



HUSSERL Y EL RELATIVISMO CULTURAL*

HUSSERL AND CULTURAL RELATIVISM

JUAN CALOS AGUIRRE GARCÍA†
Universidad del Cauca - Colombia

Φ

Resumen

En muchas ocasiones la fenomenología de Husserl es vista como proclive al relativismo cultural; el objetivo de este artículo es poner en cuestión tal interpretación. Para ello se expondrán, en primer lugar, las críticas hechas por Husserl al historicismo, consignadas especialmente en el artículo de la revista *Logos* (1913). Posteriormente se abordará una interpretación de Husserl, en la que se le acusa de relativista cultural, expuesta por el fenomenólogo y traductor de Husserl, David Carr. Finalmente, se confrontará tal interpretación mostrando cómo de la obra de Husserl no se deduce, necesariamente, tal relativismo que se le endilga.

51

Palabras clave: Ciencia, fenomenología, historicismo, Husserl, relativismo.

Abstract

Many times, Husserl's Phenomenology is looked as prone to cultural relativism. The aim of this paper is to challenge that interpretation. In order to achieve this aim, I will show the critiques that Husserl makes to the Historicism (especially in *Logos*, a phenomenological journal). Then, I will approach to the Carr's interpretation of Husserl in which he is charged of cultural relativism. Finally, I will face that interpretation and I will show how from Husserl work is not deduced such relativism which is charged.

Keywords: Science, Phenomenology, Historicism, Husserl, relativism.

* Recibido, febrero 23 de 2012. Aceptado, noviembre 14 de 2012

† Contacto: jcaguirre@unicauca.edu.co



1. Introducción

El relativismo afirma que la verdad, la bondad o la belleza es relativa a un marco de referencia, y que no existe ningún estándar general *absoluto* para *juzgar* entre marcos de referencia en competencia” (Krausz). Esta definición tiene varias implicaciones, a saber: si se hace alusión a marcos de referencia conceptuales, culturales o históricos; si los dominios pertenecen a los ámbitos cognitivos, culturales o estéticos; si se está recurriendo a niveles ónticos o epistémicos; si están en juego valores de verdad, bondad o belleza; y, finalmente, si se está negando con el relativismo algún tipo de objetivismo, fundamentalismo o universalismo¹. Limitándonos al relativismo cultural, podríamos decir que este defiende “que la cultura de una persona influye fuertemente en sus modos de percepción y pensamiento” (Swoyer); si bien esto es obvio, los relativistas culturales parten de esta premisa para concluir que, por ejemplo, los estándares de justificación, los principios morales o, incluso, la verdad, dependen *necesariamente* del contexto cultural en el que se formularon. Al haber diversidad de culturas o marcos (Cf. Popper), los relativistas culturales sostienen que no habría posibilidad de establecer criterios transculturales o supratemporales, lo que degeneraría en la imposibilidad de la comprensión.

52

Pareciera que en la actualidad carece de sentido preguntarse por la posibilidad de establecer criterios que superen las peculiaridades de los marcos de referencia; quien se interrogue por esto vería atacada su persona (*ad hominem*), en el mejor de los casos, con el apelativo de cientista o científicista; en el peor, con toda suerte de epítetos que van desde “hegemónico” , “eurocéntrico” , “colonial” , y muchos otros. Quizás por ello, un buen número de académicos ha reducido su impulso hacia la postulación de tesis no-relativistas y ha adoptado una postura tolerante hacia el relativismo.

¹ Como puede notarse, una caracterización plena del relativismo se hace demasiado compleja por las variables que implica. Niiniluoto, por ejemplo, hace la siguiente ecuación: “si una tesis relativista afirma que ‘ x es relativa a y ’, hemos propuesto veinte opciones para x y quince para y . Sin ningún interés de ser exhaustivo en nuestra clasificación, encontramos ya $20 \times 15 = 300$ tipos de relativismo” (229). Por tal motivo, hablar de un tipo de relativismo, en este caso cultural, implica tocar terrenos que, a primera vista, parecieran más allá de lo cultural, *v. gr.*: lo epistémico, lo moral, lo ontológico, etc.



En 1911, el filósofo alemán Edmund Husserl escribió: “a los absurdos teóricos les siguen inevitablemente absurdos [...] en el comportamiento concreto tanto teórico como axiológico y ético” (16). A este respecto quiero mencionar la siguiente cita atribuida a Mussolini:

[...] todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la «ciencia», concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo [...] Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascista... Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor y que todas las ideologías son simples ficciones (Doménech 17 n. 5).

