

# LA CRÍTICA AL RELATIVISMO EN LOS *PROLEGOMENA*

Jesús M. Díaz Álvarez  
(UNED - Madrid)

---

¿Tu verdad? No, la Verdad,  
y ven conmigo a buscarla.  
La tuya, guárdatela.

(A. Machado)

## Introducción.

Ha sido señalado con una cierta frecuencia, y creo que con razón, que no se desvirtúa mucho la lectura que podemos hacer de la fenomenología husserliana si la entendemos, en su conjunto, como una pugna contra el relativismo. En efecto, Husserl, al menos programáticamente, quiere que su filosofía recupere, en una época propensa al nihilismo, aquella idea con la que nació en Grecia: la de ser fundamento racional último. Teniendo presente semejante clave interpretativa, se ha podido afirmar por varios autorizados exégetas que la fenomenología husserliana no es otra cosa, a lo largo de su historia, que un desarrollo y ampliación *coherente* de la tesis central que preside los *Prolegomena*: la refutación del relativismo psicologista.

Dada la importancia que en el planteamiento husserliano parece tener esa refutación inicial del relativismo psicologista, he considerado que no sería mala idea, en un congreso como el presente, dedicado a conmemorar el centenario de ese libro fundamental en la filosofía del siglo XX que es *Investigaciones Lógicas*, revisar su tomo primero, los *Prolegomena*, y, en especial, su célebre capítulo VII, que lleva por título, precisamente, "El psicologismo como relativismo escéptico". El objetivo último del trabajo será mostrar que si bien es cierto, como acabo de señalar, que cabe interpretarse el desarrollo de la fenomenología como una ampliación de esa refutación primaria del psicologismo, no lo es menos que semejante impugnación inicial, por lo menos en los términos en que está formulada en los *Prolegomena*, no se aviene muchas veces del todo bien, *no es del todo coherente*, con los desarrollos maduros de la fenomenología constitutivo transcendental. Y ello es así porque los planteamientos filosóficos que presiden el primer tomo de esta obra auroral parecen tener más que ver, como agudamente han observado algunos intérpretes, con un idealismo de corte platónico que con un idealismo transcendental.

El estudio que propongo va a estar dividido en dos partes. En la primera expondré los argumentos de Husserl contra el relativismo psicologista en la obra de 1900. En la segunda parte, señalaré algunas de esas tensiones entre semejante refutación y los planteamientos de la fenomenología trascendental, incidiendo, también, en algunas de las incoherencias y dificultades que creo pueden detectarse en planteamiento platónico de la verdad propio de los *Prolegomena*.

### 1. La refutación husserliana del relativismo en el capítulo VII de los *Prolegomena*.

Creo que no es una exageración mantener que de todos los capítulos que componen los *Prolegomena* el VII es, probablemente, el más importante. Y es que en él se aprecia con gran claridad el reproche fundamental que Husserl hace al psicologismo a lo largo de esta obra: no respetar la separación esencial que existe entre el ámbito ideal de los principios lógicos y aquel que engloba lo fáctico/mundano, que es la región a la que pertenecen los actos psicológicos en que tales principios se manifiestan. Dicho de otro modo, el psicologismo subjetiviza los principios lógicos, ofrece una naturaleza fáctico/psicológica a algo que por su propia definición se sitúa en una esfera completamente distinta: la esfera de lo ideal, de las entidades ideales. Como consecuencia de esta confusión de planos, el psicologismo va a conducir irremediablemente, aunque muchas veces sin darse cuenta y como una consecuencia no querida, al relativismo. En tal sentido, se daría la paradoja de que una doctrina como la psicologista, empeñada en darle un fundamento a la lógica y, por lo tanto, instalada en un proyecto filosófico semejante al de la fenomenología, es decir, un proyecto fundacionalista, termina desembocando en las tesis contrarias. La pregunta que surge de modo inmediato ante semejantes aseveraciones es: ¿cómo es ello posible?, o dicho de otro modo, ¿por qué el psicologismo conduce al relativismo, a un relativismo escéptico, tal y como reza el título del capítulo VII? Pero antes de abordar esta cuestión, y como el propio Husserl nos indica en los inicios del § 34, es necesario discutir, en primer lugar, el concepto de relativismo o, en expresión equivalente para Husserl, el de subjetivismo.

