

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

21

José M.^a G. Gómez-Heras

**EL APRIORI
DEL MUNDO DE LA VIDA**

Fundamentación fenomenológica
de una ética de la ciencia
y de la técnica

 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE

B

3279

H93

K7534

1989

Primera edición: marzo 1989

© José M.^a G. Gómez-Heras, 1989

© Editorial Anthropos, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-137-8

Depósito legal: B. 1.084-1989

Impresión: Ingraf. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

*A Mariano Álvarez Gómez,
maestro del «Theorein» puro*

ÍNDICE DE CONTENIDOS

I. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO EXPRESIÓN DE LA CRISIS DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

1. *Crisis de las ciencias y del mundo técnico moderno*

Conciencia de la crisis. — ¿Es legítimo hablar de una crisis de las ciencias? — Alcance universal de la crisis. — Crisis no de cientificidad sino de sentido. — Crisis correlativa del mundo técnico moderno. — La crisis de las ciencias como expresión de una crisis radical de existencia.

2. *Crisis de la filosofía y de la razón*

Decadencia de la filosofía y pérdida de la fe en la razón y en el hombre. — Bancarrota de la filosofía tradicional. — Síntomas de la degradación de la filosofía. — La idea de filosofía sometida a degradación. — El triunfo del naturalismo científico. — El afán de cientificidad del fisicalismo y su inevitable fracaso. — Descalificación del historicismo filosófico. — Cosmovisión y modos de filosofar. — La filosofía de la cosmovisión y sus puntos débiles. — Renuncia a la cientificidad y pérdida de la unidad de la razón. — Génesis de la pérdida de la unidad de las ciencias. — La crisis de la filosofía como consecuencia de la crisis de la razón. — Ruptura y distanciamiento entre ciencias y filosofía. — La crisis de la filosofía como expresión de la crisis del humanismo moderno.

3. *Causa de la crisis: el objetivismo naturalista*

El objetivismo naturalista como causante de la crisis de las ciencias. — El método científico del objetivismo: el positivismo. — La idea positivis-

ta de ciencia, un concepto residual. — Otra concausa de la crisis: el racionalismo formalizante. — El postulado del objetivismo racionalista: la idea de un «ser en sí». — Una preopción de carácter cosmovisional: el naturalismo. — Los éxitos del objetivismo naturalista y la quiebra de la filosofía. — El escepticismo como consecuencia de la desconfianza en la razón.

4. *La crisis de la psicología*

Relevancia de la crisis de la psicología en el conjunto de la crisis de las ciencias. — Olvido de la subjetividad y crisis de la psicología. — La escisión de la realidad en mundo físico y mundo anímico, como origen de la crisis de la psicología. — Consecuencias del dualismo objetividad-subjetividad. — Génesis histórica de la naturalización de la conciencia. — Dificultades de la psico-física. — Contrasentido de una ciencia objetivista sobre la subjetividad. — Autonomía y soberanía del sujeto anímico.

5. *Implicación de la crisis: el olvido del «mundo de la vida»*

Desgajamiento de las ciencias objetivas del tronco común del «mundo de la vida». — Diagnóstico de la crisis de las ciencias a partir del «mundo de la vida». — Ingenuidad epistemológica de las ciencias objetivas. — Distanciamiento entre mundo de las ciencias y mundo del hombre. — Pérdida de relevancia de las ciencias para la existencia personal. — Olvido de la subjetividad por parte de las ciencias. — Una tarea urgente: la recuperación de la subjetividad.

II. TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA

1. *Circunstancia y características de la filosofía husserliana de la historia*

Tránsito de la conciencia de la crisis a la filosofía de la historia. — Contrafondo socio-político de la reflexión husserliana sobre la historia. — Motivos fundamentales de la interpretación husserliana de la tradición filosófica. — Concentración del interés sobre el pensamiento moderno. — Novedad, en lugar de ruptura, respecto a la reflexión husserliana anterior a la *Krisis*. — Lectura del acontecer sobre la pauta de un esquema «arqueológico-escatológico». — El «plus» subyacente a los acontecimientos filosóficos particulares. — El concepto de Europa y su relevancia en la teleología de la historia. — Filosofía y destino del hombre europeo.

2. *Problematicidad de una filosofía de la historia en perspectiva fenomenológica*

Necesidad de una reflexión sobre la historia en cuanto ámbito de la realización de la razón. — Reconstrucción personal de la «novela de

la historia». — La «novela de la historia» al servicio de los fines de la reflexión. — Comprensión de los eventos desde la interioridad del acontecer. — Coincidencia de la historia personal en la historia universal. — Insuficiencias del positivismo para comprender la historia. — Consideración de la historia en perspectiva fenomenológica. — Decisión previa sobre el problema de la verdad. — El acontecer como realización de la razón. — Cumplimiento de la razón en y por la filosofía. — Responsabilidad ética del científico: los filósofos, funcionarios de la humanidad. — La historia como drama: el heroísmo de la razón. — Objeciones contra una filosofía de la historia en perspectiva fenomenológica. — Solución de las objeciones a partir de la estructura temporal de la conciencia. — Fijación del problema de la comprensión de la historia. — Modificación de los planteamientos tradicionales referentes a la interpretación de la historia. — Equiparación entre mundo de la historia y mundo de la vida. — Cambio de perspectiva en la fenomenología: del análisis estático al análisis genético. — La corriente de las vivencias de la conciencia como proceso teleológico. — Acontecer histórico e intencionalidad: superación del punto de vista cartesiano. — La historia como «hecho magno del ser absoluto».

3. *Historia y teleología*

La idea de teleología, soporte de la filosofía husserliana de la historia. — Equiparación entre teleología y realización filosófica de la razón. — El «telos» del humanismo europeo. — Validez universal del concepto occidental de hombre. — Surgimiento en Europa de un nuevo tipo de historicidad. — La filosofía como reflexión dedicada a tareas infinitas. — Características de la filosofía como idea: universalidad e infinitud. — La filosofía como principio regulador kantiano. — Las «ideas» reguladoras kantianas. — La fenomenología, idea reguladora del acontecer histórico. — La teleología de la razón, soporte del humanismo europeo. — Sedimentación de la teleología de la historia en acontecimientos filosóficos. — La fenomenología, modalidad definitiva del acontecer filosófico. — Mundo de la vida, ciencias y teleología de la razón. — La historia de la filosofía como propedéutica de la fenomenología. — La fenomenología como exigencia de la teleología de la historia. — La fenomenología como cumplimiento de la teleología de la historia. — El acontecer de la razón en la dialéctica «intención-cumplimiento». — Teleología universal. — La historia, como hecho absoluto y la aplicación a la historia de la reducción fenomenológica.

4. *Incumplimiento de la teleología de la historia en la tradición filosófica*

Metamorfosis fundamentales de la idea de filosofía. — Grecia, origen de la idea de filosofía, como teoría pura e idea infinita. — Ejemplaridad del proyecto existencial del clasicismo antiguo. — La idea griega de la filosofía como saber unitario y universal. — Novedad que la Modernidad

aporta: la «mathesis universalis». — Viraje hacia la subjetividad en el concepto moderno de ciencia. — El concepto moderno del sujeto como «ratio». — Emancipación de la ciencia moderna respecto a las heteronomías medievales. — Problematización creciente de la filosofía y de la razón durante la Edad Moderna. — El fracaso del ideal renacentista de ciencia y su motivo no esclarecido.

III. GENEALOGÍA HISTÓRICA DEL OBJETIVISMO

1. Rasgos de la interpretación husserliana de la tradición filosófica

Infidelidad del pensamiento moderno al proyecto fundacional de la filosofía. — Pautas de la interpretación husserliana de la tradición filosófica. — Estructura dialéctica del acontecer de la reflexión. — Carácter dramático del proceso. — Radicalización del problema epistemológico. — Personificación del drama de la ciencia moderna en Galileo.

2. El ideal de saber del objetivismo científico

Transformación renacentista del concepto de ciencia. — Rehabilitación de la idea de «episteme» bajo la forma de «mathesis universalis». — La matemática como tarea infinita sobre lo infinito. — Cristalización de la «mathesis universalis» en la geometría. — Primera aplicación de la «mathesis»: la físico-matemática. — El saber universal como presupuesto del poder universal. — El cambio de sentido de la ciencia a la luz de la doctrina de la intencionalidad.

3. Genealogía del objetivismo científico

El binomio sujeto-objeto como cliché. — Aplicación del esquema sujeto-objeto a la interpretación de la tradición filosófica. — Dos esferas anti-téticas de la realidad. — El objetivismo científico y sus implicaciones. — Identificación de la verdad con la objetividad. — El objetivismo como actitud fundamental de la tradición filosófica. — Posición de la *Krisis* frente al objetivismo. — Pérdida, en el objetivismo, de la subjetividad y de su mundo. — Desaparición de la dimensión ética de la ciencia. — Subjetivismo transcendental y «mundo de la vida» del «ego». — La subjetividad, lugar del ser y del sentido.

4. El proceso de idealización de la ciencia moderna

Operaciones del proceso genético de la ciencia. — Objetivación, cuantificación, formalización. — Ingenuidad dogmática de la ciencia moderna. — El proceso de idealización. — El mundo empírico, punto de partida de la idealización. — La idealización del espacio en la geometría. — Transición de la agrimensura real a la geometría abstracta. — La idealización del movimiento en la mecánica. — Cristalización de un saber exacto según una verdad absoluta. — Constitución de un mundo en sí de

idealidades objetivas. — El sentido de la fórmula matemática: la aritmetización. — Vaciamiento del sentido de la ciencia en la aritmetización. — Doble uso del concepto de tecnificación. — Olvido del mundo de la vida en la idealización. — Sustitución del «mundo de la vida» por las objetividades matemáticas. — La metáfora del «Ideenkleid». — Una primera consecuencia: dos tipos contrapuestos de física. — Trueque de sentido en la ciencia moderna.

5. El naturalismo y la reducción de la psicología a psico-física

El objetivismo como naturalismo universal. — Interpretación de la realidad sobre la hipótesis del «en sí» de la naturaleza idealizada. — Dimensiones de la naturalización de lo real. — Naturalización de lo psíquico. — La psico-física, ciencia exacta sobre lo anímico. — Rechazo husserliano del psico-fisicismo.

6. Actitud científico-natural y actitud científico-espiritual

El concepto de «Einstellung» y uso husserliano del término. — La actitud natural y su mundo. — La tesis general del mundo en la actitud natural. — Actitud natural e interés práctico. — La actitud natural como presupuesto de otras posibles actitudes. — La actitud naturalista. — La actitud natural no implica la actitud naturalista. — La actitud naturalista, no obstante, emerge de la actitud natural. — La actitud personalista. — La persona y su mundo circundante. — La actitud fenomenológica. — La actitud fenomenológica como actitud peculiar del filósofo. — Coincidencias y divergencias entre las diferentes actitudes. — Traducción psicológica del dualismo ontológico «ser en sí»-«ser para sí». — Implicaciones del dualismo epistemológico recogido en la doctrina de las «Einstellungen».

7. Descartes: el alcance revolucionario del ego cogito

Carácter ambivalente del pensamiento cartesiano. — Aportaciones y deficiencias del mismo. — Importancia revolucionaria del descubrimiento del «ego cogito». — Itinerario cartesiano hacia la subjetividad. — Falseamiento de la subjetividad a causa del prejuicio objetivista. — Los planteamientos cartesianos a la luz de los conceptos de *epoché* y de «intencionalidad». — La recuperación del mundo extramental en Descartes y en Husserl. — Respuestas divergentes al problema del conocimiento. — Ignorancia de la intencionalidad por parte de Descartes. — Descartes como punto de arranque de las dos líneas maestras del pensamiento moderno. — Razón del fracaso cartesiano: el olvido del mundo de la vida.

8. Hume: la skepsis como quiebra de la absolutividad del objetivismo científico

Aportación del empirismo inglés a la teleología de la historia. — Antecedentes de la fenomenología en los empiristas sajones. — La presencia

inevitable de la *skepsis*. — Originalidad del concepto empirista de experiencia. — Doble función del empirismo en el cumplimiento de la teleología de la historia. — Fallo fundamental del empirismo: el prejuicio fisicalista. — Segundo fallo del empirismo: la ceguera para la intencionalidad. — Relevancia de la psicología de Locke para la genoseología psico-naturalista. — Contribución de Berkeley a la reducción psico-física del conocimiento. — Hume: impulsos a las tendencias básicas del empirismo. — Reformulación de los motivos centrales de la tradición empirista. — La verdad filosófica encubierta en la *skepsis* de Hume.

9. Puesto del subjetivismo trascendental kantiano en la teleología de la historia

El puesto de Kant en la teleología de la historia. — Fin de la ingenuidad dogmática del racionalismo científico. — A medio camino entre Descartes y Hume. — Carencia de radicalismo en los planteamientos kantianos. — Kant, filósofo del subjetivismo trascendental. — El concepto de subjetividad productiva y las prestaciones de la misma. — El pensamiento kantiano como contrafondo adecuado para comprender el sentido de la ciencia moderna. — Reproblematicación del problema de la ciencia a partir de los presupuestos no explicitados del kantismo. — Carácter mítico del discurso kantiano a causa de la carencia de un método apodíctico. — El supuesto no expresado en la doctrina kantiana: el «mundo de la vida».

IV. EL CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL A PARTIR DE LA PREGUNTA RETROSPECTIVA POR EL «MUNDO DE LA VIDA»

1. El camino no cartesiano hacia la fenomenología

Transición de las partes I-II a la III de la *Krisis*. — Balance de la reflexión retrospectiva sobre la tradición filosófica. — La vía histórico-teleológica de acceso a la fenomenología. — Alejamiento del camino cartesiano. — La experiencia del sujeto, base de toda experiencia. — El concepto husserliano de experiencia. — El sujeto de la experiencia absoluta: el yo puro. — El retorno a las cosas mismas como regreso a la experiencia ante-predicativa. — La percepción del «ego» como experiencia absoluta. — El modo de conocimiento de la experiencia absoluta: la evidencia intuitiva. — La vivencia como intuición evidente del «mundo de la vida». — La vivencia como experiencia inmediata de la vida. — El Apriori mundano-vital. — Correctivo fundamental del idealismo husserliano. — Dos caracteres del mundo de la vida: subjetividad y evidencia.

2. El problema de un saber universal sobre el «mundo de la vida»

El recurso a la categoría de «mundo de la vida» como clave para solucionar el problema de las ciencias. — Necesidad de recuperar como tema

científico el conjunto de presupuestos que subyacen a todo saber. — El «mundo de la vida» como reino inexplorado de fenómenos subjetivos. — Necesidad de un saber específico para un tema específico: el «mundo de la vida». — Características, tareas y amplitud de una ciencia sobre el «mundo de la vida». — Alcance universal del saber sobre «el mundo de la vida». — De la valencia restrictiva del «ser en sí» a la universalidad del «ser para el sujeto». — Carácter subjetivo-relativo del «mundo de la vida». — La fenomenología: un saber subjetivo sobre la subjetividad. — El «mundo de la vida» como problema particular de las ciencias objetivas. — El «mundo de la vida» como problema filosófico universal. — Doble modalidad de tematizar el «mundo de la vida». — Hacia un saber sobre el «cómo» general de darse con antelación el mundo. — Respuesta a una objeción inevitable. — Transición de la teoría de la ciencia a la ontología. — La fenomenología trascendental como ontología. — Ubicación del «ser en sí» de las ciencias en la ontología del ser del «mundo de la vida». — ¿Recaída en el intelectualismo? — Relación del saber sobre la vida con el binomio «doxa-episteme». — La doxa como conocimiento precientífico del mundo cotidiano. — La fenomenología como «doxa» «in statu» de *episteme*.

3. La recuperación de la *Lebenswelt* por la *epoché*

La *epoché*, procedimiento para acotar el «mundo vital». — Finalidad y funciones asignadas a la *epoché*. — La *epoché* como «aversio ab objecto et conversio ad subjectum». — La *epoché* de las ciencias objetivas. — Invalidación de la actitud natural y de su tesis general de la creencia en el mundo. — La *epoché*, sin embargo, no implica la pérdida del mundo. — Inserción del mundo en la relación intencional sujeto-objeto. — Transición a la reflexión filosófica sobre la totalidad de lo dado. — Instalación del filósofo más allá de la oposición sujeto-objeto en la correlación trascendental entre ambos. — Acotación de la *Lebenswelt* como instancia constituyente. — La *epoché*, camino husserliano para acceder a la ontología. — Etapas del proceso reductor. — Primer nivel de la reducción: el *noema*. — Segundo nivel de la reducción: la *noesis*. — Tercer nivel de la reducción: el «ego» trascendental. — Aislamiento de la subjetividad constituyente. — El espectador desinteresado y el «Theorein» puro.

4. Desarrollo temático del saber sobre el «mundo de la vida»

Reformulación de las cuestiones básicas de la reflexión husserliana a la luz del concepto de *Lebenswelt*. — El mundo de la vida como realidad contrapuesta al mundo de las ciencias. — Descripción fenomenológica del mundo de la vida. — La *Lebenswelt* como sedimentación histórica. — La polaridad vida superficial-vida profunda. — Recuperación de la corporeidad como soporte de la experiencia. — Carácter relativo y estructuras invariantes del «mundo de la vida». — El «mundo de la vida» como horizonte de aparición de los objetos. — Relevancia del concepto de horizonte en la *Krisis*. — La circularidad interpretativa mundo de la

vida-experiencia singular. — El esquema sujeto-objeto. — El Apriori universal de correlación. — Líneas de investigación en el campo del Apriori de correlación. — Dificultades paradójicas y respuesta a las mismas. — La paradoja de ser simultáneamente sujeto para el mundo y objeto en el mundo. — La regresión al «ego» absoluto en calidad de instancia última constituyente. — Mantenimiento de un supuesto idealista: el yo transcendental. — La intencionalidad, fundamento del sistema de correlación universal. — La intersubjetividad. — El esquema temático *ego-cogito-cogitata*. — Fijación del campo del análisis.

5. «Mundo de la vida» y mundo de las ciencias

El problema de la relación entre ciencias objetivas y «mundo de la vida». — Urgencia de una clarificación del mismo. — Vinculación entre actividad científica y mundo concreto de la existencia personal. — Las ciencias como productos históricos. — La ciencia: una hipótesis, entre otras, para interpretar el mundo. — Relativización del saber científico. — Función fundamentante de la *Lebenswelt*. — La *Lebenswelt* como soporte de las actividades teóricas y prácticas del hombre. — Remisión de los juicios científicos a las evidencias del «mundo de la vida». — Subalternación de las ciencias al saber sobre la *Lebenswelt*. — Función unificante del «mundo de la vida» respecto a las ciencias. — Recuperación de las ideas de unidad de la razón y de saber universal.

V. RECAPITULACIÓN Y COMENTARIO

1. Responsabilidad de la reflexión: recuperar sustancia filosófica

Intenciones del diagnóstico husserliano sobre la crisis de las ciencias. — Factores perturbadores de nuestra situación cultural. — La pérdida de sustancia filosófica. — Acusaciones contra el cientificismo y logicismo modernos. — Tergiversación físico-matemática de las estructuras de la subjetividad. — Pretensiones de Husserl y su carácter profético. — Imperativo categórico de la ética filosófica: la realización de la razón.

2. El camino de la historia hacia la fenomenología transcendental

La substancia absoluta del acontecer histórico: subjetividad y teleología. — El instrumento para la realización de la razón como «telos» de la historia: la filosofía. — La tradición filosófica como proceso teleológico tendente a la fenomenología en cuanto forma definitiva del filosofar. — Gestación histórica del «ego cogito». — Homologación del mundo de la historia con el mundo de la vida y sus consecuencias. — La fenomenología como evento salvador. — Problematicidad del pensamiento moderno en cuanto realización de la filosofía. — La Edad Moderna como incumplimiento de la teleología de la historia. — Aplicación a la historia del esquema operativo del análisis fenomenológico. — El rapto y la recuperación de Europa.

3. Interpretación de la tradición filosófica en perspectiva fenomenológica

El fresco histórico diseñado en la *Krisis*. — Aplicación a la historia de la *epoché* fenomenológica. — La bancarrota moderna del ideal científico de la filosofía clásica y renacentista. — Surgimiento de un saber racional sobre un universo simbólico. — Vigencia contemporánea de la metáfora husserliana del «Ideenkleid». — El presupuesto ingenuo de la ciencia moderna. — Aspecto central de la crítica husserliana a la tradición filosófica: la autonomía del universo simbólico de la físico-matemática. — La filosofía como «episteme», «telos» de la reflexión en la fundación originaria del filosofar. — El dualismo epistemológico moderno y sus consecuencias. — La posición ambivalente de Descartes en los orígenes de la modernidad. — Anticipaciones de la fenomenología en el empirismo inglés. — Cuestionamiento kantiano del mundo en cuanto instancia absoluta. — Urgencia de una inversión de las relaciones entre objetivismo y subjetivismo. — Superación de la antítesis subjetivismo-objetivismo en una tercera instancia. — Concreción fenomenológica de la tercera instancia. — La precomprensión o experiencia precategorial como posibilidad de superación del dualismo sujeto-objeto. — Remisión del problema de la ciencia al «mundo de la vida» del sujeto.

4. Estructuras y funciones de un saber fundamental sobre el «mundo de la vida»

Desandar el camino falsamente recorrido por la ciencia moderna. — Recuperación del sentido de la ciencia mediante el retorno a la al «mundo de la vida» olvidado. La fenomenología como saber de intuiciones evidentes. — Carácter subjetivo-relativo y temporal de la evidencia y de la verdad. — La vivencia como experiencia específica del mundo de la vida. — El «mundo de la vida» como Apriori concreto de la ciencia. — Reformulación del problema crítico-metodológico en términos de mediatez-inmediatez. — Variaciones del tema durante los siglos XVII -XVIII. — Rehabilitación de la «mediación» en el Idealismo alemán. — Solución de la fenomenología: la «inmediatez mediadora». — La *epoché* como acceso al ámbito de la evidencia inmediata. — Recuperación del motivo central de la tradición escéptica. — Alcance de la *skepsis* fenomenológica. — Tránsito de la «actitud natural» a la «actitud fenomenológica». — Acotación del concepto de mundo. Cuatro significados del término «mundo». — Mundo como resultante de procesos de socialización y enculturación. — Concepto de mundo en la fenomenología. — Mundo e imágenes del mundo o «Weltbilder». — El «mundo de la vida» como totalidad de sentido y finalidad. El «mundo de la vida» como horizonte. — Implicaciones epistemológicas de la categoría de «horizonte». — El concepto de horizonte expresa la contraposición fenomenología-positivismo. — El problema de las ciencias objetivas en el horizonte del «mundo de la vida». — La *Lebenswelt* como fundamento de las ciencias. — Historicidad del «mundo de la vida» y sus consecuencias. — Urgencia de una recupera-

ción de la idea de la unidad del saber. — Incapacidad del saber objetivo para constituirse en ciencia universal dado el carácter restrictivo de la categoría «ser en sí». Universalidad del «ser en y para el sujeto» de la fenomenología. — Inversión de papeles en la teoría de la ciencia. — Síntomas de aproximación entre la fenomenología y el neopositivismo.

5. La fenomenología: ¿consumación de la racionalidad en la historia?

La fenomenología como solución a la crisis de las ciencias. — Posición crítica frente al objetivismo naturalista. — La fenomenología: saber sobre la subjetividad trascendental. — Rehabilitación de la «doxa» en cuanto saber de la experiencia fluyente. — La fenomenología como ciencia matriz y lógica trascendental. — Recuperación de la técnica y de la ciencia para el humanismo. — Superación de la alternativa subjetivismo-objetivismo. — La fenomenología: ¿consumación de la historia?

EPÍLOGO: EL «MUNDO DE LA VIDA» Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA

La fenomenología como revuelta contra el imperialismo de las ciencias. — El «mundo de la vida» como lugar de encuentro entre la ciencia y la ética. — La recuperación de demandas morales en la esfera pragmática de lo cotidiano. — La reivindicación fenomenológica del sujeto trascendental. — Secuencia lógica del discurso husserliano. — Viraje trascendental-kantiano del problema ético de la ciencia. — Implicaciones axiológicas del mundo de la vida en cuanto soporte del mundo de la ciencia. — Verdad antropológica y moral versus falacia naturalista. — Cambio de dirección en el tránsito entre el mundo del ser y el mundo del deber. — De la neutralidad axiológica de las ciencias al «deber ser» del científico. — Inviabilidad de la neutralidad axiológica de la ciencia y de la técnica. — Más allá de las alternativas idealismo-empirismo, subjetivismo-objetivismo. — Historicidad del lenguaje moral y del lenguaje científico. — Recuperación del ideal de la «unidad del saber» bajo el régimen de la razón práctica. — Hermenéutica intencional y teleológica de los hechos científico-tecnológicos. — Modos de trascender el sujeto clausurado cabe sí. — La ciencia y la técnica como formas de humanismo. — La ética como sustancia de la cultura y como utopía. — El «mundo de la vida» y las críticas contemporáneas a la racionalidad moderna. — Modernidad como razón y libertad o modernidad como ciencia y tecnología. — Modernidad corregida e ilustración purgada de altiveces. — Del desencantamiento weberiano del mundo al reencantamiento ecológico de la vida. — Los posmodernos y el retorno de los sofistas. — El mundo moral como experimentación de la esperanza.

Según los testimonios autorizados de *Gadamer* y de *Landgrebe*, la crítica husserliana durante los últimos 25 años ha ido polarizando progresivamente en torno al complejo de cuestiones, que abarca el término *Lebenswelt*.¹ Los debates toman como punto de referencia la obra tardía, si bien capital, del filósofo: *Die Krisis der Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en la que, al decir de los investigadores, la fenomenología habría encontrado su formulación última.² La obra, inacabada, recoge ensayos y esbozos elaborados por Husserl desde comienzos de la década de los treinta hasta su muerte, acaecida en 1938. La mayor parte de estos escritos, fragmentariamente aparecidos en el extranjero a causa de las dificultades políticas, que acosaron al autor durante este periodo, fueron veinte años después reunidos en un volumen homogéneo, publicado en 1954 como tomo VI de las *Husserliana*.³ Desde la aparición de la obra, los intérpretes no han cesado de discutir sobre si la misma constituye una ruptura con el pensamiento anterior del autor o si, por el contrario, expone, contra malentendidos e incomprensiones, la auténtica doctrina del Maestro, mantenida con rigor y coherencia durante más de cuarenta años. «La interpretación actual de Husserl, en todo caso, está dominada por la cues-

tión de sí, con el concepto de *Lebenswelt*, la fenomenología husserliana es sometida a una reinterpretación tan radical que, con tal concepto, se sitúa ante un nuevo comienzo.»⁴

La *Krisis* desarrolla pensamientos expuestos por Husserl en una famosa conferencia, pronunciada en Viena durante la primavera de 1935 y repetida, con variantes, en Praga a finales del otoño del mismo año.⁵ Posteriores reelaboraciones y complementos dieron lugar a un espléndido torso, reiterativo a veces, que parece confirmar el debatido viraje de Husserl al final de su vida hacia la *historia*, como nueva vía de acceso a la fenomenología después de su distanciamiento del «camino cartesiano». La *Krisis*, en cualquier caso, no supone una ruptura de Husserl con sus doctrinas e intenciones anteriores sino, más bien, una coherente continuidad, que aspira a reformular el programa fenomenológico desde las perspectivas de la historia y de la vida.⁶ El pensamiento husserliano, como el de otros grandes profetas, tiene también dos rostros. El uno mira al pasado, al ya lejano de la gran herencia de la Grecia clásica y al más cercano del racionalismo de los siglos XXII-VIII, con su carga de problemas y, entre ellos, con la cuestión del acontecimiento de las «ciencias modernas» aún por dilucidar. El otro se proyecta sobre el futuro, hacia lo que va a constituir buena parte de la fisonomía espiritual de nuestro siglo y a cuyo nacimiento Husserl está colaborando decisivamente. Es la corriente filosófica que él inaugura y que se alarga de Heidegger a Gadamer pasando por Sartre y Merleau-Ponty.⁷

Los analistas de la *Krisis* no han perdido ocasión para señalar las circunstancias sociopolíticas que rodean las reflexiones del último periodo de Husserl, así como sus vinculaciones con los problemas del *Ser y tiempo* de Heidegger. Las opiniones al respecto tienden a coincidir. Gadamer cree que ambos aspectos son circunstancias determinantes del pensamiento tardío de Husserl.⁸ Lübbe y Janssen encuentran semejanzas fundamentales entre la problemática que Husserl baraja en torno a la categoría *Lebenswelt*, y los temas desarrollados por Heidegger en el *Ser y tiempo*.⁹ Según el testimonio autorizado de Landgrebe, humana y doctrinalmente cercano a Husserl durante los años de composición de la *Krisis*, el

viraje tardío de Husserl hacia la historia, como nuevo camino hacia la fenomenología, estuvo motivado de modo decisivo por la confrontación que el filósofo mantiene durante los primeros años de la década de los treinta con el *Ser y tiempo* de Heidegger.¹⁰ Merleau Ponty, por su parte, piensa contrariamente que todo el *Ser y tiempo* de Heidegger nació a sugerencias provenientes de Husserl y se desarrolló como explicación del «natürliche Weltbegriff» o de la «*Lebenswelt*» husserlianos.¹¹ Con otras palabras: si la obra husserliana anterior a 1925 nos muestra un pensamiento en *liza* ya con el empirismo psicológico, ya con la teoría positivista de la ciencia, la *Krisis*, aún manteniendo continuidad con planteamientos anteriores, recupera para la reflexión abundantes motivos de la fenomenología de la existencia y reacciona ante estímulos procedentes de la misma.¹² Cuestiones descuidadas por el positivismo: las evidencias prelógicas, el mundo de los valores morales, el sentido de la existencia personal y colectiva, el rol de la subjetividad transcendental, los condicionamientos personales de la investigación científica, etc., tienen acogidas en las páginas de la *Krisis*. Los planteamientos de ésta se sitúan, por tanto, a medio camino entre dos modalidades de concebir el quehacer filosófico: la dominante a comienzos de siglo, en la que la filosofía es concebida como «Teoría de la ciencia» y la que se abre camino durante el segundo cuarto de nuestro siglo y que hace consistir el filosofar en «hermenéutica de la existencia».

