

HUSSERL Y NIETZSCHE: EXTRAÑA CONVERSACIÓN

Mariano Javier Cozzi / Universidad de Buenos Aires

I. Introducción

En un intento por derrotar las limitaciones que el tiempo suele imponer y dibujando, o al menos esbozando, una anacrónica conversación entre Nietzsche y Husserl, el siguiente trabajo procurará desarrollar, brevemente y en primer lugar, la crítica nietzscheana a la metafísica de la subjetividad moderna (primer párrafo). Luego, mediante un esquema artificial pero útil en cuanto a términos expositivos, desarrollaremos el pensamiento husserliano que, en las *Meditaciones Cartesianas*, postula como fundamento último a la conciencia absoluta, la subjetividad trascendental; y lo haremos en un constante cruce con la filosofía de Nietzsche, preguntándonos cómo, y hasta qué punto, su crítica puede ser aplicada a dicha subjetividad trascendental.

En el segundo párrafo nos centraremos en el primer momento de la exposición realizada por Husserl: el yo fenomenológico-trascendental que actúa “como fundamento del valor de todos los fundamentos y valores objetivos” (Husserl, 1985: 68), un yo autosuficiente y en cierto sentido cartesiano (aunque, como veremos, guarde ciertas diferencias con el sujeto propuesto por Descartes).

En el tercer párrafo analizaremos a un yo que ya no se constituye como principio infundado sino que, a pesar de continuar siendo el punto de partida del método, el punto de partida de toda investigación fenomenológica, es constituido, siendo su actividad fundada en la pasividad.

Finalmente, en el cuarto párrafo nos detendremos a examinar la subjetividad trascendental concebida por Husserl como conciencia absoluta, como síntesis pasiva, esto es, como el sitio donde la pasividad y la actividad coinciden. Tras haber demostrado que las dos primeras instancias presuponen necesariamente a este tercer momento, nos preguntaremos por la posibilidad –o imposibilidad– de aplicar la crítica nietzscheana a, precisamente, la conciencia absoluta.

Tal vez sea la práctica y el pensamiento vivo de Husserl, y acaso no tanto sus palabras, quienes nos lleven a concluir que probablemente sea él quien mejor haya sabido conservar la tensión y la constante búsqueda que Nietzsche pretende hallar en toda filosofía, incluso en todo concepto.

II. Crítica nietzscheana a la metafísica de la subjetividad moderna

La crítica que Nietzsche realiza contra la metafísica de la subjetividad moderna no se reduce simplemente al reemplazo del yo por el ello, del *Ich* por el *Selbst*, del alma por el cuerpo, sino que, evitando la mera inversión, el creador de Zarathustra intenta deconstruir la tradición, aquella que debe hundirse en su ocaso.

La subjetividad nietzscheana, frente a la individualidad moderna, pretenderá pensarse como pluralidad, el *individuum* como *dividuum*, la identidad como alteridad; es decir que, para explicarlo con términos heideggerianos, el hombre es ser-con, es relación constante con lo otro de sí mismo, es apertura hacia lo diferente, una apertura que jamás logra apropiarse de lo distinto, que es continua y permanente desposesión. En pocas palabras, se critica al sujeto moderno como aquella mónada cerrada en sí misma, absoluta y autosuficiente, aquel pensamiento que, en sus representaciones, domina lo otro y lo engulle, tornándolo uno con la sustancia pensante, haciendo de la mismidad el único ámbito posible y, por tanto, el fundamento de toda realidad.

El yo-pienso cartesiano, la subjetividad exaltada hasta el valor de *Αρχή*, será repudiada por Nietzsche desde su posición fuertemente perspectivista: “Impregna mis escritos que el valor del mundo reside en nuestra interpretación” (Nietzsche, 1988: 30); “Precisamente no hay hechos, solamente interpretaciones” (Nietzsche, 1988: 60). Así, desde el punto de vista de un pensar que pone en primer lugar a la idea de interpretación (y relega, por tanto, a la noción de verdad a un simple tener por verdadero, a mera suposición), se entiende que el yo sea convertido en ficción, en hipótesis, ya que “el sujeto yo no es determinante en la conjunción del verbo pienso” (Nietzsche, 2003: 24); el error consiste en razonar según la costumbre gramatical cuando incluso la gramática es una mera perspectiva: “La lógica sólo trata de verdades ficticias que nosotros hemos creado [...]. El sujeto es tan sólo una ficción” (Nietzsche, 1988: 76-77).