Y el punto de partida con el que Husserl inicia su discusión del relativismo será la famosa frase del sofista Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», una frase que cabe leerse desde dos puntos de vista distintos, que darán lugar, paralelamente, a dos concepciones también distintas del relativismo. La primera de esas interpretaciones nos dirá que ese “hombre”, al que se refiere la frase del filósofo griego, es el hombre entendido como ser individual. Así, la frase podría retraducirse: «cada sujeto individual, cada hombre, es la medida de todas las cosas». Ello equivale a aseverar algo que no es infrecuente oír en muchas conversaciones de nuestra vida cotidiana: cada persona tiene su verdad o, lo que es lo mismo, algo puede ser verdad para ti pero ser mentira para mí. Husserl lo expresa de la siguiente manera: “para cada uno es verdadero, aquello que a él se le aparece como verdadero, para uno esto, para otro lo contrario, si eso mismo se le aparece a él. Podemos elegir también aquí la fórmula: toda verdad (y conocimiento) son relativos, relativos al

*sujeto* que casualmente juzga en cada momento.”<sup>1</sup> Ahora bien, si en vez interpretar el “hombre” de la frase de Protágoras como el sujeto individual lo interpretamos en tanto que género humano, en tanto que hombre entendido como especie humana, tenemos una versión del relativismo diferente. El radical subjetivismo del relativismo individual se transforma en un subjetivismo genérico, en donde “sujeto” ya no va a designar el hombre concreto que cada uno de nosotros somos, sino la forma general en la que fácticamente está constituida la subjetividad de todos los seres humanos. En esta nueva forma de relativismo, dice Husserl, «el hombre *en cuanto tal* es, así, la medida de toda verdad humana. Todo juicio que esté enraizado en lo *específico* del hombre, en las leyes constituyentes de lo humano, es para nosotros, hombres, verdadero. En la medida en que esos juicios pertenecen a la forma de la subjetividad humana en general (de la “conciencia” humana “en general”), se habla también aquí de subjetivismo (del sujeto como fuente última de conocimiento y cosas similares)»<sup>2</sup>.

Tenemos, así, que para Husserl el relativismo se va a articular en los *Prolegomena* básicamente en dos corrientes: la del relativismo individual y la del relativismo específico, a la que también va a designar, en la medida en que esa especie a la que la verdad es relativa es el ser humano, como *antropologismo*.

Los pasos siguientes de Husserl están encaminados a la refutación de estas dos modalidades de relativismo, a las que va a dar un trato desigual. Y digo un trato desigual, porque la crítica del relativismo individual la va a realizar en una página, mientras que el resto del capítulo estará dedicado masivamente a la refutación del antropologismo o relativismo específico. Sin embargo, esta página que le dedica al relativismo individual es, en mi opinión, de gran interés, y ello por dos razones. Primero, porque en ella se van a expresar, o cuando menos se pueden entresacar, los dos argumentos fundamentales con los que Husserl trata de refutar el relativismo en general y no sólo el individual: el argumento del sentido universal irrestricto inherente de las leyes lógicas o, lo que es lo mismo, el referido a los significados de palabras como verdad, falsedad, etc., y el argumento, derivado del anterior, de la inconsistencia o autocontradicción del relativismo. Por otra parte, considero también que este párrafo es de gran interés, porque en él muestra Husserl con gran lucidez, aunque sin profundizar quizá demasiado en ello, los límites inherentes a los que está sujeta la argumentación racional cuando de convencer a un subjetivista radical se trata. Pero pasemos ahora a detallar brevemente las consideraciones de Husserl.

