

DE LA CRISIS ESCÉPTICA DE LAS CIENCIAS MODERNAS A LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA VERDAD. HUSSERL Y ORTEGA*

Antonio Gutiérrez Pozo

Descripción de la crisis

Cansada de las demostraciones metafísicas que saltaban de *este* mundo al *otro* mundo, la ciencia moderna adoptó un nuevo y positivista –antimetafísico– concepto de saber, que negaba la distinción clásica entre la apariencia o fenómeno y la verdadera realidad de la esencia oculta. El nuevo saber científico abandonó las formas para descubrir tras ellas las fuerzas, estudiando la realidad tal como se presenta en la experiencia, y buscando relaciones causales. La pregunta por lo permanente e inmutable de la naturaleza se convirtió en la pretensión de descubrir las leyes naturales que dan razón de los fenómenos, renunciando a manifestar su esencia. El positivismo vació el mundo de *logos*, y lo redujo a hechos y a relaciones entre hechos. Dado que las ciencias se ocupan de los hechos, estableciendo la frecuencia y regularidad de las relaciones entre ellos, y fijándolas en leyes, verdaderos sustitutos positivistas del concepto de ser, las ciencias, tras un proceso de avance y especialización, acabaron absorbiendo todas las regiones del ente y dejaron sin objeto a la filosofía, la cual, a finales del s. XIX, dejó de ocuparse del ente para tratar lo único que le restaba: el conocimiento del ente, la ciencia.¹ No era necesaria la metafísica, que perdió su lugar central entre las ciencias, dejando de ser fundamento tanto de la explicación de lo real como del conocimiento y de la verdad. Para sostenerse tuvo que modificar su situación y naturaleza. Se convirtió en crítica del conocimiento científico, y síntesis de los resultados de las ciencias para elabo-

* Mención Concurso Ezequiel de Olaso 2000

1. Cfr. M. Heidegger, "Disputación de Davos", *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2ª ed., 1981, p. 211.

rar una visión general del mundo. El neokantismo fue un claro exponente de esta actitud antimetafísica. En la modernidad, las ciencias, al desarrollarse, independizarse y aplicar su nuevo método, renunciaban a fundamentarse sobre principios últimos y absolutos, desafiando el concepto occidental de ciencia acuñado por Platón e invirtiendo la relación que él mismo estableció entre la lógica y las ciencias. La lógica moderna quedaba convertida en una ciencia particular y abandonaba la misión que Platón le propuso: ser una fundamentación o teoría pura y universal de la verdad y la ciencia. El positivismo moderno desembocó en una crisis epistemológica, pues tampoco las ciencias fundamentaban la posibilidad de la verdad y del conocimiento científico, misión que desde Platón desempeñó la filosofía. Lo que estaba en cuestión era el ideal platónico y cartesiano de ciencia como saber absolutamente claro, legitimado mediante razones. La consecuencia fue una crisis doble: de la filosofía, perdida su radicalidad y subordinada a un papel auxiliar, y de las ciencias, que sufren una crisis de fundamentos y de sentido. Según Husserl, "las ciencias positivas se sienten muy entorpecidas debido a la falta de claridad en sus propios fundamentos"; más aún, "están en total oscuridad respecto de su propio sentido" (Cart, § 2, 45; 37. Logik, 21; 20).² La deficiencia de la ciencia moderna no se puede corregir, co-

2. Las citas de Husserl aparecerán en el texto referidas a *Husserliana* (=Hua) y a estas ediciones españolas, precedidas de estas siglas (indicaremos primero página en Hua y luego en ed. española):

Cart: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 1973. Ed. esp. de M.A. Presas, Madrid, Paulinas, 1979.

Ideen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, 1976. Ed. esp. de J. Gaos, México, FCE, 1985.

Krisis: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, VI, 1962. Ed. esp. de S. Mas y J. Muñoz, Barcelona, Crítica, 1991.

Logik: *Formale und transzendente Logik*, XVII, 1974. Ed. esp. de L. Villoro, México, UNAM, 1962.

LU-1: *Logische Untersuchungen*, XVIII, 1975 (LU-2: XIX, 1984). Ed. esp. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1985.

Nachwort: *Nachwort*, *Ideen* III, V, 1971. Ed. esp. cit. de J. Gaos, 'Epílogo' a *Ideas* ...

Phäno: *Die Idee der Phänomenologie*, III, 1973. Ed. esp. de M. García-Baró, Madrid, FCE, 1982.

Philosophie: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, XXV, 1987. Ed. esp. de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1981.

mo pretende Comte, integrando el saber total de las ciencias. Lo que les falta es fundamentación al modo cartesiano, "evidencia intelectual de la *ratio* de la obra efectuada" (Logik, 7; 7), que sólo puede provenir de la lógica filosófica estricta. La causa de la crisis de las ciencias reside en la falta de una lógica pura que, como indagación de la esencia del conocimiento científico, las justifique, les dé sentido. Difícilmente podrá la filosofía aportar semejante fundamentación si tenemos presente –con Husserl– que ni siquiera existe una filosofía, una investigación radicalmente fundamentada de las cosas con un sentido unitario. En su lugar, poseemos la "apariencia de un filosofar serio", una "literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero casi sin coherencia interna", de modo que "los filósofos se reúnen; pero, lamentablemente, no las filosofías" (Cart, § 2, 47; 38). A pesar del incremento de libros, congresos, revistas y departamentos, la filosofía ha abandonado su responsabilidad última de ejercer de ciencia estricta y radical, ciencia de fundamentación absoluta. No es casual que en la positivista segunda mitad del s. XIX, la reducción del saber a saber positivo y la desaparición de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta del conocimiento y de la verdad, provocaran la expansión del relativismo y del escepticismo. La respuesta a la crisis, al escepticismo, tiene que ser una filosofía estricta y radical.

El positivismo en la modernidad ha ido acompañado esencialmente de idealismo y/o culturalismo. Tanto el neokantismo como el neohegelianismo evitaban la tesis positivista que reducía el mundo a una suma de hechos sin ser ni sentido, pero –prisioneros del positivismo dominante– no lograban encontrarlos en las cosas mismas sino en el sujeto trascendental, en el espíritu, en la cultura en suma. El ser de las cosas no estaba en ellas, en su ser originario o precultural, sino en la cultura, y luego, desde ella, era proyectado sobre las cosas como la verdad invertida de su ser natural y primario. Esta es la tesis central del idealismo culturalista: la realidad de las cosas originarias –el mundo natural o vital husserliano–, se halla en las cosas de la cultura, construidas por el sujeto cultural/trascendental. La conversión de la realidad en cultura, la reducción de todas las cosas a construcción cultural-subjetiva, produjo un culturalismo de naturaleza anti-ontológica, *ontófoba*: el sujeto no encuentra por todas partes sino a sí mismo, a la cultura, y no las cosas mismas. El positivismo y culturalismo imperantes –y complementarios– son las causas de que la filosofía pierda su nivel ontológico, deje de contactar con la realidad y, recuperando el modelo kantiano, se con-

vierta en saber del saber más que del ser: en *filosofía de la cultura*, no del ser. Perdido el contacto con lo real, la filosofía deviene mera construcción en el aire, mero análisis racional de conceptos y palabras sin fundamento *in re*. Esta privación del nivel ontológico radical que caracteriza a la filosofía es lo que le impide establecerse sobre él como lo que realmente es: ciencia de fundamentación absoluta, fundamento del conocimiento y la verdad, quedando reducida a mero auxiliar de la ciencia. La crisis epistemológica de índole escéptica es inseparable de la crisis ontológica: no hay verdad sin ser, no hay posibilidad de fundamentar la verdad sin recuperar el nivel radical del ser. La radicalidad epistemológica del conocimiento, su fundamentación en absoluto, sólo puede obtenerse a partir de la radicalidad ontológica. Una filosofía sin nivel ontológico adecuado no puede ser una lógica en sentido estricto. De hecho, el instrumento con el que Husserl y Ortega van a recuperar la experiencia ontológica radical, la intuición, será también el principio epistemológico decisivo en la fundamentación de la verdad.