53

De este ejemplo, y otros que podrían fácilmente documentarse, se desprendería tanto la pertinencia de la idea de Husserl, así como la urgencia de considerar con rigor el problema del relativismo².

Resulta paradójico, sin embargo, que en distintos contextos la fenomenología es ubicada al lado de las tendencias relativistas, pareciendo incomodar esto a pocos fenomenólogos; más aún, celebrando, las mayorías, el *aggiornamento* de la fenomenología, su capacidad para adaptarse a los nuevos tiempos. Paradójico, pues Husserl ha pasado a la historia como el filósofo

² Quise transcribir la cita atribuida a Mussolini con el propósito de mostrar cómo los absolutismos pueden tener más cabida en un pensamiento relativista, a diferencia de lo que comúnmente se cree (que es un pensamiento realista u objetivista el que conduce a tales excesos).



que, junto con Frege, desterró las tesis centrales del psicologismo (indistinguibles del relativismo, escepticismo, historicismo, antropologismo y demás). Entonces: 1. ¿Puede leerse la fenomenología de Husserl como un aporte al relativismo contemporáneo? O más bien, 2. ¿Tiene algo que aportar Husserl a la disolución de los “absurdos” que conlleva el relativismo?

Este trabajo tiene como fin reconstruir los argumentos dados por Husserl, en el artículo de la revista *Logos*, contra el historicismo que, para los propósitos actuales, será homologado a relativismo cultural, concluyendo que en su exposición Husserl da suficientes razones para neutralizar las pretensiones de los relativistas culturales. Posteriormente, se analizará la lectura que hace el fenomenólogo David Carr, quien responde afirmativamente a la primera pregunta planteada en el párrafo anterior. Finalmente, intentaré matizar las críticas de Carr, señalando las posibles inconsistencias de su lectura y, por consiguiente, comprometiéndome a responder afirmativamente a la segunda pregunta del párrafo anterior; es decir, señalando el valor de las tesis husserlianas en la clarificación de algunos problemas que plantea el relativismo cultural.

54

2. El historicismo o la visión del mundo como “errores epistemológicos”

En el artículo de la revista *Logos*, Husserl presenta la versión del historicismo en confrontación con la visión científica; bien es sabido que este filósofo manifestó, durante toda su vida académica, una alta estimación por el fenómeno científico. La línea de exposición que se presenta en este apartado puede sintetizarse en: 1) síntesis de las tesis historicistas; 2) reconstrucción de la idea de Husserl de la naturaleza de la ciencia; 3) respuesta a la pregunta: ¿por qué no se pueden confundir una y otra visión? Es preciso recordar, toda vez que aquí no se abordará directamente esta cuestión, que esta discusión tiene como trasfondo la consolidación de la filosofía como ciencia rigurosa, la cual, obviamente, tendrá que aspirar a ser ciencia, en vez de mera visión de mundo.



Husserl comienza afirmando como “verdad fáctica” , que tanto el individuo como el grupo cultural (lo que él denomina configuración espiritual) tiene una especie de marco estructurado en el que se despliega temporalmente la vida del espíritu; tales estructuras no son estáticas sino que sobre ellas se conforman modos dinámicos de existencia. Si se quiere comprender al individuo o a la comunidad, bastaría fijarse en tales estructuras o modos de manifestación típica del espíritu en determinada región y época, de modo que se aclaren los sentidos de sus elaboraciones artísticas, religiosas, éticas, científicas, metafísicas (Cf. Husserl 59, 60), alcanzándose con ello la visión de mundo o “sabiduría” . Ahora bien, sucede que estos marcos en los que se despliega la vida del espíritu, van cambiando en la medida en que el tiempo va transcurriendo, de modo que no puede hablarse de estructuras permanentes sino variables a lo largo de la historia de la humanidad. Esta visión, llamada por Husserl “Historicismo” , está profundamente influenciada por los hallazgos de la ciencia: tanto teorías biológicas (por ejemplo la teoría evolucionista) como las mismas teorías físicas (por ejemplo el paso del geocentrismo al heliocentrismo), sugerirían la verdad de esta situación: algo así como la verosimilitud de una teoría es dependiente del momento y el marco conceptual en que se enuncie.