Husserl empieza el § 35 especificando la razón que le lleva a no dedicarle demasiado tiempo a su refutación. Semejante razón es que este relativismo individual, que afirma como tesis general que aquello que es verdad para mí puede no ser verdad para cualquier otro sujeto, es tan burdo e inconsistente que no cree siquiera que halla alguien que lo hubiera defendido alguna vez; no, desde luego, en la época histórica en la que él escribe. Para Husserl, esta teoría se refuta tan pronto como

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1975, pp. 122 (112). El número de página que aparece entre paréntesis corresponde al de la traducción castellana realizada por Morente y Gaos: E. Husserl, *Investigaciones Lógicas, 1*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.

<sup>2</sup> *Ídem*.

se enuncia, porque el relativista que mantiene este radical subjetivismo está enunciando una verdad de carácter general que consiste en decir que no hay verdades de carácter general. Dicho de otro modo, el argumento del relativista individual se colapsa porque el contenido de aquello que afirma, la relatividad de toda verdad a cada sujeto individual, no es compatible con el carácter absoluto que pretende darle a esa afirmación. Ahora bien, se preguntará Husserl con gran lucidez, ¿es cierto, realmente, que el relativista individual pretende valor absoluto para sus afirmaciones?, porque si esto no es así el argumento de la autocontradicción parecería no tener efectividad. En efecto, nociones como contradicción, refutación, etc. sólo parecen tener sentido desde un marco en el que se acepta que las reglas lógicas, por ejemplo, el principio de no contradicción, tienen un valor absoluto. Ahora bien, como reconoce Husserl, eso es precisamente lo que va a rechazar el subjetivista radical. Para él todo parecen ser opiniones. No pretende convencer a nadie, ni siquiera a sí mismo, de su propio punto de vista. Cito las palabras de Husserl, pues son enormemente claras: «Al subjetivista, lo mismo que al que se declara escéptico en general, no se le puede convencer si carece de la disposición de intuir que principios como el de contradicción se fundamentan en el propio sentido de la verdad y que, conforme a ellos, la consideración de una verdad subjetiva, que sea para uno ésta y para otro la contraria tiene que ser un contrasentido. Tampoco se le puede convencer con la objeción usual de que con la formulación de su teoría tiene la pretensión de convencer a otros; que él presupone, también, la objetividad de la verdad que niega *in thesi*. El relativista responderá de una forma completamente natural: con mi teoría expreso mi punto de vista, que es verdadero para mí y no necesita ser verdadero para nadie más. Incluso el hecho de su opinión subjetiva lo considerará verdadero solamente para su propio yo, pero no válido en sí»<sup>3</sup>.

Ahora bien, si el argumento de la autocontradicción y, como hemos visto, aquel del que éste depende, el de la propia definición o significado de términos como el de verdad, falsedad, etc., no tienen efectividad para el relativista individual, ¿quiere eso decir que no es posible refutar esta tesis y que, por lo tanto, sus argumentos y los contrarios se sitúan al mismo nivel? Husserl no plantea esta cuestión de forma expresa, pero podemos deducir con una cierta claridad que una pregunta como la presente sólo tendría sentido para alguien que estuviera fuera del planteamiento relativista, para alguien que aceptara una idea de razón común a través de la cual pudiéramos llegar a un concepto universal de verdad, es decir, a un concepto de verdad válido para todos y no sólo para el sujeto particular en cuestión y en un momento dado. Y es que el precio que tiene que pagar el relativista individual para escapar del acoso de quien lo pretende refutar es la voladura de cualquier pretensión de racionalidad. El relativista individual no se siente aludido por las críticas que le puedan dispensar sus detractores filosóficos porque, asumiendo coherentemente su punto de vista, todo puede ser verdad y todo puede ser mentira al mismo tiempo, depende para quién. Dicho de otro modo, la verdad deviene en afirmación de la opinión individual que uno tiene en un momento determinado, y ello significa que

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 123 (112-113).

no hay posibilidad de error o de falsedad, así como tampoco de verdad, en un sentido objetivo. De ahí que desaparezca, igualmente, la necesidad de argumentar a favor de una tesis o de otra con el fin de sacar a alguien de su error; en definitiva, y como ya he dicho, desaparece cualquier posibilidad de racionalidad.