El sujeto en Nietzsche, por lo tanto, no puede convertirse en fundamento, no se reduce a unidad ni identidad alguna, no es autónomo ni independiente, no es puramente activo sino que, al estar en constante apertura hacia lo otro, es atravesado por la diferencia, es pasivo, afectado. Y desde aquí, la crítica nietzscheana avanza y embiste contra el modelo de pensamiento que esconde la metafísica de la subjetividad moderna, un pensamiento vertical y cerrado por completo, acabado, que detiene el movimiento y eterniza los conceptos, convirtiéndose en un egipcismo, donde se cree “otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* – cuando hacen de ella una momia” (Nietzsche, 1973: 45). Por ello se rechaza al sujeto moderno inmutable, porque se posee una “profunda repugnancia a reposar de una vez por todas en cualquier visión general del mundo” (Nietzsche, 1988: 35) y se sostiene que lo importante en toda filosofía han de ser sus efectos, el estímulo, el impulso que genere, el amor erótico hacia la búsqueda. Cambio, transformación, constante revisión, crítica y superación, devenir, unidad sólo provisoria y disgregación perpetua y necesaria: esto es lo que la metafísica de la subjetividad moderna no ha sabido valorar y ha ocultado tras su inflado yo, y por ello hubo de ser destrozada a martillazos. La acción filosófica llevada a cabo por Husserl probablemente escape a este tenaz martillo pero, ¿podrá hacerlo su teoría?

III. Un primer Husserl cartesiano

Siempre aferrados al hilo conductor que guía (y tantas veces enreda) las *Meditaciones Cartesianas*, podremos descubrir, en primer lugar, a un puro *ego cogito* que poco se diferenciará del *ego cogito* cartesiano.

Husserl, tras afirmar que Descartes ha sido, luego de los sofistas, el primero en arribar “a una filosofía de orientación subjetiva” (Husserl, 1985: 38), se propone seguirlo para lograr, tal como pretendía el filósofo francés, una fundamentación absoluta de las ciencias. Seguir a Descartes, sin embargo, no será repetirlo sino únicamente continuarlo, adoptar su método, su camino hacia el *ego cogito*, aquel tránsito que va desde “el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental” (Husserl, 1985: 40), para buscar luego “los valores de eternidad que brotan de este regreso” (Husserl, 1985: 42).

Dos serán las diferencias básicas que separarán a estos grandes pensadores:

(i) Descartes, deslumbrado por la ciencia matemática de su época y sobre todo por su método deductivo, convierte al *ego cogito* en un axioma apodíctico, “punto de partida de inferencias hechas con arreglo al principio de causalidad” (Husserl, 1985: 67); en Husserl, en cambio, el *ego* será “una nueva e infinita esfera de realidad” (Husserl, 1985: 73), un campo de experiencias y análisis, un campo de estudio, de trabajo.

(ii) Otro punto de distinción es la característica que, ausente en el pensamiento cartesiano, Husserl adjudica a la conciencia (reminiscencia de su maestro Francisco Brentano), esto es, la intencionalidad: “toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia de esto o de lo otro [...] todo *cogito* asume [mienta] algo, y lleva en sí mismo, en este modo de lo asumido [mentado], su peculiar *cogitatum*” (Husserl, 1985: 79).

Sin embargo, y no obstante estas importantes diferencias, en este primer momento de la exposición Husserl no logra distanciarse suficientemente de Descartes: siguiendo su sendero, el filósofo alemán buscará un cimiento firme, una certeza, esto es, una evidencia apodíctica (que no requiere la perfección o completa adecuación sino tan sólo la absoluta indubitabilidad) que sostenga todo su pensamiento, y, así como el método que se llevará a cabo en dicha búsqueda no se distinguirá radicalmente del camino cartesiano, así tampoco lo hará el resultado de dicho análisis.