El término *Lebenswelt*, «mundo de la vida», responde a una pregunta presente permanentemente en la reflexión husserliana: la pregunta por un saber apodíctico y universal, cuyo tema sea también universal. *Lebenswelt* es el concepto contrapuesto a mundo de las ciencias. Un concepto que al referirse a lo precientífico sirve de hipótesis para esclarecer el sentido de las ciencias. Lo que late, pues, tras la formación de la nueva palabra, es el problema que preocupa a la reflexión husserliana desde sus inicios: la fundamentación crítica del saber. La ciencia surge, según Husserl, de un suelo más originario que la ciencia misma, un ámbito de experiencias precientíficas y precategoriales, un Apriori concreto. A este reino de lo precientífico hace referencia el término *Le-*

benswelt. Su acotamiento y exploración debe posibilitar una respuesta a las cuestiones «qué sea la ciencia» y «cuál su sentido». La categoría *Lebenswelt*, por consiguiente, es el instrumento que va a permitir a Husserl la delimitación de un ámbito de realidades, previo a las ciencias y, en un segundo movimiento, retrotraer el problema de la ciencia, desde el objetivismo en que aquéllas se mueven, a los niveles más originarios de las experiencias precientíficas.¹³ Aquí, las ciencias se encontrarán con una sorpresa: los valores morales.

En conexión con tales planteamientos surgen una serie de interrogantes, que van desfilando por las páginas de la *Krisis*. ¿En qué consiste la crisis contemporánea de las ciencias y a qué causas debe atribuirse el malestar de la cultura presente? ¿Cuáles son los orígenes históricos de la crisis y cuál el sentido de un acontecer que desemboca en situación tan problemática? ¿Qué instancias y factores gravitan sobre la historia del pensamiento moderno para que nuestro presente, producto de ese pensamiento, aparezca a quienes lo viven cargado de desorientación? Caso de que exista un Apriori precientífico, una zona de experiencias originarias, ¿en qué puede consistir ese mundo? ¿Cuál es el puesto que corresponde en ese mundo al «ego» transcendental y qué función ha de asignarse al mismo en la solución de la crisis, que afecta a la cultura humana? ¿En qué relación están, en fin, el «mundo de la vida», el mundo de la historia, la subjetividad transcendental, el mundo de las ciencias y el mundo moral?

Al decir de Landgrebe, «se trata de retrotraer las ciencias existentes al dato de su facticidad y de preguntarse por la facticidad de ese hecho. Las ciencias han caído en una crisis porque no se encuentran en situación de dar cuenta de sí mismas. Se encuentran en un vacío de sentido paralelo al de aquellas ciencias mediante cuya aplicación el mundo ha sido transformado técnicamente. La pregunta por la crisis de las ciencias europeas no es otra cosa, en este caso, que la pregunta por la crisis del mundo técnico moderno. No se trata, por tanto, de una crisis teórica sobre los fundamentos de las ciencias sino de una crisis de la vida moderna, crisis que ha penetrado la conciencia colectiva y que se patentiza de modo evidente en los problemas éticos».¹⁴ El problema subyacente

a nuestra crisis cultural exige arrojar luz sobre el sentido de la vida humana y, desde aquí, sobre el sentido de la ciencia. La filosofía, en este caso, trasciende los límites de la «teoría de la ciencia» para vincularse a cuestiones antropológicas que, a su vez, remiten a la interpretación de la vida y de la historia.¹⁵ El tema «problema de las ciencias» se alarga, pues, para englobar también cuestiones concernientes al «mundo técnico moderno» y al proceso histórico que lo originó. La *Krisis*, en un esfuerzo por superar la postración de la cultura, se pregunta por las «condiciones a priori de la posibilidad de las ciencias», si bien con una innovación profunda: las condiciones de posibilidad a priori son entendidas no sólo de modo sistemático sino en sus niveles histórico y existencial. Condiciones «a priori» son aquellos acontecimientos históricos del pasado que han hecho posibles las ciencias y la técnica modernas. El interés filosófico, por tanto, se desdobra en dos campos: aquel cuya reflexión se concentra en los presupuestos axiológicos, que posibilitan el hecho de las ciencias, y aquel que analiza retrospectivamente el proceso histórico conducente a la crisis actual. Este viraje de Husserl hacia la historicidad, permite a su autor recorrer un nuevo camino hacia la fenomenología. Lo cual no implica ruptura con planteamientos anteriores, sino, más bien, una reafirmación en los mismos, mostrando, con una modalidad de argumentación nueva, la legitimidad histórica del proyecto fenomenológico.

Lo novedoso de la *Krisis* es perceptible si distinguimos dos etapas diversas y claramente diferenciables en la evolución de Husserl a partir de 1913. La primera se inicia con las *Ideen* (1913) y ha sido etiquetada de idealismo transcendental. El análisis fenomenológico se centra sobre el sujeto, como soporte de todo acto de conciencia e instancia constituyente del sentido del mundo. La fenomenología se escora, en este sentido, del lado del sujeto y el análisis fenomenológico se hace consistir en exégesis de la vida del sujeto, en cuanto *ubi* donde se constituye el sentido del ser del mundo y de los objetos. La fenomenología adopta la forma de «egología». En tal situación, el proyecto husserliano se hace acreedor de la etiqueta de «neoidealismo». El «ego» transcendental actúa de soporte de las vivencias de la conciencia. Esta fase del

pensamiento de Husserl llega hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931). Una ulterior etapa del pensamiento husserliano habría centrado su interés, bajo presión de la circunstancia sociopolítica y de los desarrollos de las filosofías de la existencia, en el mundo de la vida, en la experiencia pura y en el apriori precategórico. El sujeto transcendental es mantenido como vértice egológico de un sistema de correlación universal, pero los acentos se desplazan del «ego» a la *Lebenswelt*, considerados ambos como polos necesariamente vinculados en la *correlación esencial conciencia-mundo*. Tal desplazamiento permite reformular con nuevo vigor las doctrinas de la intencionalidad y de la intersubjetividad, aplicadas ahora al mundo como historia y a la teleología del acontecer. El viraje, por otra parte, sirve a Husserl para acentuar distancias respecto a los planteamientos mantenidos por los neokantianos en «teoría de la ciencia» y para ubicar su reflexión en zonas próximas al concepto heideggeriano de ser-en-el mundo. La *Krisis* pretende regresar al mundo que precede a toda conceptualización metafísica o idealización matemática, y que necesariamente toda praxis y toda teoría dan por presupuesto.

Los planteamientos husserlianos en la *Krisis* conducen a una *ontología* del vivir humano que, por su radicalidad, se proyecta sobre las diferentes áreas de la reflexión filosófica y científica. Por las páginas de la *Krisis* desfilan pensamientos que afectan a temas como la historicidad y la historia, la fundamentación de una filosofía antropológica, la construcción de una ontología social, la hermenéutica como método universal de interpretación, los presupuestos antropológicos de las ciencias naturales, la remisión del análisis lingüístico al mundo cotidiano de la vida, etc. La doctrina husserliana de la *Lebenswelt* ha tenido, por ello, una incidencia profunda sobre la dinámica interna de la escuela fenomenológica. G. Brand ha podido construir, a este propósito, un voluminoso estudio en el que, después de rastrear el tema del «Apriori concreto» en Husserl y en otros autores adscritos a la fenomenología, tales Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, bosqueja un proyecto de filosofía sistemática basado en la idea de «mundo de la vida» y sus aplicaciones en antropología, psicología, crítica de la técnica, etc.¹⁶ Del impacto que la

doctrina de la *Lebenswelt* viene produciendo en áreas de la reflexión, dan testimonio los numerosos ensayos aparecidos, tendentes ya a explotar las virtualidades de aquella en tal o cual zona específica de conocimientos, ya a contrastar opiniones científicas consagradas con el conjunto de ideas que la categoría *Lebenswelt* representa. En esta labor de sedimentación crítica, la *Krisis* husserliana se ha mostrado fecunda, al menos, en los siguientes sectores: la filosofía de la historia, la teoría de la ciencia, la ontología social, el análisis del lenguaje, la hermenéutica filosófica y, como se acaba de afirmar, ha dado impulsos determinantes al desarrollo contemporáneo del movimiento fenomenológico.¹⁷

Entre los temas que se han ido decantando en el debate sobre la *Lebenswelt* husserliana, destacan, en primer lugar, los referentes a las relaciones entre «mundo de la vida» y «mundo de las ciencias», así como a problemas subyacentes a dichas relaciones, tales el de la historicidad humana y el del sentido del acontecer del pensamiento moderno. Sobre este segundo argumento son ya clásicos los trabajos del discípulo y colaborador de Husserl, L. Landgrebe, así como los sugestivos ensayos de P. Ricoeur.¹⁸ A la zaga de las posiciones de Landgrebe y de Ricoeur, han ido posteriormente apareciendo monografías valiosas como las de H. Hohl, P. Janssen, A. Pazanin, G. Hoyos, entre otras, a las que iremos haciendo referencia a lo largo de nuestro estudio. Respecto a la relevancia de la categoría *Lebenswelt*, a la hora de fijar el estatuto epistemológico y el sentido moral de las ciencias modernas, la abundancia de aportaciones confiere al tema un lugar de honor en las discusiones de los últimos años sobre el problema metodológico. Las virtualidades del concepto de *Lebenswelt* para el problema de la ciencia saltan a la vista, si consideramos que la idea de «mundo de la vida» está construida en contraposición directa a «mundo de las ciencias» y como contraréplica del mismo. El tema ha sido objeto constante de atención y a él se han dedicado algunos volúmenes colectivos.¹⁹

Los estímulos de la doctrina husserliana de la *Lebenswelt* se muestran especialmente activos en la hermenéutica contemporánea y en algunos desarrollos del análisis del lenguaje.

Autores relevantes de aquélla, tales H.G. Gadamer o P. Ricoeur, lo testimonian. Conceptos claves de la hermenéutica como los de «pre-comprensión», «horizonte interpretativo», esquema sujeto-objeto, etc., son temas centrales de la *Krisis*. Gadamer no sólo asume en su hermenéutica la doctrina de la *Lebenswelt*,²⁰ sino que lleva a cabo, además, un atento seguimiento de los desarrollos de la fenomenología a partir del último Husserl.²¹ P. Ricoeur, por su parte, se interesa por el sentido de la historia en Husserl con anterioridad a la publicación de la *Krisis*²² y reconoce expresamente su dependencia respecto al tándem Husserl-Heidegger. Se esfuerza, no obstante, en superar el subjetivismo idealista husserliano con instrumentos tomados del mismo Husserl, tales la intencionalidad o la *Lebenswelt*. La «hypostasis de la subjetividad», a la que Husserl se mantiene fiel hasta el final, ha de ser superada con materiales que el mismo Husserl contiene y con las modificaciones en el proyecto hermenéutico introducidas por Heidegger y Gadamer.²³ I. Kern y el mismo Gadamer han llamado la atención sobre las virtualidades de la doctrina de la *Lebenswelt* para encauzar un acercamiento entre la fenomenología y la analítica del lenguaje. La regresión al mundo de las experiencias cotidianas, esfera empírica previa al formalismo lógico-científico y a la tecnificación, constituiría no sólo una propuesta básica de la *Krisis*, sino también una actitud muy presente en autores como Austin o Ryle e, incluso, el segundo Wittgenstein.²⁴

Llamativo es también el eco que la doctrina de la *Lebenswelt* ha encontrado en el ámbito de las ciencias sociales. A este propósito vienen a la pluma dos nombres: A. Schutz y J. Habermas. El primero ha promocionado el uso del método fenomenológico en el estudio de fenómenos sociales, y su magisterio en la Escuela de Investigación Social de Nueva York ha dejado una huella profunda y valiosos discípulos.²⁵ J. Habermas, por su parte, no sólo ha formulado su tesis central de la vinculación entre «conocimiento e interés» en contraposición a los conceptos husserlianos del «theorein» puro y del «espectador desinteresado» o se ha enfrentado con los promotores de una ontología social fenomenológica, dado que, en su opinión, la fenomenología «no va más allá de los

análisis de la conciencia y de la subjetividad»,²⁶ sino que se ha servido de la doctrina de la *Lebenswelt* como punto de referencia para desarrollar los propios puntos de vista sobre el trabajo.²⁷ No han faltado tampoco autores, como es el caso de E. Pazanin, que explotan las virtualidades de una confrontación entre el marxismo y la fenomenología, sobre todo en la formulación más tardía de la misma. La confrontación se ha mostrado fecunda, sobre todo, en los problemas de las ciencias sociales y en la «filosofía práctica».²⁸

Nuestro trabajo se centra sobre la problemática referente a la *Lebenswelt* husserliana en un aspecto específico de la misma: en cuanto «Apriori concreto o experiencia precientífica» que subyace a la que remite el mundo de las ciencias. Para ello hemos recorrido pausadamente, y deteniéndonos en cada recoveco, las densas páginas de la *Krisis der Wissenschaften*. A través de las mismas hemos ido descubriendo el diagnóstico husserliano de la crisis de las ciencias y del hombre europeo, la pregunta por el sentido de la historia y por la teleología que rige el acontecer, la interpretación de la tradición filosófica como lucha entre el objetivismo naturalista y el subjetivismo transcendental, el problema de la experiencia precientífica y del apriori concreto, el proyecto de un saber universal sobre el «mundo de la vida», la relación entre el «mundo de la vida» y el «mundo de las ciencias», el puesto y la función de la fenomenología en la realización humana de la razón, y como trasfondo, el mundo olvidado de los valores morales sobre los que el saber se construye.

El análisis de cada tema ha sido realizado directamente sobre los textos mismos de Husserl. En primer lugar, los textos que componen la *Krisis*. En segundo lugar, y como material complementario, pasajes de la *Erste Philosophie* y de *Erfahrung und Urteil*. Otros textos han sido traídos a cuento en la medida que lo exigía la investigación en marcha. De entre los estudiosos de Husserl, que nos han precedido en el tratamiento del tema, nos sentimos deudores principalmente de L. Landgrebe, P. Ricoeur, H.G. Gadamer, E. Fink, P. Janssen, G. Hoyos y E. Paci, entre otros.

1. Cf. Gadamer, H.G., «Die Phänomenologische Bewegung» en *Philosophische Rundschau*, 11 (1963), 19; Landgrebe, L., «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Dasein» en *Phänomenologie und Marxismus*, 2. *Praktische Philosophie* (Frankfort, 1977), 13.
2. Cf. Aguirre, A.F., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982, 86 ss.; Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea* (trad. de F. Rodríguez), Madrid, 1984, 47 ss.
3. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Herausg. von W. Biemel, M. Nijhoff, 1976, 2.^a ed., vol. VI de *Husserliana*. Aparece citada en adelante con la sigla: KW.
4. Gadamer, H.G., «E. Fink. Spiel als Weltsymbol» en *Philosophische Rundschau*, 9 (1961), 1.
5. «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», incluida en KW, 314-348. Sobre la historia de la redacción de los textos que integran la *Krisis*, así como sobre los avatares de la publicación de los mismos, nos informa Biemel, W., *Einleitung*, XIII ss.
6. Husserl mismo nos ha expuesto el alcance de la *Krisis*: «Die Schritt, [...] macht den Versuch, auf dem Wege einer teleologisch-historischen Besinnung aus die Ursprünge unserer kritischen wissenschaftlichen und philosophischen Situation die unausweichliche Notwendigkeit einer transzendental-phänomenologischen Umwendung der Philosophie zu begründen. Sonach wird sie zu eine eigenständigen Einleitung in die transzendente Phänomenologie» (KW, «Einleitung», XIV, nota 3). Cf. Landgrebe, L., «Husserl y su separación del cartesianismo» en *El camino de la fenomenología* (trad. de M.A. Presas), Buenos Aires, 1968, 289, y Stroeker, E., «Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften und Husserls Spätwerk» en *Lebenswelt und Wissenschaft...*, Herausg. Stroeker, E., Frankfurt 1979, 108.
7. Cf. Bubner, R., *op. cit.*, 23 ss., 47 ss.
8. Gadamer, H.G., «Die Phänomenologische Bewegung», art. cit., 19 ss.
9. Cf. Luebe, H., «Husserl und die europäische Krise» en *Kant-Studien*, 49 (1957-1958), 235; Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussionen von Husserls Spätwerk*, La Haya, 1970, «Einleitung», XIV.
10. Landgrebe, L., «Husserl y su separación del cartesianismo», *cit.*, 293.
11. Merleau-Ponty, M., *Phenomenologie de la perception*, París, 1945, 15.
12. Biemel, W., «Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserl Philosophie» en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959), 212 ss.
13. Cf. KW, 397, 453.
14. Landgrebe, L., «Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori» en *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt*, México, 1963, 27.
15. *Ibid.*, Presentación, 9.
16. Brand, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlín, 1971.

17. Para una visión panorámica de la literatura filosófica surgida en conexión, más o menos directa, con la *Krisis der Wissenschaften*, remitimos a la bibliografía incluida al final de este volumen. De la misma llaman la atención los volúmenes colectivos correspondientes a congresos. Entre los mismos destaca Husserl. *Tercer coloquio filosófico de Royaumont* (trad. de A. Podetti), Buenos Aires, 1968, y la compilación de estudios recogida por Noack, H., en *Husserl: «Wege der Forschung»*, XL, Darmstadt, 1973.

18. La obra escrita de Landgrebe en torno a estos temas ha ido acrecentándose ininterrumpidamente a lo largo de medio siglo y ha sido recogida en volúmenes como *El camino de la fenomenología* (trad. de M.A. Presas), Buenos Aires, 1968; *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968; *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburgo, 1982. De Ricoeur nos permitimos señalar su bello ensayo «Husserl et le sens de l'histoire» en *Rev. de métaphysique et morale* 54 (1949), 280-316, reeditado por Noack, H., en *Husserl: «Wege der Forschung»*, Darmstadt, 1973, 231-276.

19. Entre los recientes: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserl*, Herausg. von E. Stroeker, Frankfurt, 1979; *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Herausg. E.W. Orth, Munich, 1976; *Wahrheit und Verification*, Herausg. H.L. van Breda, La Haya, 1970.

20. Cf. *Verdad y método* (trad. de A. Agud), Salamanca, 1977, 305 ss.

21. Cf. el excelente análisis sostenido en «Die Phänomenologische Bewegung» en *Philosophische Rundschau*, 11 (1963), en especial pp. 19 ss.

22. Cf. el artículo ya citado «Husserl et le sens de l'histoire».

23. Ricoeur, P., «Phenomenologie et herméneutique» en *Phänomenologie heute*, Herausg. E.W. Orth, Munich, 1975. Cf. Aguirre, A.F., «Transzendente Phänomenologie und Hermeneutik» en *Die Phänomenologie Husserl im Licht...*, 49 ss.

24. Kern, I., «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften...» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, 70 ss. Gadamer, H.G., *Die Phänomenologische Bewegung*, 43-44. Cf. a este propósito Austin, J.L., «A Plea for excuses» en *Philosophical Papers*, Oxford, 1961, 130, en donde califica su propia filosofía como «fenomenología lingüística».

25. Cf. Schutz, A. y Luckmann, T., *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1975. Schutz había sintonizado con la fenomenología husserliana, incluso antes de la aparición de la *Krisis*, anticipándose en algunos aspectos a la misma en su temprano e importante escrito *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Viena, 1932.

26. Cf. Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, 196-198; *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1978, 104 ss., 155.

27. *Conocimiento e interés* (trad. de M. Jiménez), Madrid, 1982, 36.

28. A la bien trabajada monografía de Paganin, E., *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserl*, La Haya, 1972, se han sumado títulos colectivos que abordan expresamente el tema de las relaciones entre la fenomenología y la filosofía práctica. Cf. *Phänomenologie und Marxismus*, 2. *Praktische Philosophie*, Herausg. B. Waldenfels y A. Paganin, Frankfurt, 1976, y *Phänomenologie und Praxis*, Herausg. E.W. Orth, Munich, 1976.

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO EXPRESIÓN DE LA CRISIS DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

1. Crisis de las ciencias y del mundo técnico moderno

Las reflexiones de Husserl durante los últimos años de su vida giran en torno a un hecho: *la crisis que aqueja a la cultura europea*.¹ La introducción a unas conferencias pronunciadas en Praga a mediados de noviembre de 1935 describe los rasgos de la crisis, asignando a la fenomenología la función de tomar conciencia de la misma, así como de ofrecer un proyecto filosófico que permita a la civilización europea salir del estado de postración en que se encuentra sumida.² Esta conciencia de crisis de la cultura occidental es compartida por numerosos pensadores del primer tercio de nuestro siglo. Husserl, sin embargo, no comparte ni la resignación ni el pesimismo del existencialismo naciente. El fundamento de su actitud, y en este sentido habría que ver en Husserl un heredero de la Ilustración, radica en la fe en el poder de la razón. La existencia de la crisis es un hecho y de ello ha de tomarse conciencia. Pero se trata, además, de diagnosticar certeramente las causas del mismo y de aplicar a continuación un remedio eficaz.³ El diagnóstico no es fácil, si bien son perceptibles algunos factores que convergen en la crisis, ya como causas, ya como consecuencias. Husserl llama la atención sobre las

siguientes: una herencia de la historia: el objetivismo científico; un olvido trágico: el mundo de la vida; una solución posible: la fenomenología.

Husserl se pregunta si es legítimo hablar de crisis de las ciencias en un momento en que éstas cosechan éxito tras éxito, tanto en sus investigaciones como en sus aplicaciones. La respuesta es, no obstante, que tal crisis existe y que afecta no sólo a las ciencias sino también, y en profundidad, a la filosofía. Si las cosas son así, el filósofo tiene un grave interrogante ante sí: ¿cómo ha podido acontecer fenómeno semejante, dado el desarrollo grandioso que las ciencias han tenido, y que, sin embargo, ha desembocado en una crisis de las mismas, crisis que implica un problema de mayor envergadura aún: la quiebra del humanismo europeo? Se trata, por tanto, de aportar una explicación a un hecho y, para ello, Husserl efectúa una relectura de la historia de la tradición filosófica, tomando como pauta los problemas e intereses de la fenomenología. Porque al hablar de crisis de las ciencias, Husserl no piensa en el debate sobre la física clásica o sobre el modo de construir una matemática pura, debates vivos por los años en que redacta la *Krisis*. La crisis de las ciencias no proviene de cuestionamientos de su cientificidad o de las aplicaciones tecnológicas de las mismas. Tampoco está descalificado el método que aquéllas practican. El fundamento de la crisis hay que buscarlo a otros niveles y en otros tiempos. Se precisa ponerse en claro sobre opciones subyacentes al quehacer científico y sobre la trayectoria seguida por la ciencia y filosofía modernas. Este análisis nos permitirá descubrir que la historia del pensamiento moderno no es sino una lucha por el sentido de la vida humana, sentido perdido en la, por otra parte, espléndida aventura, de las ciencias y civilización técnica contemporáneas.⁴

La crisis no aparece circunscrita a una parcela limitada de la cultura occidental. Afecta, más bien, a la existencia total del hombre europeo en cuanto que éste ha perdido de vista el fundamento de la propia existencia.⁵ La globalidad de la crisis se manifiesta en síntomas como la desorientación sobre el sentido de la vida e historias humanas, la quiebra de la tradición humanista europea, la decadencia de la filosofía

como ciencia fundamental, la pérdida de unidad por parte de las ciencias... Se trata, en otros términos, de una crisis del sistema de ideas y valores sobre el que se construyó la llamada modernidad. Es crisis, por otra parte, que se agudiza en el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales. Husserl es muy sensible a la circunstancia histórica en que vive. Los regímenes políticos prescindían de los ideales heredados de la Ilustración, se embarcaban en aventuras totalitarias y la vida pública se poblaba de comportamientos irracionales. En la Alemania nazi priman factores emocionales y biológicos. La crisis es, además, crisis de los modelos sociales de la era burguesa.⁶ Incluso desde el punto de vista geográfico, es crisis que no se circunscribe a la cultura europea, dado que ésta reivindica para sí un valor absoluto, al encarnar un ideal universal de hombre, por contraste con las sociedades asiáticas, que representan un tipo empírico concreto. Se encuentra cuestionada, en fin, la finalidad que preside la historia de Occidente, en la que opera la razón universal y, en cuanto tal, una razón innata a la humanidad entera.⁷

La crisis de las ciencias no afecta a su cientificidad en cuanto a validez teórica o en cuanto a utilidad práctica. El saber matemático sobre la naturaleza es una técnica brillante, que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una verosimilitud, exactitud y computabilidad que anteriormente no podían ni siquiera ser sospechadas. En cuanto creación del hombre, la físico-matemática es un triunfo del espíritu humano.⁸ El resultado del desarrollo de las ciencias exactas durante la época moderna ha conducido, por otra parte, a una profunda revolución en el dominio técnico de la naturaleza.⁹ La crisis de las ciencias no es, por tanto, crisis de cientificidad *sino de sentido*.¹⁰ La situación que preocupa a Husserl no se refiere a lo que sucede en las ciencias de puertas adentro ni a los métodos que éstas desarrollan para la investigación de los propios contenidos. Este tipo de problemas son asuntos que conciernen a los científicos y a ellos toca plantearlos y resolverlos. La expresión «crisis de las ciencias» tiene un significado muy diverso. Se refiere al significado de aquéllas para la vida del hombre.¹¹ Las ciencias particulares, v.g., la física o la matemática no están en crisis

de científicidad. Constituyen, incluso, modelos de saber riguroso. Lo que está en crisis es la relación de las ciencias con las ideas que de sí mismo tiene el hombre y con el proyecto de vida según el cual funciona. El lugar de la crisis es aquel proyecto de vida que sirve de referencia para pronunciarse sobre el sentido y significado del saber y de la técnica para la existencia humana. Es decir: el lugar de la crisis es el mundo ético-político.

La crisis de las ciencias implica una correlativa crisis de la civilización técnica posibilitada por aquéllas. El mundo técnico moderno es, en efecto, un resultado de la aplicación de las ciencias. De ahí que la preocupación por éstas se amplíe a la civilización moderna en cuanto producto de las mismas. Ambas, ciencias y técnica, quedan englobadas en el fenómeno cultural más amplio que denominamos «Modernidad». Ésta es el marco global en la que se encuadran, como aspectos parciales, las situaciones de la ciencia y la técnica.¹² La crisis del mundo técnico moderno tampoco es una crisis de la técnica misma, sino una crisis determinada por los valores éticos y antropológicos de que la técnica carece. Con otras palabras: la crisis del mundo técnico arraiga en la desvinculación del mismo respecto al sentido de la vida y a la finalidad de la historia. Ciencias y tecnología marchan de la mano en ese proceso. La técnica ha desplazado el interés por el hombre del terreno de los fines al área de los medios. Es aquí donde hay que rastrear las razones de la crisis del mundo técnico: en la pérdida de teleología y, consiguientemente, del sentido de la vida y de la historia. De aquí arrancan los conflictos entre técnica y humanismo. La técnica, por su parte, está incapacitada para asignarse a sí misma fines y recuperar el sentido perdido. Es tarea que compete a la fenomenología: reconciliar al mundo técnico con la vida.¹³ La fenomenología, en cuanto ciencia del mundo de la vida, tiene ante sí la misión histórica de reorientar la técnica en una vida con sentido.¹⁴ Reorientación que no implica devaluación alguna de los éxitos del mundo tecnológico, sino que persigue una revalorización humanista del mismo, mediante su inserción en un sistema de valores ético-humanistas.