No es ésta, sin embargo, la posición en que nos sitúa el relativismo específico. Todo lo contrario. Desde esta posición filosófica, la verdad no se reduce a opinión, puesto que la verdad está fijada de antemano por la constitución fáctica de la subjetividad humana. Es decir, no tiene sentido hablar aquí de que algo puede ser verdad para ti y no serlo para mí. Y es que dado que nuestra constitución humana es la misma, la verdad está fijada de antemano para cualquier miembro de la especie *homo*. Dicho de otra manera, la naturaleza humana fija aquello que es verdad y aquello que no lo es. No hay lugar aquí para el subjetivismo. Ahora bien, si esto es así, ¿por qué habla Husserl de relativismo en este caso?, ¿no es esta fundamentación antropológica de la verdad una superación del relativismo?, ¿dónde están sus fallos?

Es precisamente por esta plausibilidad, por esta aparente "verdad" del planteamiento antropológico por lo que Husserl considera que la mayor parte de sus energías en este capítulo han de estar dedicadas a señalar las inconsistencias y el carácter irremediablemente relativista y escéptico de semejante posición. No en vano considera Husserl que, como ya hemos dicho con anterioridad, él tiene serias dudas de que el relativismo individual haya sido defendido alguna vez, pero de lo que sí está seguro es de que el relativismo antropológico es mayoritariamente asumido en su tiempo y sólo pueden encontrarse escasos pensadores que no se adhieran a él.

Pero entremos ya en la refutación husserliana del relativismo específico. Y para ello, comencemos retomando la pregunta acerca de por qué es esta posición una posición relativista si defiende la existencia de una verdad no relativa que vincula a todos los miembros de la especie *homo*. En efecto, parece que desde los presupuestos de esta fundamentación antropológica de la verdad los dos argumentos mencionados más arriba, y en base a los cuales Husserl pretende refutar el relativismo en general, no funcionan. Si recordamos, aquellos dos argumentos eran, por un lado, el que nosotros tomábamos como fundamental y que hacía referencia al sentido universal irrestricto de las expresiones lógicas, de principios como el de no contradicción y de la verdad en general. Estos principios eran, por su propia definición, universales, válidos para cualquiera. Cuando una doctrina, y éste era el segundo argumento, limitaba o negaba con el contenido de sus afirmaciones esa universalidad propia que por definición le corresponde a la verdad, se volvía contradictoria y por ello el relativista terminaba afirmando de modo universal que no existía la verdad universal. Ahora bien, desde los presupuestos del antropologismo, parece que tenemos una defensa de la universalidad de la verdad y que, por lo tanto, no estamos ante una posición relativista. ¿Pero es esto, de verdad, así?

Husserl va a dedicar el § 36 a desmontar esta idea. Su cometido lo lleva a cabo a través del desarrollo de seis breves subapartados en los que hay abundantes repeticiones y explicaciones a veces confusas. A pesar del interés que tendría un comentario pormenorizado de los mismos, yo sólo voy aquí a describir lo que creo que es el núcleo fundamental de su argumentación.