Realmente el horizonte último de significado de la crisis epistemológica y ontológica es la propia existencia humana. Las crisis epistemológica y ontológica son en el fondo una crisis existencial, una crisis de humanidad del hombre europeo. El problema que plantea entonces el escepticismo no es sólo epistemológico; tiene alcance ontológico y, sobre todo, existencial; pertenece primariamente al orden de la razón práctica. Por esto urge responder al escepticismo fundamentando radicalmente la verdad; va en ello la posibilidad de recuperar una auténtica vida humana. Este es el trasfondo de la crisis de las ciencias europeas a que se refería Husserl. La fenomenología —e incluimos bajo este título también a la filosofía de la razón vital—³ no es mera filosofía especulativa. El proyecto filosófico de la fenomenología como ciencia filosófica estricta con cociente ontológico radical y fundamentada en principios últimos, obedece a una intención más profunda. No hay que esperar a *Krisis*, para comprobar que la razón fenomenológica no es sólo razón teórica sino, al tiempo y principalmente, razón práctica, razón comprometida con el mundo histórico-vital. Cuando Husserl escribe en 1910 que "la necesidad espiritual de nuestra época de hecho ha llegado a ser insoportable",

3. Sobre el carácter fenomenológico de la filosofía de Ortega, liberada de toda orientación trascendental y volcada en dirección mundana, cfr. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, capítulo IV.

y que "lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre el sentido de las 'realidades' estudiadas en las ciencias naturales y del espíritu [...] Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir" (Philosophie, 56; 102), manifiesta claramente, primero, su conciencia de que la crisis de la racionalidad moderna es esencialmente práctico/existencial, y segundo, que el fin último de su fenomenología no es establecer una filosofía como ciencia estricta. Ésta es, más bien, un medio para atender a su verdadera meta: responder con ese programa filosófico a la crisis existencial de nuestro tiempo, superando el *impasse* a que había llegado la cultura científica moderna de la razón geométrica, un instrumento admirable para el tratamiento de los problemas materiales pero incapaz de responder a las exigencias verdaderamente humanas. Husserl identifica Europa, desde los griegos, con una figura espiritual, una idea/*telos* filosófica: representa "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 este 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"; más que un espacio geográfico de relaciones comerciales, políticas o culturales, es el nombre del intento histórico de realización del hombre en tanto "ser que está llamado a una vida en la apodicticidad" (Krisis, 319; 328; § 73, 275; 283). La ciencia es la manifestación de este *telos* de la humanidad, el instrumento efectivo que tiene que servir a la configuración racional de la vida desde la verdad, a la humanización en base a ideas universales y racionales. Pero este ideal práctico/existencial que subyace al concepto moderno de ciencia, este ideal de vida humana que representa Europa, una vida con sentido, basada en razones, verdades y normas de validez absoluta, esto es lo que realmente está en crisis. Imposibilitada la legitimación de la verdad e impedido su acceso al ser, su contacto con las cosas, la existencia humana –cuyo destino es vivir sobre la verdad de las cosas– entra en crisis.

Las ciencias europeas están en crisis. Distan mucho de ser la verificación de aquel ideal. Las ciencias positivas sólo manejan datos, hechos, sin sentido fundado racionalmente; su dominio ha producido una 'cultura de hechos'. La cultura científica europea es –práctico/instrumentalmente– precisa y triunfante. Pero "calcular la marcha del mundo no significa comprenderla", afirma Husserl citando a Lotze (Philosophie, 56; 102). Ha dejado de cumplir su fin originario: realizar una vida auténticamente humana, cimentada sobre el sentido racional. La falta de

claridad respecto de sus propios fundamentos ha llegado a provocar que las ciencias no sean consideradas como objetivaciones de la razón y que comiencen a parecer absurdas, sin sentido. "El hombre moderno de hoy día, escribe Husserl, no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre 'moderno' de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica"; ha perdido la "gran fe" en la ciencia, "en que la ciencia conduce a la sabiduría -a un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquél, a una vida de 'dicha', satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida"; una fe que nació en Grecia y que alcanzó su plenitud cuando se postuló como sustituta de la fe religiosa, estableciendo entonces la modernidad como un proyecto de vida racional (Logik, 9; 9). Por supuesto se ha mantenido la 'pequeña fe' en las ciencias, la fe en su progreso material y en su utilidad. Pero a pesar del incremento del conocimiento positivo y del éxito en el dominio de los hechos, las ciencias han perdido su significado humano, han fracasado existencialmente; nada le dicen al hombre, son incapaces de plantear un proyecto racional de vida humana que guíe su humanidad desde principios verdaderos, de manera que el hombre no ve -no puede ver- en ellas el instrumento de su autorrealización como ser racional, y ha dejado de creer con *gran fe* en la razón científica. De ahí el divorcio entre la razón y la vida, verdadero núcleo de la crisis de la modernidad.

Esto es lo peor que podía sucederle a un ser que está destinado a vivir sobre ideas de razón, acostumbrado a la orientación racional, a que la razón le diga lo que pasa, a él y al mundo. "Esto es precisamente lo que nos pasa, escribe Ortega (V, 93; IX, 555),⁴ no saber lo que nos pa-

4. Las citas de Ortega irán incluidas en el texto, referidas a sus *Obras Completas* (Madrid, Alianza/Rev. de Occidente, 1983), especificando el tomo -en romano-, página(s) correspondiente(s), y usando estas siglas para las obras más relevantes:

CS = *Sobre el concepto de sensación* (I)

IPS = *Investigaciones psicológicas* (XII)

NVR = *Ni vitalismo ni racionalismo* (III)

QF? = *¿Qué es filosofía?* (VII)

SCI = *Sensación, construcción, intuición* (XII)

sa".⁵ Lejos de sostener una humanidad sobre ideas de razón, las ciencias, despreocupadas de la tarea de fundamentar racionalmente la verdad, son artífices de la nueva cultura escéptica. Han cosificado al hombre, lo han reducido a hecho, a simple ser natural, mero resultado de la evolución biológica; es decir, un ser al que se le ha amputado la dimensión trascendente del sentido objetivo y absoluto, y que ya no necesita de razones incondicionales y verdades apodícticas para dirigir su existencia. "Meramente ciencias de hechos, advirtió Husserl (Krisis, § 2, 4; 6), hacen meros hombres de hechos". Europa vivía sobre valores/normas que, mientras no eran discutidos ni amenazados por el escepticismo, fundamentaban la existencia, pero "¿qué hacer ahora —se pregunta—, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal?" (Philosophie, 56; 103). La ausencia de razón y de verdad, al tiempo que produce relativismo en el pensamiento, engendra desorientación y convierte la cultura en selva, lo que aumenta la sensación de pérdida. Una existencia no fundada racionalmente y que no necesita la verdad, el sentido, en suma, el escepticismo como forma de vida, este es el peligro que se cierne sobre Europa. Ahora, el escepticismo, más que una tesis filosófica, es el nuevo estilo de la vida europea, una vida para la que, sin la claridad de fundamentos racionales, el hombre, el mundo y la cultura misma se han vuelto incomprensibles, sin sentido ni finalidad. Este es el *pathos* en el que se forja la actividad intelectual de Husserl y Ortega. Sus proyectos filosóficos por tanto, bajo la forma de una restauración del nivel ontológico y epistemológico perdido por la filosofía y las ciencias modernas, es decir, como recuperación del ser y la verdad, se despliegan realmente con la exigencia de responder a la crisis escéptico/existencial del hombre moderno. Husserl está convencido de que la cultura europea, amenazada por los distintos tipos de relativismos (historicista, pragmatista, biólogo y psicólogo), necesita

5. Así describió Scheler (*El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 13ª ed., 1978, p. 24) la situación paradójica del hombre moderno: "Aunque en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso respecto al hombre como en la nuestra, realmente "en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es", "en ninguna época de la historia ha resultado tan problemático para sí mismo como en la actualidad", y ello debido a que "la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan".

fundamentos, certezas; y de que la fenomenología, como fundamentación absoluta del conocimiento, es el antídoto del escepticismo.⁶ Husserl y Ortega son conscientes de que en torno al problema ontológico/epistemológico de la fundamentación de la verdad se están jugando los problemas existenciales decisivos que afectan al hombre moderno. La legitimación de la verdad es el asunto principal de la crisis de la modernidad. La solución a la crisis epistemológica reclama una recuperación del nivel ontológico, y sólo desde ahí podrá abordarse la crisis existencial. Husserl sabe que la fenomenología sólo puede ser filosofía fundamental o conocimiento absoluto que legitime la cultura y la vida si, animada por una voluntad de realidad, retorna al ser, se instala en las cosas mismas y recupera su forma de ciencia estricta de esencias. La racionalidad científica moderna ha perdido el contacto con los problemas reales del hombre porque ha perdido el acceso al ser, negándose así toda posibilidad de fundamentar la verdad, sólo legítimable desde el plano ontológico. Para asegurarle a la filosofía su significado humano, se requiere una ampliación ontológica de la experiencia, verificada con la valoración de la experiencia antepredicativa de la conciencia, el ámbito ontológico idóneo donde satisfacer el instinto de realidad que reclama la filosofía, y la exigencia de justificación de la verdad.