55

Si bien Husserl reconoce la importancia de los hallazgos de esta visión para la comprensión de la vida del espíritu, señala los puntos a partir de los cuales no puede constituirse conocimiento genuino a partir de ellos. Antes que nada, es preciso advertir que, para Husserl, es claro que el modo de conseguir conocimiento genuino ya está determinado por el proceder del científico, el cual puede resumirse en los siguientes enunciados: a) si bien la ciencia está sometida al devenir del tiempo, así como las demás manifestaciones del espíritu, esto no pone en cuestión su *validez objetiva*; b) la naturaleza de la ciencia se determina tanto por sus bases, como por sus problemas, metas, métodos, y la sistematicidad en su aparato teórico (“armonía lógica entre los problemas rectores [...] y esas bases y esos métodos” (Husserl 67). c) las ciencias rigurosas han “constituido una *universitas* de ciencias rigurosas supratemporales” (*Id.* 72), lo que implica: progreso científico por acumulación, concepto asintótico de la verdad



(*Id.* 74), criterio de demarcación entre ciencia y sabiduría (¿Pseudociencia? En este punto dice Husserl: “La ciencia ha hablado; a la sabiduría, a partir de ese momento, no le queda más que aprender” (p.76); igualmente: “que las visiones del mundo se combatan unas a otras; solo la ciencia puede dirimir, y su resolución lleva el sello de la eternidad” (*Id.* 80))³. d) La unión entre ciencia y actitud crítica. Teniendo claros algunos de los presupuestos con los que Husserl opera, podremos comparar las visiones de ciencia y sabiduría.

Confrontado con la naturaleza de la ciencia, el historicismo nos impulsaría a adoptar las siguientes actitudes: disolución de la validez objetiva del conocimiento, oscuridad conceptual (lo que conlleva la confusión de los problemas y, por ende, los fracasos en la comprensión de la realidad y la posibilidad de hacerlo racionalmente); prejuicios absurdos en la captación del mundo (Cf. Husserl 79-80). Con respecto a lo primero, habrá que decir que en el historicismo o relativismo cultural hay una digresión en el plano lógico: no es posible inferir, de una verdad fáctica, una universalidad de principio. En este aspecto Husserl es muy claro y, en aras de la discusión, reconoce lo valiosa que puede ser una comprensión desde la historia; sin embargo, sabe también la diversidad de planos: por un lado está la comprensión de la ciencia como fenómeno cultural y, por el otro, la ciencia como sistema teórico válido. La prelación del plano historicista conduce a absurdos, así como su intento por fundamentarse en la ciencia, o su intento por yuxtaponerse a ella para, supuestamente, alcanzar modos más incluyentes de acceso a la realidad. Con respecto a lo segundo, Husserl pareciera coincidir con la crítica nietzscheana a aquellos filósofos que “enturbian el agua para que parezca profunda”, es decir, a aquellos a los que no les basta la claridad con la que el científico quiere referirse al cosmos y, en esa medida, reclaman un lenguaje distinto, oscuro, profundo, el cual se patentiza en textos que quieren dar la impresión de ciencia, pero que no son más que curiosas especulaciones. Husserl es contundente al sostener que: “La profundidad es cosa de la sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa” (*Id.* 83). Finalmente, el carácter absurdo al que

³ Debe notarse que, en este caso, la sabiduría no es vista al modo despectivo de la pseudociencia postulada por los positivistas lógicos, es decir, sinsentidos. La postura husserliana es más acorde a la recepción popperiana de la metafísica, entendida por el austríaco como suelo fértil de donde brotan los auténticos problemas de la ciencia.



conduce el historicismo y, por extensión, el relativismo cultural, lo apoya Husserl en lo ya alcanzado magistralmente en los *Prolegomena*. En *Logos* solo renueva algunos de los argumentos usados en el libro de 1900, a saber: la adopción del relativismo cultural exigiría la negación de principios lógicos como el de contradicción⁴; además, si se puede refutar algo con validez objetiva, entonces también hay un campo en el que se puede fundamentar algo con validez objetiva.

La presentación de las tesis de Husserl en *Logos*, en torno a la relación entre historicismo y ciencia nos permite concluir que, si bien es cierto que la comprensión de las culturas a partir del marco espacio-temporal en el que se desenvuelven, nos permite acercarnos a múltiples aspectos de los fenómenos que las constituyen, esto no implica, en principio, afirmar que las verdades que allí se constituyan son válidas solo para tal comunidad o durante el tiempo en que la comunidad las tenga por vigentes. Esta conclusión se apoya en la naturaleza de la ciencia señalada por Husserl, la cual implica validez objetiva de los conocimientos científicos, progreso del conocimiento científico y, en tal sentido, supratemporalidad de las leyes y teorías formuladas por la ciencia. Ninguno de los tres elementos es *stricto sensu* dependiente del contexto.