El método que Husserl ha de emplear consistirá, precisamente, en la realización de la reducción fenomenológica, cuyo primer estadio será la *εποχή*, aquel poner entre paréntesis al mundo objetivo, aquella neutralización por la cual se considera el sentido noemático sin su correspondiente tesis, aquel proceso por el cual el yo vagamente interesado es desplazado por el “yo fenomenológico como «espectador desinteresado»” (Husserl, 1985: 82); el producto de este primer movimiento es la reducción, el retorno a la subjetividad, a la “esfera egológica del ser” (Husserl, 1985: 38) exenta de prejuicios. Ahora bien, dada la intencionalidad característica de toda conciencia, la reducción fenomenológica nos descubre, del lado noético, una vida totalmente pura de la conciencia y, del lado noemático, como su correlato, el mundo mentado, también puro en cuanto mentado. Nótese que al adjudicarle intencionalidad a la conciencia Husserl no se ve encerrado en el solipsismo que acorralara a Descartes, ya que al recuperar al *ego* se ha recuperado, a la vez y como correlato de éste, al mundo. Pero a pesar de esta importante diferencia, y al igual que en el pensamiento cartesiano, la filosofía de Husserl buscaba la *Apχή* indubitable y absoluta que sirviera de fundamento para toda filosofía y ciencia y, como era de esperar, la ha hallado en el *ego*, convirtiendo al sujeto husserliano en el yo

fenomenológico-trascendental, “fundamento del valor de todos los fundamentos y valores objetivos” (Husserl, 1985: 68), aquel que investiga “exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de mis modos de conciencia” (Husserl, 1985: 68).

En esta primera instancia, y sólo centrándonos en la postulación del *ego* como *Αρχή*, el símil con Descartes es abrumador: Husserl piensa una subjetividad trascendental como evidencia apodíctica (“No hay, pues, ninguna duda de que yo existo” (Descartes, 2001: 132)), fundamento absoluto e inmutable (“[...] no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil” (Descartes, 2001: 131)) un *ego* puro y puramente activo, indubitable en tanto pura actividad (“[...] no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa” (Descartes, 2001: 134)), conciencia limpia y transparente. Al menos hasta ahora, así es como Husserl presenta a su sujeto, y de ningún modo podría escapar a la crítica nietzscheana que tan bien ha sabido acometer contra el pensamiento cartesiano.

Rápidamente, sin embargo, la subjetividad husserliana cobrará un nuevo sentido, quizás preanunciado cuando se afirmó que debía ser considerada como campo de análisis y no como principio axiomático.

IV. Un Husserl ya no tan cartesiano

“¿No es, por ejemplo, inseparable de la subjetividad trascendental su respectivo pasado [...]? Ahora bien, ¿puede reclamarse para éste una evidencia apodíctica?” (Husserl, 1985: 64)

Con el problema del alcance de la evidencia apodíctica, que Husserl mismo advierte honestamente, el *ego* comienza a perder su ropaje moderno y su función de *arkhé*, su actualidad pura cohabitando ahora con “un indefinido horizonte universal y presuntivo, un horizonte de realidad propiamente no experimentada, pero necesariamente coasumida” (Husserl, 1985: 64-65), en fin, con cierta pasividad e historia. No obstante, será propiamente en el análisis de la síntesis objetiva y subjetiva –aquella que englobará a todas las *cogitationes* en tanto pertenecientes a un yo idéntico (como nuevo polo de identidad)- cuando Husserl predique del *ego* ya no sólo la actividad sino también la pasividad: “la estructura de la actividad presupone como grado ínfimo una pasividad” (Husserl, 1985: 135); de modo similar, Nietzsche diría que el yo, el *Ich*, presupone cierta pluralidad de fuerzas, cierto *Selbst* cuya

acción, como perteneciente a aquel fondo -abismal- del cual surge el sujeto, no puede atribuirse a este último ni puede, por tanto, ser considerada propiamente acción.

Semejante cambio en el pensamiento husserliano se explica dado que los objetos en tanto intencionados se presentan a la conciencia subjetiva como unidades idénticas, y esto no puede deberse sino a la forma fundamental de la síntesis, es decir, a la identificación, síntesis que “transcurre *pasivamente* bajo la forma de la *continua conciencia interior del tiempo*” (Husserl, 1985: 89). Esta síntesis pasiva, junto a la síntesis de asociación, constituye el fondo de afección del yo, su pasividad que se convertirá en condición de posibilidad tanto de la constitución de la identidad objetiva, ya que los datos sensibles –el material hylético- sólo pueden afectar al yo si antes han sido dotados al menos mínimamente de cierto sentido (el cual ha de ser otorgado necesariamente por la síntesis pasiva de la conciencia), como también de toda identidad egológica, e incluso de toda actividad egológica, la cual a su vez, y retroactivamente, podría pensarse como posibilitante del sentido constituido en la vida pasiva del yo.