La filosofía como ciencia de fundamentación absoluta. Verdad y escepticismo

Es necesario acometer una fundamentación radical del saber sobre principios racionales que haga de las ciencias una expresión de la razón, lo que significa volver al concepto de filosofía como "ciencia auténtica de fundamentación absoluta —la vieja idea platónica" (Logik, 11; 10). Husserl y Ortega creen que la única posibilidad de salvación de la filosofía —y, con ella, de las ciencias y de la vida europeas— radica en que vuelva a ser ciencia de fundamentación absoluta, de razones últimas. Husserl ha escrito que "la filosofía representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto (e inseparablemente unido a eso, hacia lo puro y absoluto en el dominio del valor y de la voluntad)" (Philosophie, 4; 44). Con la fenomenología, está convencido de restaurar esta "primitiva idea de la filosofía, que desde

6. Cfr. L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1983, pp. 11-15.

su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea" (Nachwort, 139; 372). Platón había criticado la falta de cientificidad de los filósofos presocráticos que, en lugar de hacer ciencia, "nos cuentan mitos".⁷ La ciencia, según Platón, no es mera suma de proposiciones que ofrecen saber, sino conocimiento fundamentado, que da razón de sí mismo. No se limita a describir hechos que podrían suceder de otra forma; la ciencia consiste en 'dar razón' de que las cosas sean como son, es decir, en mostrar que tenían que ser así.⁸ Lo que sabemos científicamente no puede ser de otra forma que como es. Desde Platón, escribe Husserl, el radicalismo de la ciencia y de la filosofía consiste en la exigencia de "no conceder validez a ningún saber del que no podamos dar cuenta por medio de principios primeros" (Logik, 8; 7s). Lo que caracteriza al saber científico y lo distingue de la opinión infundada no es la posesión de la verdad; para evitar realmente el escepticismo, asegura Husserl, "para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es*", de modo que "hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber" (LU-1, § 6, 28s; 41s). Lo propio de la ciencia es no limitarse a la verdad y aspirar a la certeza, es decir, fundar la verdad sobre un plano superior en el que obtiene evidencia. También Ortega acude a Platón para distinguir entre el "mero conocer o tomar noticia de algo -δόξα-" y el "conocimiento teorético o ciencia -επιστημη-": "La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite 'dar razón' de ese algo -λόγον διδόναι" (NVR, III, 273). Poseemos un saber científico/racional de un fenómeno cuando descubrimos su causa. Sólo podemos decir que razonamos cuando abandonamos el objeto en cuestión y nos dirigimos hacia su principio o fundamento. Husserl pretendía satisfacer el ideal platónico de filosofía cuando presentaba su fenomenología como una fundamentación de la posibilidad del conocimiento contra todo relativismo (Phäno, 20ss; 29ss); iba a ser el instrumento que legitimase el ideal de cultura y vida europeos basado en la razón y la verdad. También Ortega cree necesario eludir el escepticismo retornando a la filosofía como

7. *Sofista* 242 cd. En *Ideen* (§ 1, 11; 17 n) Husserl advierte que en ese texto "no se cuentan historias", se dan razones, puesto que es ciencia y ésta "no quiere simplemente juzgar, sino fundamentar sus juicios".

8. Platón, *Protágoras* 336 c, *El Político* 286 a.

ciencia fundamental. La filosofía se presenta como una legitimación de la posibilidad misma de la ciencia; como una fundamentación (lógica) de sus principios básicos: el conocimiento y la verdad. Se vuelve entonces lógica o teoría de la ciencia, sólo que esto último, en clave fenomenológica y a diferencia del neokantismo, no impide el alcance ontológico de la filosofía; al contrario, la fenomenología sólo podrá ser verdadera teoría de la ciencia sobre la base de la experimentación de las cosas mismas. Husserl además sostiene que la solución a la crisis nos obliga a volver a "las *Meditaciones* de Descartes como prototipo de la autorreflexión filosófica" (Cart, § 1, 43; 33), porque en ellas está retomada y orientada subjetivamente la idea platónica de convertir la filosofía en ciencia estricta y radical frente al escepticismo.⁹ Ortega considera que la filosofía como ciencia de fundamentación radical "adquiere la conciencia de sí misma en Descartes" (IPS, XII, 415), conciencia que equivale a la construcción de "una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma" (Cart, 47; 39).

Husserl afirma que la perfección teórica de las ciencias particulares sólo podrá lograrse mediante una ciencia más fundamental que legitime la posibilidad misma del conocimiento científico, que investigue

9. A pesar de la mala interpretación que hizo Descartes del *ego cogito*, su giro trascendental al *ego* de las *cogitationes* puras tiene "un significado eterno" para Husserl, de manera que, una vez sustituida la subjetividad cartesiana por la trascendental, "una fundamentación absoluta del conocimiento sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental en cuanto ésta es el único ente absoluto" (Cart, § 2, 46; 37; Logik, § 103, 278; 281). Descartes —según Husserl— se equivocó al aplicar a su filosofía el ideal moderno matemático de ciencia, que, a pesar de su duda universal, consideró verdadero sin cuestionarlo; y al naturalizar el *ego* puro, convirtiéndolo en "una pequeña parcela del mundo", la única indudable, a la que se añadiría el resto del mundo mediante deducciones (Cart, § 10, 63; 64). Descartes no entendió que "*su yo desmundanizado por la epokhé*, y en cuyas cogitaciones funcionantes posee el mundo todo el sentido de ser que pueda en absoluto tener para él, *no puede aparecer en el mundo como tema, porque todo lo mundano toma su sentido precisamente de esas funciones*" (Krisis, § 19, 83s; 86). Para Husserl, el sujeto trascendental no es *cosa* sino algo previo, origen de todo sentido de la positividad ingenua: "La racionalidad del *factum* yace en el *a priori*" (Cart, § 64, 181; 232. Cfr. Nachwort, 139; 373).

"lo que hace que las ciencias sean ciencias en efecto" (LU-1, § 5, 26s; 40). Cada ciencia particular puede fundamentarse como tal ciencia, confirma Ortega, pero no se ocupa de su carácter general de conocimiento científico, es decir, "toma y supone las condiciones constitutivas de la teoría como teoría *in genere* [...] se supone a sí misma, se supone como ciencia"; y como ninguna ciencia concreta investiga lo que hace ciencia a la ciencia, "propone, pues, toda ciencia otra cuyo tema particular sea la 'teoría' misma": la 'teoría de la teoría' o 'ciencia de la teoría' (SCI, XII, 488). Si todas las ciencias "dan por supuestas las condiciones constitutivas de toda teoría", aquélla no puede hacerlo y por eso es la ciencia más fundamental, ya que "mientras la ciencia de la teoría va investigando en qué consiste ésta, tiene que ir fundamentándose a sí misma como ciencia" (Ídem). Esta pretensión de máxima fundamentación corresponde a la filosofía, a "la parte en que la filosofía es teoría de la teoría", y por esto cabe colocarla solitaria frente a las demás ciencias y calificarla de "ciencia sin supuestos" (Ídem). Esta es, según Husserl, la respuesta a la crisis de las ciencias: restaurar el "*sentido auténtico de una lógica como teoría de la ciencia*, cuya tarea debería ser poner en claro el sentido auténtico de la ciencia en general" (Logik, 14; 13). La filosofía, pues, es ciencia primera en el sentido de ciencia de fundamentación absoluta, cuya meta es poner a salvo la posibilidad del conocimiento contra el escepticismo. Sin fundar en absoluto el conocimiento, ella misma, como ciencia que es, carecería de justificación. Esta tarea será "el problema mismo inicial de la filosofía" (SCI, XII, 487), escribe Ortega, el problema de la fundamentación de la existencia de la verdad contra la duda escéptica; por eso merece el nombre de "ciencia de la verdad" (IPS, XII, 369s). La filosofía tiene que comenzar por dar razón de la ciencia. Pero la ciencia no sólo es "un sistema de verdades"; además, precisa Ortega, "da por supuesto, por fijado y fundamentado ese su carácter genérico de conocimiento verdadero" (SCI, 487). Esto significa, primero, que la verdad es la máxima condición de posibilidad de la ciencia —y también el fundamento de la cultura y la vida. No cabe discutir si existe o no el problema de la verdad, pues digamos lo que digamos, tanto que existe como que no, al hacerlo intentamos expresar una verdad. La mera existencia de la ciencia y su pretensión de verdad plantea el problema de la verdad. Es, por tanto, el problema primero y básico. Pero además la ciencia trabaja sin dudar de la existencia de la verdad, lo que de momento no está asegurado. Cabe la posibilidad de que la verdad sea una ilusión; si así fuese, afirma Ortega, la actividad científica sería "un