57

3. El relativismo cultural de Husserl

Si bien es cierto que la fenomenología de Husserl, desde sus inicios en 1900, ha sido una confrontación de las tesis relativistas, ¿por qué la fenomenología es vista, por algunos, como una filosofía que promueve el relativismo? Las respuestas a esta pregunta podrían adoptar distintas variantes: primero, podría decirse que, en un principio, el programa de Husserl apuntaba hacia el fundamento de un proyecto epistemológico que asegurara la verdad y el conocimiento objetivo, pero que con el tiempo Husserl se fue dando cuenta que tal pretensión era inalcanzable. Otros podrían argumentar que Husserl conservó una coherencia en su proyecto, pero que los

⁴ Aunque Aristóteles (*Metaphysics*, IV 3-4) habla de “Principio de No-contradicción”, también es conocido en el ámbito de la epistemología como “Principio de contradicción” (Cf. Dancy et al. 2010).



fenomenólogos posteriores se dieron cuenta de nuevas dimensiones que hacían inviable el programa husserliano; finalmente, podría decirse que la pregunta no tiene sentido pues no hay tal promoción al relativismo en la fenomenología de Husserl. Sin embargo, en la literatura sobre la fenomenología, se encuentra una interesante respuesta a esta pregunta, esbozada por uno de los filósofos que conoce desde adentro el programa fenomenológico: en 1987, el fenomenólogo y traductor de Husserl, David Carr, en su libro *Interpreting Husserl*, plantea la siguiente tesis: “hay ciertos temas y conceptos que son fundamentales incluso a la temprana concepción de la fenomenología de Husserl, los cuales conducen hacia el relativismo, pese a que Husserl mismo no hubiera previsto las consecuencias de ellos” (26). Este apartado esbozará la argumentación seguida por Carr para defender esta tesis.

Carr comienza reconociendo los esfuerzos de Husserl tanto en *Investigaciones Lógicas* (1900) como en el artículo *Logos* (1911) por desterrar el fantasma del psicologismo, en sus múltiples facetas. Posteriormente, se sorprende al ver cómo los herederos de Husserl se han movido hacia versiones explícitas de relativismo, especialmente del tipo histórico o cultural, en donde la verdad llega a ser relativa a algunos “marcos conceptuales” (Carr 1987 25). Considera que la respuesta más simple sería sostener que los fenomenólogos posteriores a Husserl se han distanciado de él en su antirrelativismo y, por consiguiente, en este punto no podría hablarse estrictamente de una tradición fenomenológica y, menos aún, de una escuela o un método unificado. Vale decir que esta postura se ha hecho cada vez más predominante entre los expertos y, creo yo, es promisoría para la comprensión de la historia de la fenomenología⁵. Pero Carr se distancia de esta respuesta y se atreve a proponer otra más radical: es en los mismos textos iniciales de Husserl, en los que él se muestra como el adalid del antirrelativismo, donde se encuentran las semillas del relativismo de sus herederos; en consecuencia, hay un programa fenomenológico signado por el relativismo; tal programa se remontaría a los primeros trabajos filosóficos de Husserl, del cual los fenomenólogos posteriores toman sus cimientos. En

⁵ Una aproximación a la historia de la fenomenología a partir de la tesis de la imposibilidad kuhniana de un movimiento fenomenológico, puede encontrarse en Aguirre & Jaramillo.



consecuencia, una de las notas fundamentales del programa fenomenológico sería la adopción del relativismo.

No me referiré a la ligera disolución que intenta hacer Carr de los argumentos husserlianos contra el psicologismo⁶; me centraré, más bien, en las tres líneas de ataque en las que Carr identifica la simiente del relativismo: el concepto de “lo dado”, la intencionalidad y la conciencia como “*gestalt* temporal”. Aunque presentaré esquemáticamente las tres líneas, me dedicaré a reflexionar sobre la primera, toda vez que se convierte en el “argumento definitivo” sobre el cual se sostienen las otras dos; de manera que aclarando lo referente a “lo dado”, las otras líneas de ataque quedan, espero, debilitadas.

1. Con respecto a “lo dado”, si bien Carr concibe la distinción entre Husserl y Kant con relación a los *sense data*, sospecha que tanto en *Investigaciones Lógicas* como en *Ideas* (1913), pareciera que Husserl “no estuviera enteramente libre de la noción de sensaciones como datos neutrales que son espontáneamente interpretados” (1987 29). Carr lee el lema “a las cosas mismas” como parte de la “búsqueda de lo dado” tan cara a la historia de la filosofía; sin embargo, reconoce que Husserl no recurre a “lo dado” al estilo de los *sense data* de los empiristas, o de aquellos que intentan responder a todas las respuestas del escéptico. Husserl, a diferencia de ellos, “ve a los objetos perceptuales en el espacio como los objetos más primitivos de los que somos directamente conscientes, negando la existencia de una capa conscientemente dada de *sense data* debajo de ellos” (*Id.* 30). En tal sentido, el fenomenólogo no se pronuncia sobre la existencia o la naturaleza de una experiencia acerca de la existencia o naturaleza de sus objetos (*Id.* 30). A Carr, sin embargo, le parece paradójico que Husserl proclame esto pero, a su vez, siga sosteniendo que en la percepción sensible, el objeto externo es dado.

