencia humana: la “transformación de la valoración generalizada [...] no concierne a su científicidad, sino a lo que la ciencia ha significado y puede significar para la existencia humana” (Husserl, 1954: 3). Si la ciencia está en crisis es porque no tiene respuestas que ofrecer para los interrogantes más profundos y serios que plantea el hecho de existir; y no las tiene porque a lo largo de su historia se ha ido reduciendo a una recolección de datos positivos al servicio de los intereses dictados por la tecnología: la ciencia positivista “excluye por principio precisamente las preguntas que para los hombres expuestos a las transformaciones más dramáticas en nuestros desgraciados tiempos se han convertido en las más apremiantes: las preguntas por el sentido

o la falta de sentido de la existencia humana en su conjunto” (Husserl, 1954: 4). Que la humanidad europea se encuentre en un estado crítico no implica la disolución de lo humano en ella, sino precisamente lo contrario, que se encuentra en un punto en el que su humanidad puede sucumbir pero también superar el momento crítico y preservarse fortalecida. En la medida en que el diagnóstico husserliano de una crisis de la ciencia, la filosofía y la humanidad europeas implican la ruptura de continuidad lineal con el proyecto moderno, podríamos interpretar que la crisis concierne a una fase postmoderna de la historia: “El hombre moderno de hoy ya no ve en la ciencia –como lo hacía el ‘moderno’ en la época de la Ilustración- [...] la función universal que la humanidad se ha procurado para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida tanto individual como social a partir de la racionalidad práctica” (Husserl, 1981: 4s.). La característica dominante de esta cultura ‘post-moderna’ es la falta de una comprensión adecuada del mundo, y del sentido de la existencia humana en el mundo: “Se vive, así, en un mundo que se ha tornado incomprensible, en el que vanamente se pregunta por el para qué, por el sentido tan indubitablemente reconocido tanto por el entendimiento como por la voluntad” (Husserl, 1981: 5).

4. La actitud fenomenológica ante la vida

Una constante en el pensamiento husserliano ha sido la convicción de que lo posible tiene prioridad sobre lo real: “La vieja afirmación ontológica, según la cual el conocimiento de las ‘posibilidades’ debe preceder al de las realidades es, en mi opinión, y en la medida en que es correctamente entendida y se la aplica correctamente, una gran verdad” (Husserl, 1959, I: 194). Si el diagnóstico de una crisis de la humanidad europea es un diagnóstico circunscripto temporal, espacial y culturalmente, la posibilidad de una filosofía primera que no herede de la tradición occidental más que la forma de la posibilidad ideal, pero no los presupuestos incuestionados con los que ella hubo operado históricamente, es una cuestión que concierne a todo ser humano en cuanto tal, porque esa filosofía primera es el fundamento para la resolución de todas las cuestiones de la existencia humana. El impulso a filosofar para encontrar una respuesta a las preguntas fundamentales de la

existencia es una posibilidad constitutiva de la condición humana: “Siempre con mayor apremio, y en su contenido con mayor claridad, se nos presenta el desiderátum de una filosofía verdaderamente originaria y precisamente por ello novedosa en su género [...] un género de ciencia que [...] convierte en tema originario de su investigación teórica [...] el fundamento último de todos los fundamentos, esto es, la subjetividad trascendental” (Husserl, 1959, II: 356). La tematización del fundamento último implica llegar al límite de las posibilidades humanas, y en este sentido es una experiencia comparable con la de la confrontación con el vértigo del abismo que caracteriza la disposición nihilista. La diferencia fundamental entre ambas experiencias es la actitud con la que se hace frente a esta situación crítica. No falta, en la fenomenología husserliana, el momento dramático que resulta decisivo en las versiones más pesimistas del nihilismo postmoderno, toda vez que no hay garantía de que el fundamento último no resulte consistente. La posibilidad del suicidio como ‘salida’ entra en consideración: “Si yo supiera que a la muerte natural, física, no sigue un despertar a una nueva vida natural, entonces elegiría el suicidio” (Husserl, 1959, II: 355). Pero en un contexto en el que no se sabe nada con certeza no se puede dar por sentada la premisa de que la muerte física sea el fin de todo: “Entonces tengo primero que superar el mundo en mí mismo, etcétera” (Husserl, 1959, II: 355). En una línea de interpretación que resulta similar a la de Vaihinger al sostener que la filosofía nietzscheana conduce a la afirmación de la vida y la recuperación de los valores religiosos como una ficción útil para la vida, en esta etapa de la reflexión filosófica trascendental se impone la ficción práctica como deber moral: “Ahora bien, también puedo decir: debo vivir como si fuera inmortal y como si pudiera trabajar efectivamente en la infinitud” (Husserl, 1959, II: 352). No es novedosa, en el desarrollo de la fenomenología, la apelación a la ficción como método apropiado para captar lo esencial de los datos examinados, ya que “la ‘ficción’ es el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética” (Husserl, 1950, I: 163). Lo que sí resulta novedoso en este punto del desarrollo fenomenológico es la aplicación, al campo de los problemas prácticos, de criterios que inicialmente resultaron de teorizaciones puras. Se comprende con relativa facilidad que no es necesario que el geómetra opere efectivamente con figuras perfectas –lo que sería una imposibilidad desde el punto de vista de la realización concreta- para el