Actividad y pasividad comienzan a entremezclarse y, con lo que hemos visto, podemos afirmar que, así como en Nietzsche “el yo [...] es una síntesis conceptual” (Nietzsche, 1988: 25), es decir, un producto del *Selbst*, de aquella pluralidad de fuerzas que no poseen sujeto de acción (y por ello pueden ser consideradas como inmersas en el ámbito de la pasividad), producto de ellas y ya no fundamento absoluto e inmovible, así también en esta instancia del pensamiento husserliano el *ego* se presenta como fundado en la pasividad, en un ámbito que trasciende y precede toda actividad yoica, no pensándose ya como mero polo vacío de identidad, como yo puro y ahistórico, yo kantiano que tan sólo recorre sus representaciones¹, sino como sustrato de habitualidades (y esto implica a un sujeto condicionado y no enteramente libre como se pensara en la modernidad), como aquel *ego* que “gana una nueva propiedad duradera con cada acto” (Husserl, 1985: 120) que realiza, que posee una historia, una sedimentación que se da desde siempre y que ya supone una vida pasiva, la cual, necesaria para dar cuenta de la constitución de la identidad objetiva y subjetiva, será asimismo inevitable dada la horizontalidad inherente a toda intencionalidad, horizontalidad que, siendo infinita (infinitamente interpretable), jamás podrá ser cancelada ni producida por acto alguno.

¹ Véase: Kant, 2007: 207: “[...] como representaciones mías [...] puedo abarcarlas a todas juntas por medio de la expresión universal *yo pienso*.”

Arkhé histórica, condicionada, sujeta al devenir, ni eternizada ni momificada y, ante todo, fundada en un ámbito de pasividad: realmente puede decirse que, hasta el momento, Husserl se halla a punto de esquivar el pesado martillo de Zaratustra, pero será el tiempo quien lo acerque nuevamente bajo el alcance de aquel brazo, el tiempo que se escurrirá y abandonará al fundamento.

V. Un Husserl husserliano

Ya hemos visto cómo el *ego*, antes fundamento absoluto, ha devenido fundado en una vida pasiva de la conciencia, en un sustrato que afecta al yo y lo convierte en paciente. Dicha síntesis pasiva de identificación, en su forma temporal, permite dar cuenta de la temporalidad interna o inmanente (es decir, de la temporalidad de los actos del yo) y, por medio de ella, pensada como condición de posibilidad para la temporalidad objetiva, también permite comprender a esta última. Sin embargo, si bien los objetos son en el tiempo gracias a que también lo son los actos egológicos que los intencionan, no debe pensarse que, del mismo modo, la actividad yoica ha de ser temporalizada por una nueva instancia temporal, ya que esto produciría un regreso al infinito. (Pero Zaratustra preguntaría: -¿Por qué temer al infinito?, ¿por qué temer que en el fondo de la caverna aguarde otra caverna?) Al contrario, Husserl asegurará “que debe trazarse una distinción entre el flujo de conciencia último o absoluto y los objetos o contenidos temporales inmanentes”(Brough, 1977: 83), y de esta manera arribará a la conciencia absoluta como *Αρχή* que se halla fuera del tiempo, constituyente de él pero ajena a él, inmutable e inmortal.

Cabe aclarar que, si bien se llega al ámbito de la síntesis pasiva hacia el final (aunque esta palabra no debería existir para referirnos al pensamiento husserliano) respecto al método, él es el sustrato último de las instancias que hemos analizado anteriormente, más aún condición de posibilidad de ellas, y allí centraremos, por tanto, nuestra atención.

El sujeto y por tanto su correlato, el objeto, son constituidos en la intencionalidad transversal del flujo absoluto de la conciencia (que intenciona las fases de los actos yoicos), y éste es autoconstituido en su propia intencionalidad longitudinal (que apunta a su propio curso). Ambos modos de intencionalidad ocurren, sin embargo, en un mismo y único proceso, en la denominada síntesis pasiva, pasiva respecto al *ego*, que es afectado por ella, pero

sin-tética en tanto intenciona (aunque no a la manera en que lo hacen los actos del yo) e incluso identifica, otorgando cierto sentido al material hylético, cierto sentido necesario para que el sujeto pueda ser conmovido o impactado por dicha materialidad. Esta tensión, esta coincidencia de actividad y pasividad en el mismo fundamento, podría salvar a Husserl de la crítica nietzscheana ya que, a pesar de evitar el abismo del infinito y postular una *arkhé* atemporal, el pensamiento husserliano no sería estático sino constante movimiento y búsqueda, ya que la contradicción se halla en sus propios cimientos.