⁶ A mi modo de ver, Carr considera que los argumentos surgidos de la polémica Rorty-Davidson, sobre los “esquemas conceptuales”, bastarían para disolver los argumentos de Husserl contra el psicologismo. Sea cierto o no, creo que en el texto de Carr no se dan suficientes argumentos para asumir este punto.



La fuerza del argumento de Carr se centra en el proceso descriptivo de la fenomenología: Husserl retoma un aspecto de “lo dado” : “su carácter inmediato” (no-mediado); a partir de esto, “lo dado” es descrito por el fenomenólogo. En consecuencia:

El hecho descriptivo, en cuanto a los objetos empíricos y los estados de hechos se refiere, es que la percepción juega el papel de suplir (*supplying*) lo dado, la instancia básica de auto-evidencia o cumplimiento *par excellence* más allá de donde no podemos ni necesitamos ir. El hecho que la evidencia perceptual es siempre, como la llama Husserl, “inadecuada” , y abierta a futuras preguntas, no remueve su función de suplir (*supplying*) lo dado. Más aún, la evidencia perceptual no garantiza el acuerdo intersubjetivo, apela a él, lo asume como venidero. (Carr 1987 31)

Basado en esto, Carr sostiene que se deja la puerta abierta al relativismo:

El concepto de lo inmediato en el sentido puramente descriptivo o fenomenológico no solo no supe un inexpugnable enlace cognitivo con una realidad independiente que existe en sí misma; sino que tampoco involucra la seguridad de un acuerdo intersubjetivo, al menos no en el sentido universal requerido para superar el relativismo. (1987 33)

En tal sentido, señala Carr que Heidegger y Merleau-Ponty serían más atemperados en sus pretensiones, pues sostienen que “el mundo puede variar, si no desde el individuo, quizás de una comunidad o período histórico a otro” (1987 34).

2. Con respecto a la intencionalidad, Carr afirma que “lo dado” no está mediado por otro *objeto*; sin embargo, descubre otro modo de mediación: “por conceptos” (1987 34), y señala que esto hace parte de la teoría husserliana de la intencionalidad. La teoría de la intencionalidad afirma que “el objeto no se debe confundir con – o colapsar en – el acto en el cual es intencionado” (*Id.* 34); por tal motivo, “aunque [la intención consciente] en un sentido



requiere el objeto, no es dependiente del estado del mundo en aras de ser lo que es” (*Id.* 34). De ahí Carr concluye, citando a Husserl, que,

[...] no solo no es necesario que el objeto intencionado exista, como en el caso de la ilusión o la fantasía, sino que incluso donde uno supone que el objeto exista tal y como asumo que es, no se puede concebir ni la conciencia, ni la experiencia, ni la cognición como una relación que se obtiene entre el sujeto y un objeto que exista ‘en sí mismo’ . (1987 34, 35)

Con base en lo anterior, Carr reitera los argumentos planteados cuando consideraba “lo dado” : comprendido el concepto de intencionalidad, la experiencia o el conocimiento no es más que una serie de *intentos* sobre la realidad, si bien nunca elude nuestro alcance, nunca la alcanzamos plenamente. De igual modo, Carr recurre a la intersubjetividad; ahora es vista por él como teleológica, es decir, la “teoría de la *Evidenz* [de Husserl] ha llegado a ser de carácter genético y dinámico una vez desarrolló las implicaciones de la distinción entre el objeto que es intencionado y el objeto como es intencionado” (1987 36). De esto Carr saca las siguientes conclusiones afines con el relativismo:

Lo que Husserl ha descubierto a su manera es, obviamente, el equivalente a las ya familiares nociones de tomar-como y ver-como. Y podemos ver que estas nociones se hacen necesarias por el concepto de intencionalidad y por el enfoque intencionalista a la experiencia y la cognición. Lo que requiere el enfoque de Husserl es que cuando estemos tratando con la conciencia que se dirige a los sujetos, no podemos hablar de objetos, hechos o incluso el mundo, sin preguntar al mismo tiempo: ¿cuáles objetos, cuáles hechos, cuál mundo? Esto es simplemente decir, desde el punto de vista fenomenológico, que objeto, hecho y mundo como intencionados se refieren a algún acto o actos particulares de intencionalidad. Incluso el mundo objetivo de la ciencia se retrotrae a la comunidad científica en la que se construye ese mundo. Más importante aún: en esta visión, los objetos de nuestra referencia ‘socavan’ nuestras referencias a ellos; es decir, son



siempre tales que permiten otras posibles referencias en el sentido de otras intenciones-como. (1987 36, 37)