El relativismo específico afirma la universalidad de la verdad, por eso pueden incluso albergarse dudas a cerca de si es un verdadero relativismo. Pero analicemos brevemente el carácter de la universalidad que defiende el antropologismo. ¿Se trata de una universalidad sin condiciones o es, más bien, la manifestación de una universalidad restringida que contradiría, en el fondo, la propia definición de verdad? El mismo Husserl nos da la respuesta en el siguiente texto: «El relativismo específico realiza la siguiente afirmación: para cada especie de seres con capacidad de juzgar es verdadero aquello que según su constitución, según sus leyes de pensamiento es tenido como verdadero. Esta doctrina es contradictoria. Pues se halla en su sentido que el mismo contenido del juicio (el mismo principio [*Satz*]) para uno, a saber, para un sujeto de la especie *homo*, puede ser verdadero, y para otro, a saber, para un sujeto de una especie constituido de otra manera, puede ser falso. Pero el mismo contenido del juicio no puede ser ambas cosas, verdadero y falso. Esto reside en el mero sentido de las palabras verdadero y falso. Si el relativista hace uso de esas palabras en el sentido que les es propio, entonces su tesis dice aquello que es contrario a su propio sentido»<sup>4</sup>. Vemos, pues, que el antropologismo, al ponerle apellidos a la universalidad de la verdad, al restringirla a la especie *homo*, termina colapsando el argumento universalista que muchos de sus seguidores pretendían detentar. No podía ser de otro modo cuando la raíz última que abala la verdad es la constitución fáctico-subjetiva de un ser de una determinada especie, caso del hombre. Y es que el antropologismo, y éste es el eje central de la argumentación husserliana, confunde hechos e ideas o esencias. Confunde los actos fáctico-psicológicos, lo que también podría interpretarse como las leyes del pensamiento que están vinculadas con la constitución fáctica de los individuos, con el contenido de esos actos. O como insiste Husserl en numerosas ocasiones, el antropologismo confunde el juicio o, mejor dicho, el acto del juicio, con el contenido del juicio, que es en lo que propiamente consiste la verdad. Por ejemplo, el principio de no contradicción podrá manifestarse de modos muy diversos en actos de género muy variado que dependan de las leyes de pensamiento de los diferentes seres que existan o podamos imaginar, pero semejante principio es independiente, *existe en sí mismo* con independencia de que se lo exprese con las leyes que rigen el pensamiento humano o el supuesto pensamiento angélico o, incluso, divino. Como dice Husserl muy expresivamente, un ángel que se dedicara a las matemáticas podría utilizar unos métodos de calcular completamente distintos a los nuestros y completamente desconocidos para nosotros. Sin embargo, sus principios y teoremas tendrían que ser los mismos que los nuestros.

Hasta aquí, la refutación del relativismo que Husserl lleva a cabo en el capítulo VII de los *Prolegomena*. En el segundo y último apartado, que abordo a continuación, quisiera plantear algunas de las tensiones que creo se dan entre el planteamiento filosófico que se desprende de la refutación del psicologismo, tal y como termina de ser tratada por Husserl (idealismo platónico), y algunas de las tesis centrales de la fenomenología en su posterior periodo de madurez, es decir, de la fenomenología constitutivo-transcendental.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 124 (113-114).