desarrollo de sus construcciones teóricas, y también que esto no afecta en modo alguno la legitimidad de sus construcciones. Lo que parece más difícil de comprender es que la resolución de los problemas que plantea la existencia en concreto a cada uno de nosotros tenga que operar con criterios ficcionales. Parte de esta dificultad podría deberse al hecho de que cuando nos referimos, en la esfera de la praxis humana, a las acciones humanas, tendemos a operar con un concepto equívoco de acción. Es a este equívoco que refiere Alfred Schütz cuando, y siguiendo la inspiración fenomenológica, afirma: “Con esta palabra [acción] podemos designar por un lado, la acción terminada en cuanto unidad concluida, como producto, como objetividad; pero también, por otro lado, el actuar como flujo o decurso, como proceso de producción, como efectuación y no como efecto” (Schütz, 2004: 124). Efectivamente, Husserl distingue entre acción y acto: “Acción [Handlung] es el proceso de la actividad del yo en *statu fiendi*. Acto [Tat] es la acción acabada [vollendete Handlung]” (Husserl, 1973, I: 428). En la medida en que tendemos a objetivar nuestras acciones tendemos a cristalizarlas en la fijeza de un resultado acabado, y perdemos el sentido del actuar como un proceso que, por estar siendo, es inacabado y por lo mismo está permanentemente abierto a multiplicidad de posibilidades. Es por esto que en la acción práctica la consideración de las distintas posibilidades -de los distintos cursos posibles de acción- es un momento constitutivo, y lo es el modo de la anticipación de posibilidades que por no estar ya realizadas pueden considerarse como ficciones. Lo que distingue a las acciones humanas de los procesos mecánicos es el hecho de que el hombre tenga conciencia de las posibilidades que se abren a cada momento; la posibilidad de una regulación de las acciones no es incompatible con la estructura de la acción humana en cuanto proceso abierto a siempre nuevas determinaciones posibles, sino todo lo contrario: “Hacer lo mejor entre todos los bienes realizables, esto es lo absolutamente correcto y con ello lo categóricamente exigido” (Husserl, 1988: 137). La acción humana supone también la capacidad de valorar los cursos posibles de acción en términos de preferencialidad: “En la esfera de lo realizable prácticamente lo mejor es enemigo de lo bueno; posponer lo mejor es incondicionalmente incorrecto, elegir lo mejor posible es exigido incondicionalmente como lo único y con ello absolutamente correcto” (Husserl, 1988: 140). La crítica deleuziana al