3. Finalmente, Carr recurre a los ejemplos usados por Husserl en *La fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, para explicitar aún más el relativismo de Husserl. En especial, toma el ejemplo de la melodía:

[...] la conciencia es correctamente concebida como fases o experiencias individuales más o menos distintas, pero cada una de ellas, como en cada nota de la melodía, deriva su significado de su lugar en una configuración temporal que incluye fases pasadas y futuras. *Para* el experimentador las experiencias pasadas no son aniquiladas, sino que son “asumidas en su alcance” por un tipo de conciencia de trasfondo que Husserl llamó retención, y las experiencias futuras son así anticipadas en la así llamada protención. El pasado no necesita ser traído a la mente, como en ‘recolección’, ni el futuro se anticipa expresamente, en aras de jugar un rol en nuestra experiencia del presente. Más aún, ellas determinan su sentido, como las notas pasadas y futuras de una melodía determinan el sentido de la nota que estoy escuchando ahora. Las ‘melodías’ de un ser consciente pueden ser de mayor o menor alcance, pueden solaparse unas con otras, o contenidas en otros como un tema es contenido en el movimiento de una sinfonía. (1987 38, 39)

62

La consideración de este ejemplo le permite afirmar a Carr que cada individuo tiene una experiencia diferente del pasado, configurada por la comunidad de la cual es miembro; esto lo hace diferente de un individuo que haya tenido su propia experiencia pasada y sea miembro de otra comunidad en la que tal experiencia se constituyó. De ahí concluye dos afirmaciones:

1) si ‘lo dado’ es visto como lo que es ‘lo dado por sentido’ acerca del mundo de los individuos o grupos particulares, podemos interpretar esto como una función del contexto temporal de su experiencia, de tal modo que tal contexto variará dependiendo de quién esté involucrado (1987 39);



y,

2) un objeto es intencionado como tal y tal, visto o interpretado de una cierta manera que ignore las otras posibles formas de intencionar o interpretar; [esto] se puede derivar del contexto o tema temporal de interés del individuo que lo intenciona. (1987 39)

Considero que los argumentos de Carr pueden rebatirse a partir de dos caminos: por un lado, podrían contraponerse estudios rigurosos en los que se planteara una visión opuesta, por ejemplo, frente al relativismo de la percepción en la que cae Carr, podría anteponerse el realismo de la percepción de fenomenólogos como David Woodruff Smith o Dan Zahavi⁷. Sin embargo, el camino se haría demasiado largo para las pretensiones de este escrito. El otro camino consiste en mostrar las dificultades que encierra la argumentación de Carr para un lector no erudito en fenomenología. Este es el camino que elijo para concluir esta presentación.

63

Considero que la mayor dificultad que se nota en la argumentación de Carr, dificultad presente en todos los que defienden un relativismo extremo o intentan responder a él, consiste en la visión de “todo o nada”. En efecto, Carr insiste en que debe haber argumentos “inexpugnables” o “acuerdos intersubjetivos” en “sentido universal”; o, en que debemos alcanzar “plenamente” la realidad. Igualmente, Carr ve con sospecha el carácter genético y dinámico de la “teoría de la *Evidenz*”. En caso de que no haya nada de lo anterior, la fenomenología habría fracasado en lidiar con el relativismo. Considero, sin embargo, que el

⁷ Muchos fenomenólogos se han ido tornando realistas. Woodruff Smith, por ejemplo, señala cómo en Husserl el contenido de la percepción cotidiana lo compromete a uno con el realismo; de igual modo, Zahavi, precisamente discutiendo el libro de Carr *The paradox of Subjectivity* (1999), señala que: “parece más problemático afirmar que Husserl después de la efectuación de la epojé ya no estaba interesado en la realidad, sino solo preocupado con un análisis del significado [...] [En *Ideas I*] Husserl está tratando exactamente las cuestiones relacionadas con la realidad objetiva y su correlación con la conciencia racional” (113). Parece que este diálogo con Zahavi y otros, le permitió a Carr matizar sus posiciones, toda vez que en 2007, tratando el mismo tema que nos ocupa, si bien se empeña en que no hay “ningún argumento filosófico para un mundo más allá del mío propio (my own), ninguna derrota para el solipsismo” (41), concede que puede haber un argumento pragmático. Mi argumentación, si bien no se basa solo en lo pragmático, señala que si puede haber comunicación en la cotidianidad, la comunicación está garantizada (así no sea en los estándares inalcanzables en los que Carr desea plantear la cuestión).