## 2. Platonismo versus transcendentalismo. platonismo versus empirismo.

Dadas las pretensiones de universalidad irrestricta que exige la concepción de la verdad que defiende aquí Husserl, está claro que semejante verdad no puede ser algo que se desprenda *de* o tan siquiera tenga que ver *con* los hechos. Todo lo contrario, la verdad tiene que ser algo ideal, algo en sí, que se sitúa en un reino completamente diferente a aquel al que pertenecen los hechos. En palabras de Husserl: «lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero “en sí”; la verdad es idénticamente una, sean hombres o no humanos, ángeles o dioses los que la capten por medio del juicio. De la verdad en esa unidad ideal, y frente a la multiplicidad real de razas individuos y vivencias [*Erlebnissen*], hablan las leyes lógicas y hablamos todos nosotros, si no hemos sido extraviados por el relativismo»<sup>5</sup>. Y en otro de los muchos textos donde se nos describe ese carácter ideal de la verdad, se la va a definir, frente al ámbito limitado de la realidad fáctica, frente al mundo, temporal y finito, del siguiente modo: «Pero la verdad (frente a los hechos) es “eterna” o mejor: es una idea y, en cuanto tal, supratemporal [*überzeitlich*]. No tiene ningún sentido señalarle un lugar en el tiempo o una duración, aunque ésta se extienda a través de todos los tiempos»<sup>6</sup>. En consonancia con este carácter en sí de la verdad y con su supratemporalidad, Husserl afirmará de modo coherente que la verdad está ahí independientemente de que alguien la capte o no. Es más, afirmar lo contrario, es decir, sostener que la existencia de la verdad depende de que haya alguien que la capte, es la postura propia de psicólogos como Sigwart y Erdmann. En efecto, eso sería para Husserl diluir la verdad en las *Bewusstseinslebnisse*, en las vivencias de la conciencia. Es por eso por lo que Husserl va a hacer el siguiente comentario a la sentencia de Sigwart según la cual sería una ficción que un juicio pueda ser verdadero prescindiendo de que halla alguna inteligencia que lo piense: «Sólo quien interpreta la verdad en sentido psicologista, puede hablar así. Según Sigwart sería por tanto una ficción hablar de verdades válidas en sí y que no son conocidas por nadie; por ejemplo, las verdades que sobrepasan las facultades del conocimiento humano. Por lo menos el ateo, que no cree en inteligencias suprahumanas, no podría hablar así; y nosotros mismos sólo podríamos hacerlo *después* de haber demostrado que existen tales inteligencias. El juicio que expresa la fórmula de la gravitación no habría sido verdadero antes de Newton. Y, bien mirado, sería realmente contradictorio y, *en general*, falso; pues es evidente que la validez absoluta del mismo para todos los tiempos está en la intención de su afirmación»<sup>7</sup>. Es más, para el Husserl de los *Prolegomena*, el reino de las verdades es tan en sí, es decir, existe con una independencia tan radical frente a cualquier ser que las pueda captar, que en la refutación que hace de las tesis de Erdmann sostendrá de modo taxativo que incluso si fueran aniquiladas todas las masas gravitatorias, es decir, aquellas susceptibles de ser regidas por la ley de la gravedad, no por ello desaparecerían las leyes que regirían esas masas ya desaparecidas. Lo único que pasaría es que semejante ley quedaría sin aplicación

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 125 (114).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 134 (121). El paréntesis es mío.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 134 (120-121).

fáctica [*faktische Anwendung*]. Y es que, para Husserl, semejantes leyes no dicen absolutamente nada a cerca de la existencia de semejantes masas gravitatorias, sino sobre aquello que es intrínsecamente propio de ellas, sobre su esencia.

Ahora bien, esta afirmación radical de la existencia de un reino de verdades en sí, de esa especie de, y permítaseme quizá la osadía en la comparación, mundo 3 popperiano completamente independiente *de* e irreducible *a* la subjetividad que las conoce, se compadece mal con la afirmación del principio que va a definir por antonomasia la versión madura de la fenomenología husserliana: el principio de correlación intencional, base de la fenomenología constitutiva, y en el que se desplaza claramente el acento, por obra de la reducción trascendental de la que semejante principio es fruto, a la subjetividad, a los actos de la conciencia en tanto que actos constitutivos que dan razón de ser de cualquier tipo de objetividad<sup>8</sup>. Frente a esta tesis de la fenomenología madura, la posición de los *Prolegomena* parece estar muy cerca de un idealismo platónico. Y en este sentido, no es de extrañar la reacción adversa, de recaída en el psicologismo, que el tomo segundo de las *Investigaciones lógicas* tuvo entre la mayor parte de los miembros del círculo de Gotinga. Porque, en efecto, la manera en la que Husserl describe las vivencias o los actos del sujeto en los *Prolegomena* hace referencia, *casi con exclusividad*, a un sujeto fáctico mundano, un sujeto psicológico. Precisamente por ello, presentar los actos del sujeto como aquellos elementos sin los cuales no existiría la verdad sería reducir el ámbito de lo ideal al ámbito de lo real, en suma, estaríamos de nuevo en el psicologismo. Pero acabo de decir hace un momento, y de modo claramente intencionado, que la manera de describir los actos, las vivencias del sujeto era, *casi exclusivamente*, psicológico/fáctica. Y aunque esto es así, hay momentos en este capítulo, y en otras partes del libro, en donde Husserl parece dar cabida a un tipo de acto que no sería psicológico/mundano, sino que tendría también un carácter ideal: cito a Husserl: «Sin embargo, se dice también de la verdad (se está refiriendo a los psicólogos) que, ocasionalmente, “viene a la conciencia” y, así, es “aprehendida”, “vivida” por nosotros. Pero cuando se habla aquí de aprehender, vivir y ser consciente en referencia a ese ser ideal, el sentido es completamente diferente a aquel que se refiere al ser empírico, es decir, al ser individualmente aislado. La verdad la “aprehendemos” no como un contenido empírico que emerge en la corriente de la vivencias psíquicas y luego desaparece. La verdad no es un fenómeno entre otros, sino que es una vivencia en un sentido completamente diferente, en la cual algo general, una idea, es una vivencia. Tenemos conciencia de ella, del mismo modo en que tenemos conciencia de una especie, por ejemplo, “el” rojo, en general... Y así como los objetos son distintos, los objetos generales distintos de los individuales, también lo son los actos mediante los cuales los aprehendemos»<sup>9</sup>. Hay, por lo tanto, un acto intelectual de la subjetividad, completamente diferente de los actos mundano/psicológicos, por medio del cual se captan