fenomenólogo y al psiquiatra como observadores imparciales e inoperantes en la práctica minimiza el sentido y la justificación de la deliberación previa en el momento de tomar decisiones. El sentido de la función del espectador imparcial en la toma de decisiones prácticas es reducido, en Deleuze, a las posibilidades que se encuadran en las relaciones humanas signadas por la distribución asimétrica del poder. Para la fenomenología, en cambio, la justificación del punto de vista del espectador imparcial deriva del hecho de que represente el punto de vista de lo preferible: “Así justificamos también la ficción, hecha por muchos de los moralistas a lo largo de la historia, del espectador imparcial. Actuamos correctamente cuando cualquier espectador imparcial que se pusiera en nuestro lugar tendría que reconocer [la validez de] nuestra acción” (Husserl, 1988: 1138). La función del espectador imparcial representa el momento de reflexividad de cuya valoración depende la mayor o menor corrección atribuible al curso de acción elegido: “El espectador imparcial es aquí el sujeto que valora racionalmente, que se convence del hecho de que las convicciones que fundamentan la acción son correctas, y de que las valoraciones de lo bueno han sido correctamente efectuadas” (Husserl, 1988: 138). La necesidad de la ficción del espectador imparcial para la vida práctica tendría que ser reconocida incluso por quien, adhiriendo a la propuesta nietzscheana, intentara una inversión de todos los valores, puesto que representa la instancia reflexiva en la que se decide que este curso de acción –la inversión de los valores- es preferible a la inacción resignada que opta por dejar que el curso del mundo siga la misma dirección que tenía hasta el momento. Lo que diferencia el examen fenomenológico de las condiciones de posibilidad de la acción humana respecto de la antropología nietzscheana, y en particular de la interpretación deleuziana de las relaciones terapéuticas, es el hecho de que para la fenomenología la función del espectador imparcial es simétrica y reversible por principio: “Nosotros mismos nos colocamos en la posición del espectador imparcial cuando evaluamos nuestra propia acción desde el punto de vista de la corrección” (Husserl, 1988: 138).

Para la fenomenología, la adopción del punto de vista del espectador imparcial para la resolución moralmente aceptable de los problemas prácticos es el correlato que se corresponde con la develación de la subjetividad trascendental. Pero si hay algo que distingue la actitud del fenomenólogo ante

los problemas que plantea la existencia humana con respecto a la actitud del nihilismo, es el hecho de que la experiencia de la confrontación con los fundamentos últimos –tanto del saber como del existir- la subjetividad trascendental se patentiza como el punto arquimédico que ofrece un soporte –gnoseológico pero también existencial. La atracción por la fuerza del abismo descrita por Nietzsche, el vértigo existencial ante la posibilidad de no existir ya más, y la proclividad a resolver la situación por la vía de la autodestrucción no es la opción preferencial del espectador imparcial que evalúa el mejor curso de acción ante la presencia de una situación crítica. Puestas así las cosas, el develamiento de la subjetividad trascendental no resulta ser una mera curiosidad teórica, sino el fundamento antropológico de la posibilidad de afirmar la vida y los valores que la favorecen. Es mirada desde esta perspectiva que la reducción trascendental no sólo que no se equipara a una abstracción incapaz de vida –en el sentido de la crítica de Ingarden- sino que, por el contrario, es la condición de posibilidad de la confrontación esperanzada con las dificultades que plantea la existencia.

La reducción trascendental permite acceder a una esfera que se sustrae a la facticidad del curso de los eventos históricos. En este distanciamiento respecto de las problemáticas concretas se patentiza la libertad del hombre ante esos eventos, y con ella la posibilidad de decidir de una u otra forma la manera de enfrentarlos, de intervenir en ellos o de abstenerse de intervenir. De este modo se supera el fatalismo inherente a la visión estatizante de la condición humana y se hace posible vivenciar la situación como una crisis que en cuanto tal deja abierta multiplicidad de posibilidades, y entre ellas las que derivan de la intervención activa del sujeto. Si se analiza fenomenológicamente el ejemplo del vértigo ante el abismo se percibe que el carácter dramático de la situación se potencia en la medida en que la experiencia es vivida en el modo de la pasividad y de la impotencia, haciendo efectiva en la praxis la presuposición de que el sujeto no puede hacer nada para modificarla. A diferencia de la propuesta nietzscheana, en la que la salvación ante el sinsentido de la existencia gira en torno a un ejercicio de la voluntad de poder referida a los demás, la focalización en la subjetividad trascendental permite develar las capacidades del sujeto como un “yo puedo”: “Pero, ¿no se da, en el comienzo mismo de la filosofía junto con el ‘yo soy’ el ‘yo puedo’ [...]?”