fenomenólogo (y creo que ningún epistemólogo) está obligado a responder a este tipo de argumentos que, exagerados⁸, conducen al escepticismo del tipo poco interesante filosóficamente, reseñado por Dancy (1993), cuya característica es:

Se trata de una persona obstinada cuya pretensión es la de que, aunque la mayoría de la gente se deje convencer por lo que no son más que débiles evidencias, se necesita algo más para que él se convenza. Este escéptico pretende tener patrones más altos de evidencia que la mayoría de nosotros; estigmatiza a los otros como seres a los que se engaña o persuade fácilmente. Su posición se convierte en escepticismo propiamente dicho (es decir, en la posición de que el conocimiento es imposible, más bien que algo más infrecuente de lo que pensamos de ordinario) cuando los patrones se colocan tan altos que no pueden satisfacerse. (22)

Como creo que Carr no tiene las pretensiones de representar al escéptico aburrido, intentaré confrontar sus argumentos, tratando de salirme del “todo o nada”. En primer lugar, Carr sostiene lo siguiente: (P:) si la evidencia perceptual es adecuada y definitiva, (Q:) los juicios sobre lo dado están asegurados ($P \rightarrow Q$); ahora bien, Husserl sostiene que ($\neg P$:) la evidencia perceptual siempre es inadecuada y abierta a nuevas preguntas; por consiguiente (por *modus ponens*), ($\neg Q$:) la evidencia perceptual nunca asegura lo dado. Planteado así el argumento, obviamente implicaría que la fenomenología no tendría un respaldo adecuado en lo dado y, por consiguiente, lo dado quedaría relegado a lo que cada individuo o comunidad asumiera como tal. Sin embargo, al igual que cualquier teoría epistemológica o científica, la fenomenología está abierta al falibilismo⁹, lo que no conduce, necesariamente al relativismo.

64

⁸ Recuerdo en este punto el famoso caso reseñado por Stroud: una persona (escéptica) afirma que “no hay médicos en la ciudad de Nueva York”. Ante esta sorprendente afirmación, alguien que ha creído que esto no es verdad, le pregunta a quien afirma que cómo llegó a este descubrimiento. La persona (escéptica) le responde: “lo que quiero decir por ‘médico’ es una persona que tiene un grado en medicina y puede curar cualquier enfermedad imaginable en menos de dos minutos” (40).

⁹ Una interesante presentación del falibilismo de la fenomenología la constituye Hopp. En su artículo, Hopp hace una separación entre lo que denomina “agente falible” y “falibilidad del método”, salvaguardando este último. También Nenon plantea, refiriéndose al artículo de la revista *Logos*, que “Husserl deja muy claro que las



Demos por hecho que “la evidencia perceptual siempre es inadecuada y abierta a nuevas preguntas” ; ¿significa esto que por no haber un fundamento definitivo, jamás tendremos posibilidad de conocimiento? Considero que no. El conocimiento científico, del cual Husserl echa mano en el artículo de la revista *Logos* es incompleto e imperfecto; sin embargo, esto no le impide sostener que: “nadie que esté dotado de razón dudará de la verdad objetiva o de la probabilidad objetivamente fundada de las admirables teorías de la matemática y las ciencias naturales” (9). En consecuencia, si es cierto que no hay verdades definitivas, esto no impacta la objetividad de la verdad, ni impide la búsqueda honesta de la misma.

El segundo argumento que plantea Carr puede estructurarse así: (P:) si la evidencia perceptual nunca asegura lo dado, (Q:) el acuerdo intersubjetivo no puede estar garantizado ($P \rightarrow Q$). Es un hecho que ($\neg P$:) la evidencia perceptual nunca asegura lo dado; por tanto (por *modus ponens*), ($\neg Q$:) no hay garantía del acuerdo intersubjetivo; lo que en otras palabras sería: el acuerdo intersubjetivo no puede darse sobre la base de “lo dado” , sino que tendrá que apelar a otro tipo de garantías como el convencionalismo o el contextualismo, lo que no son más que formas de relativismo. Habiéndose debilitado el antecedente de la condicional (P), afirmando que hay casos en los que la evidencia perceptual asegura lo dado, no es difícil afirmar que, si bien es complejo, en ocasiones, establecer acuerdos basados en la evidencia, en la mayoría de los casos tales acuerdos son factibles. En los mínimos casos, en casos de fuerte controversia, podría recurrirse a estrategias como la de “cabeza de puente” , expuesta por Hollis.