ejercicio sin sentido, ficticio y hueco" (IPS, 413). Por esto, "para que la ciencia tenga sentido es menester que la verdad sea asegurada, fundamentada" (Ídem). Husserl se plantea la cuestión "de las condiciones de la posibilidad de la teoría en general", y afirma que "una teoría, en cuanto tal, se compone de verdades", de modo que transforma aquella cuestión en "la cuestión más amplia acerca de las condiciones de la posibilidad de la verdad en general" (LU-1, § 65, 239; 197). Fundamentar la ciencia o la teoría viene a ser lo mismo que fundamentar la verdad y el conocimiento contra todo escepticismo, y esta es la operación que corresponde a una filosofía como ciencia estricta y radical: "La ciencia de la verdad tiene, como primera actuación, que asegurar la existencia de ésta contra la posibilidad de una duda absoluta" (IPS, XII, 374). Este trabajo filosófico de cimentación no se limita a la parte teórica de la cultura; se extiende también al ámbito moral y estético. Realmente, sostiene Ortega, al fundamentar la verdad, "estamos puliendo y asegurando el vértice sutil donde viene a descansar el orbe inmenso y sagrado de la cultura" (IPS, 431). Legitimar la verdad es fundamentar la cultura en general. Si la filosofía no logra probar la verdad o si no es posible esa ciencia primera, "todas las demás quedan en sospecha"; sólo fundamentando la verdad prueba la filosofía "el ser, en efecto, ciencias las demás" (IPS, 369). Por esto la filosofía tiene que realizar rigurosamente la legitimación de la verdad. Las ciencias dependen de la filosofía en tanto saber que fundamenta la verdad, condición de las ciencias. Ahora bien, si "todas las verdades, cualquiera que sea su contenido, dependen cuando menos de una verdad, a saber de aquella que nos determina las condiciones de toda verdad para ser verdad", se deduce que "sólo esta verdad de la verdad, sólo la teoría que fundamenta la posibilidad de toda teoría, sólo, en suma, la ciencia de la ciencia puede llamarse, en cierto modo, independiente" (IPS, 366). La filosofía, como ciencia de la verdad, es la única ciencia autónoma, libre de presuposiciones, que parte de cero: "El problema de la verdad y de la teoría en general no puede ser tratado por ningún procedimiento intelectual en el cual se den por supuestas otras verdades" (IPS, 369).¹⁰

Ahora bien, Husserl y Ortega, como hicieron Platón y Descartes, fun-

10. Así resume Ortega las notas esenciales propias de cumplir una ciencia primera: "1º. su tema es la verdad, 2º. su método ha de proceder sin supuestos, 3º. sus verdades han de ser verdades absolutas" (IPS, XII, 369).

damentan absolutamente el conocimiento y justifican la posibilidad de la verdad enfrentándose al escepticismo. La filosofía tiene que comenzar dudando en absoluto, poniendo en duda la posibilidad misma de la verdad, porque "sólo en combate con la duda absoluta puede fundarse la verdad absoluta" (IPS, XII, 370). El escepticismo niega la verdad y, dado que sin verdad no puede haber ciencia, niega también el conocimiento objetivo. Esto significa que "el escepticismo no es una filosofía sino una objeción a toda filosofía, es decir, el problema primario de toda filosofía" (IPS, 414). Hasta que la tesis escéptica no quede debidamente refutada y restablecida la posibilidad del conocimiento, la actividad filosófica y científica está en entredicho. Ortega presenta esta refutación como una disputa contra "los dos tropos de Agrippa, que son matrices inmortales de escepticismo: τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας y τὸν πρὸς τι" (IPS, 418). El primer argumento escéptico, basado en el hecho de la disonancia de opiniones, carece, según Ortega, de "vigor teórico", pero se impone "emocionalmente a nuestros corazones" (Ídem), lo que lo convierte en el que "mayor fuerza de influjo práctico tiene" (IPS, 415). Sostiene que la pluralidad y oposición de opiniones (diafonía) hace imposible la verdad "porque dos opiniones antitéticas no pueden ser ambas verdad: es así que existen opiniones antitéticas luego el error existe" (IPS, 417). Ortega replica que esta objeción a la verdad es una verdad que, primero, parece resistir la propia negación escéptica de la verdad; y segundo, que "para que el hecho de la diafonía sea principio de duda ha sido menester que no haya duda sobre qué es verdad. Porque la verdad es una, su muchedumbre es el error" (Ídem). La diversidad de opiniones sólo puede ser una objeción contra la verdad si ya poseemos una verdad: la propia noción de verdad, según la cual ésta es una. Si este razonamiento escéptico es débil, "perenne y esencial es, en cambio, la fuerza de objeción que yace en el tropo de la relatividad" (IPS, 419), en el argumento del τὸν πρὸς τι, el relativismo subjetivista, el mayor obstáculo contra la legitimidad de la verdad: "Siendo todo conocimiento una actuación de un sujeto, es toda verdad relativa a ese sujeto, es un parecer verdad, no un ser verdad" (IPS, 418). Esta objeción relativista escéptica aparece en Husserl bajo la forma de psicologismo (LU-1, § 32, 118; 109). La polémica con el psicologismo queda, pues, incluida dentro del enfrentamiento más general contra el subjetivismo, verdadero núcleo de la negación escéptica del conocimiento y la verdad.

La psicología se centra en el estudio del proceso intelectual subjetivo y sus condiciones de producción y existencia. La lógica, en cambio,

prescinde del proceso y se ocupa exclusivamente de los contenidos puros, la región del conocimiento absoluto. El psicologismo, afirma Husserl, no admite esta diferencia y sostiene que "los fundamentos teóricos esenciales de la lógica residen en la psicología", de manera que "la lógica no es una ciencia distinta de la psicología" (LU-1, § 17, 63; 67). Esta reducción niega que el pensamiento, además de proceso psicológico, sea una entidad lógica con sentido objetivo irreducible a lo psíquico. Frente a esta posición, Ortega escribe que "el conocimiento no es un proceso, sino un objeto ideal. El acto psicológico de percatarse de una proposición verdadera es cosa muy distinta del 'sentido' de esta proposición" (SCI, XII, 493 s). Contra el empirismo psicologista que reduce a proceso psíquico el conocimiento, lo psicológico es sólo la base instrumental del conocimiento, pero no el conocimiento mismo. El psicologismo, al identificar la objetividad de las intuiciones lógicas y los actos psicológicos donde se perciben, supone que la psicología, como ciencia de los hechos mentales, fundamenta las normas lógicas objetivas. No separa las leyes naturales del pensamiento, su regulación causal, de las leyes ideales del mismo, su regulación normativa (LU-1, § 22, 79s; 80). Para los psicologistas las causas psíquicas concretas que determinan la realización de una proposición son norma de la verdad, de modo que un pensamiento es verdadero no porque sea verdadero en sí, sino porque transcurre conforme a las leyes psicológicas del sujeto concreto que lo piensa. Reducen toda norma lógica y toda verdad objetiva a la constitución del sujeto psíquico. Ortega define el psicologismo como aquella tesis para la que "las leyes lógicas o leyes de la verdad son leyes constitutivas nativas del sujeto que piensa, leyes psicológicas" (IPS, 420). Por tanto, las leyes lógicas sólo son lógicas para una determinada subjetividad empírico-psicológica, lo que nos condena al relativismo, cuya tesis genuina, según Husserl, es: "Para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, debe tenerse por verdadero", de manera que "la relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie *homo*" (LU-1, § 38-36, 130-124; 118-113). El relativismo subjetivista, añade, afirma que "es verdadero para cada uno lo que *le* parece verdadero", así que "toda verdad y todo conocimiento son relativos; es decir, relativos al *sujeto* que juzga en cada caso" (LU-1, § 34, 122; 112). El carácter de verdad depende del sujeto cognoscente. Sólo hay *verdad para* los sujetos, según sea su constitución, *verdades relativas*. "La verdad, señala Ortega, es algo relativo al

sujeto que conoce" (IPS, 429), o sea, que "lo que es verdad para un sujeto pueda no serlo para otro, que, por ejemplo, lo que es verdad para el hombre no lo sea para el habitante de Sirio, para el ángel o para Dios" (IPS, 422). En suma, "ser verdad es parecerle a uno verdad" (IPS, 417). La conclusión del subjetivismo es la negación de la verdad, el escepticismo: "No hay, no poseemos verdad alguna" (IPS, 422). Es necesario y urgente defender la objetividad y la verdad, porque el subjetivismo esceptico se ha apoderado de la cultura y la vida europeas. Ortega expone la crítica usual del escepticismo al tiempo que afirma su insuficiencia. Este "eterno, vulgar argumento", sostiene —contra el escéptico— que "al decir que no hay verdad pretende usted que eso que dice sea una verdad, y si no lo pretende usted, entonces, claro es que usted mismo reconoce que no es verdad" (IPS, 423 s). Esta objeción se basa en la admisión del valor de la contradicción, pero "caer en contradicción es fatal para los que creen que la verdad existe porque, en efecto, de existir consistiría por lo menos en la exclusión de la contradicción. Pero el que no admite la existencia de la verdad, claro es que no admite la verdad del principio de contradicción" (Ídem). Los escépticos responderían "declarando que no pretendemos, en efecto, decir verdad sino que nosotros no sabemos si hay verdad, que nos parece no existir la verdad. No usamos del juicio, practicamos *epokhé*, contención o retención del juicio" (IPS, 424). No se puede superar la proposición escéptica intentando demostrar que no es verdadera. Es necesario apelar a un ámbito radical y superior al de la verdad, donde puedan establecerse conocimientos absolutos. Pero si la verdad es el fundamento de la cultura, "si todo tiene que retrotraerse a la cuestión de la verdad ¿a dónde recurriremos para resolver ésta?" (IPS, 414).