(Husserl, 1997, XIII: 212). El descubrimiento de la subjetividad trascendental no devela una abstracción incapaz de vivir, como pretende Ingarden, sino un centro de actividad y de poder, y de poder libre que me convierte en sujeto moral: “no existo éticamente sólo en virtud del conocimiento, sino en virtud de la decisión libre.” (Husserl, 1997, XIII: 212) Es por la capacidad de tomar distancia respecto de cualquier situación que pueda presentársele a la subjetividad trascendental que se supera el fatalismo de considerarse como una mera parte del mundo determinada totalmente por factores extrínsecos a ella: “¿Y qué [sucedería] si mi voluntad libre no pudiera tanto o si fuera una mera ilusión, en cuanto que yo no fuera sino un juguete [dominado por] fuerzas ciegas?” (Husserl, 1997, XIII: 212). La actitud trascendental es la que permite responder negativamente a esta pregunta, y afirmar la posibilidad de dar una respuesta moral y positiva a los problemas fundamentales de la existencia.

El ejercicio de la reducción eidética, al implicar la suspensión de todos los juicios relativos a la existencia, posibilita la captación de las propiedades esenciales de las cosas, sin que esto implique que se suspenda la suspensión y se afirme que el mundo no existe o que es una mera ilusión. De un modo similar, en el ejercicio de la reducción trascendental el develamiento de la subjetividad trascendental permite hacer visible el conjunto de operaciones mediante las cuales el mundo y los demás seres humanos son captados del modo en que son captados, sin que esto implique que dejen de percibirse los acontecimientos del mundo tal como son dados en la experiencia concreta. Lo que sí cambia con este ejercicio es el descubrimiento de que la actitud que el sujeto tenga respecto de sus propias percepciones del mundo y de los demás depende de una libre decisión. Este descubrimiento no puede resultar totalmente indiferente en el momento de hacer frente a las condiciones problemáticas, críticas o dramáticas de la existencia, toda vez que de él depende la posibilidad de tomar distancia respecto de las valoraciones que adoptamos –frecuentemente como definitivas e inmodificables- ante dichas condiciones. Contrariamente a lo que afirma Ingarden, la subjetividad trascendental puede permitir a quien la practica hacer frente a la adversidad no menos ni con menos efectividad que el filósofo realista. Lo que cambia radicalmente en la perspectiva fenomenológica es la interiorización de puntos de vista que, por estar centrados en la exterioridad, comportan el riesgo

permanente de la alienación. Así, la actitud moral propuesta por la fenomenología se centra menos en la lucha por el reconocimiento del otro que en la aprobación interna que cada uno pueda tener de su vida: “El mundo puede ser un infierno [...] yo resisto a este infierno y cumplo con mi ‘deber’. Yo existo y puedo querer lo que es bueno, intentarlo prácticamente, y aunque sea en un ámbito restringido, si hago lo bueno he cumplido con mi parte y no puedo reprocharme nada. En cierto modo estoy satisfecho –conmigo mismo” (Husserl, 1997, XIII: 216). Retomando el ejemplo de Ingarden, y de la actitud moral inmovible que resulta necesaria para superar situaciones tan dramáticas como las que sintetiza la experiencia de la guerra, la adopción de un punto de vista trascendental no implica la ignorancia ni el desconocimiento intencionado del sentido de la experiencia del sinsentido a la que está expuesta la condición humana: “Enfermedad, casualidad, lo irracional, el ser excluido de las grandes tareas. Las irrupciones irracionales de los poderes de la naturaleza en la racionalidad de la vida humana. La lucha contra la estupidez, la locura, el egoísmo. [...] Un plan grande y hermoso, el gran trabajo de toda una vida aniquilado por el hecho de que la vida racional del hombre bueno choca con el egoísmo y la maldad de algunos. La guerra, a la que se han sacrificado sobre todo los mejores” (Husserl, 1997, XIII: 221). Si la inmovible actitud moral que se requiere para soportar y superar todas las contrariedades, tragedias y absurdos de la existencia supone, para Ingarden, una clarificación de la estructura ontológica del mundo, lo que no puede pasarse por alto es que el ser humano tiene que seguir viviendo e intentando hacer frente a las dificultades de la vida aún antes de disponer de una comprensión suficiente de la estructura del mundo. De hecho, si ha de resultar posible una indagación filosófica puramente teórica que termine develando indiscutiblemente la estructura del mundo, esta misma indagación presupone como condición previa que no se siga el camino de la versión pesimista radicalizada del nihilismo y se sucumba pasivamente ante la fuerza atractiva del abismo. Las condiciones necesarias y suficientes para la adopción de una actitud positiva ante la existencia no requieren de una indagación filosófica demasiado profunda ni del develamiento de la estructura ontológica del mundo en sus fundamentos más radicales. Las decisiones morales, y entre ellas la decisión fundamental de afirmar la posibilidad de que el mundo tenga sentido, no dependen de la resolución