65

Pese a que los dos argumentos centrales de Carr fueron los referidos a la garantía de evidencia de la percepción, así como a la falta de acuerdo intersubjetivo genuino, aún quedan otras dos dificultades que considerar. En primer lugar, debido a su concepción de “lo dado” , Carr intenta, de buenas a primera, ubicar a Husserl en la polémica del denominado “*seeing-as*

afirmaciones fenomenológicas no son observaciones empíricas sobre eventos mentales individuales. Tampoco son afirmaciones apodícticas, en el sentido de las afirmaciones supuestamente infalibles que se basan en eventos mentales para lograr el acceso directo y privilegiado a ellos” .



problem” (el problema del “ver como”), más afín a la cuestión wittgensteiniana del “seguimiento de reglas” . En el argumento de Carr se postula un relativismo ontológico husserliano, una especie de pluralidad de mundos, una inestabilidad de la referencia, por ningún lado suficientemente argumentado y, eso sí, frecuentemente desmentido por estudiosos de la obra de Husserl. En segundo lugar, el estruendoso título: “conciencia como *gestalt* temporal” , no se compadece con el tratamiento dado por él al ejemplo de la melodía; más aún, ese ejemplo permitiría, al contrario, sostener un conocimiento acumulativo y supratemporal pues no se podría entender la nota aislada, sino en constante progreso desde la primera a la segunda, y de esta a la tercera y así hasta lograr el final. Igualmente, así como una melodía es creada en la mente maravillosa del músico iletrado, esta puede ser reconstruida en notas de pentagrama, transmitida a amplios públicos, y repetida por cuantas orquestas haya sobre la tierra.

En conclusión, no estamos forzados a aceptar, a partir de la argumentación de Carr, ni el relativismo cultural ni la imposibilidad de conocimiento que trascienda los marcos temporales o locales; al menos, no desde la fenomenología de Husserl. Si bien es cierto que múltiples estudios contemporáneos, por ejemplo los Estudios sociales de la ciencia, nos están dando información sobresaliente acerca de la producción de conocimiento y acceso a él, esto no implica que tengamos que analizar dicho conocimiento bajo las variables únicas del vaivén del tiempo. Podemos aún conservar la creencia en que algunos conocimientos se transmiten de una comunidad a otra, de una teoría a otra; aunque los abogados de la inconmensurabilidad insistan en su imposibilidad. La defensa de esto no solo satisface los deleites del epistemólogo, sino que tiene profundas implicaciones en el comportamiento ético de las comunidades y en el modo de valorar lo humanos ◊



Referencias

Aguirre, J. & Jaramillo, L. “La relación entre Merleau-Ponty y Gurwitsch en torno a la fenomenología de Husserl: ¿progreso o ruptura?” En: *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Lima / Morelia: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, (2009): 483-498.

Aristotle. *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

Carr, D. *Interpreting Husserl*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

_____. *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. “Husserl’s Attack on Psychologism and its Cultural Implications” . En: Kwok-Ying Lau y John J. Drummond (eds.) *Husserl’s Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*. Dordrecht: Springer, (2007): 33-41.

Dancy, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993.

67

Dancy, J., Sosa, E. & Steup, M., eds. *A Companion to Epistemology*. 2 ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Doménech, A. “Prólogo” . En: Searle, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1997.

Hollis, M. *Filosofía de las ciencias sociales; una introducción* (Ana Lizón, trad.). Barcelona: Ariel, 1998.

Hopp, W. “Phenomenology and Fallibility” . En: *Husserl Studies*, Vol. 25 (2009): 1-14.

Husserl, E. *La filosofía, ciencia rigurosa* (Miguel García Baró, trad.). Madrid: Encuentro, 2009.

Krausz, M. “Varieties of Relativism and the Reach of Reasons” . En: Steven D. Hales (ed.) *A companion to Relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell (2011): 70-84.

Nenon, T. “La filosofía como ciencia falible” . En: *Co-herencia*, Vol. 8, No. 15 (2011): 45-67.

Niiniluoto, I. *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.



Popper, K. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós, 2005.

Stroud, B. *The significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Swoyer, C. "Relativism" . En: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de invierno), 2010. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/relativism/>.

Woodruff Smith, D. "The Realism in Perception" . En: *Nous*, Vol. 16, No. 1 (1982): 42-55.

Zahavi, D. "Transcendental Subjectivity and Metaphysics. A discussion of David Carr' s *Paradox of Subjectivity*" . En: *Husserl Studies*, Vol. 25 (2002): 103-116.