El sentido, fundamento de la verdad

Para poder asegurar la verdad y superar el escepticismo, verdadera piedra de toque de la renovación existencial de la modernidad, la fenomenología tiene que apelar a una región más radical que permita satisfacer, al tiempo, la exigencia ontológica de contacto con las cosas mismas, y la condición epistemológica de conocimiento radical absolutamente evidente. Luego necesitará adoptar un método para moverse adecuadamente en esa región. Ortega sostiene que "verdad, falsedad y duda no son lo primero: el mundo de lo verdadero, de lo falso y de lo dudoso son provincias de un imperio que los envuelve y lleva [...] la

verdad vive de una atmósfera, se construye con un material para el cual es indiferente la verdad o falsedad" (IPS, XII, 424). Esta atmósfera que envuelve al plano constructivo del ser y la verdad es el *sentido* de los actos noéticos como esfera de realidad absoluta: "Algo antes de ser verdadero, falso o dudoso, es preciso que no sea algo sin sentido, y además que no sea un contrasentido" (Ídem). Lo verdadero, antes de serlo, tiene que tener sentido (IPS, 427). Esto permite establecer en el sentido el fundamento del plano constructivo —conocimiento y verdad. El sentido es un "tejido ontológico más fundamental que el ser".¹¹ Ortega atribuye a Husserl el descubrimiento del reino del sentido, y lo considera "la primera gran conquista específica del siglo XX" (IPS, 424). El primer paso es localizar el sentido, o sea, manifestar la región radical propia de la filosofía. El plano del sentido es el plano último de fundamentación, el plano de las razones o principios últimos. Husserl y Ortega admiten la comprensión del conocimiento como acto de dar razón, como apelación al principio. Ahora bien, introducen una novedad esencial en este planteamiento: el método del *lógon didónai* se despliega ahora desde la superación del *cogito* idealista, de la autoconciencia absoluta. Ahora las razones, los principios —el sentido—, hay que encontrarlos en la vida, no en la conciencia reificada del idealismo. Este concepto de vida se relaciona indudablemente con el de conciencia; pero con la conciencia natural abierta al mundo. El término vida designa aquí el nivel de los fenómenos, el plano de la experiencia antepredicativa de la conciencia natural, el ámbito de las cosas tal como se nos dan originariamente, sin teorías —el *natiirliche Welt* o *Lebenswelt* husserliano. Husserl expone que la filosofía sólo puede ser ciencia fundamental liberándose del naturalismo y convirtiéndose en ciencia de fenómenos, es decir, en descripción de las 'cosas mismas', de lo que estrictamente se nos muestra de las cosas, antes de interpretarlas como realidades o naturalezas. Es necesario advertir, subraya Ortega, que "hay dos planos de realidad, dicho técnicamente, de objetividad: el plano de las apariencias, de lo que se nos presenta con inmediatez y el plano en que están aquellas otras cosas que no se nos presentan inmediatamente, que son sólo supuestas o pensadas, pero que en virtud de razones que no son para ahora, solemos llamar realidad por antonomasia, realidad verdadera" (IPS, 353). El plano de las

11. M. García-Baró, "De la soledad radical", *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 73.

apariencias corresponde al fenómeno, "el ser constituido por lo presente en cuanto tal", aquel ser que "no posee más notas que aquellas que se nos dan con presencia inmediata" (IPS, 354). Al contrario, "el ser real no es nunca inmediato" sino construido -pensado- a partir de lo dado en el fenómeno (Ídem).

Kant localizaba la posibilidad de la ciencia en las condiciones *a priori* con que la razón pura constituía la realidad; Husserl y Ortega la encuentran en el sentido que preconceptualmente tiene este mundo para nosotros antes de teorizar, en los fenómenos puros (estados ideales) de conciencia, sentido que la filosofía se empeña en explicitar reflexivamente y al que se accede mediante la reducción de la realidad natural. Las condiciones trascendentales kantianas constituyen la experiencia pero, señala Ortega, "la 'posibilidad de la experiencia' -la *mögliche Erfahrung* de Kant- trasciende toda experiencia. Es puro *lógos*" (MSF, 20). Para Kant las condiciones de la experiencia, su sentido, no están en la experiencia; desde el punto de vista fenomenológico cabe decir que el *logos* que da sentido a la experiencia yace en la propia experiencia, no en la experiencia categorial kantiana, constituida teóricamente, sino en la experiencia prerreflexiva, origen de las categorías. El sentido queda localizado en esta región más radical que la de la evidencia de la certeza absoluta de sí del *cogito*, irrefragable en términos idealistas; no en el nivel constructivo, sino en la experiencia originaria y prelógica, donde subyace implícito hasta que el trabajo de la reflexión se encarga de restablecerlo conceptualmente.¹² Esta experiencia antepredicativa consiste en *lo que* (esencia, sentido) son ante la conciencia los objetos primariamente, antes de filosofar; puede decirse entonces que *está hecha* de ese *tejido ontológico fundamental*; casi *es* sentido. La pregunta por la esencia que caracteriza a la filosofía consiste en la descripción del fenómeno o cosa misma, lo que se nos presenta de forma inmediata, antes de toda interpretación. La filosofía consiste pues en trascender la realidad fáctica hacia el sentido, hacia las esencias yacentes/latentes en el mundo natural. Esta noción de esencia es plenamente fenomenológica. Escuchamos la primera *Gymnopedie* de Satie. A través de un hecho: un pianista, unas cuerdas, una partitura, unas teclas, etc., se nos da ese objeto, que es irreducible a lo fáctico. Al tematizar 'lo que' hemos escuchado llega-

12. Ortega llama 'empirismo' a esta posición antikantiana: "Lo categorial es 'empírico', es hecho" (VIII, 32), escribe.

mos a algo no contingente: la primera *Gymnopedie* en su *eidos*, independiente de lo fáctico, su esencia. Esta esencia es lo vivido *qua* tal, lo presente ante la conciencia como tal presencia, el fenómeno o vivencia pura de conciencia.¹³ La materia de que está hecha la esencia es el sentido. La esencia es sentido, no una realidad; posee una existencia ideal. Pero la esencia o *logos* que la filosofía tiene por objeto no es, en rigor, el fenómeno; más bien, el fenómeno, la presencia inmediata de las cosas, es el marco de experiencia o plano de realidad donde se da la esencia. La esencia es del fenómeno, pero no es fenoménica: está en él, pero latente, profunda, por desvelar. Por esto, la filosofía es fenomeno-logía, manifestación del *logos* del fenómeno. Es evidente que este plano de experiencia originaria, de *objetividad primaria* –donde se nos *dan* las cosas, independientemente de toda categorización– es el ámbito de las *cosas mismas*, el ámbito ontológico radical a que aspira la filosofía, a juicio de Husserl y Ortega, para responder a la crisis epistemológica y existencial de naturaleza escéptica que padece la Europa moderna. Por esto, según Husserl, la filosofía –fenomenología– consiste en “explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar” (Cart, § 62, 177; 226). Sobre esta región ontológica radical de la experiencia prerreflexiva actuará precisamente el principio metódico de la intuición. La filosofía es ciencia de los fenómenos y éstos se dan en la conciencia, pero, escribe Ortega, “la conciencia sólo puede presentárnos ante una visión *sui generis*, que no es de colores y formas. Acaso un día a este género de visión tengamos que llamar ‘intuición’” (IPS, 378). La intuición esencial es desde *Logische Untersuchungen* el principio fundamental del método de la filosofía, porque sólo en ella se da el fenó-

13. La vinculación de la filosofía con la conciencia, objeto también de la psicología, obliga a Husserl a distinguir entre “una *fenomenología de la conciencia*” (filosofía) y “una *ciencia natural de la conciencia*” (psicología): si “la psicología se ocupa de la conciencia empírica, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza”, la filosofía “se ocupa de la conciencia pura, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica” (Philosophie, 17; 59). La psicología da por supuesto el fenómeno o cosa misma ‘conciencia’, y se ocupa de lo psíquico como realidad ya existente, como un hecho, intentando *explicarlo*. La filosofía, en cambio, fundamenta la psicología en tanto se ocupa de lo psíquico o conciencia como fenómeno, lo que tendrá que *describir* puramente, sin añadirle ni restarle nada.

meno, lo que se escapa a las ciencias. La filosofía se basará, pues, en la intuición de los fenómenos; sólo describiendo lo dado en ella podrá cumplir su tarea: manifestar las esencias.