teórica de las cuestiones filosóficas: “Supongamos que yo creyera -con razón o sin ella, para el caso es igual- que el mundo carece de sentido [...] ¿Qué debo hacer, entonces? ¿Debo hacer algo en absoluto? La respuesta es clara [...] si pensamos en la madre que cuida de su hijo [...] Ella podría saber que el mundo ‘no tiene ningún sentido’, y que mañana podría producirse una catástrofe que aniquile todos los ‘valores’ [...] y si ‘supiera con certeza’ que mañana en el curso de una hora se producirá el fin del mundo, ¿dejaría, durante esa hora, la verdadera madre de cuidar amorosamente y consolar a su hijo? ¿Y no sucede lo mismo con todo lo que es ético?” (Husserl, 1997, XIII: 216).

Lo que hace posible el hacer frente a las condiciones dramáticas de la existencia humana no es, como pudiera sugerirlo el ejemplo de la madre que cuida de su hijo, la mera pulsión instintiva, porque la misma actitud moral puede encontrarse en un grupo de hombres que enfrentan un naufragio: “Hombres en un barco condenado al naufragio, sabiéndolo, habrán de poder actuar éticamente como auténticos seres humanos, así como en la acción del amor recíproco” (Husserl, 1997, XIII: 216). Así como la actitud fenomenológica posibilita la toma de distancia respecto de la situación concreta, así también posibilita la comprensión de la intimidad y cercanía de los seres humanos entre sí: “No vivimos únicamente unos junto a otros, sino en otros [ineinander]” (Husserl, 1997, XIII: 217). El descubrimiento del valor de la vida es correlativo del descubrimiento de la comunicación intersubjetiva: “Valoración de la vida. Pero mi vida no es para sí; es una con la vida de los otros [...] no puedo valorar mi vida sin valorar la vida entrelazada de los otros” (Husserl, 1997, XIII: 209s.). El reconocimiento de la dimensión intersubjetiva de la vida trascendental no implica un abandono del reconocimiento de la subjetividad, como si se tratara de una opción disyuntiva entre opciones incompatibles. Subjetividad e intersubjetividad son modalidades de la vida trascendental consideradas en distintas fases de la autorreflexión, y la valoración de la vida intersubjetiva es compatible con la valoración de la vida del sujeto: “Junto con la valoración de la vida la autovaloración del sujeto. [...] Valora la vida y a sí mismo como sujeto” (Husserl, 1997, XIII: 221).

5. Las motivaciones psicológicas de la reducción trascendental

Resulta cuando menos llamativo el que, citando al mismo autor al que refiere Sartre, Sebastián Luft y Markus Asper hagan referencia al trabajo de Eugen Fink para sostener que “son las circunstancias adversas las que en primer término *hacen* al filósofo ser lo que es. Como es sabido, las consideraciones tardías de Husserl sobre la epojé y la reducción giran en torno a la pregunta por aquello en lo que en absoluto puede consistir su *motivación*” (Luft-Asper, 1999: 33). Lejos de no ser posible indicar cuáles son las motivaciones que conducen al filósofo a efectuar la reducción trascendental –como objetaba Sartre-, es la actitud trascendental la que hace al filósofo, y lejos de ser la actitud trascendental lo que imposibilita una respuesta aceptable a las adversidades de la vida –como objetaba Ingarden-, son las adversidades de la vida las que, al motivar la actitud trascendental, despiertan la conciencia del ser humano y lo ponen en el camino de una resolución efectiva de las mismas. La actitud trascendental se produce, como afirma Fink en un texto revisado por Husserl, “‘cuando el mundo se nos torna totalmente incomprensible, sea por la vivencia de un revés del destino, sea por el súbito tomar conciencia del saber hasta allí comúnmente silencioso y silenciado [silencioso y silenciado subrayados por Husserl] en torno a las cuestiones últimas, en torno a la muerte y la transitoriedad, en las enigmáticas emociones del horror y el espanto, y cuando [el mundo] pierde así su cotidiana familiaridad y hospitalidad y deviene un enigma angustiante’ (Luft-Asper, 1999: 33).”