El malestar de nuestra cultura, producido por la desorien-

tación existente sobre el sentido de la vida y de la historia, se vincula a un proceso en marcha: la realización fallida de la idea de razón por parte de las ciencias. El desasosiego cultural se convierte, por ello, en la expresión de la crisis radical que aqueja al humanismo europeo surgido a partir del Renacimiento. Habida cuenta, por supuesto, de que la crisis de las ciencias es solamente una manifestación parcial, relevante, sin duda, de aquella crisis más radical y general. Los síntomas de ésta se hacen presentes en la desorientación imperante en la cultura. Las ciencias han perdido su significado para la existencia humana, se han desentendido de los problemas, que afectan al hombre, en un mundo transformado y se muestran incapaces para plantear y responder a la pregunta sobre el sentido de la vida humana. Los científicos carecen de recursos para orientar al hombre en cuanto sujeto que usa o abusa de su libertad, y no tienen competencia para asignar las razones o sinrazones de lo que acontece al haberse desinteresado de la teleología del proceso histórico, del que las mismas ciencias forman parte. Al pretender ponerse en claro sobre estas cuestiones, Husserl acumula ideas de largo alcance: la crisis de las ciencias ha de ser vinculada a la pérdida de significado de aquéllas para la vida: el fenómeno tiene raíces históricas que se remontan a los orígenes de la Edad Moderna; algo falló en el ideal de la nueva ciencia que se intentó construir a partir de entonces. Tal fallo, consistente en el objetivismo que domina la ciencia moderna, determinó una disolución interna de la ciencia misma. El proceso histórico, donde tal disolución se lleva a efecto, se convierte en problema central para la filosofía, cuando ésta intenta investigar los propios presupuestos. La historia de la filosofía y de la ciencia modernas muestra la lucha acontecida durante la modernidad por el sentido del hombre y de la vida; sentido perdido en la, por otra parte, espléndida aventura de la ciencia y civilización modernas.¹⁵

2. Crisis de la filosofía y de la razón

La desorientación que padecen las ciencias se acrecienta por la crisis que afecta a la filosofía misma. El escepticismo respecto a la posibilidad de la metafísica, el desfundamiento de la fe en una filosofía universal, que actúe de guía del quehacer humano, significa un desplome de la confianza en la razón. Competencia de ésta era conferir sentido último a todo ser, valor o fin, al desempeñar la función de relacionarlos con lo expresado en los términos «verdad» o «bien». Al retirar el hombre su confianza en las diversas formas de racionalidad filosófica, se contribuyó al derrumbamiento de la fe en una razón «absoluta», a partir de la cual el mundo, la historia y la humanidad poseyeran sentido. La pérdida de la fe en la razón significa para el hombre la desaparición de la fe en sí mismo, en aquello que esencialmente le constituye. Los filósofos se encuentran en una situación de desesperanza.¹⁶ Una poderosa corriente, tanto de increencia religiosa como de filosofía irracional, anega a la humanidad europea. «La filosofía corre peligro: su futuro está amenazado.»¹⁷

La bancarrota de la filosofía produce consecuencias alarmantes: surgimiento de ideologías o cosmovisiones de carácter irracional, ruptura de vínculos entre ciencias y filosofía, abandono de un ideal de ciencia unificada y universal, renuncia, por parte de la filosofía, a su carácter de cientificidad, amenaza creciente de *skepsis*, irracionalismo, misticismo.¹⁸ Son los resultados de una época cargada más de pasión y emotividad que de racionalidad. Esta situación ha sido producida por un proceso histórico, iniciado tiempo atrás. En efecto: la filosofía de comienzos de siglo se debate entre el escepticismo y la búsqueda de estatuto y función propios en el consorcio de las ciencias. A caballo entre los siglos XIX y XX la herencia del idealismo se encuentra en quiebra. Pensamientos vigorosos, como los de Marx o Freud, no habían encontrado aún valoración adecuada. Este vacío de substancia filosófica es ocupado por la ciencia de orientación positivista, con el consiguiente rechazo de cuestiones metafísicas. La filosofía tiende a configurarse como «teoría de la ciencia» en corrientes epigonales como el neo-

kantismo o el neopositivismo. La reacción a la marejada científico-positivista no se hizo esperar. La epistemología dualista de Dilthey intentó poner límites a la razón científica y a crear campo de acción específico a la razón hermenéutica en cuanto modalidad de conocimientos de las ciencias del espíritu.¹⁹ Proliferan también formas de irracionalismo: Nietzsche, Freud, existencialismo incipiente, que anuncian la pérdida de la fe en la razón. Husserl toma buena nota de la situación y reivindica para la filosofía cientificidad, universalidad, racionalidad. La superación de la crisis presupone un renacer de la filosofía y una recuperación de la fe en la razón.

El estado de postración de la filosofía contemporánea es perceptible a través de tres síntomas fundamentales: la invasión creciente en la misma de los métodos practicados por las ciencias naturales, el relativismo escéptico que prescinde de aquellas cuestiones concernientes a la existencia humana y la devaluación creciente de la razón con la consiguiente renuncia de cientificidad por parte de la filosofía. Estos tres síntomas, que dejan al descubierto la bancarrota de la filosofía, son nombrados por Husserl con tres términos precisos: naturalismo, historicismo, cosmovisiones. Los tres están vinculados estrechamente entre sí y a los tres presta enorme interés Husserl a lo largo de su obra. Aparecen reiteradamente con formulaciones diversas a lo largo de la *Krisis* y de ellos se había ocupado el filósofo con anterioridad en escritos de corte programático.²⁰ Contra el naturalismo y sus aplicaciones en psicología Husserl había polemizado ya en las *Investigaciones lógicas* y en el ensayo de 1911 *La filosofía como ciencia estricta*.²¹ Aquí arremete no sólo contra el naturalismo sino también contra el historicismo y contra la filosofía entendida como cosmovisión.

En el diagnóstico sobre la degradación de la filosofía contemporánea, Husserl tiene ante los ojos un determinado ideal de saber, que es, precisamente, el que aparece desvirtuado en las corrientes de pensamiento de comienzos de siglo: «una ciencia universal del mundo, un saber universal, definitivo».²² Este concepto husserliano de ciencia es ciertamente riguroso y de rancio abolengo. Coincide con la idea de ciencia, que profesaron Platón, Descartes y el racionalismo

del siglo XVII. Se distancia profundamente, por el contrario, del concepto moderno de ciencia como saber experimental y utilitarista. Es una idea de ciencia homologable, a lo que los griegos expresaron mediante el término *episteme*: una filosofía que posea la calidad de ciencia estricta, basada en la intuición incuestionable de la realidad y orientada a la captación fenomenológica de la esencia. Tal saber, como ya pretendió ser la filosofía en sus orígenes, está capacitado para satisfacer las necesidades teóricas más profundas y hacer posible, desde el punto de vista ético, una vida regida por normas puramente racionales. Tal ideal de filosofía, mantenido por Husserl a lo largo de su dilatada producción literaria, lleva aparejadas una serie de cualidades: conocimiento fundamentado sobre la evidencia y organizado jerárquicamente en un sistema unitario; saber autónomo, tanto en método como en contenido, respecto a las ciencias particulares y destinado a servir de fundamento a las mismas; teoría con implicaciones éticas, en cuanto que a él está confiada la tarea de orientar la existencia humana y de conferir sentido al acontecer histórico; saber, finalmente, que dada la peculiaridad de sus contenidos, exige una metodología específica, no pedida en préstamo a las ciencias de la naturaleza. La filosofía consistiría en un conocimiento de fundamentos últimos, destinado a proporcionar las bases teóricas de cualquier actividad científica o práctica.²³ Tal filosofía, que recoge las aspiraciones de cientificidad del pensamiento objetivista moderno, no transige, sin embargo, con los intentos contemporáneos en pro de la reducción de la filosofía a apéndice de las ciencias naturales, mediante la utilización en la misma de las técnicas que éstas practican. Mantiene, sin duda, frente a las cosmovisiones en que desembocan naturalistas e historicistas, el apremio hacia la cientificidad, pero no acepta invasión de los dominios propios del filosofar, imposiciones metodológicas o ideologías pseudocientíficas. La filosofía exige crítica racional y, además, un conocimiento radical que comience desde abajo, basado sobre fundamentos inconcusos y que aplique métodos rigurosos. Un saber de validez perenne y apodíctico.²⁴

Una tal idea de la filosofía, nunca realizada, pero sí tarea

urgente y aspiración profunda de nuestra época, aparece amenazada hoy, en primer lugar, por el naturalismo científico. El naturalista ve por doquier física y solamente física. Todo pertenece a la única realidad, todo es naturaleza. Incluso lo psíquico, o es considerado como un fenómeno físico más o como mera concomitancia del mismo. Procesos, funciones y pulsiones de la subjetividad son reducidos a hechos físicos y, en cuanto tales, tratados con la misma metodología con que las ciencias de la naturaleza analizan los fenómenos naturales. «Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes de monismo sensualista y del energetismo, es, por un lado, la *naturalización de la conciencia*, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes de la conciencia; por el otro, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta.»²⁵ La filosofía no ha sabido sustraerse a la seducción de las ciencias naturales y deslumbrada por los éxitos de las mismas se ha plegado al uso de sus métodos, acabando por aceptar la misma concepción de la realidad, que subyace al naturalismo. Esta desviación de la filosofía es claramente perceptible en el pensamiento moderno a partir de Descartes. El dualismo por él establecido entre la *res cogitans* y la *res extensa* tiende a difuminarse a favor de lo segundo, al aplicarse al análisis de la *res cogitans* técnicas temático-cuantificantes típicas del tratamiento de la *res extensa*. El binomio *mens-corpus* se difumina y la filosofía deriva hacia un fiscalismo universal. La reducción de toda realidad a cuerpo por Hobbes es una muestra elocuente de ello. Nos encontramos así en la filosofía postcartesiana con la paradoja de una concepción dualista del mundo y, sin embargo, con un monismo metodológico en ascenso. El tipo de causalidad mecánica, que domina los procesos físicos, y el tipo de racionalidad, que les confiere coherencia y verdad, la racionalidad matemática, son transferidos al enjuiciamiento de la *res cogitans*.²⁶

El fiscalismo naturalista ha nacido de nobles intenciones y no carece de virtudes. Su mérito principal consiste en la exigencia de rigor científico al explorar tanto la naturaleza como el espíritu. A su favor cuenta también la euergrafía cou

que aspira a resolver científicamente, a su parecer, los problemas filosóficos del ser y del valor, exigiendo la exactitud de que hacen gala las ciencias naturales. Tal afán de cientificidad, loable y legítimo sin la menor duda, se manifiesta como empeño condenado al fracaso. El noble propósito de construir una filosofía científica resulta fallido al intentar ponerlo en práctica, desde el momento en que fallan los supuestos teóricos y metodológicos. A fin de cuentas, el naturalismo acaba aboliéndose a sí mismo sin caer en la cuenta de ello. Es preciso, sin embargo, dados los riesgos que conlleva para nuestra situación cultural, ejercer una crítica radical de la filosofía fisicalista. Una crítica que se centre en los fundamentos y métodos que aquél prescribe. Mantener, en todo caso, la exigencia de cientificidad para la filosofía y afirmar, con no menor decisión, que el camino para lograr esa filosofía como ciencia estricta, no es precisamente el que propone y recorre el fisicalismo.²⁷

Las críticas que Husserl dedica al fisicalismo naturalista son aplicables también al historicismo, que comparte con aquél una misma actitud metodológica y desemboca en posiciones relativistas y escépticas. La degradación de la filosofía, a que el historicismo conduce, deriva de la concepción del hecho histórico profesada por aquél. El desarrollo contemporáneo de la conciencia histórica, sobre todo durante el siglo XIX, fue paralelo, desde el punto de vista metodológico, al desarrollo de las ciencias naturales. En una primera fase, historia y filosofía marcharon de la mano y proliferaron las filosofías de la historia, de Herder a Marx. Pero los historiadores del espíritu y de la cultura no tardaron en acomodarse a los gustos científicos del tiempo y a contemplar los acontecimientos de la historia como los naturalistas ven los hechos físicos. Lo que para éstos era metodología empirista era para aquéllos metodología positivista. En ambos casos, el saber se desentiende del *sentido ético o teleológico* de las cosas y en ambos casos el conocimiento se mantiene atrapado por la superstición de los hechos. Los acontecimientos del pasado son meros datos a inventariar. Con ello no se supera el nivel empírico del conocimiento, toda vez que el saber sobre el pasado se reduce a narración y erudición. El historiador rela-

ta acontecimientos de modo similar a como el físico describe fenómenos naturales. Al practicar una metodología empírico-positivista, el historiador se incapacita para pronunciarse sobre la validez universal de su saber o sobre la verdad o falsedad de los sistemas de pensamiento que expone. Se carece de baremo para calificar algo como válido o inválido, verdadero o erróneo. La historia, como ciencia empírica, es incapaz de decidir si existe o no relación entre acontecimientos e ideales; «entre la idea, en sentido platónico, y la forma nebulosa de su aparición en el tiempo».²⁸ Llevado a sus últimas consecuencias, un historicismo de tal porte conduce a un subjetivismo relativista extremo. Por estas consecuencias absurdas, el historicismo constituye un error gnoseológico y ha de ser rechazado con la misma decisión que el naturalismo. Lo cual no implica ignorar el valor inmenso que la historia tiene para el pensador, en cuanto que aporta materiales inestimables de reflexión. Necesitamos de la historia, pero no sólo según la modalidad erudita que el positivista cultiva. Se precisa una historia que posibilite y potencie la reflexión filosófica.

Producto del escepticismo historicista es la modalidad contemporánea de filosofar, denominada *filosofía de la cosmovisión*.²⁹ «La cosmovisión es esencialmente una prestación individual, una suerte de fe religiosa personal, diferenciable de la religión revelada tradicional en cuanto que no reivindica para sí el ser la verdad incondicionada, vinculante para todos los hombres y mediadora entre ellos...»³⁰ La cosmovisión no duda de la validez de las ciencias positivas. Las reconoce como depositarias de la verdad objetiva e, incluso, encuentra en ellas su base de apoyo. Pero sensible a las limitaciones de las mismas en lo referente a métodos y fines, aspira a trascender el saber científico en una sabiduría, que, más que ciencia del mundo, sea concepción del mundo, capaz de desempeñar una función teleológica en cuanto forma suprema de una determinada experiencia de la vida y de la cultura de una época. A pesar de reconocer intenciones nobles y valores prácticos a la filosofía de la cosmovisión, Husserl reprocha a la misma una cierta falta de exigencia científica y de racionalidad. Para comprender la descalificación husserliana de la

filosofía de la cosmovisión es preciso recordar dos modalidades de quehacer filosófico existentes ya desde la antigüedad y que Husserl contrapone en esta ocasión: la filosofía como sabiduría o *ars vivendi* y la filosofía como *theoria* o ciencia pura. La filosofía como *ars vivendi* centra su interés sobre asuntos prácticos, concernientes a la persona, y sobre aquellas cuestiones que atañen al destino del hombre. Filosofar es, en este caso, un estilo de vida, con ribetes de religiosidad, que ofrece al hombre refugio en tiempos de crisis. No es difícil encontrar muestras de tal filosofar en los pensadores de la época helenística o en los de la naciente Edad Moderna. La filosofía consiste, en estos casos, en un proyecto de existencia humana, con amplias implicaciones éticas y con capacidad para dotar de coherencia lógica a quien opta por dicho proyecto. En contraposición a esta filosofía, entendida como sabiduría de la vida, existió también, ya desde muy antiguo, otro tipo de reflexión que concibe el filosofar como «*theoria*», "saber desinteresado, en el que prevalecen rasgos como el rigor metodológico, la aspiración de cientificidad y la fundamentación crítica. En esta hipótesis, la filosofía aparece impulsada por el ideal de racionalidad y aspira a construir un sistema global de interpretación de la realidad, de validez universal y liberado de cualquier forma de utilitarismo práctico o de subjetivismo relativista.

La filosofía de la cosmovisión se adscribe al tipo de aquellas sabidurías o *ars vivendi*, que aspiran a orientar al hombre en la vida. Con ella se aporta una respuesta de mayor perfección a los enigmas de la existencia y del cosmos y se explican satisfactoriamente las antinomias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida. Se la suele definir por ello como «una técnica del recto obrar» y se asigna como modo de sabiduría al hombre virtuoso y feliz.³¹ Tanto naturalistas como historicistas pugnan por suplir las limitaciones del método que practican con la cosmovisión. Ésta, sin embargo, urgida por la ciencia, carece de horizontes universales al no trascender el ámbito de lo individual. Se agota en una especie de fe personal, que renuncia a toda pretensión de cientificidad y de racionalidad crítica. La cosmovisión, al no cumplir los requisitos de cientificidad exigidos por la filosofía, se convierte en

síntoma inequívoco de la degradación de ésta. Y si la filosofía de la cosmovisión es considerada como un intento de conciliar ciencia y filosofía, tal intento es merecedor de una enérgica condena. A lo que conduce no es a una solución de los problemas de las ciencias, sino a una literatura pseudocientífica, que carece de honestidad intelectual.³²

La renuncia a cientificidad por parte de las corrientes filosóficas aludidas y los síntomas de irracionalismo que las acompañan permiten un análisis de la crisis de las ciencias y de la filosofía a partir de la idea de *validez y unidad de la razón*. Problemas clásicos de la reflexión, tales las denominadas «últimas y supremas cuestiones»,³³ han sido tachadas de los cuestionarios de la filosofía. Ésta se desentiende así de las preguntas sobre el sentido o sinsentido de la existencia humana. Eran las cuestiones de que tradicionalmente se ocupaba la metafísica y que han sido hoy transferidas a las cosmovisiones y a las religiones. La unidad de la razón, por otra parte, se encuentra sometida a procesos desintegradores a manos de la metodología positivista. Se pierde, con ello, un postulado, que inspiró el quehacer científico en los albores de la Modernidad: la unidad y cohesión entre vida, filosofía y ciencias. El ideal que presidió los inicios del pensamiento moderno: un progreso indefinido con la razón como guía y la realización de la libertad como meta, se pierde progresivamente con la diversificación progresiva de los saberes. La historia moderna nos permite asistir a un combate entre dos tipos de pensamiento: el escepticismo y una filosofía de alcance universal. En definitiva, es el sentido de la humanidad lo que se dirime en el campo de la inteligencia. Se trata de decidir «si el *telos*, innato al hombre europeo desde el nacimiento de la filosofía en Grecia, *telos* consistente en querer ser y poder ser hombre a base de racionalidad, es una mera utopía, un logro casual en una humanidad azarosa en medio de otras "humanidades" posibles, o si en el humanismo griego emerge más bien, por primera vez, lo que constituye la entelequia esencial del hombre».³⁴

La postración actual de la filosofía no es un hecho casual o de origen reciente. Ahonda sus raíces en opciones tomadas durante el desarrollo del pensamiento moderno y que son

analizables mediante un seguimiento del mismo. En los inicios de la Modernidad la filosofía se concibió a sí misma como saber único y universal, versante sobre la totalidad de lo real, del que las diferentes ciencias no eran sino ramas de un tronco común. A lo largo de tres centurias, esa primitiva unidad vigente entre filosofía, ciencias y vida se desintegra, perdiéndose el ideal de un saber científico puesto al servicio del mundo de la vida.³⁵ La aspiración renacentista de un saber universal queda frustrada y las ciencias entran en un proceso de disolución interna. Tal pérdida de la unidad del saber se corresponde con la paralela pérdida de la unidad de la razón, a la que ya nos referimos, al proliferar modos de racionalidad particulares, exigidos por las ciencias especiales. Éstas, por otra parte, interesadas únicamente por la facticidad de la parcela de realidad que investigan, se desentienden de los problemas concernientes al hombre, perdiendo toda función y significado humanistas.³⁶ Se encuentran cuestionados, por consiguiente, tanto el concepto de filosofía como el del estatuto metodológico de la misma. Ambos elementos fueron factores fundamentales en la constitución de la modernidad, cuyo punto de partida en el tiempo maridó a un ideal de filosofía con validez universal con un método apropiado para construirla.³⁷

El cuestionamiento de la validez de la razón y la pérdida de su unidad determinan la crisis de la misma filosofía. El saber, que debió asumir la función de orientar a la Modernidad, entró él mismo en una fase de escepticismo e irracionalidad. La filosofía y las ciencias emprenden sendas divergentes a causa del objetivismo naturalista dominante en las segundas. Es más: los éxitos parciales obtenidos por éstas sugieren a la filosofía poner en práctica los métodos por ellas usados. Tal es el caso de la psicología que tiende a convertirse en física de la conciencia. La interpretación dualista de la realidad propuesta por Descartes desemboca posteriormente en una reducción naturalista del saber y de las normas. La ciencia moderna acaba reduciendo, mediante una opción metafísica, toda realidad a *physis*. Ello exige un método peculiar, puesto en práctica genialmente por Galileo, que, sobre el supuesto de la estructura matemática de la realidad, aspira

a construir un saber cuantitativo sobre el hombre y sus creaciones culturales. Tal naturalización objetivista del saber es el motivo fundamental de la crisis de la filosofía. Las modalidades de reflexión filosófica generadas en nuestra época: naturalismo, historicismo, ideologías cosmovisionales... acaban naufragando en objetivismo naturalista por imposición de los presupuestos ontológicos y metodológicos que profesan. Los resultados son saberes sobre hechos, que terminan en actitudes escépticas.³⁸ Se pretende, incluso, construir las ciencias de la cultura según métodos empírico-matemáticos, con la renuncia consiguiente a pronunciarse sobre la legitimidad de los valores morales.³⁹ La filosofía, arrastrada en ese proceso de naturalización, pierde su capacidad para orientar la vida, al desinteresarse del sentido del acontecer.

El resultado del proceso arriba descrito ha sido una ruptura y distanciamiento profundos entre ciencias y filosofía. Las primeras han renunciado a decir palabra alguna sobre el sentido de la existencia humana y la segunda ha sacrificado su cientificidad. Ambas prefieren discurrir por caminos separados. Las ciencias rechazan cualquier tipo de subalternación a la filosofía y rehúsan la fundamentación epistemológica y metodológica que ésta les brinda. La filosofía, por su parte, o contempla impotente las incursiones de las ciencias en campos tradicionalmente de su competencia o tiende a refugiarse en actitudes escépticas e irracionales. Los pensadores han venido a perderse o en «veleidad romántica», cargada de impulsos irracionales⁴⁰ o en «reducción positivista», abocada al escepticismo. Desde otro punto de vista, la separación de las ciencias respecto de la filosofía ha desposeído a ésta de dos dimensiones fundamentales: en primer lugar, ha perdido el carácter de ciencia universal y fundamental; en segundo lugar, ha renunciado a ocuparse de contenidos «metafísicos» para replegarse hacia cuestiones formales o epistemológicas. Las consecuencias para las ciencias no se han hecho esperar: o se han visto sumidas en una crisis de fundamentación, al prescindir de los servicios de la filosofía, o han intentado suplir la función fundante de la misma, desarrollando una teoría de la ciencia con la que llenar el vacío dejado por aquélla.⁴¹ En ambas hipótesis, no obstante, se hace caso

omiso del problema del sentido de la ciencia para la vida práctica.

La envergadura de la crisis se aprecia en profundidad si se considera que el programa científico de la Modernidad apareció, desde sus orígenes, vinculado estrechamente a los ideales del humanismo. Aquél y éste se sustentaban recíprocamente. La fundación originaria de la filosofía moderna coincide con la fundación originaria del humanismo moderno en cuanto humanismo que, por contraste con el humanismo medieval o antiguo, pretendía fundamentarse sobre la filosofía y solamente sobre ella. La crisis de ésta, por lo mismo, se manifestó como crisis de la humanidad europea en aquello, que confería sentido global a su vida cultural y a su proyecto de existencia.⁴² La transformación de la idea de hombre a partir del Renacimiento, en contraste con la que tuvo vigencia durante el Medioevo, se construyó a base de racionalidad, sin instancia heterónoma que impusiera trabas a la razón. Humanismo y filosofía se desarrollan en interacción recíproca y, por ello, la crisis de la filosofía y de las ciencias, en cuanto partes de un proyecto global de existencia, deja al descubierto la crisis del humanismo europeo y del sistema de valores sobre los que se apoya. El filósofo se encuentra hoy en una penosa situación al desempeñar su tarea. No puede renunciar a su fe en las virtualidades de un saber fundamental y universal. Es consciente de que numerosas cuestiones, sobre las que reflexiona, atañen a la humanidad entera al referirse al sentido de la vida humana. Al abordarlas e intentar dar una respuesta a sus interrogantes, se siente «funcionario de la humanidad».⁴³ Pero es esta misma solidaridad con la humanidad la que ocasiona su penosa situación en un mundo científico que se ha ido paulatinamente desentendiendo de problemas antropológicos y metafísicos. Una posible superación de la crisis implicaría, por tanto, un retorno a las intenciones originarias de donde surgió el humanismo moderno. Recuperar los ideales de racionalidad, unidad científica y libertad, con que nacieron los tiempos nuevos. Rehabilitar el hermanamiento entre ciencia, filosofía y sentido ético de la vida humana, en orden a habilitar un marco válido para superar la crisis en la que la cultura europea se halla sumida.

3. Causa de la crisis: el objetivismo naturalista

Las reflexiones de Husserl en la *Krisis* concluyen en la tesis siguiente: la crisis de nuestra época ha sido causada por el *objetivismo* científico, que triunfa durante la Edad Moderna, triunfo que implica un correlativo olvido del mundo de la vida y de la subjetividad transcendental. El pensamiento actual aparece desorientado porque se mantiene hipotecado al viejo objetivismo fisicalista. Obcecadas las ciencias con la idea de un «ser en sí objetivo», se han tornado insensibles para el sentido del ser, que viene dado en la subjetividad. Tal cambio de perspectiva ha determinado un viraje profundo en el concepto de ciencia. Ésta se ha echado en brazos del ideal objetivo-positivista del saber. Las ciencias se han convertido en conocimiento de hechos. La marejada positivista, que desde mediados del XIX invade el quehacer científico, ha reducido al saber y al hombre a meras cosas.⁴⁴ La humanidad se encuentra en una situación de indigencia, al carecer de asidero absoluto al que agarrarse. Naturalistas e historicistas compiten por reducir las ideas y los valores a hechos brutos, carentes de cualquier vinculación con la vida humana. Tal situación facilita y promueve las huidas hacia las ideologías o hacia el escepticismo relativista. Son las consecuencias de la «superstición del dato».⁴⁵ Frente a esa situación, la *Krisis* reivindica un humanismo, cuya idea de hombre no se corresponde con la que se obtiene a partir de estadísticas sociológicas o datos empíricos. El hombre en el que Husserl piensa es el hombre comprometido con la tarea de realizar en la historia el ideal de la razón, empresa en la que le va el logro de sí mismo como persona.⁴⁶ Tal tarea, en este caso, es ante todo un *compromiso moral*.