<sup>8</sup> Después de presentado este trabajo he podido comprobar con satisfacción que aquella comparación que yo creía quizá demasiado osada entre el reino de la verdades en sí y el mundo 3 popperiano es mencionada también por Miguel García-Baró en su brevísima pero excelente introducción al pensamiento de Husserl titulada, *Husserl (1859-1938)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pp.27-28.

<sup>9</sup> E. Husserl, *op. cit.*, pp. 134-135 (121). El paréntesis es mío.



esas verdades que se sitúan en el reino ideal. Habría, pues, un tipo de vivencias ideales, de intelecciones ideales, que son las apropiadas para captar esas verdades ideales. Pero semejante acto, aunque restituye una cierta correlación entre las verdades en sí y la entidad que las capta, no establece, sin embargo, la correlación perfecta propia de la fenomenología trascendental, que sitúa a la subjetividad como determinante en la conformación del objeto, como no podía ser menos tratándose de una filosofía trascendental. Sin embargo, lo único que aquí parece hacerse es habilitarse un medio a través del cual la subjetividad puede captar las verdades ideales que subsisten por sí mismas. Y, por eso, la fenomenología que aquí opera en ningún caso es trascendental, sino que es una fenomenología eidética, que separa radicalmente hechos y esencias, mundo y verdades ideales. Y esto es coherente con el planteamiento de Husserl en estas páginas. Si el problema del relativismo/psicologismo venía derivado de la imposible fundamentación de la idealidad de la verdad en la contingencia de los hechos, en este caso, de los actos psicológicos del sujeto, lo que habría que hacer sería separar radicalmente el dominio de la verdad y el de aquellos actos psicológicos que captan la verdad. Pero para ello no necesito un planteamiento trascendental que fie a la subjetividad el papel protagonista. Al contrario, el protagonismo habría de venir siempre de ese mundo ideal, de ese mundo tres, del que la subjetividad actuaría, sólo, y si se me permite la expresión, como una especie de antena receptiva.