Esta localización del sentido, además de satisfacer el apetito ontológico de la filosofía, garantiza su pretensión epistemológica de conocimiento absoluto. En todo fenómeno noético de conciencia hay que distinguir "el objeto, el acto y el sentido" (IPS, 425). Como enseñaba Descartes, puede ocurrir que el objeto al que se refiere el acto no sea realidad sino alucinación, pero es manifiesto que permanece ante ella algo objetivo e indudable: el sentido, lo pensado en ese acto, el correlato básico e inextirpable de todo acto de conciencia, su objeto primordial —el nóema husserliano.¹⁴ Todo acto de conciencia tiene, al menos, sentido, un sentido objetivo, absoluto. El sentido es algo de la conciencia, pero no es reducible a lo psicológico, no es subjetivo. Como el sentido es lo pensado en todo pensar, el contenido ideal/intencional de toda 'conciencia de', consiste en materia inteligible: "El *sentido* se entiende" (IPS, 424), afirma Ortega. Su ser es indudable, absoluto: en una percepción, "lo visto se destruirá —yo pereceré— pero el sentido de mi visión es eviterno" (IPS, 424 s). Una percepción podrá ser una alucinación, pero no su *sentido* (Ídem). Sólo sobre el plano del sentido podemos fundar conocimientos absolutos y superar la tesis escéptica mostrando que carece de sentido; conocimientos que superen toda duda, incluida la del genio maligno cartesiano. Ortega asegura que ni siquiera éste "puede hacer que no crea estar viendo lo que estoy viendo", que "lo que yo entiendo no lo entienda" (IPS, 425). Puede ocurrir "que las cosas no sean tal y como a nosotros nos parecen en verdad ser" y que "exista un 'genio maligno' el cual se complazca en mover nuestros pensamientos de manera que no hagamos sino engañarnos", pero "lo que no puede ocurrir es que un sentido que entendemos no sea lo que entendemos" (IPS, 427). Podemos dudar, pero incluso "para dudar de algo ese algo tiene que ser tal algo, y no otro algo del cual no se duda" (Ídem); tiene que tener un sentido.

El principio metódico fundamental de la intuición

El idealismo o culturalismo y el positivismo, tras vaciar de sentido la realidad inmediata y alojarlo en la cultura, perdían todo contacto con el

14. Cfr. García-Baró, art. cit., p. 73.

ser, con la realidad previa a las construcciones subjetivas. La primacía durante el s. XIX de esta dirección extirpó la dimensión ontológica de la filosofía. Ortega respiró este ambiente *ontófolo* durante su adscripción al idealismo de la cultura neokantiano (IV, 25, 42 s). Luego procuró recuperar el nivel ontológico que permitiese satisfacer "el afán sempiterno de la filosofía –la aprehensión de las esencias" (IV, 510). Pretendió elaborar una filosofía fundada sobre la experiencia directa y originaria de la realidad, sobre las cosas libres de todo prejuicio cultural –'en persona', escribirá a veces usando una expresión husserliana (*leibhaftig*). Ortega encontró esta voluntad de trascender la cultura para volver a experimentar la realidad como tal en la fenomenología de Husserl, lo que le impulsó a considerarla inicio de una nueva época de la filosofía (SCI, XII, 499). La fenomenología –en clave anti-idealista– establece el *logos* en el mundo vital, y afirma la intuición como principio metódico fundamental de la filosofía, en tanto que es la función cognoscitiva que presenta las cosas mismas. Esto –y la reducción como método para extraer el sentido del *Lebenswelt* – es la base de la reapropiación fenomenológica del *status* ontológico de la filosofía. Además de satisfacer el afán de contacto con la realidad *qua* tal, la intuición fenomenológica es el método que sin necesidad de apelar a la autoconciencia del *cogito*, logra cumplimentar la pretensión epistemológica de la filosofía de constituirse en conocimiento absolutamente fundamentado. Ortega, con Husserl y contra Descartes, no apela al conocimiento evidente de la absoluta autocerteza del *ego cogito* para, desde ahí, derivar el resto del mundo, sino que busca "una función cognoscitiva que por su propio carácter, no en virtud de extrínsecas garantías, dé a sus contenidos inmediatamente el valor de verdades" (SCI, 489). Para ser fiel a la radicalidad que la obliga a no cimentar sus conocimientos sobre supuestos, la filosofía necesita un principio intelectual que proporcione conocimientos con conciencia inmediata de la verdad, conocimientos evidentes que garanticen el carácter absoluto de su verdad. La base del método es empirista, ya que "si hay una función puramente receptiva y nos referimos a lo en ella recibido tal y como en ella es recibido, tendríamos resuelto el problema", debido a que "donde el objeto mismo se halla no hay lugar para el error" (Ídem). Sólo así lograríamos conocimiento absoluto. La función primaria del conocimiento sólo puede ser por tanto aquella "en que el ser llegue a nosotros sin deformación subjetiva", aquella "en que el objeto sea *dado* al sujeto" (SCI, 491). Esta exigencia positivista de inmediatez entre función cognoscente y ser es intocable. El principio

metódico que necesita la filosofía debe respetar y ser fiel con pulcritud a lo puramente dado, a lo positivo, sin añadirle ni restarle un ápice. Cualquier acto cognoscitivo de construcción necesita la previa *dación*, presentación, de los elementos que relaciona. La intuición precisamente es la función de conocimiento presentativa, *dadora*, supuesta en todo conocer e interpretar. Husserl identifica el "darse originariamente algo real" y el *intuirlo* (Ideen, § 1, 11; 17). Según Ortega, la intuición no es nada mística ni mágica: "significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente" (QF?, VII, 352 s). Tal es su papel ontológico; sobre él se funda su valor epistemológico. La intuición satisface la condición epistemológica que venimos exigiendo porque lo que se nos da mediante ella *es* tal como se nos da, al margen de interpretaciones. No olvidemos que la fenomenología ha descubierto que "hay un plano más hondo y primario que el de la verdad o no verdad constructivas, que el del ser y el no ser" (SCI, 498), la región de la experiencia antepredicativa, prerreflexiva, el *natürliche Welt* husserliano o 'mundo vital', el ámbito del ser originario, de las cosas en su ser primario, esto es, antes de pensarlas. Pues bien, este es el plano en el que se mueve la intuición. Por eso es una función preconstructiva que mantiene una relación inmediata –sin deformaciones– con el ser, donde se nos manifiesta la experiencia natural de las cosas, es decir, donde éstas se nos dan en persona, antes de toda teoría. Las *cosas mismas*, las cosas en tanto presencias inmediatas ante la conciencia, antes de ser interpretadas mediante los significados de la cultura, no pueden darse –por definición– en una teoría, pensamiento o juicio (construcción); han de ser intuitas. Recordemos que la conciencia sólo puede presentarse ante una visión *sui generis*: la intuición. Por esto, la función intuitiva de conocimiento es inseparable del descubrimiento de ese ámbito primario de experiencia; retrocede desde el plano constructivo de los conceptos y teorías al plano preconstructivo de realidad originaria, donde recupera el nivel ontológico.

La intuición además, en tanto función que presenta la cosa misma, es el principio metódico que permitirá realizar una filosofía como conocimiento absoluto y ciencia fundamental. Ortega se pregunta por el fundamento de conocimiento que proporciona valor de ley a la proposición 'todo juicio es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos'. Tal afirmación no se ha obtenido mediante inducción: no se necesita analizar el hecho de un juicio para establecerla. Tampoco procede de una deducción: no se extrae del concepto 'juicio'. Se ha ob-

tenido del juicio mismo, de la cosa misma 'juicio' dada en la intuición (CS,I,250). Gracias a la intuición, cuya función cognoscitiva es dar la cosa inmediatamente, sin teorizar sobre ella, la filosofía vuelve a extraer de forma directa sus verdades de las cosas mismas, independientemente de subjetividades. El juicio 'no hay color sin extensión sobre que aquél se extienda', escribe Ortega, no es verdad porque "sea un hecho que *yo no puedo* separar el color de la extensión [...] la ley expresa que *es el color quien no puede* libertarse de la extensión" (Ídem). El método fenomenológico de la intuición pretende ser lo menos metódico posible, reduciendo al mínimo su intromisión: mediante el retroceso a la realidad primaria dada en la intuición esencial, es decir, a "aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles", "al reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico" (Ideen, § 20, 45; 52), presenta la cosa exenta de toda interpretación, y se quita para no interferir en lo que se muestra y dejarla hablar. Su meta es lograr la máxima fidelidad a la esencia intuitida para que los conceptos se extraigan del resplandor de la cosa. "Si 'positivismo', aclara Husserl, quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo 'positivo', en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas" (Ídem); ya que el positivismo empirista confunde la vuelta a las cosas mismas con "la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*", como si ésta fuese "el único acto en que se dan las cosas mismas", olvidando que "*sólo a la realidad natural se refiere*" y que "*las cosas no son sin más cosas naturales*" (Ideen, § 19, 42; 49). Olvidó que no todo es existencia, olvidó nada menos la esencia fenomenológica, las cosas mismas en tanto que presencias inmediatas ante la conciencia; lógicamente tampoco pudo acceder al método que nos pone en contacto con ellas, la intuición de esencia.