A las ciencias modernas adenda la sociedad contemporánea gran parte del progreso material de que disfruta. Aquéllas, sin embargo, construidas sobre el prejuicio objetivista, han marginado los derechos de la subjetividad y contribuido, con ello, a la actual postración de la cultura y del humanismo europeos. El objetivismo ha impreso un nuevo giro a la ciencia. A partir de mediados del XIX tiene lugar un cambio profundo en el modo como las ciencias se conciben a sí

mismas. Saber consiste en verificar experimentalmente, en comprobar datos. Tal concepto positivista de ciencia presenta carencias fundamentales en temas como el de la verdad, el del sentido de la existencia humana o el de la finalidad de la historia, al hacer consistir el saber en lo objetivo comprobable y la historia en simple relato de eventos pasados.⁴⁷ La metodología positivista asume, por ello, buena parte de la responsabilidad de la crisis. Se impone, pues, la convicción de que las penurias y dificultades del pensamiento contemporáneo vienen determinadas por el método que la ciencia práctica. El malestar de la cultura proviene del ingenuo presupuesto objetivista que extiende su concepción del «ser en sí» a toda realidad, no percatándose de que opera un falseamiento reduccionista de la misma, al suprimir la subjetividad y sus aportaciones al conocimiento. A la pregunta, por tanto, sobre cuál sea el origen de la penuria de nuestra época, existe una respuesta precisa: «el objetivismo o interpretación psicofísica del mundo, la cual, a pesar de su evidencia aparente, no pasa de ser una unilateralidad ingenua».⁴⁸

El concepto positivista de ciencia es un concepto residual. La especialización científica y el empirismo provocan un achicamiento del concepto de saber. El ideal renacentista de una ciencia universal se evapora y la filosofía pierde su condición de saber matriz, fundamental y orientador. Surge así un concepto de ciencia, consecuencia de sucesivos despojos, del que son eliminadas todas aquellas cuestiones que de un modo o de otro se vinculaban a la metafísica, en especial las denominadas «preguntas últimas y supremas».⁴⁹ Cuestiones, por otra parte, que implicaban los problemas de la razón, se diluyen bajo las formas particulares de ésta. Porque es precisamente la razón la que se constituye como tema de la gnoseología, como valedora de la verdad y de la ética, en cuanto legitimación de comportamientos. Razón es, en este caso, un término para significar ideas y valores absolutos y supratemporales. El hombre, en cuanto ser razonable, deviene problema para la filosofía y su historia es materia filosófica bajo la perspectiva de razón que acontece. El mismo problema de Dios es un modo de plantear el problema de la razón absoluta y del sentido de la historia. Cuestiones de razón son también las de

la inmortalidad y de la libertad. Todos estos temas, «metafísicos» en sentido amplio, trascienden el nivel de lo fáctico. Y lo trascienden en la medida en que son preguntas, que involucran la idea de razón. Por ello reivindican un rango superior a las meras cuestiones de hecho. El positivismo, por decirlo de otro modo, desnata la reflexión. La idea de la filosofía vigente en la antigüedad mantuvo la convicción de la unidad del ser y cultivó la ontología en cuanto saber sobre los problemas referentes al ser. Por ello la metafísica reivindicó para sí el papel de reina de las ciencias y la función de conferir sentido último a todos los saberes.⁵⁰

Husserl está convencido de que la crisis de Europa arraiga en la concepción achicada y formalista de la razón, profesada por el objetivismo. La racionalidad que la fenomenología promueve no quiere ser ni intelectualismo abstracto ni ilustración rebuscada. La crítica al irracionalismo ha de ser, por ello, completada con una denuncia de la ingenuidad de un tipo de racionalismo alicorto, que caracteriza la filosofía de la Edad Moderna y que se hace pasar por racionalismo verdadero. Se trata de una ingenuidad, que afecta a todas las ciencias. Es el racionalismo que caracteriza lo que hemos denominado *objetivismo*, y que encuentra expresión en los diferentes tipos de naturalismo. A pesar de la reacción en contra del idealismo alemán, la ingenuidad objetivista campea por las filosofías contemporáneas. La vida anímica del sujeto y la vida comunitaria de las personas tienden a disolverse en objetividad al ser interpretado el mundo del espíritu en términos de corporeidad física.⁵¹ La racionalidad objetivista acarrea desazones en las ciencias y en la filosofía. Las penurias de la ciencia remiten, en última instancia, a carencias de método. El problema emerge de la ingenuidad «en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad, creadora de la ciencia, no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva».⁵² La postulación de las ciencias no podrá ser superada mientras no se soslaye aquella ingenuidad del racionalismo objetivista y se restaure un racionalismo auténtico, capaz de comprender los problemas del espíritu.⁵³

La transformación positivista de los conceptos de verdad y saber descansa, en última instancia, sobre una opción de carácter ontológico: la homologación entre realidad y objetividad. Sólo lo objetivo es real, sólo sobre ello se construye saber fiable, sólo lo fáctico proporciona verdad. La ciencia moderna dio por válida la hipótesis de un «ser en sí» de la naturaleza, cuya estructura racional expresa la matemática. «El “en sí” significa lo objetivo al menos en el sentido en que las ciencias contraponen lo objetivo a lo meramente subjetivo... Lo subjetivo es un mero fenómeno de lo objetivo y la tarea consiste en reconocer lo objetivo a partir de los fenómenos y de determinarlo en conceptos y verdades objetivas.»⁵⁴ Tal hipótesis fue elevada a tesis y, de este modo, la ciencia moderna, en sus orígenes, rehabilitó el concepto de realidad de la metafísica antigua: *el verdadero ser es el ser objetivo en sí*.⁵⁵ El nuevo saber opera con ese supuesto: las cosas en sí poseen una entidad determinada, un «en sí necesario», que posibilita un conocimiento absoluto sobre la realidad. Tal tipo de conocimiento es precisamente el que se alcanza en la físico-matemática.⁵⁶ Este pre-supuesto es lo que Husserl denomina ingenuidad racionalista. A ella atribuye el desasosiego de las ciencias modernas y de su superación depende el enderezamiento de las desviaciones del mundo técnico contemporáneo.

En la base de la desazón científico-cultural y como presupuesto del objetivismo subyace una opción de carácter cosmovisional: el *naturalismo*. El término hace referencia no sólo a la actitud de la que han surgido las ciencias de la naturaleza, sino también a un modo de entender la realidad y a unos métodos utilizados para construir las ciencias históricas y sociales. Tal actitud, sobre la que tornaremos más adelante, es la generadora, de la crisis en que las ciencias, la filosofía y el humanismo europeos se encuentran sumidos.⁵⁷ «Ahí reside el sentido último del reproche que puede dirigirse a la filosofía de todos los tiempos... La reflexión no ha logrado superar el objetivismo naturalista, que desde el comienzo fue su tentación natural y que no ha dejado de seguir siéndolo.»⁵⁸ El talante teórico de la filosofía clásica ha sido

sustituido por un interés pragmático y el sentido teleológico por un utilitarismo tecnológico. La historia del pensamiento moderno resulta ser, por ello, la historia de una desviación, en la que el descubrimiento reuacientista de la subjetividad y del humanismo ha sido falseado por la concepción científico-natural del cosmos iniciada por Galileo. Es esta la modalidad de conocimiento que domina el pensamiento desde Descartes a Hume, sin que Kant consiga frenar el proceso. El naturalismo comporta la pérdida del mundo de la vida propio de la subjetividad. Un mundo cuya recuperación urge y para el que la metodología fenomenológica pretende ser la solución. El naturalismo, por el contrario, a pesar de sus exigencias en pro de una reforma científica de la filosofía, carece de posibilidades para llevarla a feliz término. Atendiendo a sus principios, la realiza de modo equivocado tanto en el aspecto teórico como práctico. Constituye, por ello, un grave peligro para nuestra cultura.⁵⁹

Deslumbrados por los éxitos de las ciencias naturales, los filósofos no se han arriesgado a proponer el problema de un saber bajo la forma de una teoría pura del espíritu.⁶⁰ Han preferido seguir, más bien, el camino opuesto. La filosofía pretende ser construida a partir de las exigencias de las ciencias particulares y en función de los intereses y problemas de las mismas. Incluso ha fijado su estatuto científico a la medida del concepto de ciencia vigente en éstas.⁶¹ Ello comporta un vicio de raíz para la filosofía, que se degrada a praxis mimética. Varias consecuencias se siguen de tal proceder: pérdida de la unidad de las ciencias, fracaso de la «ciencia universal», desorientación de la técnica. La idea de «ciencia universal» se diluye ante la proliferación de las ciencias particulares, carentes de un vínculo, en un mundo reducido a «complejo de cosas fácticas». El fracaso de la idea de «ciencia universal» arrastra consigo la de ciencia como saber fundamental. A ésta le había sido asignada una tarea: conducir al hombre a una vida mejor y más libre mediante la construcción de un mundo organizado por la razón. Éste fue el pensamiento central de la Modernidad. Tales ideales, sin embargo, desaparecen ante una ciencia y una técnica, que en lugar

de crear razón y libertad, generan poder arbitrario y determinismo mecánico. Se pierde el mundo de los valores morales y el reino de los fines en donde el hombre pueda desarrollarse en aquello que le constituye. Si lo pretende, ha de adoptar una actitud opuesta: rechazar heteronomías objetivistas. Para ello ha de cuestionar el prejuicio naturalista e intentar recuperar el mundo de la vida y la subjetividad transcendental como fundamentos del quehacer científico.

La desorientación de la filosofía actual se traduce en un clima creciente de escepticismo. Es el peligro mayor para el hombre de hoy al estar cuestionada la capacidad de la razón y al paralizarse el impulso de la reflexión.⁶² La *skepsis*, de suyo, puede desempeñar una saludable función en el quehacer filosófico: desprenderse de ingenuidades dogmáticas, tomar conciencia de las limitaciones de los diversos sistemas doctrinales, recordar que la filosofía no ha logrado aún su forma definitiva. La *skepsis*, en este sentido, sería la actitud que posibilita la *epoché* reductora de prejuicios, al exigir un nuevo comienzo apodíctico y permitir redescubrir el camino de la subjetividad.⁶³ Pero no es este el caso del escepticismo, que Husserl adscribe a la crisis de las ciencias. La *skepsis* contemporánea, en lugar de ejercer aquella función profiláctica crítica, está promoviendo pseudofilosofías irracionales, caracterizadas por su renuncia a la científicidad y por su rechazo del valor intersubjetivo del discurso filosófico. La filosofía se transfiere al ámbito de las convicciones de carácter privado. Una fórmula concisa resume los tres peligros que acechan a quienes huyen del escepticismo por el camino de la irracionalidad: «la filosofía no es ciencia, la filosofía es arte, la filosofía es religión».⁶⁴ Entre las filosofías acientíficas se cuentan la filosofía existencialista y la doctrina de las cosmovisiones. Ambas excluyen un tipo de filosofía entendida como teoría racional.⁶⁵ El irracionalismo tiende en algunos a convertirse en una especie de sensibilidad estética, similar a la vigente en determinados colectivos artísticos de comienzos de siglo. Otros, en fin, ven en la filosofía una especie de religión, destinada a satisfacer recónditas necesidades de la emotividad.⁶⁶

4. La crisis de la psicología

La naturaleza de lo psíquico constituye un ejemplo relevante de las crisis de las ciencias, motivada por el objetivismo. La problematicidad, que aqueja a la psicología, posee importancia capital para poner al descubierto, cual sea el sentido del saber, que las ciencias profesan y como surgieron a lo largo de un par de centurias problemas desconocidos hasta entonces.

La reducción objetivista de los conceptos de verdad y saber afectó de modo radical a la ciencia que se ocupa de la subjetividad: la psicología. La bancarrota de ésta posee una significación central para clarificar la crisis de las ciencias, incluida la misma matemática.⁶⁷ La psicología, que ha pretendido para sí el papel de ciencia filosófica fundamental, es muestra trágica del fracaso de las aspiraciones del saber moderno. El método positivista anuló aquella pretensión: «lo que constantemente ha desorientado a la psicología empírica desde sus comienzos en el siglo XVIII es el espejismo científico-natural inspirado en el modelo del método físico-químico».⁶⁸

Pero la incapacidad del positivismo objetivista para captar la subjetividad transcendental afecta especialmente al saber sobre lo anímico. El concepto de ser y de método, con que opera, son ineptos para acceder al mundo de la vida del sujeto en su especificidad. Lo psíquico, y en sentido amplio lo espiritual, escapa en su peculiaridad al pensamiento científico, imposibilitando la construcción de un saber que comprenda la existencia humana y personal, sus creaciones culturales y su vida social.⁶⁹ La superación de semejante situación precisa de un nuevo método de acceso a la subjetividad. Un método que desande el camino de la abstracción naturalista mediante un retorno al mundo de la vida de la conciencia. Ello posibilitaría un nuevo sistema de relaciones entre subjetividad y objetividad, evitando la ruptura entre el objeto y el sujeto.

El origen de la crisis de la psicología es vinculado por Husserl al hecho del ascenso de la físico-matemática a ideal del saber.⁷⁰ El objetivismo naturalista provoca la escisión de

la realidad en dos mundos: el físico y el psíquico, el natural y el anímico. El dualismo se inicia a partir de Galileo y de su idea de naturaleza como «ser en sí», cerrado sobre sí, matematizable y determinístico. El camino estaba abierto para que Descartes formulara la alternativa «res cogitans-res extensa» y postulara la existencia de dos esferas de realidad, autónomas y contrapuestas. El triunfo posterior del naturalismo y de su concepto de lo real conduce en una primera etapa a privar al ser psíquico de entidad real.⁷¹ Se le substraen toda calidad ontológica y epistemológica y la reflexión científico-natural muestra escaso interés hacia él. Posteriormente y previa reducción a ser físico, pasa a ser tratado como un fenómeno natural más. La idea, pues, de la naturaleza como cuerpo matematizable derivó inevitablemente hacia una visión dualística de lo real y facilitó la constitución de dos áreas de conocimiento, correspondientes a las dos esferas de realidad. Pero la exaltación posterior de la físico-matemática a ideal de conocimientos sugirió la aplicación del método cuantitativo a la *psyche* para desarrollar un saber nuevo sobre ella. La racionalidad matemática formalizadora acabó triunfando. Descartes y Spinoza sacaron las consecuencias de ella al encauzar la filosofía hacia un saber universal, *mathesis universalis*, construido *more geometrico*. Es decir, conceptualizar matemáticamente lo real bajo la modalidad del cuerpo físico.⁷²

El dualismo subjetividad-objetividad se convierte en fundamento de la incaptabilidad de los problemas de la razón y en presupuesto de la disgregación de las ciencias.⁷³ La escisión de la realidad en dos áreas: la de la naturaleza o «ser en sí» y la de la *psyche*, o «ser para sí», genera perplejidades. La desorientación se acrecienta en la psicología al enfrentarse ésta con un dilema insalvable: o el ámbito de la física se disocia de la subjetividad al matematizarse, es decir, pierde el mundo del sujeto, o, a la inversa, se construye la psicología según el método utilizado en la física con la consiguiente naturalización de la *psyche*. El resultado final es el mismo: la pérdida de la subjetividad. El dualismo acarrea, en cualquier caso, dificultades crecientes cada vez que se presentan «problemas de la razón». Éstos van en aumento a lo largo de la

Edad Moderna hasta convertir la «crítica de la razón» en tema central de la reflexión. Se mantuvo, no obstante, la fe en inteligencia y, al aplicar el método galileano a las diversas áreas del saber, surgen las ciencias especiales o particulares. Cada constitución de una ciencia particular fue guiada por la idea de «ámbito dotado de racionalidad específica en sí». La especialización científica aparece así vinculada a una actitud profunda de la modernidad: la aceptación de un ideal del saber, el modelo galileano, que sirve de pauta a las ciencias especiales nacies y que impulsa al hombre a individualizar áreas de realidad en el universo y a construir sobre ellas saberes particulares.

El proceso de crecimiento de los saberes especiales, según el modelo de racionalidad matemática instaurado por Galileo, puede ser contemplado de modo secuencial en la génesis de la psicología como ciencia natural. Tanto en Descartes como en Hobbes emerge un proyecto de antropología psico-física. Se atribuye al alma un modo de ser semejante al de la naturaleza, y a la psicología un estatuto científico y metodológico similar al de la biología. Tal «naturalización de lo psíquico» se transmite por medio de Locke a toda la época moderna, llegando hasta nuestros días. El nuevo espíritu con que se construye la psicología, como saber físico, se expande a todas las ciencias, penetrando incluso en el santuario de la metafísica. El sentido de algunos términos clásicos de la misma es distorsionado por los supuestos de la nueva racionalidad. Es lo que se percibe en Leibniz y Wolff y de ello nos ha legado un ejemplo clásico Spinoza en su *Ethica*, construida *more geometrico*. Esta es la primera ontología universal construida según la nueva racionalidad.⁷⁴

Pero va a ser, precisamente, en el sector de la psicología donde el naturalismo fiscalista se encontrará con las primeras dificultades insalvables al mostrarse incapaz para captar la aportación productiva de la subjetividad. Lo que de más inquietante tenía la racionalización matemática del cosmos se hace presente en los empiristas sajones en forma de *skepsis*. Las dudas afectaron no sólo al ideal científico de la modernidad sino a toda la filosofía del pasado en cuanto saber objetivo de la realidad, al ser valorados sus conceptos fundamen-

tales como meras ficciones psicológicas. Se desembocó así en una situación paradójica: la ciencia progresa sin cesar y al mismo tiempo la actividad científica se torna incomprensible. Aparecen enigmas de alcance no previsto que afectan sobre todo a las cuestiones referentes al conocimiento, a la razón y al método. Tal autorreflexión de la ciencia sobre los supuestos epistemológicos y metodológicos desde los que se construye permitió que aquélla se descubriera a sí misma en necesidad de virar desde el objetivismo científico al subjetivismo transcendental.⁷⁵

La situación de la psico-física fue consecuencia de la contradicción implicada en la aplicación del método físico-matemático en la investigación de la vida del espíritu. Si la razón había demostrado su poder en la naturaleza, el método científico-natural podría también dejar al descubierto los secretos de la conciencia. La racionalidad, se decía, es la misma en todas las partes y la tarea del investigador consiste en descubrirla. De ahí que también el análisis del psiquismo debiera seguir el camino de la físico-matemática. La unilateralidad del objetivismo científico afecta ahora a la *psyche*. El método científico-natural traduce en términos objetivos el mundo de la subjetividad, sin caer en la cuenta de que el fundamento permanente de la actividad mental es el mundo de la vida del sujeto, no reducible, en su especificidad subjetiva, a factores físico-objetivos. El sujeto no es reducible a objeto sin perder su calidad de sujeto.

A causa del objetivismo, que afecta a la psicología moderna, ésta se encuentra incapacitada para «convertir en tema de reflexión, con sentido específico y esencial, al alma». Temas como los *finés*, los *valores*, las *normas* o la misma razón escapan a un tratamiento objetivista. Del objetivismo deriva el fracaso de la psicología moderna al no haber ésta llegado a la peculiar esencia de la conciencia y al no haber descubierto el contrasentido de la interpretación psico-física del ser subjetivo y del ser en comunidad.⁷⁶ De ahí que Husserl concluya: «pienso con toda seriedad que no ha existido nunca ni jamás existirá una ciencia objetiva sobre el espíritu, una teoría objetiva sobre el alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas y a las comunidades personales una existencia dentro de ámbitos espacio-temporales».⁷⁷

Husserl expone los supuestos de la crisis de la psicología con fórmulas densas y lapidarias, en las que proclama la autonomía y soberanía del espíritu sobre la naturaleza. «El espíritu y exclusivamente el espíritu existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esa autonomía, y sólo en ella, de forma verdaderamente racional y de modo radical y verdaderamente científico.» La naturaleza, por el contrario, posee autonomía relativa, por cuanto que la ciencia que la trata es obra del espíritu mismo. Sólo el espíritu se conoce a sí mismo y es creador del conocimiento científico de la naturaleza. La empresa que aguarda al hombre es crear un saber sobre la vida del sujeto racional. «Sólo cuando el espíritu retorne de la ingenuidad exterior hacia sí mismo y permanezca consigo mismo, será capaz de ser suficiente para sí.» Es la tarea que compete a la fenomenología transcendental en cuanto método de las vivencias del sujeto. Ella supera el objetivismo naturalista al centrar su interés sobre el *yo*, sujeto de las vivencias intencionales. Así dispone de un método para construir una ciencia absolutamente autónoma en la que el sujeto se comprende a sí mismo y, desde sí mismo, al mundo y a la ciencia en cuanto creaciones de la subjetividad. Los términos del problema quedan invertidos. No es el espíritu un derivado de la naturaleza sino la naturaleza algo comprendido e interpretado desde y por el espíritu. La racionalidad que se instaura es una racionalidad universal y no residual. Un saber englobante en el que tienen cabida las cuestiones referentes al ser, a los valores morales y al sentido de la existencia. Es lo que pretende la fenomenología transcendental. Ella permite detectar en raíz los fallos del objetivismo y el contrasentido de una psicología física, en la que lo más específico de la subjetividad escapa a la consideración de la razón.⁷⁸

5. Implicación de la crisis: el olvido del «mundo de la vida»

El objetivismo naturalista ha producido el desarraigo de las ciencias del sustrato de donde emergen: el mundo de la vida. Desarraigarse del mundo de la vida implica para las

ciencias la pérdida de su incardinación en el «en donde» que les confería sentido. Se han convertido así en saberes desorientados. El mundo de la vida discurre, por su parte, según una representación del cosmos que no coincide con la producida por las ciencias de la naturaleza; sino que es previa a ellas. La experiencia del mundo de la vida acontece en niveles precientíficos. La ciencia, en cambio, procede de un mundo ya constituido en el que está incardinada y al que intenta expresar de un modo particular. Tal incardinación del quehacer científico en el mundo de la vida no ha sido tenida en cuenta por los saberes objetivos, los cuales pretenden ser versión única del mundo real. La ruptura que ello provoca entre ciencias y mundo de la vida ocasiona la desorientación en la que las ciencias se encuentran, al haber perdido la necesaria conexión con el mundo del que emergen y del que reciben sentido. Lo que Husserl pretende es recuperar esa esfera precientífica de la vida y crear conciencia de que el saber no pasa de ser una dimensión parcial del mundo de la vida. Lo cual conduce a retrotraer la pregunta por las ciencias a la pregunta por el «a priori» concreto o mundo de las experiencias precategoriales que subyace al hecho de las mismas ciencias. El problema de la fundamentación de las ciencias remite a un ámbito de evidencias primordiales, que no son otras que las que constituyen el mundo de la vida. Las ciencias se descubren a sí mismas como meras construcciones teóricas de otras evidencias más originarias: las evidencias de la *Lebenswelt*. El saber científico queda así definido como mero proceso de idealización de la realidad concreta, cuya consistencia aparece homologada al mundo de la vida.

Un diagnóstico certero de la situación de las ciencias exige un análisis de la citada ruptura entre aquéllas y el mundo de la vida. Porque las ciencias han sido contrapuestas a lo que constituye su suelo y soporte: la *Lebenswelt*. Ello ha permitido, por una parte, reafirmar su autonomía y peculiaridad. Pero, por otra, las ha conducido a la situación paradójica de quien ha perdido el soporte de sustentación. Un diagnóstico correcto de la crisis del presente requiere, por lo tanto, investigar dos cuestiones: a) en qué medida el objetivismo de las ciencias ha relegado al olvido otras experiencias

más originarias a las que las mismas ciencias dan por supuesto; b) establecer qué conexiones es necesario fijar entre mundo de las ciencias y mundo de la vida. Con otras palabras: solventar la crisis de las ciencias presupone recuperar y tematizar al mundo de la vida, lugar en donde aquéllas tienen su asentamiento para, una vez recuperado el mundo de la vida, aclarar la relación existente entre él y las ciencias. A la luz de esa relación será posible descubrir el verdadero sentido de las construcciones científicas y calibrar correctamente su valor y alcance.

A este respecto, las ciencias pecan de ingenuidad. Aquí radica el origen de su despiste. No se han interrogado por el mundo de donde emergen y que constituye el horizonte de la praxis científica humana. Se clausuran en un campo restringido: el del Apriori lógico-objetivo y el del universo tecnológico generado por él. Un mundo, en definitiva, cerrado sobre sí, integrado por idealidades objetivadas y del que está ausente el mundo de la vida. La sociedad tecnificada transita sobre el olvido de su fundamento: la existencia precientífica. Tal situación alimenta tensiones entre mundo de la técnica y mundo de la vida, a la vez que conduce a que las ciencias pierdan todo significado para la existencia. En otros términos: las ciencias son saberes adscritos al mundo técnico y segregados del mundo de la vida.⁷⁹ Superar aquella ingenuidad presupone caer en la cuenta de que si el saber científico-objetivo se ha sedimentado mediante un proceso de «idealización» a partir del mundo de la vida, aclararse sobre el alcance de la crisis y el sentido de las ciencias exige una investigación detallada de ese mundo y de los mecanismos que han conducido a una consideración científica del mismo. Y puesto que la crisis radica en que las ciencias han perdido su significado para la vida, es preciso ponerse en claro también sobre cuál sea el papel que deben desempeñar en el mantenimiento de la racionalidad y libertad en cuanto valores fundamentales de la vida del hombre.⁸⁰

El malestar cultural y la desazón entre los científicos procede de la disociación entre intereses de la ciencia e intereses personales. La reducción objetivista del saber ha desvinculado el quehacer científico del mundo del hombre. La ciencia

ya no cumple la función que desempeñó en otros tiempos: aportar transparencia a las relaciones del hombre con el mundo. Su contribución al respecto en nuestra época parece ser la opuesta: encubrir y enrarecer aquellas relaciones.⁸¹ El mundo de hoy está formado y organizado por y para la ciencia. Pero es un mundo que ya no se corresponde con el mundo del hombre, a pesar de que sea en él donde el hombre habita. El mundo, en cuanto objeto de la ciencia, ha modificado el espacio en donde el hombre se encuentra en casa: el mundo de la vida. La ciencia renuncia, por ello, a cumplir una función que siempre desempeñó: vincular al hombre con su mundo. Se dedica, más bien, a echar velos sobre la realidad que rodea al hombre. Tal ocultamiento se lleva a efecto mediante la formalización de la realidad, formalización que separa a las cosas de su entorno vital. La cuantificación de los objetos, practicada por la ciencia moderna al operar con magnitudes exactas e infinitas, distancia las cosas de su mundo concreto. La realidad aparece velada por la formalización y se tiende a crear una realidad supletoria, que viene a ocupar el lugar de la experiencia concreta.⁸²

El distanciamiento entre ciencias y mundo del hombre ha producido consecuencias graves en las mismas ciencias. Éstas, en primer lugar, han perdido sentido y significado para la existencia humana al desvincularse de aquellas cuestiones que conciernen al hombre y a la sociedad. Las ciencias, por ello, no se encuentran en condiciones para dar cuenta de la finalidad de la actividad que desarrollan. Problemas morales, sociales o antropológicos restan sin respuesta al desentenderse el científico de aquellos aspectos que implican valoración o sentido. La ciencia no tiene nada que decir al hombre sobre sus necesidades vitales.⁸³ Es el resultado de la pérdida del sujeto en cuanto soporte de las experiencias personales que acumula y de las intencionalidades que motivan los actos humanos. El mundo de la objetividad engulle lo más específicamente humano y lo anula.⁸⁴ El científico se encuentra así en una condición paradójica: la ciencia y la técnica, que han creado las condiciones de posibilidad de la civilización moderna, se declaran incompetentes para preguntar y responder por el sentido del quehacer humano. El «positivismo» practi-

cado por las ciencias se desentiende de cuestiones metafísicas, a pesar de que en ellas está en juego la subjetividad humana en cuanto razón y en cuanto libertad. Sobre todo ello la fenomenología eleva voces de protesta dado que el saber no parece agotarse en la descripción de lo meramente fáctico. Al tratarse de un quehacer de hombres, también la ciencia implica momentos de sentido y finalidad.⁸⁵

La pérdida del mundo de la vida se explica por el menosprecio que el objetivismo positivista muestra hacia la subjetividad. El saber sobre los cuerpos y las cantidades abstrae de todo elemento subjetivo, centrando su interés en el dato. A diferencia de las llamadas ciencias del espíritu, que consideran al hombre en el horizonte de la historicidad, las ciencias objetivas de la naturaleza se limitan a cuantificar prescindiendo de todo juicio de valor y de toda cuestión concerniente al sentido de la existencia. La vinculación al dato objetivo margina toda atención hacia los intereses del sujeto. «Al haberse prescindido en la temática científica del mundo intuitivo circundante, i.e. lo meramente subjetivo, ha sido relegado al olvido, el sujeto creador y el científico no han sido constituidos en tema.»⁸⁶ El objetivismo ignora que los investigadores, durante su actividad, se presuponen a sí mismos como seres humanos insertos en un mundo y en una época histórica. La consecuencia ha sido el abandono de aquellos temas que la tradición confiaba a la metafísica: las «supremas cuestiones». La filosofía queda por ello de alguna forma «decapitada, al privarla de las cuestiones de la razón».⁸⁷ De aquí a la pérdida del sujeto en cuanto soporte de una vida personal no hay más que un paso. Es cabalmente lo que acontece en el concepto objetivista de saber que inaugura Galileo y en el que se contempla el mundo a través del prisma de la geometría, haciendo abstracción de las personas como sujetos de una vida individual. La ciencia moderna desarrolla una idea de naturaleza consistente en un mundo de cuerpos reales en sí, matematizables y sometidos a una rígida causalidad natural.⁸⁸ A esa idea de naturaleza, en opinión de Husserl, no es reducible el mundo del sujeto.