Si admitimos que la explicitación de las motivaciones para la adopción del punto de vista trascendental tiene ya de antemano un carácter filosófico, sigue teniendo sentido preguntar por las condiciones subjetivas empíricas que predisponen a un sujeto y no a otro a adoptar la actitud fenomenológica. Para el propio Husserl esta indagación no sería, en sentido estricto, filosófica: “Todas estas investigaciones [éticas] son filosóficas. No son propiamente filosóficas las aplicaciones que ulteriormente puedan hacerse para la construcción de disciplinas prácticas. No calificaría como estrictamente filosófica una lógica práctica, por así decirlo una pedagogía del pensamiento y del conocimiento correctos, como así tampoco a una pedagogía de la valoración estética correcta y comprensiva, del querer y obrar correctos y comprensivos, estando [como lo están] referidas todas estas disciplinas a los hombres en el mundo dado” (Husserl, 1988: 141). Siendo así, si no

quisiéramos dejar sin tratar el aspecto empírico de las condiciones del filosofar trascendental, el caso de Husserl podría reexaminarse desde una perspectiva que resulte más compatible con el fenómeno mismo que trata de explicarse. No en el psicoanálisis en su versión lacaniana, ni tampoco en el esquizoanálisis de Deleuze y Guatari encontraríamos el encuadre teórico que nos permitiría conjeturar sobre estas condiciones psicológicas. Sí, en cambio, retomando la complementariedad entre psicología genética y psicoanálisis freudiano que efectúa Piaget podemos encontrar una orientación plausible. Y si lo que tratamos de comprender es el tipo de actitud que hace posible una disposición optimista y esperanzada ante las adversidades de la existencia, entonces el ejemplo de la experiencia psicoterapéutica del propio Piaget podría ofrecer un paralelo adecuado. En la recepción husserliana de una sentencia poética de Horacio se condensa esta actitud proto-fenomenológica que tratamos de comprender: “ ‘En torno rugen tumulto y cataclismo, colapsa el antiguo mundo cultural –y yo, con fe infantil en los poderes salvíficos [Heilmächte] de la fenomenología, medito –tanto como puedo’ ” (Luft-Asper, 1999: 28. La cita corresponde a una carta de Husserl fechada en abril de 1919).

La referencia a una actitud infantil nos proporciona la pista para explorar las disposiciones subyacentes a la actitud fenomenológica. Siguiendo a Piaget, podemos admitir que la experiencia psicoterapéutica en el sentido ortodoxo freudiano es equiparable –en un registro menor- a la confrontación con una “situación absurda” (Piaget, 1976: 193), no sólo porque la situación terapéutica es artificial, sino porque adicionalmente el sujeto tiene que intentar dar una respuesta coherente a esa situación. En los rasgos estructurales, esta situación no difiere esencialmente de la descrita por Fink como punto de inflexión que conduce a la reflexión trascendental. Que el decurso de la experiencia se oriente en el sentido de una resolución favorable, y que en un corto tiempo “el sujeto encuentre placer en hablar durante una hora sin presiones y a seguir con curiosidad el hilo de sus ideas espontáneas” (Piaget, 1976: 193) nos presenta una analogía estructural entre esta experiencia y la adopción del punto de vista del espectador imparcial respecto de las propias vivencias. En consonancia con la insistencia husserliana en el sentido de que la fenomenología consiste fundamentalmente en el desarrollo de la capacidad de intuir, de ver, en lugar de razonar o argumentar, la experiencia psicoterapéutica se caracteriza porque el