Si las ciencias *positivas* abandonan las cosas mismas –*realidades dadas*– y se dedican a explicar objetos reales, productos de operaciones racionales constructivas –*realidades pensadas*–, la fenomenología se atiene a las cosas mismas, a lo que son las cosas reducidas a su *aparecerse* ante la conciencia libre de supuestos, sin añadir ni restar nada a su manifestación: los fenómenos. Ahora bien, mi acto de ver la mesa pasa, la mesa real y yo mismo cambiamos y desaparecemos, pero la mesa vista tal y como fue vista, la 'conciencia de' la mesa, la mesa fenoménica, es un objeto idéntico a sí mismo, invariable, absoluto: "Los fenómenos son lo absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como

aparece" (IPS,XII,391). Por tanto, los conocimientos que expresan (describen) conceptualmente las cosas tal como se muestran en la intuición, los fenómenos, son conocimientos absolutos, porque los propios fenómenos lo son. Las proposiciones que describen con fidelidad los fenómenos son verdades absolutas, independientes de teorías, experiencias y subjetividades (Philosophie, 34; 77). La sumisión al fenómeno implica superar el relativismo escéptico porque el fenómeno, la 'conciencia de' las cosas, es igual en todos los sujetos. En este sentido se pregunta Husserl si "podría un ser divino, un entendimiento infinito tener de la esencia del rojo más que, justo, el intuirlo genéricamente" (Phänö, 57; 70). "Todo sujeto, divino o mundano, confirma Ortega, para quien el brillo metálico exista, lo percibirá de la misma manera esencial" (CS,I,255). Según Husserl, "las proposiciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan afligirse por lindos argumentos que se lancen contra ellas" (Ideen, § 78, 169; 180). Las verdades construidas, localizadas en el plano secundario de lo real, no pueden invalidar las verdades derivadas de la contemplación de fenómenos, nivel primario de realidad: "Ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas" (IPS, 392). La presencia de las cosas mismas en la intuición es lo que hace posible la filosofía como *strengte Wissenschaft*. Por tanto, sólo tienen validez los conceptos que traducen escrupulosamente la cosa misma *vista* en la intuición. Adoptar el método de la intuición implica afirmar que las maestras del conocimiento son las cosas que nos son inmediatamente presentes, los fenómenos. Husserl afirma que "juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, [...] rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas" (Ideen, § 19, 41; 48). Esto significa que sólo podemos teorizar racionalmente de lo que tenemos intuición esencial, visión pura. Husserl considera que "la *visión directa*, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general*, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales" (Ideen, § 19, 43; 50). El criterio de validez de una teoría es que sea evidente, que veamos lo que afirma: "Si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicación y la traducción en conceptos puramente sobre la base de la visión y dentro del marco de lo aprehendido realmente con la visión [...] entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa eso fielmente" (Ídem). También Ortega adopta este criterio antirracionalista de racionalidad y verdad: "Deducciones, teorías, sistemas son verdad

si *cuanto* en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los objetos mismos, de los fenómenos mismos" (IPS, 399). La verdad sólo puede fundarse en evidencia.¹⁵ Una proposición es evidente cuando lo que en ella afirmamos lo afirmamos porque lo hemos visto (QF?, 350), o sea, cuando se basa en la presencia de la cosa porque *donde está la cosa no cabe el error*. Por tanto, "no es un impulso subjetivo quien me mueve a declarar verdaderos mis pensamientos de las cosas, sino las cosas quienes dan la garantía a mi pensamiento" (Ídem). Una frase es "verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente" (Ídem.), una "evidencia intuitiva" (QF?, 356). Por todo esto Husserl cree que el único método adecuado a la radicalidad filosófica se despliega en la norma que exige no enunciar nada que no veamos, "*no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, podamos ver con evidencia esencial*" (Ideen, § 59, 127s; 136s). Este es el sentido de su *principio de todos los principios*: "Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da" (Ideen, § 24, 51; 58). Ortega repite este principio: "De todo lo que nos sea presente con intuición adecuada podemos hablar con verdad rigurosa y no meramente aproximada —es decir, que tenemos de ello conocimiento estricto" (QF?, 356). Frente al racionalismo constructivista, este principio husserliano nos manda atenernos a lo dado en la intuición, "tomar los fenómenos tal como se dan", y "mantener alejadas todas las interpretaciones que trascienden de lo dado" (Philosophie, 31; 74. Ideen, § 90, 207; 218). Pretende —confiesa— "sólo mostrar, describir lo que veo" (Krisis, § 7, 15; 19). "Nos limitamos a describir lo que nos aparece tal y como nos aparece" (IPS, 401), declara Ortega. Kolakowski asegura que Husserl, en este principio metódico, presenta la intuición del fenómeno, donde se nos dan las cosas en persona, 'sin distorsión', como única base garantizadora del conocimiento absoluto.¹⁶ Para Husserl, "la

15. La evidencia es un ver, y lo que veo en ella es la "identidad entre lo pensado y las cosas en mi visión dadas" (IPS, XII, 438).

16. Kolakowski, *op. cit.*, p. 35.

verdadera ciencia y la verdadera exención de prejuicios propia de ella requiere como base de todas las pruebas juicios directamente válidos en cuanto tales o que saquen directamente su validez de *intuiciones en que se dé algo originariamente*" (Ideen, § 19, 42; 49).

El contrasentido escéptico

Empujados por la pretensión de buscar una instancia que la duda extrema no pudiese rehusar y que superase el escepticismo, Husserl y Ortega han desembocado en "un mundo más rico, más firme y más claro que el mundo del ser y el mundo de la verdad" (IPS, XII, 427), el mundo del sentido, una región que está a salvo de la dependencia (relatividad) en que se halla la verdad respecto de las constituciones subjetivas, y que, por eso, es fundamento de la crítica al relativismo escéptico. Contra el subjetivismo, Ortega y Husserl declaran que el conocimiento no es algo meramente subjetivo, sino que tiene entidad lógica y sentido objetivo, independiente del acto subjetivo en que es pensado, y de las imágenes psicológicas y expresiones lingüísticas que le acompañan. Un mismo sentido puede suscitar diferentes imágenes en varios sujetos, según sus características psicológicas; incluso en la misma persona puede ir asociado con distintas imágenes. La imagen es subjetiva, pero el sentido, que no es una parte de la mente psicológica, puede ser propiedad común de muchos sujetos. El psicologismo supone que lo que hace que la expresión esté provista de sentido son esas imágenes psicológicas y subjetivas, lo que haría imposible la existencia de un sentido objetivo. Las representaciones conceptuales de la verdad son actos subjetivos con determinado contenido psicológico, "pero el 'qué' de estas representaciones, según Husserl, el concepto, no puede considerarse en ningún sentido como un fragmento real del contenido psicológico, como algo aquí y ahora, algo que aparece y desaparece con el acto"; *lo que* dice una proposición, "no es un rasgo individual de nuestra vivencia mental", sino un sentido y "la significación es ideal y una" (LU-1, § 39, 148; 124; LU-2, § 31, 104; 287). Más que la verdad o falsedad de los juicios, nos interesa su sentido, pues "antes de admitir o remover una proposición tiene que ser entendida" (IPS, XII, 424). Por tanto, afirma Ortega, "analicemos ahora no si la proposición escéptica es verdadera o no -sino cuál sea su sentido", ya que "lo único a que el escéptico no puede renunciar es a que sus palabras tengan sentido" (IPS, 425 ss). El escepticismo que domina la cultura y vida europeas desde finales del s. XIX

propone como tesis fundamental la dependencia de la verdad respecto de la subjetividad. El relativismo pues habla de la verdad, "tanto que no pretende ser sino la teoría de la verdad, la verdad de la verdad" (IPS, 428). Pero mal podrá ser una teoría de la verdad si, en realidad, su afirmación central (la verdad es relativa al sujeto) consiste en "la negación del sentido de la verdad" (IPS, 429). Ortega pretende refutar el relativismo mostrando que la proposición escéptico/subjetivista sobre la verdad es un contrasentido, un absurdo (IPS, 422). Lo primero será lógicamente preguntar por el sentido de la verdad. Sólo entonces podrá verse que la proposición escéptica, en tanto tesis sobre la verdad, carece de sentido.