Si la crisis de las ciencias está motivada en última instancia por el objetivismo, el remedio a la misma habrá de con-

sistir en una recuperación de la subjetividad en cuanto ámbito de las evidencias originarias, y en «hacer valer el derecho primario de tales evidencias y su mayor dignidad respecto a las evidencias lógico-objetivas en lo concerniente a la fundamentación del conocimiento».⁸⁹ La subjetividad trascendental y no el mundo bruto de los objetos es la instancia capacitada para conferir sentido a las cosas. Las ciencias, construidas sobre supuestos empírico-positivos, carecen de competencia para dilucidar cuestiones referentes al sentido de la existencia y de la historia. Los contenidos expresados en términos como «ideales», «valores», «normas» se adscriben a un modelo de conocimiento teleológico-humanista y no a otro causal-mecánico. De ahí que la sustitución del mundo de la vida por el mundo de las idealidades matemáticas conduzca a la pérdida de la instancia subjetiva capaz de conferir sentido a las mismas ciencias. Ahora bien: si ello es así, urge deshacer el error que gravita sobre la ciencia moderna y que consiste en el desplazamiento del mundo de la vida por el mundo de las idealidades matemáticas, tal como el objetivismo pretende. Esta operación, en la medida en que la ciencia es retrotraída a su Apriori vital, supone hacer pasar a primer plano la intencionalidad del mundo de la vida de donde la ciencia emerge.⁹⁰ No se trata, por consiguiente, de infravalorar la ciencia, sino de fundamentarla sobre su base auténtica al vincularla a su origen y clarificar la intencionalidad que la constituye. La incardinación de las ciencias en el mundo de la vida dejará al descubierto la racionalidad y el sentido, que las orienta en el lugar de donde emergen. La reconciliación de las ciencias objetivas y del mundo técnico con el mundo de la vida permitirá que aquéllas recuperen su significado para el hombre. Para ello se requiere desandar el camino seguido por la ciencia. Tomar conciencia de que el mundo técnico-científico ha surgido como proceso de abstracción del mundo de la vida y que sólo con la superación de dicha abstracción se puede recuperar el sentido perdido.⁹¹

1. KW, 315. Nuestra época es calificada en las *Meditaciones cartesianas* como «presente desdichado» (CM, 47).
2. Ms, K, III 1/II, 8-10, citado por Kern, I., en *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya, 1964, 318 y 319. Las ideas de las conferencias de Praga fueron posteriormente desarrolladas en las partes I-II de la *Krisis*.
3. La idea de crisis aparece de modo reiterativo en KW: cf. 1-4; 48-54. Los estudiosos de Husserl la glosan de modo coincidente: cf. Eley, E., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserl*, La Haya, 1962, 102-113; Brand, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlín, 1971, 6-9, 29-40; Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*, Munich, 1962, 19-22; Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussionen von Husserls Spätwerk*, La Haya, 1970, 3-17; 140 ss.
4. KW, 1-3.
5. *Ibid.*, 14, 347.
6. Cf. Granel, G., *Préface* a la traducción francesa de la KW, París, 1976, IV-VII.
7. KW, 14. Cf. Eley, L., *op. cit.*, 102.
8. KW, 343.
9. *Ibid.*, 315 y 316.
10. *Ibid.*, 10.
11. *Ibid.*, 3.
12. Landgrebe, L., *Phänomenologie und Geschichte*, 150.
13. Cf. Pacci, E., *Die Lebensweltwissenschaft*, en CIF, 58 y 59.
14. KW, 139 y 140.
15. KW, 1-17.
16. *Ibid.*, 11, 442.
17. *Ibid.*, «Beilage», XXVIII, 508 y 509.
18. KW, 1. La actitud mística está representada por el existencialismo: «[...] die tief sinnige Mystik der modernen Existenzphilosophie», Carta a K. Löwith, en E. Husserl, 1859-1959, 50.
19. Cf. Dartigues, A., *La fenomenología* (trad. al castellano), Barcelona, 1975, 16-20.
20. Cf. KW, 1, 66 ss., 72.
21. «Philosophie als strenge Wissenschaft» en *Logos, Intern. Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1/3 (1910-11), 289-341. Existen traducciones al castellano realizadas por J. Rovira Armengol (1951), por Elsa Tabernig (Buenos Aires, Nova, 1962) y por J. S. Pereira de Freitas (EMESA, Madrid, 1979). Para comodidad del lector español, las citas aquí recogidas de *La Filosofía como ciencia estricta* remiten a la traducción de Elsa Tabernig. Se hará referencia, en su caso, también a la edición del ensayo en *Quellen der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Francfort, 1965, y con las siglas FCE y PhsW, respectivamente.
22. KW, 269.
23. FCE, 104 ss. PhsW, 67 ss. Cf. también KW, 149.

24. FCE, 103 y 104. *PhsW*, 66.
25. FCE, 49 y 50. *PhsW*, 13 y 14.
26. Cf. *KW*, 341.
27. FCE, 48, 52. *PhsW*, 12 ss.
28. FCE, 85, 88-89. *PhsW*, 50-52. La descalificación del historicismo por parte de Husserl está motivada por el ideal de «saber apodíctico» que aquél venera y que no encuentra realizado en el historicismo. Las ciencias del espíritu diltheyanas son saberes empíricos y no intuición de esencias. En ellas se describen tipos y su final es el relativismo escéptico. En cuanto saberes empíricos, están incapacitados para pronunciarse sobre el valor o la verdad de los fenómenos culturales que nos describen. Tal veredicto sólo puede pronunciarse desde las ideas y no desde los hechos. Cf. Becker, O., «Die Philosophie E. Husserls» en *Husserl*, Herausg. Noack, H., Darmstadt, 1973, 153.
29. La «filosofía de la cosmovisión» es, en opinión de Husserl, resultado de la transformación de la filosofía hegeliana de la historia en historicismo relativista. Husserl alude con el término a la filosofía de Dilthey quien, efectivamente, se sintió blanco de las críticas. Su reacción a las mismas, a nivel privado, no se hizo esperar a través de una correspondencia cruzada con Husserl, en la que ruega aclaraciones y se duele de haber sido deficientemente interpretado. Cf. «Correspondencia entre Dilthey y Husserl» en FCE, 111-123.
30. *KW*, «Beilage», XXVIII, 509.
31. A este tipo de filosofar responde el «ideal del sabio» desarrollado por epicúreos y estoicos en la antigüedad, ideal que, bajo variantes diversas, es reconocible en el «ideal de hombre» profesado en las diferentes épocas de la historia. Cf. a este respecto Martín Sánchez, F., *El ideal del sabio en Séneca*, Córdoba, 1984, 165 ss., 223 ss.
32. FCE, 95-98, 103-105. *PhsW*, 64 ss.
33. *KW*, 5 y 6.
34. *Ibid.*, 13.
35. *Ibid.*, 6, 8.
36. *Ibid.*, 5.
37. *Ibid.*, 10.
38. *PhsW*, 14, 44 ss.
39. *Ibid.*, 52 ss.
40. *KW*, 200 y 201.
41. *KW*, 5 ss. Cf. las glosas de Janssen, P., a estas ideas de la *Krisis* en *Geschichte und Lebenswelt*, 6.
42. *KW*, 10.
43. *Ibid.*, 15 y 16.
44. «Ciencias meramente fácticas producen hombres meramente fácticos», *KW*, 3.
45. *PhsW*, 66. FCE, 103.
46. *KW*, 272.
47. *Ibid.*, 3.
48. *Ibid.*, Cf. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 24 y 25.

49. *KW*, 4.
50. *Ibid.*, 6 y 7.
51. *Ibid.*, 337-339.
52. *Ibid.*, 342.
53. *Ibid.*, 345 y 346.
54. *Ibid.*, 271.
55. *KW*, 127. Cf. Landgrebe, L., *Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori*. Resumen en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1963, 9: «[...] im objektiven An-sich der empirischen Theorie, in ihrer Verabsolutierung noch eine falsche Metaphysik steck». Kern, I., «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Francfort, 1979, 76.
56. Mural, A. de, *La idea de la fenomenología* (trad. E. Guerra), México, 1963, 258.
57. *KW*, 317. Cf. *Ibid.*, 130.
58. *Ibid.*, 271.
59. FCE, 48. *PhsW*, 12 y 13.
60. *KW*, 318.
61. FCE, 68.
62. *KW*, 1, 12, 199, *Ideen*, I, 43-46.
63. Es la función de la *skepsis* estudiada por Aguirre, A., en su sólida monografía *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, La Haya, 1970. Cf. pp. 75 ss., 89 ss.
64. *MK*, III, 9, 79. Cf. *KW*, 508, 199 y 200.
65. Cf. Janssen, P., «Der Versicht der Philosophie auf Wissenschaftlichkeit in der Gegenwart» en *Geschichte und Lebenswelt*, 140 ss.
66. En el contexto de las meditaciones husserlianas hay que anotar el influjo, por entonces, del irracionalismo de filosofías de proveniencia nietzscheana, como las teorías de Klages, el interés por el subconsciente personal y colectivo de la escuela psicoanalítica, con Freud a la cabeza, la filosofía neorromántica de la religión de R. Otto y el fideísmo religioso adoptado por K. Barth y la teología de matriz existencialista. Y en un contexto más amplio el clima estético del modernismo.
67. *KW*, 3.
68. FCE, 68. Cf. también *KW*, 17.
69. *KW*, 356.
70. *Ibid.*, 61 y 62.
71. *Ibid.*, 61.
72. *Ibid.*, 62.
73. *Ibid.*, 62 ss.
74. *Ibid.*, 63-66.
75. *Ibid.*, 68 y 69.
76. *Ibid.*, 341 ss.

77. *Ibid.*, 345.
78. *Ibid.*, 346 y 347.
79. Eley, L., *op. cit.*, 105.
80. Cf. *KW*, 3 ss.
81. Cf. Brand, G., *Die Lebenswelt*, 8 y 9.
82. *KW*, 315.
83. *Ibid.*, 314.
84. *Ibid.*, 48 ss.
85. Cf. *Ibid.*, 4 y 5.
86. *Ibid.*, 343.
87. *Ibid.*, 6 y 7.
88. *Ibid.*, 61.
89. *Ibid.*, 131.
90. *EU*, 38 ss.
91. *KW*, 142 y 143. Eley, L., *op. cit.*, 105 y 106.

II

TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA

La conciencia de la crisis de la humanidad europea conduce a Husserl a preguntarse por el pasado, que ha generado el malestar científico. La reflexión sobre la crisis se torna así meditación sobre el sentido del acontecer de la modernidad. La degradación del ahora fuerza la pregunta por nuestro inmediato pasado en cuanto hipotético causante del presente. El problema de las ciencias no puede quedar, por ello, circunscrito en los límites y competencias de las ciencias mismas. Remite a planteamientos más amplios, que lo vinculan al proceso histórico en el que la ciencia moderna se constituye. Interrogarse por el sentido de la ciencia y civilización modernas implica preguntarse previamente por el *proceso histórico de su constitución*. Un proceso cuyos orígenes funcionaron según un ideal de saber universal, uno y racional, saber que a lo largo de la reflexión moderna se distancia de sus intencionalidades originarias y ofrece, como resultado, nnas ciencias con un sentido muy diverso al pretendido en sus orígenes. El problema de la ciencia se vincula esencialmente al problema del acontecer. Con ello, la reflexión husserliana efectúa un viraje en sus planteamientos, conectando la teoría de la ciencia a la filosofía de la historia. Tornar los ojos sobre nuestro pasado e intentar penetrar en su teleología resulta

imprescindible para explicar nuestra situación presente. Tales planteamientos conducen a Husserl a ocuparse intensivamente durante la última fase de su evolución con el tema de la tradición filosófica. De hecho, buena parte de la *Krisis* no es otra cosa que un grandioso fresco histórico, diseñado en perspectiva fenomenológica.¹

1. Circunstancia y características de la filosofía husserliana de la historia

Las reflexiones husserlianas sobre la historia tienen como contrafondo la situación política y cultural de la Alemania de los años treinta. Se ha sugerido, incluso, que la crisis de las ciencias, analizada por Husserl, se correspondía con la crisis de un determinado modelo de sociedad: la burguesa.² El contexto inmediato viene dado por el advenimiento del nacional-socialismo al poder y las vejaciones a que es sometido el pueblo judío, al que Husserl pertenece. Una oleada de irracionalidad amenaza a la humanidad europea. Los autoritarios de derecha y de izquierda ahogan la libertad. La reflexión de Husserl emerge de esta situación. Fueron, ante todo, las experiencias históricas de la década de los treinta las que mostraron al filósofo que la postración de Europa no se reducía a una crisis de las ciencias, sino que implicaba un derrumbamiento de la humanidad europea. Husserl, «como todo gran pensador, recibió sus últimos y ocultos estímulos de sus propias experiencias».³ Su pluma sale en defensa de los dos componentes básicos del humanismo: la razón y la libertad. Ambos eran valores odiados por el *pathos* nazi, para él Modernidad e Ilustración aparecían como fenómenos decadentes al ser enjuiciados desde instancias biológicas. El irracionalismo creciente reta a los pensadores con una *tarea ética*: restituir a la razón su puesto en la historia, previa denuncia de sus desvaríos y deformaciones.⁴ Frente al caos de valores e ideas reinante, Husserl propone una rehabilitación de la razón teórica y de la libertad ética, tal como quedó configurada de una vez por todas en el clasicismo griego y en la herencia ilustrada.

Husserl construye su visión de la historia sobre tres motivos fundamentales. El primero se inspira en la tradición crítico-idealista alemana, encarnada en Kant y Hegel, según la cual el acontecer es contemplado como despliegue procesual de la razón.⁵ El segundo procede de la tradición cartesiana y encuentra expresión en el «ego» trascendental sobre el que se fundamenta la realización de la razón. La subjetividad y sus productos, entre los que destaca el mundo de la vida, aparece como instancia que confiere sentido al saber y a la historia.⁶ El tercero se vincula a la tradición escéptica, representada por Hume y en cierta medida por Kant, para quienes la realización de la razón presupone una radical actitud crítica respecto a la validez y límites de la razón misma, cuyas creaciones han de ser sometidas a los mecanismos reductores de la *epoché*.⁷ Se reponen planteamientos metodológicos que nos remiten a Descartes y a Hume, y se recuerdan responsabilidades morales que nos enfrentan con la ética kantiana. En este sentido, Husserl se comporta como heredero y continuador de los grandes racionalistas que jalonan la historia del pensamiento occidental.⁸

La meditación retrospectiva de Husserl sobre la historia del pensamiento se remonta hasta el clasicismo ático. En él encuentra la fundación originaria del ideal de ciencia que la fenomenología reivindica. Pero la *Krisis* concentra sus análisis sobre un periodo concreto de aquella historia: la Modernidad, y ello por motivos precisos. Además de formar parte de la empresa que el hombre emprende en el tiempo: comprenderse a sí misma, la Modernidad reinicia, a la vez que modifica, el sentido universal de aquel acontecer. El hombre moderno asigna a la filosofía una tarea universal, inaugurando una época nueva, cimentada sobre la idea de racionalidad y de método verdadero. Tales planteamientos, encaminados a eliminar todo resto de escepticismo, condujeron fatalmente a duras luchas en torno a la idea correcta de filosofía y situaron al hombre ante el enigma del mundo y ante decisiones radicales. La tradición filosófica muestra el forcejeo de la razón por ponerse en claro sobre su propio destino. El hombre contemporáneo explora la historia de su inmediato pasado con el fin de conseguir la comprensión de sí mismo. Es

esto cabalmente lo que se pretende al analizar la lógica interna de la filosofía moderna: comprender nuestro presente.⁹

La vinculación entre fenomenología e historia, postulada en la *Krisis*, parece sugerir, en cualquier caso, una especie de ruptura entre la filosofía primera de Husserl y las reflexiones de la última etapa de su pensamiento. Así lo han hecho notar algunos autores.¹⁰ No parecen correctas, sin embargo, ni la afirmación de tal ruptura ni la contraposición de un Husserl tardío «historicista» y un Husserl anterior «antihistoricista». Las reflexiones de la *Krisis* muestran, por el contrario, continuidad en intenciones y temas y parecen, más bien, exigidas por un proceso intelectual abierto a nuevos planteamientos y desarrollos.¹¹ Es el hecho de la *crisis de las ciencias y de la humanidad europea* lo que fuerza al filósofo a un meditar sobre la historia. Un diagnóstico certero de la situación precisa un estudio y valoración del pasado que lo ha generado. La conciencia de la crisis remite a una reflexión sobre la historia. Si la crisis es un hecho histórico, es en la historia donde han de ser rastreadas sus causas y soluciones. Este planteamiento introduce no una ruptura pero sí una *novedad* notoria en el tratamiento de la temática clásica de la fenomenología. En el espacio creado para la reflexión por el viraje hacia la historia, tornan a escena cuestiones tópicas de la reflexión fenomenológica, tales la teoría de la reducción, el naturalismo científico, la psicología, etc. El «ego» transcendental, que tan relevante lugar había ocupado en las cavilaciones anteriores de Husserl, reaparece en la *Krisis* como razón histórica. Es más: a la esencia misma de la filosofía pertenece la confrontación de sí misma con la historia.¹² De ello deriva el que Husserl se enfrente con el acontecer en las tres dimensiones constituyentes de la temporalidad: el presente, en cuanto situación de crisis, el pasado filosófico y científico en cuanto génesis del presente, y el futuro en cuanto *telos*, que ha de orientar la superación de la crisis mediante la recuperación de una racionalidad universal.

Se ha escrito que en el trasfondo de la filosofía husserliana de la historia subyace un modelo escatológico de interpretar el tiempo.¹³ Nosotros nos inclinamos, más bien, a ver un modelo mixto «arqueológico-escatológico», articulado en

torno a la polaridad *Urstiftung-Endstiftung* («fundación originaria»-«fundación final»), cuyos correlatos históricos serían la filosofía griega clásica y la fenomenología plenamente realizada. El esquema mostraría el acuerdo convergencia de dos tradiciones: la griega y la judía. El binomio *Urstiftung-Endstiftung* es usado expresamente por Husserl en la explicación del método que emplea al reflexionar sobre la historia. La *Urstiftung* de la filosofía en Grecia marca el inicio, el nacimiento verdadero del espíritu europeo. El principio, *arché*, arroja luz sobre la historia al establecer fines que vinculan a la cadena de generaciones futuras en cuanto que en ellas perviven en forma de sedimentos. A cada fundación originaria, sin embargo, pertenece esencialmente una *Endstiftung*, exigida por el proceso histórico. Esta finalidad, *telos* o *eschaton*, llega a cumplimiento cuando la tarea ha alcanzado un estadio de claridad total y un método apodíctico. La filosofía, entendida como tarea infinita, habría conseguido con ello el inicio radical y el horizonte de una prolongación apodíctica. La autorreflexión, estimulada por el análisis histórico, no agota la unidad oculta de la interioridad intencional querida por los filósofos. El *telos* hacia donde tendieron las filosofías, la unidad que subyace al acontecer histórico, se manifiesta solamente en la fundación final (*Endstiftung*). La verdad de esta reflexión teleológica sobre la historia no puede ser, por tanto, dada en datos o citas documentales aisladamente consideradas. Viene dada en la totalidad de la unidad teleológica del acontecer histórico.¹⁴ Habida cuenta, sin embargo, de que cada filósofo lee la historia desde su presente personal. El «ahora» interpuesto entre el *arché* y el *telos* aparece como momento crucial en el que se anticipan y manifiestan la razón y el fin de la historia, contribuyendo a una realización de sí mismos en el tiempo.¹⁵

La *Krisis* contempla la historia en el horizonte de la teleología inmanente a la misma. Según esa teleología, la razón innata al hombre se autorrevela a lo largo del acontecer, actuando de sujeto, instrumento y fin del proceso revelador. El *telos* del acontecer coincide con la realización de la filosofía transcendental. A ello contribuyen los grandes pensadores

de la tradición filosófica, ya de modo negativo al optar por el objetivismo fiscalista, ya de modo positivo al decidirse a favor del subjetivismo transcendental. El *telos* de la historia europea muestra cómo en cada fase del acontecer opera una idea o entelequia hacia la que intencionalmente tienden los esfuerzos de los pensadores. En las «filosofías» subyace un «plus» que apunta más lejos de los planteamientos individuales, «plus» que actúa a manera de instinto histórico conectado a la idea-fin, que orienta el acontecer. Los filósofos, instalados en una tradición impulsada por aquella idea-fin, comparten la racionalidad teleológica, que preside el acontecer histórico, y contribuyen así al cumplimiento del *telos* al que la historia se encamina.¹⁶ El *telos* se encuentra en el presente como lo «intendido» y «anticipado», si bien sólo la fundación final (*Endstiftung*) arroja claridad plena sobre la unidad interna de la historia y la racionalidad que la preside. Los proyectos filosóficos encarnan una intencionalidad, legada por la tradición y asumida por los pensadores, consistente en la realización de una empresa ideal. Es la unidad de sentido de la historia, que trasciende los planteamientos individuales y las diferentes circunstancias del filosofar.¹⁷ Pero a la legitimidad de la intención no corresponde siempre la validez de la realización. A pesar de que los pensadores actúen consciente o inconscientemente en referencia al *telos* de la historia; cada uno, como individuo, actúa con libertad y puede ajustarse en su quehacer científico a la idea-fin o, por el contrario, optar por su opuesto, obstaculizando el cumplimiento de aquella tarea ideal. Esta segunda opción es la preferida por las ciencias modernas. Su historia, por tanto, es un acontecer antiteleológico, a contracorriente de la realización de la razón, que da lugar a un obnubilamiento de la filosofía como tarea ideal. Aquel ideal no logra imponerse por culpa del prejuicio objetivista, que hipoteca la obra de la mayoría de los grandes pensadores a partir de Descartes.¹⁸

Husserl sintetiza su visión de la historia en un pasaje programático: «La crisis de la existencia europea, tau discutida actualmente y documentada en los innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino

tenebroso ni una fatalidad inexcrutable. Resulta comprensible y penetrable, si es contemplado sobre el contrafondo de la teleología de la historia europea, que la filosofía descubre. Presupuesto de tal comprensión es, sin embargo, una previa captación del fenómeno "Europa" en su núcleo esencial. Para poder comprender la crisis actual, ha de ser elaborado el concepto de Europa como teleología histórica de fines infinitos de razón. Hay que mostrar cómo nació el mundo europeo de las ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La crisis puede entonces ser explicada como fracaso aparente del racionalismo. Pero la razón del fracaso de una cultura racional no se encuentra, como ya se dijo, en la esencia del racionalismo mismo sino solamente en su reducción a naturalismo y objetivismo».¹⁹

En ese encuadre se sitúa la temática que constituye, por sí misma, todo un programa de filosofía de la historia: crisis de las ciencias y de la humanidad europea, génesis y diagnóstico de tal situación, la revelación de la razón en la historia, el antagonismo entre objetivismo y subjetivismo, la fenomenología como añoranza y *telos* de la historia y, a la vez, como remedio a la crisis de las ciencias, etc. Husserl centra sus preguntas en la cuestión capital del sentido del acontecer para, desde la respuesta a la misma, descifrar cuál es el destino de Europa. Desde estas preocupaciones nacen páginas proféticas de la pluma del filósofo. Con ellas pretende poner en claro la función de la filosofía en la cultura de Occidente y la vinculación a la misma de las ideas de ciencia y racionalidad. La filosofía aparece inseparablemente vinculada desde sus orígenes al destino del hombre europeo. Una filosofía que no consiste en otra cosa que en un proceso incesante de revelación de la razón. Ese proceso tiende a formas de racionalidad cada vez más perfectas, mostrando así cuál sea la teleología que preside el desenvolvimiento del acontecer humano. El hombre, en cuanto ser histórico, protagoniza ese devenir. En él se manifiesta la tarea infinita que le está encomendada y, en la realización de la misma, la verdadera naturaleza del hombre y el auténtico sentido de la historia.²⁰

2. Problematicidad de una filosofía de la historia en perspectiva fenomenológica

La filosofía, en cuanto verdad que se autoexplicita por medio del esfuerzo de las generaciones sucesivas de filósofos, constituye para Husserl la modalidad fundamental de la realización de la razón en el tiempo.²¹ De ahí la necesidad de una reflexión sobre la historia en cuanto lugar en donde acontece la filosofía. La confrontación de la filosofía con la historia de sí misma permite comprobar en qué medida se realiza o frustra la razón. El filósofo se ve constreñido a ser historiador del pensamiento a la hora de emitir un juicio sobre si la realización de la razón en la filosofía se lleva a efecto o no en los acontecimientos científicos que jalonan el pasado. Esta meditación histórica, a la que Husserl dedica amplios espacios en la *Krisis* y en la *Erste Philosophie*, permite descubrir qué tipos de racionalidad y de sentido presiden el acontecer europeo. Para ello se precisa, por supuesto, trascender la mera narración de los hechos históricos para adentrarse en el sentido interno de los mismos; en la idea que tras los mismos alienta y en la teleología interna que los orienta.²²

Husserl ha sido consciente de la necesidad y urgencia de una reflexión histórica en orden a fundamentar la fenomenología: «se necesita retornar a la historia».²³ Una cala profunda en los sistemas filosóficos tradicionales permite alcanzar la evidencia que la fenomenología persigue. La reflexión sobre el pasado arroja claridad sobre lo que el filósofo y la filosofía pretenden. Cada filósofo bebe de la historia. Un nutrirse de la historia no consistente en mero expolio de materiales acumulados en un depósito preexistente. El pensador recurre a la historia para dejarse motivar por ella. No como ingenuo compilador de datos o crítico de documentos sino como lector de un pasado desde la óptica de un presente constituido por su propio mundo espiritual. Ese mundo es el *ubi* donde el pensador reflexiona sobre la historia. De ahí que cada pensador esté condicionado por su propio mundo, mundo sugerido por la misma historia. El pensador forja su personal «poema o novela de la historia de la filosofía», poema nece-

sario para los fines de la autorreflexión y para la legitimación de una filosofía rigurosamente científica.²⁴

Pero, ¿de qué reflexión sobre la historia se trata cuando se le aplican términos como «mito», «poesía», «novela»? ¿Es posible conciliar el tipo de verdad que se maneja en estos géneros literarios con las pretensiones de científicidad y apodicticidad que reivindica el proyecto fenomenológico? ¿De qué va la cosa cuando hablamos de poetización de la historia? Un desconcertante texto escrito por Husserl parece implicar la renuncia a los ideales de científicidad mantenidos por el fundador de la fenomenología y una capitulación ante las posiciones irracionalistas, mantenidas por la filosofía de la existencia: «la filosofía como ciencia sería y rigurosa, como ciencia apodícticamente rigurosa —el sueño ha terminado».²⁵ El pasaje podría hacer referencia a lo que Husserl constata que sucede en su derredor. Cabría interpretarlo como mero enunciado de un tema sobre el que reflexionar. Pero puede significar también, o una revocación tardía, por parte de Husserl, de su programa de una filosofía como ciencia estricta, o una ratificación del mismo en un contexto de penuria científica o, incluso, una consecuencia lógica en la que desembocan planteamientos anteriores del filósofo.²⁶ A pesar de que términos como «poesía» o «novela» parecerían distanciarnos del ideal de científicidad, su significado ha de ser descubierto a partir de otras fórmulas utilizadas por Husserl en el mismo contexto: «construcción de la novela de la historia para los fines de la autorreflexión».²⁷ En ese caso el carácter enigmático del pasaje, su tufillo a crítica de las interpretaciones heideggerianas de la historia, o su posible significado de capitulación de ideas anteriores, quedan aclarados. El arte y la poesía poseen su verdad específica. Pero en este caso son meros instrumentos para dar a entender el tipo de reflexión que Husserl pretende llevar a cabo sobre la historia. Poetizar la historia de la filosofía equivale a rastrear la unidad y racionalidad latente en la interioridad del acontecer. Bajo la aparente acientificidad de la poesía o de la novela, ambos términos indican el camino que ha de ser elegido para descubrir el sentido del filosofar. Su verdad no es una verdad fáctica, una adecuación de la idea al dato; es otro tipo de verdad; una

verdad interior del acontecer, que escapa al positivismo historicista. Se trata de un tipo de reflexión, que apunta a la razón inmanente que orienta el acontecer. Material, por tanto, que sirve a los fines de la autorreflexión y con ello a un ideal de ciencia estricta.²⁸ Husserl mantiene, por tanto, la aspiración que impulsó todo su esfuerzo reflexivo: el logro de un saber absoluto. El acceso a éste, sin embargo, se alcanza no en y desde la apodicticidad de la ciencia sino en y desde la «experiencia trascendental» de la historia. Husserl mantiene la fidelidad al proyecto fenomenológico. Cambia, sin embargo, el lugar de la respuesta a su problema.