Ahora bien, si se pretende argumentar a favor de cierta afinidad entre las filosofías de estas dos grandes figuras alemanas, no podemos dejar de negar el equívoco (justificado en parte por el mismo Husserl) que haría del pensamiento husserliano un idealismo absoluto. Es cierto que existen afirmaciones en apoyo de aquella tesis, y tampoco podemos cerrar los ojos ante el innegable hecho de que sea la conciencia la única que otorgue sentido, es decir, que en el orden de la fundamentación sea la subjetividad (en verdad intersubjetividad) principio de la objetividad. No obstante y a pesar de esto, creemos que coherentemente puede defenderse un idealismo moderado y sin duda no inmanente, esto es, a nivel ontológico, no cerrado en sí mismo sino abierto hacia lo otro. Esta apertura es inevitable dada la característica esencial de la conciencia – la intencionalidad: ella provoca la necesaria “dualidad [bilateralidad] de la investigación” (Husserl, 1985: 87), la “indisoluble correlación” (Husserl, 1985: 87) entre sujeto y objeto, entre el sujeto y lo no-sujeto, entre el *ego* y lo diferente de sí mismo; ella es responsable de que las «cosas en sí» deban “hacerse comprensibles de un cabo a otro como obra intencional” (Husserl, 1985: 142); por ella “el *ego* constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, «algo otro», «algo objetivo»” (Husserl, 1985: 143). Y un fundamento que se abre a la diferencia, que la acepta sin engullirla en la negación de sí misma, que, en fin, acepta la trascendencia objetiva, no puede soportar el edificio de un idealismo absoluto.

El martillo nietzscheano vacila, tambaleante e indeciso...

VI. Conclusión inconclusa

Siendo radicalmente nietzscheanos, Husserl ha de ser incluido dentro de la criticada metafísica de la subjetividad moderna debido a su incapacidad para tolerar la ausencia de fundamento, para soportar una *arkhé* rendida al tiempo y al devenir, ni cerrada en -ni idéntica a- sí misma,

para danzar en la superficie sin fondo autónomo e independiente, para pensar al borde del abismo (y siempre a punto de caer), en aquella cornisa a la que nos arrastra el total perspectivismo, contemplando aquel acantilado del quizás, del eterno como-si, del al-menos-hasta-ahora, rechazando la verdad y el reposo en ella.

Sin embargo, y en nuestra opinión, Husserl ha sabido interpretar y ante todo respetar el objetivo esencial de Nietzsche: su filosofía no estatiza sino que, al contrario y gracias a la tensión que yace en sus propios cimientos e incluso en sus conceptos (“síntesis pasiva”, flujo de la conciencia absoluta para la cual ya ni siquiera el lenguaje nos alcanza), busca, revisa y critica constantemente; postula principios últimos, es cierto, pero acaso vislumbrando la imposibilidad real de ellos, divisando la imposibilidad de fundamento y proponiendo, no obstante, un pensamiento que intenta fundamentar y se condena, así, a ser un incesante bucear en el inmenso océano de las interpretaciones.

En definitiva, el pensamiento de Nietzsche, circular o mejor aún laberíntico, se contrapone, con Husserl, a una teoría vertical (y en un sentido aún moderna, aún cartesiana) pero a una práctica filosófica realmente nietzscheana, que ama el devenir, el movimiento y la transformación, y que puede rescatar y salvaguardar dicho impulso erótico hacia el cambio porque encierra, en su propio fundamento, una saludable tensión, “como un eterno huir-de-sí-mismos y volver-a-buscarse-a-sí-mismos de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse.” (Nietzsche, 1997: 275)

Bibliografía

- Brough, J. (1977). "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time Consciousness", en Elliston, F. y Mc. Cormick, P. (1977), *Husserl. Exposition and Appraisals*, London: University of Notre Dame Press.
- Descartes, R. (2001). *Discurso del método/ Meditaciones Metafísicas*, trad. cast., Madrid: LIBSA.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*, trad. cast., Madrid: F.C.E.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*, trad. cast., Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Nietzsche, F. (1988). *El Nihilismo: Escritos Póstumos*, trad. cast., Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (1997). *Así Habló Zaratustra*, trad. cast., Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *Más Allá del Bien y del Mal*, trad. cast., Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Nietzsche, F. (1973). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. cast., Madrid: Alianza Editorial.