Y ya para terminar mi intervención, quisiera hacer una última acotación sobre la verdad ideal que Husserl defiende en los *Prolegomena*, con su "alergia" respecto a todo lo fáctico, y la posterior revalorización de los hechos llevada a cabo por el fundador de la fenomenología. Y lo primero que sorprende al lector de este capítulo es que bajo la aparente uniformidad con la que se habla de la idealidad de la verdad, lo cierto es que, con ese epíteto, Husserl termina por meter en el mismo saco cosas bastantes dispares, alguna de las cuales tiene dudoso anclaje en la definición de verdad ideal irrestricta con la que trata de refutar el relativismo. Así, si el prototipo de estas verdades ideales son las leyes de la lógica pura o de la matemática, definidas como puras precisamente por su total independencia con respecto a la facticidad del mundo, independencia del mundo que precisamente las haría ser válidas en cualquier mundo posible con independencia de las entidades fácticas pertenecientes a un mundo particular, si ese es el prototipo, repito, de verdad ideal, no se entiende que Husserl incluya en ellas otro tipo de ideaciones que, sin embargo, están vinculadas a un mundo concreto: por ejemplo, la rojez. Incluso los ejemplos sobre la teoría de la gravitación no se ajustarían a esa idealidad irrestricta de las verdades puramente ideales, pues esa ley no deja de ser, es verdad, un tipo de idealización, pero, igual que la de la rojez, vinculada a un mundo concreto. Recordemos a este respecto, y el propio Husserl lo reconoce en este capítulo, que la física y las otras ciencias de la naturaleza son *ciencias de hechos*. Por lo tanto, no dejan de ser generalizaciones hechas a partir de un mundo, generalizaciones que, en cierto modo, podría decirse que se restringen a ese mundo, pues son, en suma, verdades de hechos. No estaríamos, pues, con ellas, hablando de verdades ideales en el sentido estricto del término, es decir, irrestrictamente verdaderas. Y es que parece, y en este punto es donde realmente quería incidir, que la verdad universalmente irrestricta que sirve como prototipo, la verdad lógica

o la matemática, es máximamente universal a costa de no decir nada sobre el mundo y aquellas cosas que más nos interesan. El propio Husserl, en su impugnación de las tesis psicológico/relativistas de Erdmann, afirma muy significativamente: «[...] pero, ciertamente, está claro que Erdmann [...] entiende las leyes de pensamiento como expresiones de la *esencia real* de nuestro pensamiento, es decir, como *leyes reales*, como si con ellas ganásemos una intuición inmediata de la constitución humana en su lado cognoscitivo. *Desgraciadamente, no es este el caso*. Cómo podrían principios [*Sätze*] que no hablan ni remotamente de lo real [...] proporcionar conocimientos tan importantes de índole real a cerca de la esencia de los procesos mentales [*geistiger Vorgänge*], en suma, de nuestra alma»<sup>10</sup>. En este sentido, es realmente interesante observar cómo Husserl, en la evolución de su pensamiento, va devaluando progresivamente la apodicticidad de la verdad y abriéndose más a lo que desde la perspectiva de los *Prolegomena* eran verdades de hechos. En este contexto, tampoco es azaroso que con el surgimiento de la teoría del mundo de la vida Husserl empiece a hablar cada vez más de la verdad situacional, es decir, aquella que tiene sentido sólo dentro del marco de referencia de un mundo de la vida determinado, y que trate, incluso, de buscar la génesis de las matemáticas y de la lógica a partir del mundo de la vida. Ahora bien, si esta progresiva valorización de los hechos, de las verdades de hechos en la fenomenología de Husserl son ciertas, también lo es que nunca renunció a ese ideal de apodicticidad, de universalidad, de verdad irrestricta que sólo las verdades estrictamente ideales podían proporcionar. Por ello, no es de extrañar que la fenomenología husserliana, en mi opinión, y aún sin querer negarle grandes dosis de coherencia, esté atravesada por grandes tensiones. En este último apartado he tratado de dibujar dos: platonismo/trascendentalismo y platonismo/empirismo. Ambas tensiones no van sin embargo en desdoro de la filosofía de Husserl. Creo, por el contrario, que ellas son una prueba más de que el fundador de la fenomenología, más allá del estricto ideal de coherencia, permaneció siempre fiel a su máxima de volcarse en la cosa misma. Cosa misma que, en ocasiones, le llevo por rutas diversas y a veces no del todo compatibles, pero que hoy, y eso es lo más importante, siguen dando motivos para el pensamiento.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 149 (132). Las cursivas son mías.