Las reflexiones husserlianas sobre nuestro pasado dan por supuesto que el historiador de las ideas puede trabajar a dos niveles: el de la mera descripción narrativa de los acontecimientos y el de la reflexión sobre la idea que los acontecimientos encarnan. El filósofo de la historia subordina el acontecer objetivo de la historia, de que se hacen cargo los narradores, el autodespliegue de la idea misma. La historia aparece como un *advenir* de la idea y de su propia realización. Los acontecimientos no son sino episodios o aventuras de aquel acontecer de la idea.²⁹ Husserl se plantea explícitamente este problema en diferentes pasajes de la *Krisis*³⁰ y confiesa que su análisis de la historia intenta ir más allá de los tratamientos al uso en el positivismo historicista. Mientras que éstos se centran en la descripción de los hechos y de los nexos causales que los unen, Husserl fija su atención en la idea finalizante que permite comprender su sentido a partir de la fundación originaria de la filosofía misma. Contemplación de los hechos no en su ubicación espacio-temporal sino en su interioridad ideal.³¹ El filósofo historiador se encuentra con una serie de interrogantes que le conducen a planteamientos distantes de la mera narración documental. ¿Qué relación existe entre historia y filosofía? ¿En qué medida incide la comprensión de la historia en la autocomprensión, que cada uno posee de sí mismo? ¿Qué modalidad de filosofía, entre las varias al uso, responde con verdad a la interconexión entre historia y filosofía? A la vista de tales interrogantes, la investigación histórica difícilmente puede darse por satisfecha con una mera narración documental de acontecimientos.

El sentido del acontecer coimplica el sentido de la existencia personal, dado que la historia universal configura nuestra particular historia. La reflexión filosófica sobre el acontecer conduce a «un ponerse en claro sobre nosotros mismos».³² Es el alcance que posee la reflexión tendente a descubrir la historia en su dimensión interior: manifestar el sentido de la existencia personal del historiador dado que la historia es un momento de la autocomprensión de cada cual en cuanto producto coproductor de esa historia. La historia es nuestra y su sentido nuestro sentido. Por eso el acontecer filosófico aparece como «autorreflexión de la humanidad» y «razón en proceso constante de autoesclarecimiento».³³ El pensador tiene que habérselas no sólo con una herencia espiritual sino consigo mismo como parte del «acontecer» de esa misma historia. La filosofía es una tarea del hombre que lucha por la propia existencia. De un hombre que ha conquistado la autonomía y que mediante las ciencias se sitúa en un horizonte de posibilidades infinitas.³⁴ La reflexión histórica, por consiguiente, afecta a la propia existencia del pensador en cuanto tal y correlativamente a la existencia de la filosofía. Ésta emerge de nuestra existencia particular, de la autorreflexión que el hombre, en cuanto persona, practica sobre el sentido último de su existencia.³⁵

Husserl no ahorró críticas a la metodología utilizada por el historicismo en el tratamiento de la historia de la filosofía. Los eventos o doctrinas permiten, es cierto, una ciencia positiva sobre los mismos. Pero las consecuencias de tal proceder son escepticismo y «cosmovisión». Las ideas son difícilmente cualificables a partir de hechos.³⁶ A un tratamiento de carácter informativo del pasado filosófico había dedicado Husserl amplios espacios en la *Erste Philosophie*. La *Krisis*, sin embargo, aspira a una interpretación de la historia que vaya más allá de los análisis contenidos en aquélla. La historia no sólo está constituida por hechos brutos sino también por ideas. El aserto es válido especialmente para la historia de la filosofía, al ser en ella donde se expone la misma idea de filosofía en permanente gestación. Esta es la intención que, consciente o inconscientemente, subyace tras los esfuerzos de cada pensador. Por eso, historiar el pensamiento no consiste en

mera narración. Los hechos doctrinales remiten siempre a ideas. Un tratamiento meramente erudito o *extrínseco* de la historia de la filosofía la reduciría a una forma cultural entre las múltiples que se suceden en el pasado temporal. «Pero *vista desde el interior* consiste en una lucha mantenida por las generaciones de filósofos, portadores del desarrollo del espíritu, y conviventes en una comunidad espiritual. Se trata de una lucha de la razón “despierta”, que pugna por advenir a sí misma, a la propia autocomprensión, a la realización de una razón concreta comprensiva de sí en cuanto mundo existente en su verdad total y universal.»³⁷ Toda comprensión de la historia de la filosofía se vincula, por ello, a la filosofía de la historia. Al no haberse percatado de ello, el objetivismo positivista moderno conduce a una superficialización de la racionalidad que regula la historia y que la filosofía, en cuanto tarea a realizar, pone de manifiesto. Se trata, por consiguiente, de descubrir el sentido interno de la historia y, a partir de él, trascender la consideración superficial «fáctica» y proceder al descubrimiento del «espíritu secreto orientador» de la historia del pensamiento.³⁸

El tratamiento del pasado filosófico ha de ir más allá de la mera información. La interpretación de la historia es inseparable de la fenomenología como realización de la idea de la filosofía. La fenomenología actúa a modo de precomprensión, que determina la hermenéutica husserliana de la historia.³⁹ No basta con exponer las doctrinas de los pensadores que nos precedieron, tarea cumplida en la *Erste Philosophie*, ni de polemizar con el historicismo, como aconteció en pasajes de *La filosofía como ciencia estricta*. Es preciso establecer los nexos esenciales que vinculan a la historia con la fenomenología. La pauta con que Husserl relea el pasado conduce a resultados que distancian fundamentalmente la comprensión husserliana de la historia respecto al modo de interpretarla el historicismo. La historia de la filosofía se transforma en filosofía fenomenológica de la historia. Los avatares científicos, que generan la modernidad, son contemplados en la polaridad objetivismo de las ciencias-subjetivismo transcendental, esquema que, si bien condena a los pensadores estudiados a una interpretación obligada, permite utilizar al máximo las

virtualidades que la historia ofrece en cuanto material introductorio de la fenomenología. Dado que la realización de la filosofía es la tarea que tiene que cumplir la historia y que el cumplimiento de la filosofía se logra en el proyecto fenomenológico, el historiador dispone de un criterio de valoración preciso a la hora de pronunciarse sobre qué pensador colabora o no en la tarea asignada a la historia y si se integra o no en la racionalidad y teleología que orientan el acontecer. Dicho de otro modo: la *Krisis* opera una reducción fenomenológica de la historia del pensamiento. Con ello, las reflexiones históricas del «último Husserl» quedan perfectamente integradas en la problemática que interesó al filósofo a lo largo de su vida: la fenomenología. La historia es contemplada como un *acontecer intencional*, cuyos eventos o avatares son susceptibles de análisis intencional.⁴⁰

Husserl, a la hora de hacer una valoración de la historia, da por decidida la respuesta al grave problema que subyace a toda interpretación: el problema de la verdad. Y lo da por resuelto en un determinado sentido: a favor de la fenomenología. A lo único que no afecta la duda cartesiana y a lo que no son aplicables los mecanismos purificadores de la *epoché* es a la subjetividad transcendental. Nos hallamos ante un caso típico de precomprensión en el que se adopta una opción a favor de la validez definitiva de una verdad y desde tal supuesto se establece cuál sea la racionalidad y cuál el sentido del acontecer.⁴¹ La tradición doctrinal de Occidente es contemplada bajo el prisma de un ideal de filosofía que se considera capaz, desde la verdad que le proporcionan las propias evidencias, para emitir un juicio de valor sobre el resto de las filosofías. Tales supuestos obligan a plantearse el problema de la interpretación filosófica de la historia en términos de verdad.⁴² Solventado el problema, caen por su peso las decisiones sobre la racionalidad y el sentido del acontecer. Ello nos enfrenta a otro conjunto de cuestiones, tales las concernientes a la evidencia y a la verificación, a las que se dedicará atención más adelante.

El sentido de la vida se aclara al establecer la relación que existe entre acontecer histórico y razón. Ser hombre coincide con aquello que constituye la «humanitas»: la racio-

nalidad. La tarea que el hombre se asigna, al emprender su lucha por la conquista del sentido de la existencia humana, consiste en una lucha por la realización de la razón. El devenir de la filosofía y de la ciencia reflejan, por tanto, el movimiento teórico de manifestación de la razón universal, innata a la humanidad.⁴³ Es proceso que se inaugura con el nacimiento de la filosofía, evento cuya paternidad ha de ser asignada a un acto de fe en la razón misma. Desde entonces, la realización de la razón como *telos* del humanismo europeo diferencia a éste de la idea meramente empirista de hombre que alienta en las culturas asiáticas.⁴⁴ Porque, ¿son otra cosa la racionalidad del clasicismo griego, la racionalidad científica o la racionalidad ilustrada, que manifestaciones de la razón absoluta, intentos parciales o aproximaciones más o menos adecuadas a la única *ratio* de la humanidad, bajo cuya guía el hombre aspira a darse un sentido y un destino absolutos? A partir, por tanto, del hecho fundacional de nuestra cultura occidental, acontecido en Grecia, el humanismo se construye sobre la razón mediante un proceso de autoexplicación de la misma. Reflexionar sobre el acontecer humano coincide con reflexionar sobre la racionalidad que lo preside y sobre la realización histórica de esa racionalidad. Tomar conciencia por parte de la razón humana del acontecer de sí misma en la historia es la tarea que compete a la filosofía. Reflexión sobre la historia y realización de la razón son hechos que se coimplican. Cuando el pensamiento o la ciencia pierden de vista que la realización de la razón constituye el *telos* de la historia, surge la crisis de sentido en las ciencias al perder éstas su conexión a lo que da sentido a la historia: la realización de la razón.

En el acontecer de la razón la filosofía asume una relevancia muy especial, al estar encomendada la realización de la razón al quehacer filosófico. La idea de la filosofía, idea en sentido kantiano, es decir, la filosofía como tarea infinita a realizar, da origen a una historia del propio advenir *en el tiempo*. Este es el escenario donde se representa el drama de la razón en el que a la filosofía corresponde el papel de protagonista.⁴⁵ De ahí que la historia de la filosofía se convierta, por ello, en el lugar adecuado para comprobar la

realización de la razón en la historia o la eventualidad de sus posibles frustraciones o extravíos. Pasar revista al pasado permite descubrir los avatares fundamentales de aquella idea en su realización y el sentido subyacente a los mismos. En el acontecer de la idea de filosofía se interfieren prejuicios contra los que luchó el Racionalismo y la Ilustración y que poseen el carácter de sedimentos. De ellos nos liberamos mediante mecanismos reductores que nos conducen al sentido profundo del acontecer histórico. La extracción de ese sentido oculto nos permite descubrir la unidad teleológica de la historia. El acontecer de ésta no es factor desvinculado de la comprensión que el filósofo posee de sí mismo ya que aparece como autorreflexión (*Selbstbesinnung, Selbstausslegung*).⁴⁶ Autocomprensión que, a su vez, como la comprensión de la historia, se efectúa en la misma historia y es legible por medio de los acontecimientos que jalonan su acontecer. El acceso a la interioridad de la historia y el acceso a la interioridad del *yo* son correlativos y se llevan a cabo mediante la reflexión sobre los fines y sentido del acontecer. La historia nos presenta la secuencia de las autointerpretaciones de cada filósofo. Pero la comprensión de las mismas no está en los datos que sobre ellas acumula la erudición, sino en la intencionalidad interior que les confiere sentido. Es por ello por lo que el valor de un filósofo y de una filosofía es percibido en la contemplación crítica de la totalidad y en la orientación global de un nexo de sentido en el que la idea de filosofía se convierte en tarea a realizar.⁴⁷

Al ser la historia el ámbito donde acontece la razón y al correr a cargo de la filosofía tal acontecer, el filósofo, en cuanto profesional de la reflexión, asume una responsabilidad muy grave en la realización de la razón. En sus manos está, en cuanto artesano de las ideas, el que éstas contribuyan al progreso de la razón y con ello se cumpla el destino del humanismo europeo. La tarea de construir razón en la historia y conferir sentido al acontecer constituye la *responsabilidad ética* de los filósofos. En el cumplimiento de tal misión los pensadores desempeñan el cargo de «funcionarios de la humanidad».⁴⁸ Es su responsabilidad y deber, pero también su orgullo. La construcción de la filosofía, como idea, exige

un compromiso del que depende el que la historia se cumpla o se frustré. El filosofar adquiere carácter ético: de él depende el llegar a ser razonable de la historia y con él se tiende al cumplimiento del *telos* que sustenta al humanismo occidental. El filósofo es, en este caso, responsable de sí mismo y de la historia de la humanidad.⁴⁹ Es por ello por lo que se les atribuye el cargo de funcionario de la humanidad. Para desempeñar dicha función precisan: a) una idea de razón universal y no particular; b) un método adecuado para construir el tipo de filosofía que realiza la razón. Este no es otro que la fenomenología. Con tales presupuestos, el filosofar coincide con la realización de la razón y, de rechazo, con la liquidación de las causas que originaron la crisis del humanismo europeo y la manifestación más cercana del mismo: la crisis de las ciencias.

Pero la historia, en cuanto realización de la razón, también puede frustrarse. El tiempo aparece como el espacio donde acontece el sentido y también el sinsentido. Esa ambivalencia posible de la historia confiere al acontecer un carácter dramático derivado de la alternancia de momentos de pérdida con momentos de salvación. De ese drama de la historia forman parte episodios como el nacimiento de la filosofía en Grecia, su recuperación como ciencia universal durante el Renacimiento, la degradación del filosofar a cargo del objetivismo científico, el descubrimiento cartesiano del yo, la *skepsis* de Hume, los esfuerzos kantianos a favor de la subjetividad trascendental, el progresivo y exitoso desarrollo de las ciencias especiales, el proyecto de una psicología física y, finalmente, el proyecto de la fenomenología como nuevo método universal. El drama de la historia se carga de tensión durante la Modernidad. La ambivalencia del acontecer lo posibilita. Pero la convicción de que las ideas son más potentes que los poderes fácticos⁵⁰ alimenta un optimismo que contrasta con el escepticismo que generan los saberes objetivos. La ambivalencia del tiempo permite que la historia discorra entre dos polos: uno, aquel en el que el espíritu lucha por mantener el sentido racional de la vida, y otro, aquel donde el acontecer fáctico obstaculiza la realización de las ideas.⁵¹ En el drama del acontecer, sólo el «heroísmo de

la razón» es capaz de devolver el sentido a la historia, liberándola del naturalismo.⁵²

Se ha llamado la atención sobre presuntas contradicciones entre los supuestos básicos de la fenomenología y una filosofía de la historia construida en perspectiva fenomenológica. En efecto: ¿son conciliables el «ego» trascendental y una filosofía de la historia? ¿Desarrolla de hecho la *Krisis* un proyecto de filosofía de la historia? ¿Es homologable la *Lebenswelt* al mundo de la experiencia histórica? ¿Exige una fundamentación radical de la filosofía tomar en consideración el pasado filosófico? ¿Tiene necesidad de la historia una filosofía entendida como ciencia estricta?⁵³ Porque parece incurrirse en contradicción cuando se pretende una filosofía como ciencia con valor absoluto y se fundamenta dicha filosofía sobre la realidad histórica del mundo de la vida. P. Ricoeur ha hecho notar que la fenomenología, por diversas razones, parecería pendular hacia una actitud intemporal,⁵⁴ La reflexión husserliana, de las *Ideas* a las *Meditaciones cartesianas*, establece que el sentido de la verdad lógica no se halla vinculado a la historia ni individual ni colectiva. Se trata, más bien, de una verdad meta-histórica y a-histórica. Explicaciones procesual-genéticas de las cosas no encajan en una filosofía de las esencias. Incluso la misma historia es campo que ha de ser puesto entre paréntesis por la reducción trascendental. Una fenomenología de la historia arriesga, por todo ello, convertirse en una *contradictio in adjecto* a causa del método reductivo que ha de utilizar. El acceso a la realidad histórica concreta parece vedado toda vez que una aplicación del método fenomenológico a la historia implica una *epoché* reductiva de la historia real a la conciencia pura, con la consiguiente disolución del acontecer a historia de la conciencia.⁵⁵ El «ego trascendental» y el acontecer histórico no parecen, pues, conciliables. Lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente, se excluyen recíprocamente. En otras palabras: la fenomenología tiende a excluir al mundo de la historia en un doble sentido: en cuanto principio genético de explicación y en cuanto realidad que el historiador y el sociólogo investigan como parte del mundo objetivo, cambiante y relativo.

Un análisis de la estructura de la conciencia transcendental muestra, no obstante lo dicho, que la oposición entre la misma y el acontecer histórico no existe. La historia puede ser materia integrable en el proyecto fenomenológico. La conciencia transcendental, en efecto, es temporal, proceso vital, *Erlebnisstrom*. Todo sentido, en cuanto unidad vinculante de posiciones sucesivas, queda constituido por la sucesión plural de posiciones, que se suceden en un decurso temporal. El tiempo es dimensión de la conciencia originaria. El acontecer del conocimiento de las cosas radica en la posibilidad del descubrimiento de las mismas y de su sentido en aquel devenir de la conciencia. La conciencia, absoluta en sí, es temporal en su constitución y desarrollo. Si en tal proceso el tiempo mundano puede ser eliminado por la reducción, el *tiempo fenomenológico*, o estructura temporal de la conciencia, se mantiene como soporte que confiere unidad a todas las vivencias del «ego». El tiempo actúa como forma originaria de conexión de las vivencias de la conciencia.⁵⁶ Tiempo y conciencia aparecen fundidos. El tiempo «mundano» habrá de ser neutralizado por la reducción para dejar el campo abierto al tiempo de la subjetividad transcendental. Tal estructura temporal de la conciencia implica que todo acontecer de la subjetividad dice referencia temporal de la misma, en cuanto presente, respecto a otra anterior como pasado y a otra posterior como futuro.⁵⁷ El tiempo se convierte en mediador entre las diversas manifestaciones sucesivas de la conciencia. En ese sentido «el tiempo fenomenológico es lo absoluto en el que la naturaleza, el hombre, las culturas y la historia se constituyen como objetos».⁵⁸ La neutralización del tiempo mundano tarea del narrador, mediante los mecanismos reductores posibilita la constitución de la historia como fenómeno de la conciencia. La consecuencia es obvia: la fenomenología transcendental, al analizar la conciencia como proceso temporal, es susceptible de construirse a sí misma bajo la forma de una filosofía de la historia. Su *estructura temporal* y la *intersubjetividad* se lo permiten. La historia objetiva, por su parte, saber que el historiador acumula al investigar documentalmente los procesos culturales y sociales, aparece como correlato objetivo de la conciencia transcendental histórica.

El problema se centra en una cuestión: ¿cómo acontece, y bajo qué condiciones de posibilidad, el conocimiento histórico? Porque el saber histórico implica no sólo comprender la historia sino comprender a partir de la historia y en la misma historia. Lo cual presupone pronunciarse sobre la materia objeto de conocimiento, sobre el soporte ontológico y sobre el horizonte epistemológico de la comprensión de aquel material. El conocimiento se orienta, por una parte, hacia hechos objetivos y valores de nuestro pasado y, por otra, la acción de comprender discurre como un proceso subjetivo que es en sí mismo histórico y tiene lugar en la historia. El hombre vive en la historia, la tradición histórica nos configura y es la historia la que depara el horizonte de comprensión en el que los eventos del pasado y del presente son constituidos en objetos de reflexión. El acontecer histórico engloba, por lo mismo, a los dos factores o ingredientes de la comprensión: al contenido objetivo y al acto subjetivo. Ello supone que cuando el hombre pretende comprender la historia se encuentra como sujeto dado en la historia, predeterminado por ella, desde el momento que la historicidad le constituye como objeto y sujeto del conocimiento histórico.⁵⁹ «La materia sobre la que versa la actividad interpretativa de un sujeto es, en última instancia, el fluir absoluto del tiempo. Tal fluir absoluto del tiempo no es otra cosa para dicho sujeto que la subjetividad absoluta en estado de pura potencia. Y no subjetividad del “yo”, sin más, sino subjetividad de un vivir absoluto sobre cuyo suelo un “yo-sujeto” piensa, desplegándose a sí mismo como *persona* y como “mónada concreta”.»⁶⁰

El planteamiento precedente del problema modifica sustancialmente el modo tradicional de considerar la interpretación de la historia. Desde antiguo se practicaron lecturas metafísicas y teológicas del acontecer, si bien fueron realizadas sobre la pauta del *objetivismo*. En correspondencia con el objetivismo metafísico o teológico vigentes en aquellas épocas, el acontecer histórico fue contemplado como hecho objetivo, cuyos origen, periodos, orientación y sentido se aclaraban a partir de instancias objetivas. El sujeto que piensa la historia se encuentra al margen de la misma historia, adop-

tando la forma de ser, idea o razón metahistórica, a partir de la cual, sin embargo, se pretende comprender y valorar el proceso histórico. En tal hipótesis, la reflexión sobre la historia no ha descubierto ni al sujeto que lleva a efecto aquella reflexión ni la estructura histórico-temporal de la reflexión misma. Es decir: no ha descubierto la historicidad como condición de posibilidad de la misma reflexión sobre la historia. Los planteamientos se modifican a partir del descubrimiento kantiano del sujeto transcendental, de las condiciones de posibilidad que condicionan todo conocimiento y de los posteriores hallazgos del carácter histórico del mismo sujeto cognoscente. Lo que Kant propuso sin prestar atención a la dimensión histórica del sujeto cognoscente es lo que la fenomenología pretende completar, al subrayar el condicionamiento histórico de la actividad epistemológica de la subjetividad. Husserl se solidariza, al reconducir la fenomenología al horizonte de la historia, con la herencia hegeliana, presente en los esfuerzos del historicismo en pro de una liberación de la hipoteca positivista. Era actitud, por otra parte, que había adquirido de modo relevante carta de ciudadanía en el movimiento fenomenológico de la mano de M. Heidegger.

El viraje de Husserl hacia la historia hace surgir la pregunta sobre la relación entre el *ego*, en cuanto subjetividad transcendental absoluta y la *historicidad* en cuanto estructura y horizonte epistemológico del sujeto cognoscente. Es aquí donde entra en función el mundo de la vida en calidad de horizonte de la experiencia absoluta del yo y de la historia.⁶¹ La categoría de la *Lebenswelt* aparece como el nuevo camino por el que Husserl redescubre la historia, al coincidir el horizonte del mundo de la vida con el de la historia universal. Toda conciencia del vivir en el mundo coimplica: a) la conciencia del mundo en cuanto horizonte de toda otra forma de conciencia; b) la identificación de tal horizonte con la historia. Cada posición de ser es posición de ser en el horizonte del mundo en cuanto que este es un mundo presente que abarca un devenir temporal pasado y futuro. Tal horizonte coincide con la corriente temporal de vivencias en la que los hechos son liberados del lastre objetivista para ser integrados en el horizonte del mundo; consistente en vida e historia.⁶²

El mundo histórico queda con ello constituido en el escenario donde acontecen humanismo y racionalidad. El horizonte del mundo de la vida se equipara al horizonte de la historia del mundo.⁶³ Los factores constituyentes de la subjetividad transcendental implican las condiciones de posibilidad de una experiencia del mundo de la vida en cuanto mundo histórico, en su historicidad. Con otras palabras: el mundo de la vida no es otra cosa que el mundo histórico concreto sedimentado intersubjetivamente en saberes, valores, usos y costumbres entre los que se cuenta la imagen del mundo elaborada por las ciencias.⁶⁴

Situado el hombre en el mundo de la vida como ámbito originario de las vivencias de la conciencia y homologado el mundo de la vida con el mundo de la historia ha surgido inevitablemente la pregunta por las estructuras constituyentes de la subjetividad transcendental, ya que ésta debe incluir las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo de la historia. Ante objeciones del tenor de «todo quedaría relativizado» al ser subsumido en la variabilidad del «flujo heracliteano», la reflexión ha de habérselas con un problema paralelo al que abordó Kant cuando estableció las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, si bien, en este caso, referidas a las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo de la historia. La ciencia empírico-positivista sobre la historia aporta datos y erudición. Pero la consideración fenomenológica del acontecer no puede quedar ahí. Ni siquiera se puede aceptar como solución satisfactoria la fijación de leyes referidas a la frecuencia con que determinados fenómenos se reiteran y que reflejarían «constantes» de los fenómenos históricos. De los datos solamente se extrae generalización de datos, y de la empiria generalización empírica. Es preciso avanzar hasta las estructuras de la conciencia transcendental y a las condiciones de posibilidad del mundo histórico. Para ello resulta inevitable superar el modelo *estático* de la fenomenología, y funcionar con un concepto dinámico de la misma. Se trata de pasar del horizonte del mundo como ser inmutable al horizonte del mundo como acontecer histórico. En cuyo caso, se plantea la pregunta sobre las estructuras de la subjetividad transcendental posibilitantes del deve-

nir. Se llega así al descubrimiento de que la historicidad entra a formar parte de los elementos constituyentes de la subjetividad misma.

Los factores subjetivos, que posibilitan la historia y su conocimiento, no son ideas innatas o categorías «a priori» de corte kantiano inmanentes a la razón. El Apriori posibilitante de la historia es la *estructura temporal* de la subjetividad trascendental, que se constituye a sí misma como fluir heracliteano. Con otras palabras: la condición de posibilidad de la historia es la historicidad de la subjetividad trascendental. Acontece historia y se conoce la historia porque se es historia. La temporalidad del sujeto coimplica en el devenir de las propias vivencias originarias el pasado y el futuro.⁶⁵ Las evidencias en las que la subjetividad trascendental se autodescubre como flujo heracliteano implican la convicción de no poder ser otra cosa que mundo histórico. Tal supuesto subyace a todo saber. Respecto a las ciencias descriptivas del pasado, la historicidad del hombre es la condición de posibilidad de que exista historia y de que se pueda narrar esa historia. Y respecto a la fenomenología de la historia, la temporalidad de la subjetividad permite integrar todo evento histórico en una racionalidad teleológica que traspaasa y se manifiesta a lo largo del proceso histórico.⁶⁶ La razón fenomenológica es una racionalidad progresiva, incardinada en la historia y en su teleología. Se abre en un horizonte indeterminado en el que busca realización. Pero es realización no de un «en sí preestablecido» sino de una posibilidad intuitiva. La reducción descarta las opciones metafísicas a favor de un mundo de «ideas en sí» prendidas de una razón intemporal o de un absoluto. Resta sólo la intención teleológica originaria orientada hacia una meta siempre abierta. La razón fenomenológica, en última instancia, se vincula a valores, ya que su realización se lleva a efecto por medio de actos de la libertad.⁶⁷ Es, en última instancia, una *razón moral*.