Ortega sostiene que lo realmente verdadero o falso no son las cosas, sino sólo la conciencia de las cosas, el pensarlas (IPS, 429). Husserl afirma que "toda verdad reside en el juicio" (LU-1, § 49, 183; 156). Puede decirse —con Kant— que ni la imaginación ni los sentidos se equivocan; no porque siempre juzguen correctamente sino porque nunca juzgan. Verdad y falsedad aparecen cuando dejamos de representar, imaginar o percibir, y pasamos a juzgar, a creer. Ahora bien, si "en la percepción se nos da un objeto como presente en persona", lo propio del juicio es que en él "lo intencionalmente consciente no es el objeto sensible existente, sino el hecho *de que existe*. En el juicio nos parece además que algo es de este o aquel modo; y, en general, este parecer [...] tiene lugar en contenidos de diversas formas; es un creer *que S existe o no existe, que S es p o no es p*, etc.", de modo que "la cualidad específica del juicio, [es] el carácter del *belief*" (LU-2, V, § 28-29, 461ss; 544s). Un juicio es la exposición de una creencia: "Juzgar que a es b, es creer que, en efecto, a es b" (IPS, 429); y el juicio como creencia es el *acto ponente* (*tético*) de ser (Ideen, § 103, 239; 249). Aquí se obtiene la sustancia de la objeción contra la tesis relativista. El argumento se basa en el hecho de que la creencia no es un modo más de la conciencia sino que posee un rango fundamental. Husserl ha afirmado que la creencia no es sólo el modo de la conciencia cuando cree o juzga; también lo es cuando duda, pregunta o niega, porque éstas son formas de juzgar, de creer (Ideen, § 103, 239; 250; § 104, 241; 252). Es un error considerar la duda, el creer probable, el parecerle a uno o sospechar, etc., como modos de conciencia entre los que puede situarse, como uno más, la creencia; verdaderamente son modos de la creencia (IPS, 434). Pero además, y esta es la médula del razonamiento antisubjetivista, la creencia y los modos de conciencia que sobre ella se levantan poseen formalmente un *sentimiento* de certeza, o sea, afirman

(*ponen*) el ser de lo creído: la creencia es constitutivamente *creencia cierta, estar cierto*. Cuando juzgamos, precisa Ortega, cuando acompañamos un pensamiento nuestro de creencia, éste "queda dotado de la pretensión de que a él corresponde exactamente algo transconsciente", de modo que "creer es creer que a mi conciencia corresponde un ser"; la creencia es la "conciencia de que algo es —es independiente de esta mi conciencia" (IPS, 430 s). Las opiniones y creencias individuales pueden ser opuestas, pero "en una cosa coincidimos, en que, a todos, no nos parece que nos parece sino nos parece que *es tal y como nos parece*" (IPS, 436). Cuando creemos algo, no creemos que creemos, sino que creemos que algo es: "Es el ser correlato del creer" (IPS, 431).

La propia tesis escéptico/subjetivista, como toda *tesis*, es una creencia (cierta) en que algo es: "Cuando se cree que la verdad es algo relativo, escribe Ortega, esto se cree absolutamente" (IPS, 434). La proposición escéptica: "Algo es verdad para mí", significa que "creo que a este mi pensamiento de algo le corresponde una realidad" (IPS, 435). Pero el contrasentido que forma parte esencialmente de toda teoría *relativa* de la verdad se debe a que parte de una distinción ilegítima entre *verdad en sí* y *verdad para mí*. El error escéptico consiste en no entender que "lo que se quiere significar por 'verdad para mí', es que *para mí* la proposición 'A es B' es verdad" (IPS, 435); en su lugar, considera que esa expresión indica una clase de verdad distinta de la verdad sin más o verdad en sí, y esto es absurdo, imposible. El contrasentido subjetivista reside en que supone, desafiando el carácter de creencia cierta constitutivo de todo acto tético de conciencia, que cuando creo, dudo o me parece algo, lo creo, dudo o me parece sólo para mí, no en absoluto, no en sí. A juicio de Ortega, el subjetivismo consiste en el absurdo de sostener que cuando yo pienso que 'las naranjas son azules', pienso que eso no significa que para mí el ser azules de las naranjas sea absolutamente verdadero; en suma, es el contrasentido de decir "las naranjas no son azules pero para mí lo son" (IPS, 435). La tesis relativista se debe a que pone el 'para' por encima de la verdad objetiva: "El subjetivista afirma incluso el hecho de su opinión individual como meramente verdadero para su propio yo, aclara Husserl, pero no como verdadero en sí" (LU-1, § 35, 123; 113). Ahora bien, "hablar de una verdad subjetiva, que sea para el uno ésta, para el otro la contraria, resulta necesariamente un contrasentido", porque "su sentido implica que un mismo contenido de un juicio (una misma proposición) puede ser verdadero para un sujeto de la especie *homo* y falso para un sujeto de otra especie distinta"; o sea, es un

absurdo porque choca con el *sentido* de la propia verdad, según el cual "lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero 'en sí'. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio" (LU-1, § 36, 124s; 114). No hay entendimientos especiales que posean verdades exclusivas para ellos; la *verdad divina* no es una verdad aparte sino la misma del hombre, y lo que es verdad para éste lo es también para los dioses. Otra cosa es que la finitud del entendimiento humano le impida captar la verdad. Ortega piensa que la tesis escéptico/relativista es superada con solo explicitar el sentido del concepto de verdad, al que el escéptico no puede renunciar: "Todo lo que no sea declarar que si hay verdad lo que sea verdadero es absolutamente verdadero, y que lo que para mí es verdad si, en efecto, lo es y no se trata de un error mío, lo será para todo otro sujeto cualquiera que sea su condición -lleva al puro absurdo" (IPS, 442).¹⁷ Puedo creer que (para mí) la proposición 'a es b' es verdadera (en sí), y descubrir luego que es falsa; pero entonces lo ocurrido es que "ha sido verdad para mí lo que, en rigor, no era verdad [...] he tomado por verdad en sí lo que no lo era en rigor, y ahora al dejar de ser verdad en sí deja de ser verdad para mí" (IPS, 435). Realmente, si creo que algo es verdadero (para mí), creo que eso es verdadero en absoluto (en sí), objetivamente y no sólo subjetivamente. Esto es lo que se desprende fenomenológicamente del *logos* verdad, y lo que condena al absurdo la tesis escéptico/relativista acerca de la verdad, porque enseña

17. La oposición de Ortega al subjetivismo escéptico no le impidió aceptar alguna influencia positiva suya. Por un lado, se movió en el *pathos* de la duda escéptica. Si la filosofía quiere ser ciencia de fundamentación absoluta, tiene que comenzar por el escepticismo, es decir, dudando (IPS, 414). Ortega abandonó el escepticismo dogmático, que plantea la duda como negación de la verdad, y el escepticismo pirrónico, para el que la duda es sustancia, negando toda posibilidad de establecer algún conocimiento cierto. Adoptó la actitud cartesiana: la duda es método, punto de partida de la reflexión filosófica. Ortega hizo suyas estas palabras de Herbart que expresan el escepticismo metódico que contiene la filosofía: "Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante" (III, 158; QF?, VII, 384). Por otro, Ortega condenó la tesis relativista que hacía del sujeto concreto criterio de verdad, pero, una vez salva-da la verdad, negó -contra Husserl- su fundamentación en el sujeto trascendental para radicarla -mediante la noción de perspectiva- en el *hombre de carne y hueso*, operación equivalente a la fundación de la razón sobre la vida.

que el escepticismo –aunque niegue la verdad– para proponer su tesis sobre la verdad tuvo que *pensar* necesariamente ese *logos*.

ABSTRACT

Modern european sciences have reached an ontological and epistemological crisis point, they do not arrive at the things themselves and they are unable to lay the foundations of the truth and the knowledge. For that reason, an existential crisis have been produced: scientific reason can not propound a rational project of human life based upon the truth; existentially, it has failed. Phenomenological legitimacy of the truth, carried out by Husserl and Ortega, against the sceptical relativism, that reduces the truth to a subjective component, is the key for the overcoming of the modernity crisis. This is the job of the philosophy, here understood as a science of absolute grounds, i.e., as a base of the science in genere. The truth, first principle of science, will be able to be founded on, first, the ambit of the sense, an own region of the philosophy that phenomenology locates in the prereflexive experience of the natural consciousness; and second, taking the intuition method in order to move along that region.