paciente desarrolla también “una notoria tendencia a ‘ver’ más que a razonar” (Piaget, 1976: 193). La liberación de las presiones que nos fuerzan a adoptar las actitudes aceptables por el mundo adulto, a imposter la actitud adulta, se produce en esta experiencia psicoterapéutica en consonancia con las situaciones críticas, cuando resulta prácticamente imposible mantener la actitud de impostura adulta. Lo que sucede en este punto explicaría por qué la actitud fenomenológico-trascendental es en cierto sentido una explicitación de la fe infantil en el sentido de la vida: “Entonces se producen dos hechos capitales. En primer lugar el pensamiento vuelve, poco a poco [...] a revivir las escenas de la infancia y a ver a sus padres como se los veía entonces.” (Piaget, 1976: 194) No es necesaria demasiada perspicacia ni entrenamiento psicoanalítico para percibir la similitud de esta experiencia con la disposición a ver en las figuras parentales la imagen de un Padre amoroso y omnipotente, y de esta disposición con la confianza en un curso del mundo que puede tener sentido más allá de las situaciones adversas. Es esta similitud estructural lo que permite dar cuenta del segundo hecho capital mencionado por Piaget: “En segundo lugar, los recuerdos de los sueños se deslizan en el contexto: los sueños olvidados retornan y se mezclan con el recuerdo de los acontecimientos actuales” (Piaget, 1976: 194). El poder hacer frente, sin necesidad de defensas ni imposturas, a la realidad de la vida, se enlaza así con una estructura experiencial que está moldeada por las primeras vivencias infantiles. La predisposición a la adopción de la actitud trascendental tiene un aspecto empírico que se sitúa en el extremo polarmente contrapuesto al que describe la propuesta antiedipiana destructora del vínculo parental. Pero la dimensión de los condicionamientos psicológicos develables empíricamente también es susceptible de ser investigada trascendentalmente una vez que la fenomenología focaliza su atención en los aspectos genéticos de su propio desarrollo. En esta reflexión trascendental sobre su propia genética, el fenomenólogo puede descubrir los motivos para no ver el mundo únicamente como el escenario de un teatro del terror y del absurdo, sino de un hogar cálidamente acogedor: “No hay vida sin amor, y toda vida se hace consciente junto con la conciencia del amor, de una coincidencia amorosa: relación entre padres e hijos” (Husserl, 1997, XIII: 210). La exploración de la posibilidad de una filosofía trascendental conduce, en paralelo con una psicología empírica, al

descubrimiento de una figura parental que no es un mero signo ni una mera palabra, sino el fundamento vivo de la vida conciente. Citando a Kern, podríamos decir que “el hecho irracional de que en la conciencia se constituya un cosmos (y precisamente este cosmos) y no un caos conduce, en el pensamiento husserliano, al fundamento absoluto y trascendente de la subjetividad trascendental: a Dios” (Kern, 1964: 299).

Referencias

- Deleuze, G., F. Guattari (1973), *L'Anti-Oedipe*, Paris: Éditions de Minuit
- Deleuze, G. (1993), *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France
- Frankl, V. (1984), *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Wien: Herder
- Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main: V. Klostermann
- Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie*, Bd. II, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. I, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1977), *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: F. Meiner
- Husserl, E. (1981), *Formale und transzendente Logik*, Tübingen: M. Niemeyer
- Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1997), *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*, en Husserl Studies, XIII, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Ingarden, R. (1965), *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. II/2, Tübingen: M. Niemeyer
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant*, Den Haag: M. Nijhoff
- Luft, S., M. Asper (1999), *Husserl, Horaz und die 'Heilsmächte der Phänomenologie'*, en Husserl Studies, XVI, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Mainländer, Ph. (1876), *Die Philosophie der Erlösung*, Berlin: Th. Grieben
- Nietzsche, F. (1988), *Also sprach Zarathustra*, Berlin: W. de Gruyter
- Nietzsche, F. (1988), *Nachgelassene Fragmente*, Bd. XIII, Berlin: W. de Gruyter
- Piaget, J. (1976), *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé

- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation*, Paris: du Seuil
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations*, Paris: du Seuil
- Sartre, P. (1996), *La transcendance de l'ego*, Paris: J. Vrin
- Schütz, A. (2004), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Spielrein, S. (1912), *Die Destruktionsursache des Werdens*, en Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen, Bd. IV, 1, Leipzig-Wien: F. Deuticke
- Vaihinger, H. (1902), *Nietzsche als Philosoph*, Berlin: Reuther & Reichard
- Vaihinger, H. (1922), *Die Philosophie des Als-ob*, Leipzig: F. Meiner