La racionalidad fenomenológica es inseparable de la historia y de la teleología. Las posibilidades que la teleología habilita no son posibilidades del «ser en sí» sino posibilidades de la libertad. El Apriori del mundo histórico, para expresarlo en terminología kantiana, se ubica no en el ámbito de la

razón teórica sino en el de la *razón práctica*. Horizonte cambiante e indeterminación abierta son espacios donde la subjetividad trascendental opera. Tal es la condición del mundo de la vida, homologable, en todo caso, al mundo de la historia. Su condición temporal y teleológica sería expresable con otro término fundamental en la fenomenología: *intencionalidad*. La subjetividad se realiza a sí misma trascendiéndose en la historia. La razón no es razón estática sino razón intencional, en trance de autotranscenderse a sí misma. La conciencia como «fluir heracliteano» se proyecta constantemente en un más allá cuyas posibilidades no están predeterminadas, sino constituidas por opciones de la libertad. Con tales planteamientos Husserl va más allá de la «posición cartesiana», mantenida en los escritos anteriores a la *Krisis*. Una comprensión adecuada del significado de tal evolución implica reconocer que la fundamentación histórico-teleológica de la fenomenología abandona la legitimación apodíctica, derivada de verdades eternas y de necesidades racionales, para apoyarse ahora sobre el *factum* histórico y sus posibilidades. La teleología histórica adquiere desde entonces el carácter de un principio regulador del actuar personal. La experiencia absoluta sobre la que se fundamenta la vida consiste en una experiencia histórica, cuyo carácter absoluto viene dado por la misma facticidad.⁶⁸

El fundamento que la fenomenología busca se sitúa en la historia, la cual se eleva a hecho absoluto en cuanto posición del ser y en cuanto realización de la razón. El acontecer es el ámbito de todo filosofar posible y la teleología de la historia el encuadre donde el filosofar se ejerce. Cada filósofo emerge en la tradición histórica y de ella pasa a formar parte. La historia es el comienzo absoluto y el espacio donde lo absoluto se realiza.⁶⁹ Un fenómeno puro como exige la fundamentación de una verdadera filosofía fenomenológica, capaz de sustentar la «transmutación de los valores» en sentido nietzscheano. Un fenómeno, bien entendido, previamente sometido a los mecanismos reductores.⁷⁰ El mundo de la historia es el mundo verdadero. La historicidad acuña el modo de vivir del *ego*, puesto que cada «yo» tiene su historia y es, en cuanto sujeto, su propia historia. Toda subjetividad está cir-

cundada por su historia, pasiva y activa, y existe solamente en esa historia. La *historia es el hecho magno del ser absoluto*. Las cuestiones últimas concernientes a la metafísica y a la teleología quedan conectadas con las preguntas por el ser absoluto de la historia.⁷¹

3. Historia y teleología

La filosofía husserliana de la historia se sustenta sobre la idea de finalidad. La teleología configura el entramado fundamental del acontecer. Al estudio de la cuestión están dedicadas las páginas más sugestivas de la *Krisis*.⁷² En ellas Husserl aspira a replantear «el tan debatido tema de la crisis de Europa bajo un nuevo prisma de interés, desarrollando la idea "histórico-filosófica" del humanismo occidental y la función esencial que tiene que ejercer la filosofía... La crisis europea logra un nuevo esclarecimiento». ⁷³ El análisis teleológico de la historia está destinado a mostrar que el acontecer filosófico no se reduce a una mera sucesión de doctrinas inconexas sino que posee una finalidad inmanente al acontecer filosófico mismo.⁷⁴ La instancia teleológica permite una interpretación unitaria de la historia del pensamiento, el cual se despliega como tarea (*Aufgabe*) a realizar, con la vista puesta en un *telos*, que es, a la vez, *entelequia* del acontecer. Entelequia consistente en la verdad hacia la que el proceso histórico tiende.⁷⁵ Esa idea-fin se sedimenta de forma más o menos lograda en los diferentes sistemas filosóficos. La reflexión sobre la historia pretende verificar el grado de sedimentación de aquella idea en éstos. Reflexionar sobre la historia equivale a meditar sobre su sentido. Es decir: sobre la teleología que orienta el acontecer de la humanidad. De ahí que construir una filosofía de la historia coincida con explicitar la pregunta y la respuesta sobre la teleología, subyacente al devenir humano.⁷⁶ Teleología, por otra parte, cuya explicitación corre a cargo de las doctrinas de los diversos filósofos. Ello determina que el acontecer se configure como proceso unitario de formas de crecimiento, impulsadas hacia un mismo *telos* y cuya realización se lleva a cabo gradualmen-

te.⁷⁷ El *telos* se autoclarificará de modo pleno solamente al final del proceso.

El fin o *telos* que orienta la historia de la humanidad europea consiste en la realización de la razón mediante la construcción de una filosofía concebida como saber fundamental, uno y universal.⁷⁸ El humanismo occidental porta consigo una *entelequia* inmanente, según la cual el ideal de vida y la comprensión del acontecer no son homologables a hechos físicos, biológicos y ni siquiera metafísicos. «El *telos* espiritual de Europa es una idea, una historia regulada por la razón, que imprime una orientación intencional al progreso. El lugar de nacimiento de tal idea es Grecia y aquella idea nace con el nombre de filosofía. Este es el fenómeno más originario de la Europa del Espíritu.»⁷⁹ La historia se convierte en escenario de la realización de la razón, la cual proporciona un sentido unitario al acontecer. Y compete a esa misma razón la responsabilidad de realizarse en el tiempo, asumiendo tareas infinitas. La reflexión se desarrolla progresivamente y, a partir de los balbuceos iniciales del filosofar, avanza hacia logros más plenos, aproximándose al saber transcendental a que Husserl aspira, y en el que convergen la racionalidad y la libertad.⁸⁰ La idea de un «saber-paradigma» atraviesa, pues, el acontecer histórico y le confiere sentido. Husserl pretende rehabilitar esa idea, vigente en la época dorada del Clasicismo griego y que concibió el filosofar como amor desinteresado hacia el saber y como búsqueda de verdad apodíctica y universal. Esta intencionalidad, que subyace al acto fundador originario del filosofar, apunta al *telos* inmanente a la historia del pensamiento. Las filosofías que nos precedieron estuvieron de una u otra forma referidas a tal fin. La teleología de la historia se antocomprende, por ello, bajo la modalidad de idea-tarea (*Aufgabe*). Surge como fundación originaria y se interpreta como ideal filosófico que aparece como *telos* y *entelequia* del acontecer histórico.

El proceso de sedimentación de la filosofía nos proporciona un encuadre adecuado para explorar el concepto de humanismo subyacente a la historia de Occidente. Se trata de desvelar la teleología peculiar que, por decirlo así, es innata a Europa y que se encuentra estrechamente vinculada al sur-

gimimiento de la filosofía en Grecia. Preguntarse por la personalidad espiritual de Europa nos lleva a mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de la misma.⁸¹ Por contraste, en efecto, con los pueblos asiáticos, India o China, que encarnan un mero tipo sociológico de persona, Europa es portadora de una idea universal de hombre. Con ella surge una nueva época de la historia en la que la humanidad «quiere y puede vivir configurando libremente la existencia y el acontecer histórico sobre las ideas de la razón y sobre tareas infinitas».⁸² Europa descubrió que la humanidad posee un sentido, una instancia de alcance universal y que no es otra que la racionalidad. Una entelequia innata, que orienta los cambios de formas y que confiere sentido a la evolución. Anda por medio un modo ideal de vida y de reflexión hacia el que tiende el viejo continente y que trasciende las finalidades físicas, o biológicas de los seres. «El telos espiritual del humanismo europeo, en el que está comprendido el telos particular de sus naciones y de sus individuos, se encuentra en lo infinito, en una *idea infinita*, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir del espíritu.»⁸³

Por medio de la identificación que Husserl establece entre «racionalidad» y «humanismo europeo», con la sorprendente descalificación del concepto de hombre vigente en viejas culturas asiáticas, la *Krisis* asume una idea problemática de la última etapa del liberalismo burgués. Occidente, desde que Grecia lo quiso, es portadora de una idea absoluta de racionalidad, en cuya historia asistimos al proceso de la revelación de la razón universal. La europeización del planeta equivale a la racionalización de toda la humanidad. Europa monopoliza el «concepto universal» de hombre. La cultura europea, en cuanto creadora de la reflexión filosófica, adquiere títulos de universalidad que expresan el sentido absoluto del humanismo. El ideal de saber, «episteme», del que Europa es depositaria, implica el sometimiento de la empiria, tanto teórica como práctica, a la verdad absoluta que la sustenta. Surge así una colectividad humana de nuevo cuño, construida sobre unos ideales de racionalidad y libertad compartidos, de alcance supranacional, y que permiten un enjuiciamiento crítico de otros tipos de humanidad empírica sedimen-

tados a lo largo de la historia.⁸⁴ Son descalificados, consecuentemente, otros tipos de hombre, ya sea los sedimentados en culturas diversas a la occidental, ya sea los europeos, que hayan renegado del ideal de racionalidad implantado en Occidente desde la Grecia clásica. Los tipos de hombre «empírico», productos de circunstancias históricas particulares, no alcanzan la validez absoluta del humanismo europeo portador de la subjetividad transcendental. Es el hombre como «animal racional», ejerciendo el entendimiento crítico y la voluntad libre, el que la fenomenología pretende rehabilitar frente a «tipos» circunstanciales o a antropologías místico-irracionales. Este es el «hombre-norma», que trasciende hacia otras culturas al encarnar problemas universales y una racionalidad esencial a todo hombre.⁸⁵

La fundación originaria de la filosofía en la Grecia clásica constituye el fenómeno primario de la cultura de Europa. Europa llega a ser Europa por medio de la filosofía, en cuanto saber universal sobre la totalidad del ser y sobre el sentido del existir. Grecia acuña un tipo de «humanidad universal» que engendra un nuevo tipo de *historicidad*.⁸⁶ En qué consista ésta se descubre analizando la genealogía histórica de la humanidad científica. Pues bien: los productos ideológicos poseen una entidad específica, una peculiar temporalidad. No son productos perecederos. El producto de la actividad científica es algo *ideal*.⁸⁷ Durante el proceso de creación de idealidades, cada conquista es mera etapa intermedia del caminar hacia nuevos fines en la «infinitud», sobre la que opera el esfuerzo de la ciencia. Ciencia designa, por ello, «la idea de una infinitud de tareas, de las que cada tiempo solventa un fragmento finito y lo mantiene como valor permanente». Delimitado así un horizonte infinito de tareas, queda al descubierto el carácter peculiar de la filosofía. Sólo en ella el horizonte histórico es, en el sentido expuesto, cultura de ideas, tarea infinita, universo de idealidades, implicación de infinitud.⁸⁸ Es lo que cabalmente ocurre al surgir la filosofía en Grecia, hecho que constituye un cambio cualitativo de la cultura, al aparecer la idea de infinitud-idealidad y ser subsumida en ella la idea de finitud. A partir de entonces la filosofía y sus idealizaciones convierten en infinitas múltiples

creaciones del hombre: tareas, fines, verdades, valores, normas, bienes... operando una transformación de la humanidad. «Cultura científica según ideas de infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura y un cambio en el modo de ser del hombre en cuanto creador de valores. Significa, también, una revolución de la historicidad, que es ahora historia del abandono de ser humanidad finita para llegar a ser humanidad de tareas infinitas.»⁸⁹

Los grandes pensadores de la Grecia clásica hicieron consistir la filosofía en «actitud teórica», pura *Theoria*, que contempla desinteresadamente el mundo. El quehacer reflexivo se convierte en «episteme». El filósofo dedica su vida a lo universal, a la tarea de construir *in infinitum* conocimientos teóricos sobre un saber teórico.⁹⁰ La filosofía se desarrolla como saber creador de formas ideales a las que se somete la verdad empírica. La verdad ideal acaba convirtiéndose en un valor absoluto y en norma universal de las verdades relativas que aparecen en la vida humana. El conocimiento filosófico repercute también en la praxis, generando un tipo de vida práctica peculiar. Las ideas devienen medida de los hechos y se muestran más fuertes que los poderes fácticos.⁹¹ De este espíritu, que vivifica la *theoria*, se alimenta esa unidad cultural que denominamos Europa. Un espíritu de crítica en libertad y un sistema de normas orientadas hacia tareas infinitas generadas por la filosofía en cuanto creadora de ideales. La reflexión, por tanto, asume una función orientadora, hecha de reflexión teórica, libre y universal, matriz de ideales y del ideal en su globalidad. Con otras palabras: una función orientadora del sistema de valores y normas sobre los que el humanismo occidental se sustenta.⁹² La ciencia y el humanismo son hechos morales.

Hecha consistir la filosofía en *idea-tarea*, se asignan a la misma dos dimensiones fundamentales: totalidad e infinitud. Un saber de tales características es el *telos* o «entelequia» hacia donde tiende, y a cuya realización aspira, la filosofía en su historia.⁹³ Ha sido la pretensión secreta de los filósofos del pasado. Los intentos, empero, han fracasado y el resultado ha sido la *skepsis*. Aquel ideal ha sido tomado por quimera o utopía. Lo cual obstaculizó una y otra vez la empresa de

construir un saber universal. De la historia, por tanto, adquirimos y heredamos responsabilidades. El fracaso de quienes nos precedieron no invalida, sin embargo, aquellos planteamientos ni exime de responsabilidades. La reflexión histórica se convierte entonces en rastreo de las intenciones que los filósofos tuvieron, dado que sus sistemas aparecen como «intentos de realización de un mismo y único sentido final».⁹⁴ La filosofía implica un cambio cualitativo en la comprensión que de sí mismo tiene el hombre y de su razón. Es descubrimiento de normas ideales para tareas infinitas saber sobre lo universalmente válido. Por ello actúa de soporte de todo humanismo auténtico. Y en cuanto idea de una tarea infinita es, en cada caso histórico, un intento de realización de la idea de infinitud. Por decirlo de otra manera: la *idea-fin* se anticipa temporalmente en experimentos filosóficos. Los pensadores, por consiguiente, tienen el deber de aceptar la idea de filosofía como totalidad y apropiarse de sus horizontes de infinitud.⁹⁵

P. Ricoeur ha comentado la fórmula husserliana «teleología de la historia europea» en términos de idea kantiana o principio regulador.⁹⁶ Es idea también compartida por L. Landgrebe cuando escribe: la teleología de la historia en Husserl «tiene el sentido de un principio regulativo que determina el obrar y la actitud del hombre».⁹⁷ Lo peculiar de Europa, respecto al resto de la humanidad, es haber vinculado el sentido del humanismo a la racionalidad y haberse, con ello, convertido en portadora de un valor universal. Tal autocomprensión del hombre europeo ha sido expresada por Husserl con la palabra «Idea», en sentido kantiano, es decir, como ideal a realizar y tarea a cumplir. La filosofía sería la concreción de aquella idea y a ella remitirían los términos «teleología», «entelequia», «sentido», de uso tan frecuente por Husserl en este contexto. En tal idea se consuma la perfección de la ciencia y cada realización histórica de la filosofía mira hacia ella como *telos* o meta a la que tender. Esta valencia de la filosofía como idea y tarea equivale a la función, que Kant asignó a las ideas de Dios, del alma y del mundo en la dialéctica transcendental: asumir lo condicionado en lo incondicionado, es decir, subsumir los materiales

aportados por la experiencia contingente en la esfera de los principios reguladores. Quedaban así postulados los ideales de inteligibilidad y perfección a los que remitir la validez de toda teoría y toda praxis.⁹⁸ Semejante teleología de la historia es descubierta por medio de un acto de asentimiento personal por parte del filósofo, el cual acepta la estructura teleológica del acontecer como hecho fundante de la propia existencia. La teleología aparece como idea, pero no como idea abstracta absoluta e intemporal, sino como principio regulador de una *ética de la reflexión*. Con tales planteamientos Husserl trazaba las coordenadas de una comprensión filosófica del acontecer, en la que encaja una valoración de la historia del pensamiento y ciencia modernos, en cuanto intentos de realización, fallida o no, de aquella idea y tarea infinita. Los eventos del pasado adecuados a la idea reguladora poseen sentido, finalidad, racionalidad. Los que se alejan de ella rompen con la teleología de la historia, generando crisis del humanismo y de las ciencias.⁹⁹

Kant, en efecto, a lo largo de las páginas de la *Dialéctica trascendental*, a la vez que descarta decididamente la posibilidad de una metafísica de corte wolffiano, reconoce la necesidad de una reflexión sobre lo no experimentable y lo no adscrito al campo de los objetos. Cuando el conocimiento humano se pone a reflexionar sobre los datos empíricos, relacionándolos a una instancia totalizante e infinita, la reflexión se enfrenta con una serie de tareas necesarias, si bien insolubles, en relación al mundo de la experiencia. Tales tareas son designadas por Kant con el nombre de «ideas» y el tratamiento de las mismas, en orden a lograr una comprensión sintética de la realidad, se asigna a la razón. Se trata no de instancias, que aportan material cognoscitivo, sino de principios reguladores del comportamiento de la razón. En ellas viene dado lo incondicionado, infinito y totalizador, que se sitúa más allá de los límites del conocimiento empírico. Son ideas carentes de contenido epistemológico real, puesto que no proceden del mundo de la experiencia, y lo que resulta de su tratamiento no pasa de ser una ilusión trascendental, si bien ilusión necesaria, dada la naturaleza de nuestro conocimiento. Una tarea (*Aufgabe*) así concebida exige una totalidad incondicio-

nada, que, si bien ha de contener en sí todas las condiciones de la serie de acontecimientos o fenómenos contemplados, ella, en cuanto totalidad abarcante, no está sometida a condición alguna. Las *ideas* son, por consiguiente, expresiones de un principio regulador que actúa como instancia sin la cual no es posible construir una comprensión racional de la realidad espacio-temporal. Pero nos hallamos, en todo caso, ante una ilusión trascendental en la que las ideas no aportan nuevos conocimientos, sino que actúan como principios heurísticos ante cuyas exigencias la razón se ve obligada a indagar y a establecer conexiones en el ámbito de lo finito y condicionado de la experiencia objetiva. De tales ideas Kant enumera tres, que abarcan los tres grados apartados de la metafísica wolffiana: el alma, el mundo y Dios.

Retornando a Husserl, el uso del término «idea» en sentido kantiano para expresar el *deber ser* de la historia de la filosofía significa la tarea (*Aufgabe*) a realizar en el tiempo a la vista de un principio regulador, que no es otro que la fenomenología. Ésta es equiparada al principio de racionalidad que regula la historia. Y es el proyecto fenomenológico el que mantiene las exigencias de totalidad y universalidad de la ciencia. Husserl prolonga una tradición, heredada de Platón, de Kant y del mismo Hegel, según la cual las materias de que se ocupa el objetivismo científico carecerían de un principio regulador y de una comprensión consiguiente si quedan desvinculadas de un *telos*, de una *entelequia*, a realizar responsablemente. La filosofía, equiparada al término «idea», es precisamente la portadora de la *entelequia* de Europa y expresión del humanismo europeo. En cuanto tal, se constituye en principio de comprensión de nuestra cultura y, a la vez, en postulado de la eticidad, que ha de informar el quehacer científico. A la luz de ese principio estamos en disposición de interpretar la historia del pensamiento y de discernir qué acontecimientos filosóficos o científicos del pasado pueden ser valorados positivamente y cuáles negativamente.

El humanismo europeo se cimenta sobre la teleología de la razón. Su coherencia dimana de la unidad espiritual, que informa el proyecto de vida que practica. Tal principio unifi-

cante radica en la conciencia, en cuanto donadora de sentido y finalidad.¹⁰⁰ La historia cultural de Occidente se caracteriza por ser reflexión en búsqueda permanente de valores teóricos y prácticos. La filosofía protagoniza la empresa, asumiendo una función orientadora y fundante de la actividad científica. En la historia europea acontece, como en Hegel, una realización progresiva de la razón. Tal imposición de la idea-fin, de la que la filosofía da cuenta, exige a los filósofos un compromiso moral con la vertebración racional de la historia. Es esto, cabalmente, lo que la actividad científica presente olvida, perdiendo, en consecuencia, el sentido de la filosofía «como movimiento histórico de revelación de la razón universal y, en cuanto tal, innata al hombre».¹⁰¹ Los análisis husserlianos sobre la historia pretenden mostrar cómo aquella finalidad se ha perdido, cuando las ciencias, usurpadoras del puesto que la filosofía ocupó en calidad de guía de la actividad humana, han prescindido de su fundamento y han renunciado a explicar la realidad en su totalidad.

La *Krisis* tematiza la teleología del acontecer en torno a varios momentos cruciales de la historia del pensamiento: al filosofar griego correspondió la primera clarificación de la razón mediante el conocimiento del universo en cuanto mundo de seres. También en Grecia, por obra de los sofistas, se descubre al hombre como sujeto del mundo. El autoesclarecimiento, no obstante, del *telos* filosófico se lleva propiamente a efecto en la filosofía moderna. Galileo pone en marcha un proyecto de saber universal sobre la naturaleza con ayuda de la matemática. Con ello se inicia el proceso de formalización-objetivación del pensamiento científico. Pero es Descartes, en rigor, quien inaugura los tiempos modernos, si bien su pensamiento posee alcance ambivalente. Por una parte, pone el inicio de toda reflexión en el «ego cogito» y, por otra, hipoteca la racionalidad del «ego» a un concepto matemático-fisicalista del saber. El empirismo inglés significa en este proceso el cuestionamiento del objetivismo matemático al remitir el problema del conocimiento a la conciencia y, al mismo tiempo, una deformación radical de la esencia de ésta al concebir su actividad como mero complejo de datos objetivos. El escepticismo que ello genera ofrece ocasión a Kant

para reconducir el problema del conocimiento a la subjetividad, si bien manteniendo un lastre de proveniencia científico-natural que no permite una adecuada afirmación del sujeto trascendental. El periodo histórico enmarcado entre la figura de Descartes y el idealismo alemán configura la primera época de los «tiempos modernos».¹⁰² Mientras las ciencias de la naturaleza primero y buena parte de la filosofía después son atrapadas por el objetivismo naturalista, sólo el idealismo se mantiene fiel al primado de la subjetividad «en tanto que subjetividad y reconociendo que el mundo jamás es dado al sujeto y a comunidades de sujetos de otro modo que como mundo cuya validez es relativa y subjetiva en función de un contenido de experiencia variable cada vez, en cuanto mundo que experimenta transformaciones de sentido siempre nuevas en la subjetividad y a partir de la subjetividad».¹⁰³ Sólo el idealismo reconoció que la evidencia apodíctica sobre el mundo se origina en la subjetividad, en cuyo caso el sentido del mundo no puede estar ubicado fuera de la subjetividad.

El idealismo, sin embargo, además de haberse lanzado a una construcción apresurada de teorías, no logró liberarse totalmente de taras objetivistas ni acertó, en razón de su carácter especulativo, a tematizar la subjetividad como vida. A esa deficiencia responde precisamente la segunda época de los «tiempos modernos», que inaugura la fenomenología. En ella se retoma la exigencia cartesiana de apodicticidad y son tenidos en cuenta los desarrollos poscartesianos del pensamiento en lo concerniente a la denominada «filosofía primera». A partir de tal planteamiento se aspira a desarrollar el método adecuado para un saber apodíctico. Puestas de manifiesto las deficiencias de las metodologías al uso, se programa una filosofía en la que el *ego cogitante* adquiere una comprensión más profunda y universal de sí mismo. El yo «es el portador de la razón absoluta en camino hacia sí misma».¹⁰⁴ Él es, también, el que implica en su ser-para-sí apodíctico sus co-sujetos y todos los co-filósofos posibles. De esa manera se llega al descubrimiento de la intersubjetividad absoluta o de la humanidad como medio en cuyo seno la razón puede progresar infinitamente en un proceso de autoexplicitación. Este es el camino para establecer las diferentes modalidades onto-

lógicas de la subjetividad absoluta, desplegándose en su actividad transcendental. En esa perspectiva son redescubiertos el sentido y la verdad del mundo. Ahí también el hombre logra la comprensión definitiva de sí, descubriéndose como ser consistente en estar llamado a vivir bajo la racionalidad apodíctica y la libertad. Una racionalidad realizada en la vida activa, dado que «esa razón constituye su humanidad». Lo cual confiere a la vida, en cuanto esfuerzo en pro de la razón, una dimensión infinita. La razón expresa aquello hacia lo que el hombre en cuanto hombre tiende. Lo que le proporciona la «eudemonia» o estado de felicidad. Un «ser hombre» en sentido teleológico, cuyo *telos* apodíctico se descubre en la reflexión sobre sí mismo. En ello consiste la comprensión según principios *a priori*: «comprenderse a sí mismo bajo la forma de filosofía».¹⁰⁵

Lo que la fenomenología pretende dejar al descubierto, por medio del análisis de la historia, es el sentido que orienta los acontecimientos filosóficos y científicos de la Modernidad. Para lograrlo se precisa de un retorno al mundo de la vida, de un redescubrir el *telos* subyacente al mismo, *telos* que ha sido olvidado por la ciencia y técnica modernas. La recuperación del sentido de la ciencia pasa por un retorno a la estructura teleológica del mundo de la vida. Éste implica un factor infinito, que está exigiendo explicitación. El *telos* infinito se encuentra latente en la vida pre-científica y es ese fin o idea oculta lo que la filosofía está encargada de desvelar. La teleología se identifica con la racionalidad inmanente al mundo de la vida en su consistencia histórica. A la ciencia y a la filosofía corresponde perseguir aquel fin, si es que quieren adecuarse a la racionalidad. La ciencia, en efecto, desvela las virtualidades infinitas del mundo de la vida mediante una progresiva realización de la razón. Con otras palabras: la vida pre-científica contiene la posibilidad de configurarse como un todo orientado teleológicamente y la ciencia verdadera consiste en transformar aquella posibilidad en proyecto realizado. Las virtualidades del mundo de la vida son desarrolladas en el tiempo por la ciencia. La ciencia, es, en ese sentido, necesaria en cuanto instrumento que desarrolla teleológicamente el mundo de la vida. Sucede así cuando la ciencia

elabora teorías con sentido y finalidad, desplegándose como explicitación de la racionalidad teleológica inmanente al mundo de la vida. Lo infinito latente en la experiencia pre-científica se transforma a manos de la ciencia en actividad investigadora y en sentido racional del acontecer. La explicitación de la finalidad se convierte en tarea ineludible para el científico y el quehacer investigador de tareas infinitas de la razón permanece siempre abierto.¹⁰⁶

Pero Husserl avanza un paso más en la legitimación de su filosofía. La reflexión retrospectiva sobre nuestro pasado intenta mostrar cómo su proyecto de fenomenología transcendental implica y cumple la teleología de la razón, que orienta la historia de Occidente. La historia aparece como un prolongado y laborioso parto de la fenomenología. El ocuparse, en efecto, con la historia de la filosofía es una necesidad inmanente a la filosofía misma por cuanto que la reflexión es historia, se realiza en la historia y comparte el sentido de la historia. Mientras que otros saberes tienen accidentalmente una historia, la filosofía, como la razón, son historia. Por eso la filosofía se asigna, como tarea ineludible, la reflexión sobre un pasado que es proceso constituyente del mismo filosofar y es horizonte temporal en el que la teleología de la razón se cumple o incumple.¹⁰⁷ Tal necesidad interna de la filosofía explica el que, a pesar de las reservas contra el historicismo expuestas por Husserl en *La filosofía como ciencia estricta*, el último periodo de su actividad consista en una reflexión intensiva sobre la tradición filosófica. Husserl pretende descubrir en los pensadores del pasado en qué medida se realizó o fracasó la tendencia que orienta el acontecer histórico y que consiste en la realización de la razón mediante la filosofía, especialmente, en una modalidad de la misma: la fenomenología transcendental. Ésta aparece como la meta de las tendencias y nostalgias de la filosofía moderna.¹⁰⁸ La historia del pensamiento y de la ciencia es, con ello, encuadrada en el ámbito de intereses de la fenomenología en cuanto que el pasado filosófico se integra en el proceso temporal de constitución de la fenomenología misma. El proyecto husserliano surge como resultado final de un proceso histórico en el que

la razón tiende a realizarse bajo la forma de ciencia universal, proceso en el que la fenomenología encarna ese ideal de saber. La fenomenología es exigencia, resultado y meta de aquel proceso. Los esfuerzos husserlianos encajan así plenamente en la teleología de la razón.¹⁰⁹ Lo cual permite no sólo una tematización de la historia de la filosofía en el horizonte de intereses de la fenomenología sino que la historia misma se convierta en propedéutica de la fenomenología, en introducción a la filosofía trascendental.¹¹⁰

La fenomenología aparece, en ese caso, como una exigencia de la realización de la razón en la historia. La reflexión retrospectiva permite descubrir la idea-final, que orienta el acontecer. Pero, descubierta ésta, resta aún el cumplimiento de la idea. Se requiere para ello un saber originario, una ciencia fundamental que verse sobre la subjetividad trascendental en cuanto lugar de justificaciones últimas. Aquella exigencia procede no solamente de la idea-entelequia, que la filosofía pretende realizar. La circunstancia particular de la crisis de las ciencias lo exige también. La postración en que se encuentra la ciencia, a causa de la concepción alicorta del saber profesada por el positivismo, exige al pensador un desbroce inicial de las evidencias admitidas para retornar al punto cero del filosofar. Situarse en el comienzo absoluto para proceder a la construcción de la ciencia fundante.¹¹¹ Puestos en marcha los mecanismos reductores y recuperada la subjetividad trascendental, llega el momento de programar la fenomenología en forma de «ontología de la *Lebenswelt*». Con ello dispondrán el pensador y el científico del *telos* buscado en donde toda praxis investigadora recibe sentido. La fenomenología se inscribe en la historia de la filosofía de Occidente como idea-fin y tarea que orienta los esfuerzos de los filósofos. El pasado histórico sirve no sólo de propedéutica a la fenomenología sino también de principio de legitimación de la misma. El proyecto husserliano reconduce la historia al camino de la razón, reafirmando la teleología e integrando en ella todos los fenómenos de la cultura.¹¹² La realización progresiva de la idea de un saber universal no sólo prepara el proyecto fenomenológico sino que muestra

también la necesidad del mismo. La fenomenología responde a lo que la teleología de la historia exige.

La idea-fin que preside la transmisión de la tradición filosófica confiere unidad al quehacer de la historia. Los grandes pensadores del pasado se pusieron al servicio de aquella idea y en sus doctrinas la encontramos en trance de realización.¹¹³ Éstas son experimentos anticipatorios de lo que la fenomenología quiere ser. Los sistemas de los filósofos del pasado, en cuanto intentos de realización de una ciencia universal, actúan de estímulos y precursores de la filosofía trascendental que Husserl propone. Son hitos en el largo camino del advenimiento de la razón a la posesión de sí misma. Y no son la voluntad individual o la intención particular de un pensador quienes establecen la meta de los esfuerzos, sino la teleología inmanente a la historia misma.¹¹⁴ Sólo la forma definitiva del filosofar (*Endstiftung*) nos revela el alcance del pasado filosófico y el verdadero sentido de los esfuerzos de los pensadores.¹¹⁵ La historia de la filosofía se desarrolla como añoranza de aquella idea-fin, subyacente anónimamente en los esfuerzos de los filósofos. Con esa tendencia no sólo se siente solidario el proyecto husserliano de un saber universal sino que pretende ser cumplimiento del mismo. La fenomenología quiere ser heredera de una tradición, recepción de una tarea a consumir y respuesta responsable al «deber ser» filosófico. Husserl asume las iniciativas que le han precedido y se esfuerza por cumplir aquella idea-fin mediante la fenomenología. En ella se concreta su aportación al humanismo occidental en cuanto expresión de verdad, racionalidad y libertad universales.¹¹⁶

Aplicada la polaridad «intención-cumplimiento» a la interpretación de la historia, la intención pone de manifiesto la idea-fin que se aspira realizar y que se impone la razón a sí misma como tarea. Pero es preciso distinguir entre la idea de filosofía que un filósofo particular profesa y la idea de filosofía que subyace a los diferentes intentos sucesivos de cumplimiento de la misma. La distinción nos permite establecer la instancia unificadora, en la intención y en la finalidad, subyacente a todos y cada uno de los proyectos filosóficos que los

pensadores han pretendido plasmar.¹¹⁷ Se trataría de una estructura invariante en los cambios acontecidos y centrada en el mundo histórico de la vida. Un «Apriori» que viene dado en y con la subjetividad trascendental. Olvidarse de él fue el pecado del objetivismo, y recuperarlo es la tarea que se asigna la fenomenología. A este propósito practica la reflexión sobre la historia en cuanto propedéutica de aquella idea de filosofía que apareció plasmada en la fundación originaria del filosofar: un saber sin presupuestos, encargado de tematizar las evidencias originarias del mundo de la vida, evidencias que se presuponen en toda actividad científica y que configuran el sustrato de la historia de las ideas.¹¹⁸ Es esta la tarea que se propone el filósofo, como fin de su vida, al desarrollar: «un saber universal, definitivo, totalidad de verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí».¹¹⁹

La teleología de la historia de la filosofía es manifestación particular de la teleología universal del ser como realidad temporal. La teleología vertebra el acontecer como forma de «todas las formas» en las que la vida se despliega.¹²⁰ Poseer teleología coincide con la estructura tendencial e intencional de todo ser. La teleología se vincula, en ese caso, al concepto platónico de «eidos» y al equivalente aristotélico de «entelequia» como «formas» finalizantes en las que las cosas logran su cumplimiento o perfección última. Poseer teleología equivale a estar orientado hacia la autorrealización de sí mismo, hacia la verdad de sí mismo, hacia la propia evidencia. La estructura teleológica expresa una concepción genética de las cosas, que tienden a grados más elevados de desarrollo y a un progreso infinito.¹²¹ El ser de los entes se manifiesta como ser fluyente caminando hacia la autoconciencia en un proceso gradual «in infinitum». La realidad deja traslucir una intencionalidad universal, equivalente a una teleología universal, que se cumple dentro de un sistema global de cosas que se realizan (*Erfüllungen*).¹²² Ese trasfondo teleológico adopta la forma de un acontecer infinito, en el cual todo ser tiende a realizar el sentido de la verdad. A la reducción trascendental está encomendada la tarea de descubrir esa estructura teleológica en orden a posibilitar un saber riguroso, la feno-

menología, que se convierte en *telos* de la historia en cuanto racionalidad ideal.¹²³

El acontecer histórico, como manifestación de aquella teleología universal y como hecho absoluto, es «resto trascendental» que la reducción debe acotar. La historia en la que se piensa, cuando se habla de ser absoluto o de fenómeno puro del que la fenomenología se ocupa en orden a fundamentar una verdadera filosofía trascendental, no puede ser otra cosa que el «hecho mismo de la historia como totalidad, ofreciéndose a sí misma fenomenológicamente en la perspectiva de una teleología de la razón». Algo similar a lo que el idealismo alemán clásico propuso en sus filosofías de la historia.¹²⁴ La reflexión husserliana se inscribiría, por ello, en la tradición idealista al postular un modelo teleológico como esquema interpretativo, destinado a mostrar el camino recto, la verdad auténtica y la felicidad suprema. Una teleología de la verdad a tenor de la cual una razón determinada se constituye en sujeto, norma y fin de la historia.¹²⁵ Persiste entonces la pregunta de si tales planteamientos son conciliables con las pretensiones de rigurosidad y apodicticidad científica de que siempre hizo gala la fenomenología. ¿No habría, acaso, que renunciar a una filosofía sin presupuestos, que se entiende como comienzo incondicionado? El problema es grave y la filiación idealista de la filosofía husserliana de la historia debe de ser matizada críticamente a partir de las condiciones que la metodología fenomenológica impone para reconocer a un hecho como hecho absoluto. Para ello es imprescindible apelar a los mecanismos de la reducción, cuya labor desbrozante de supuestos sitúa el filosofar ante el fenómeno puro o hecho absoluto, desvinculando la actitud fenomenológica de cualquier condicionamiento ideológico. Sólo la aplicación de los mecanismos reductores nos permitiría el descubrimiento de la historia como fenómeno verdaderamente puro.¹²⁶ Ello nos conduciría a un tipo de historicidad, de calidad muy diversa a la historicidad con que operó el idealismo, al construir sus versiones de la historia. Pero sobre el problema de la «reducción aplicada a la historia» volveremos más adelante.

4. Incumplimiento de la teleología de la historia en la tradición filosófica

Husserl contempla el desarrollo de la idea de la filosofía a la luz de dos categorías: el objetivismo naturalista y el subjetivismo transcendental. Según tal alternativa, la filosofía adopta, al menos, tres formas fundamentales: 1) la filosofía, como ciencia universal, determinada por la universalidad de su objeto: el ser. Es la «episteme» aristotélica; 2) la filosofía, como ciencia universal, fundamentada sobre una subjetividad universal hecha consistir en razón. Es el tipo de saber inaugurado por Descartes y que se desarrolla durante la época del racionalismo; 3) la filosofía carente de unidad y universalidad tal como se cultiva durante finales del siglo XIX y principios del XX. Es el tipo de saber derivado del triunfo del objetivismo naturalista en las ciencias.

A la filosofía como idea-tarea a realizar corresponde un acontecer, una historia. La aventura tiene un lugar de nacimiento: la Grecia antigua, entre los siglos VII-VI a.C. Nace la filosofía como abandono de la finitud y voluntad de infinito; como saber universal sobre la totalidad del mundo y la unidad global de lo existente. De la opinión se pasa a la ciencia, surge la pregunta por la verdad y de lo particular se asciende a lo universal. Tales acontecimientos modifican el sentido de la cultura. «En el surgimiento de la filosofía, que engloba a todas las ciencias, veo yo, por paradójico que suene, el fenómeno originario de la Europa espiritual.»¹²⁷ Más allá de los individualismos nacionalistas, Occidente tiende a una estructura normativa situada en lo infinito, hacia un sistema de valores ético-políticos universalmente válidos. Con ello surge un nuevo tipo de hombre y de relación comunitaria, cuya vida espiritual compartida lleva a la creación de ideas, normas y valores en un horizonte futuro de infinitud. Es lo que sucedió al iniciarse el filosofar en la Grecia clásica, cuando surge el espíritu de un saber y una cultura universales e, implícitamente, un nuevo concepto de historia. Fenómeno, por otra parte, peculiar en cuanto que su interpretación global del mundo está presidida por una «actitud puramente teórica» y destinada a formar una comunidad de filósofos y

científicos. Unos hombres que «en trabajo comunitario interpersonalmente ligado, aspiran a la *theoria* y nada más que a la *theoria*».¹²⁸ Esta actitud posee un sentido de tarea infinita y universalmente común.

El hombre del Renacimiento construye su proyecto de existencia tomando por modelo el humanismo antiguo, donde descubre, como rasgo esencial, una «forma de existencia filosófica, consistente en otorgarse a sí misma las propias normas de vida, construidas sobre la libertad y la razón».¹²⁹ En aquel proyecto de existencia, liderado por la filosofía teórica, se pretende realizar una concepción del mundo liberada de mitos o hipotecas y adquirir un conocimiento del mundo y del hombre exento de todo prejuicio. El mundo discurre según la razón y la teleología inmanentes al mismo, subordinadas a un principio supremo: Dios. La filosofía, concebida como teoría, libera no sólo al investigador sino también a los contenidos de su reflexión. Sobre tal autonomía teórica pronto se construyó la autonomía práctica, concerniente no sólo a la ética personal sino también a la vida política y social. La Modernidad, desarrollando el modelo de existencia del clasicismo antiguo, consolida una nueva cosmovisión construida no sobre una herencia recibida sino sobre la investigación y la reflexión crítica.¹³⁰ A semejanza de la antigua metafísica, el nuevo ideal de ciencia puso en práctica un método apropiado para construir una filosofía sistemática, acreedora del título de «*philosophia parrhénis*».¹³¹

La idea de la filosofía, heredada del Clasicismo antiguo, fue más universal que el concepto académico de filosofía, el cual comprende solamente un determinado grupo de disciplinas. Durante los primeros siglos de la Modernidad, la filosofía conserva el sentido de ciencia omni-abarcante, de saber sobre la totalidad del ser. Las denominadas ciencias particulares no aparecen sino como ramas de un tronco único. La filosofía moderna en sus orígenes aspira, por tanto, a englobar en la *unidad de un sistema teórico* todas las cuestiones con sentido. Tal saber se construye según metodología racional apodíctica y con actitud abierta a un progreso infinito. Un edificio único, en proceso constante, configurado con verdades definitivas y conexas entre sí, aptas para responder a las

preguntas concernientes a cuestiones de hecho o a problemas de razón.¹³² El proyecto filosófico de la naciente Modernidad mantuvo como ideal científico aquel tipo de conocimiento universal, homologable a la «episteme» de los griegos, aspirante a saber rector y donante de sentido, valor y finalidad, y capaz de vincular todo acontecer a lo expresado por la palabra «verdad» y con lo significado por el término «ser». La filosofía, en cuanto saber universal, deviene expresión de la razón en su tarea legitimadora de todo pensamiento y de toda actividad. Esa dimensión de universalidad marca la diferencia que existe entre la filosofía y las ciencias. A diferencia de éstas, aquélla reivindica una función orientadora de la cultura humana y opera con valores de alcance universal.¹³³

La novedad inaudita que la Edad Moderna trae consigo consiste en la concepción del mundo como universo racional, de cuyo conocimiento se ocupa la matemática. Ésta, en cuanto saber exacto, reivindicará pronto para sí la función de ciencia matriz y paradigma del resto de las ciencias. Con ella se vincula estrechamente el cambio del concepto de filosofía que lleva a cabo la Modernidad. La Edad Moderna acoge con entusiasmo la «tarea infinita» de un conocimiento matemático de la naturaleza y, progresivamente, aplica dicho modo de conocimiento a otros sectores de la vida del espíritu.¹³⁴ Rehabilita por ese procedimiento una convicción existente ya desde la Antigüedad, según la cual la naturaleza era contemplada como una totalidad espacio-temporal medible cuantitativamente. Surgió así la idea de superar la finitud de la naturaleza en cuanto ser-en-sí objetivo. «Se descubre primero la infinitud en forma de idealización de las magnitudes, de las medidas, de los números, de las figuras, de las rectas, polos, superficies, etc. La naturaleza, el espacio y el tiempo se tornan extensibles y divisibles *idealmente* hasta lo infinito. De la agrimensura nace la geometría, del arte de los números la aritmética, de la mecánica cotidiana la mecánica matemática, etc. La naturaleza y el mundo intuitivos se transforman.»¹³⁵

Por contraste, también, con el concepto de ciencia dominante en la Antigüedad y en el Medioevo, la Edad Moderna inaugura una filosofía polarizada en el sujeto pensante, cuya «razón cognoscente determina qué sea el ser».¹³⁶ Husserl se

siente solidario con tal proyecto de filosofía y pergeña su fenomenología imitando el ideal protomoderno de ciencia universal y fundante, centrada en el sujeto pensante. El ideal de ciencia heredado aparecía hipotecado al objeto sobre el que versaba, objeto que confería exactitud y claridad correspondientes al saber. La filosofía moderna, por el contrario, toma como punto de partida el «yo pensante» y acepta como válida solamente la percepción clara y distinta. Saber es presencia de lo conocido en el cognoscente.

Para Aristóteles la ciencia fue un saber necesario, versante sobre lo universal, cuyo contenido era un sector particular del *ser objetivo* del que se ocupaba la «filosofía primera» en su reflexión sobre el objeto más universal del conocimiento.¹³⁷ Existía correspondencia y proporcionalidad entre grado de ser y grado de conocer, de tal modo que a mayor universalidad del objeto mayor universalidad posee el saber sobre el mismo.¹³⁸ Para los griegos conocer consistía en apropiarse de la esencia y propiedades de las cosas objetivas, y verdad era adecuación del entendimiento a la cosa. Cambiando de perspectiva, los modernos desplazan la calidad del saber al *cómo* del conocimiento y a la certeza del mismo. Aquella dependencia del saber respecto a su objeto es eliminada en el concepto de ciencia de la Modernidad naciente. Si para los antiguos la dignidad del saber dependía de la dignidad del objeto conocido, para los modernos la científicidad de la ciencia viene dada por el grado de certeza de que un saber es capaz.¹³⁹ La validez de la ciencia depende de la certeza del conocimiento y es un acto del sujeto cognoscente. El problema de la ciencia se ventila, por tanto, en el acto de reflexión de la razón sobre el mismo conocer y sus condiciones de posibilidad. El problema de la verdad y del saber se desplazan hacia el sujeto y el método. El viraje es radical. Mientras que los griegos tomaron como línea de partida el ser objetivo y la conciencia no fue sino reflejo del ser, la Modernidad adoptó como punto de arranque la conciencia misma.¹⁴⁰

La unidad y la universalidad del ideal científico de la Modernidad no se fundamentaron sobre la unidad y universalidad de su objeto, como en la filosofía antigua, sino en la unidad y universalidad del sujeto concebido como razón. Es

aspecto que diferencia a la ciencia *una y universal* de la Edad Moderna respecto al mismo ideal de saber que tuvo vigencia en la antigüedad. El soporte de la ciencia no es el objeto de la misma sino la razón y su capacidad infinita. Descartes aparece como el promotor de tal tipo de saber, construido por el poder de la razón. La nueva filosofía pretende construir de manera estrictamente científica un sistema de conocimientos que abarque la totalidad de cuestiones filosóficas, abierto a un progreso infinito en la investigación con una metodología apodíctica y «del que las diferentes ciencias no sean sino ramas del tronco de la única filosofía». ¹⁴¹ La temática, que engloba tal sistema unitario de conocimientos, está integrada por los «problemas de la razón». Razón designa, en este caso, ideas y valores absolutos y universales. Sobre la razón, como tema de reflexión, se desarrollan teorías críticas. El hombre y la historia son tratados en términos metafísicos bajo lemas como «esencia racional» y «razón en la historia» respectivamente. El problema de Dios reaparece bajo la forma de problema de la «razón absoluta» y como aspectos de la razón son tratadas las cuestiones de la inmortalidad y de la libertad. Tal actitud permitió a la metafísica erigirse en reina de las ciencias. A ella competía la función de conferir sentido y orientación a los saberes. Y fue la metafísica, también, la encargada de plantear y responder a las preguntas concernientes al sentido de la vida y de la historia. Estas serán las cuestiones que centrarán las preocupaciones de la Ilustración. ¹⁴²

La conversión de la razón hacia sí misma y la concentración de la reflexión sobre los propios comportamientos y sobre el método científico propicia la emancipación del saber respecto a las ataduras, que lo condicionaron durante la Edad Media. El hombre del Renacimiento inicia la Modernidad adentrándose en un nuevo proyecto de existencia, fundamentado sobre la racionalidad y la libertad. Este proyecto se desentiende de heteronomías, tales la autoridad de los dogmas que pudieran condicionar el desarrollo de la subjetividad. La primera fase de la emancipación del sujeto toma la forma de liberación del pensamiento, de la teoría. La segunda, consecuencia de la primera, promueve la liberación de la vida

práctica. «A lo autonomía teórica sigue la práctica.» ¹⁴³ La autonomía teórica se realiza mediante la autopotenciación de la razón en cuanto posibilidad de conocimiento, la construcción de un método adecuado a la misma y la ampliación del campo objetivo que la razón abarca. Sobre tales supuestos, la nueva racionalidad que se instaura y que triunfa en las ciencias de la naturaleza mostró virtualidades suficientes para una reforma de las formas de vida intelectual, social y política.

Pero el desarrollo ulterior del pensamiento moderno, en lugar de realizar el ideal renacentista de la filosofía y de su método, se convirtió en proceso de disolución interna de ambos. Con ello, la identidad de la misma filosofía llega a ser la cuestión más radical de las formas históricas que aquella toma. ¹⁴⁴ Paradójicamente, la filosofía pasa de ser respuesta a ser interrogante, de aportar soluciones a convertirse en problema. La historia del pensamiento se convierte en un proceso de problematización de la razón. La reflexión, en lugar de conducir a la meta propuesta: un saber universal bajo la égida de la razón, se ve abocada a una disolución interna y a una desmembración en las ciencias particulares. De esta situación brota el tema central del pensamiento moderno: el concepto de una filosofía universal y del método adecuado para construirla. La problematicidad de la filosofía afectó, en primer lugar, a la metafísica, cuya posibilidad fue cuestionada y, con ella, quedó abierto implícitamente el problema de la racionalidad. La cuestión de la posibilidad de la metafísica, en efecto, afectaba a las ciencias particulares en cuanto saberes integrados en una sabiduría universal de la que recibían sentido. La pregunta inevitable surgió: ¿cómo es posible dissociar ser y razón cuando ésta, en cuanto potencia cognoscitiva, determina qué sea el ser? La pregunta deja al descubierto la rara singularidad del proceso del pensamiento moderno. ¹⁴⁵ La historia de éste, contemplada en su interioridad, adopta la forma de una lucha de la filosofía por la propia supervivencia. La toma de conciencia del mundo como problema se hace consistir en la vinculación profunda que une a la razón con el ser, y esta relación se convierte en el enigma de los enigmas. ¹⁴⁶ Los combates espirituales del hombre europeo contemporáneo se libran entre las filosofías. La pugna

enfrenta a dos tipos de reflexión: la escéptica y la que mantiene en vida a la filosofía actual. Por lo que se lucha es por el sentido auténtico de la filosofía, y, en él, por el sentido de la humanidad.¹⁴⁷

El fracaso del proyecto renacentista de ciencia se debió a la pérdida de la confianza en las virtualidades del método empleado. El desfundamento del ideal científico y de su método fue consecuencia del distanciamiento creciente entre una filosofía universal y sistemática, construida sobre los aprioris de la razón (metafísica racionalista), y unas ciencias que progresivamente se especializan mediante la acumulación de datos de experiencia (empirismo científico-natural). El divorcio ciencias-metafísica conduce el fracaso de una «filosofía universalis» y a una desconfianza en el «método de la razón». Se creyó que éste solamente mostraría su plena eficacia en los saberes positivos. Las cosas marcharon por camino trágico para la metafísica y para los problemas específicamente filosóficos. La filosofía, en cuyo marco dichos problemas se confiaban a las ciencias especiales, adoptó la forma de sistemas teóricos impresionantes, pero carentes de unidad y discrepantes entre sí. Las esperanzas, aún vivas durante el siglo XVIII, de recuperar la perdida unidad del saber, resultaron fallidas. La creencia en el ideal de una filosofía universal y de un método racional apodíctico se vino abajo. La desorientación se apodera de la filosofía a medida que las ciencias logran mayores éxitos. Los investigadores emigran hacia los nuevos saberes positivos. Cunde pronto entre los filósofos la conciencia del fracaso y la filosofía se adentra en un largo periodo de reflexión sobre el propio estatuto científico, periodo que se protrae de Hume a Kant y cuyas secuelas llegan hasta nuestros días.¹⁴⁸ Entre el ideal científico de la modernidad naciente y las filosofías contemporáneas se consuma una ruptura profunda. Mientras los pensadores de los inicios de la Modernidad aspiraron a un tipo de saber capaz de fundamentar la actividad científica y de promover un humanismo racional,¹⁴⁹ la filosofía contemporánea, muy a su pesar, ha perdido la fe en una sabiduría universal y en la existencia de un método para construirla.

1. La *Krisis* contiene suficientes pasajes para reconstruir la filosofía husserliana de la historia. Destacan, en este sentido, los párrafos 3-7 y 15, pp. 5-18, 71-74, respectivamente. Un texto brillante sobre el mismo es la conferencia pronunciada por el filósofo en Viena el 7-5-1935, «Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie», *KW*, 314-348. También son valiosos el «Schlusswort» de la *Krisis*, «Die Philosophie als menschliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft», *KW*, 269-276, y el «Beilage», XXXVIII, *ibid.*, 508 ss. Husserl se había ocupado de nuestro pasado filosófico en otras obras anteriores a la *Krisis*. Destaca a este respecto *Erste Philosophie*, I, 4 ss., 203 ss., II, 3 ss. Los estudios sobre la concepción husserliana de la historia han proliferado durante los últimos decenios. A las monografías de Hohl, H., Janssen, P., Ales Bello, A., Carr, D., y al ya clásico ensayo de Ricoeur, P., «Husserl et le sens de l'histoire» en *Revue de Metaphysique et morale* 54 (1949), 280-316, red. en *Husserl*, Darmstadt, 1973, 231-276, hay que añadir los autorizados trabajos de Landgrebe, L., principal promotor de la homologación entre el «mundo de la vida» y «mundo de la historia»: «Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins"» en *Tijdschrift voor Filosofie* (Lovaina), 36 (1974), 107-126; *Fenomenologia e historia* (trad. M.A. Presas), Caracas, 1975; «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte» en *Phänomenologie und Praxis*, Munich, 1976, 17-47; «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Dasein» en *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt, 1977, 13-58. También dedican epígrafes al tema las monografías de Hoyos, G., Aguirre, A., Pazanin, A., Brand, G., Paci, E., etc. En lengua castellana son recomendables los estudios de M.A. Presas.

2. Cf. Granel, G., *La crise des sciences...* (trad. al francés de *Die Krisis*), París, 1976; Preface, IV-VII.

3. Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología* (trad. M.A. Presas), Buenos Aires, 1968, 293 y 294.

4. Cf. Ricoeur, P., *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 232 y 233. Ricoeur hace notar que a la reflexión de Husserl sobre la historia no fueron ajenos los trabajos de su colaborador M. Heidegger, en los que, sin embargo, la valoración de aquélla se efectuaba en perspectiva muy diversa.

5. *KW*, 13 y 14, 347 y 348.

6. *Ibid.*, 100 ss., 182 ss.

7. *Ibid.*, 138 ss., 151 ss.

8. Cf. Biemel, W., *Einleitung* a la ed. de la *Krisis* (*Husserliana*, VI), XXI.

9. *KW*, 12 y 13.

10. Cf. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 56.

11. «No se trata de una ruptura respecto a los anteriores planteamientos; antes bien, es la consecuencia del programa que busca la fundamentación última de la verdad filosófica en la *experiencia absoluta*» (Landgrebe, L., «Husserl y su separación del cartesianismo» en *El camino de la fenomenología*, 289).

12. Cf. Biemel, W., «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía

de Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 55 y 56.

13. Boehm, R., «Husserl und Nietzsche» en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, 235.

14. KW, «Beilage», XXIV, 489. Cf. *ibid.*, 492.

15. *Ibid.*, «Beilage», XXVII, 504 y 505. Cf. Boehm R., *op. cit.*, 244.

16. KW, III 28, 3.

17. KW, 442.

18. Cf. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 92-96.

19. KW, 347.

20. Son ideas que vertebran la conferencia vienesa ya citada. Cf. «Schlusswort» de la *Krisis*.

21. KW, 273 y 274.

22. Cf. *ibid.*, 16 y 17.

23. KW, *ibid.*, 556.

24. *Ibid.*, «Beilage», XXVIII, 510-513.

25. «Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft - *der Traum ist ausgeträumt*» (KW, «Beilage», XXVIII, 508).

26. El contexto del pasaje es una reflexión sobre las desviaciones irracionales que la filosofía padece en nuestro siglo. La frase parece reproducir opiniones contemporáneas referentes a la cientificidad de la filosofía. Ellas permiten a Husserl ratificarse en sus posiciones de siempre. Sobre la interpretación de este controvertido pasaje cf. Gadamer, H.G., «Die phänomenologische Bewegung» en *Philosophische Rundschau*, 11 (1963), 25. Cf. también al respecto Boehm, R., «Die Phänomenologie der Geschichte» en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, La Haya, 1968, 245. Landgrebe, L., en «Husserl y su separación del cartesianismo» en *El camino de la fenomenología*, 289-292, ofrece una interpretación diversa pero, en todo caso, valiosa. El abandono de la idea de una ciencia apodictica por parte de Husserl coincide con su viraje hacia la fundamentación histórica de la fenomenología. Pero no puede hablarse de una ruptura con los planteamientos anteriores, sino de una consecuencia coherente de su búsqueda de la fundamentación del saber filosófico en la «experiencia absoluta». Ésta resulta ser una «experiencia histórica». Es aquí donde se recupera absolutividad, una vez que el ideal de apodicticidad de la ciencia ha resultado imposible de cumplir.

27. «Konstruktion der "Romanes" der Geschichte zu Zwecken der Selbstbesinnung, KW, 556.

28. *Ibid.*, 512 y 513. Cf. Boehm, R., *op. cit.*, 246 y 247.

29. La matriz hegeliana de tales ideas es evidente. Cf. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. J. Gaos), Madrid, 1974, 27-29, 32 y 33.

30. Cf. 16, 58, 71 ss., 441-443.

31. «Ein Erschauen nicht von Aussen her, vom Faktum, und als ob das zeitliche Werden, in der wir selbst geworden sind, ein bloss äusserliches wäre, sondern von Innen her» (KW, 72. Cf. *ibid.*, 273).

32. KW, 71. Cf. al respecto las pertinentes glosas de P. Ricoeur, *op. cit.*, 247 y 248.

33. KW, 269, 273.

34. *Ibid.*, «Beilage», XXVIII, 508 y 509.

35. *Ibid.*, «Beilage», XXVIII, 510.

36. Cf. *PshW*, 53 ss.

37. KW, 273 y 274. Cf. igualmente *ibid.*, 386.

38. *Erste Philosophie*, I, 176.

39. El prisma a través del que Husserl contempla el pasado filosófico no está constituido por instancias socioeconómicas, metafísicas, religiosas o políticas. Es el prisma desinteresado de la teoría pura y del método adecuado para construir un saber único y universal.

40. Cf. a este propósito el análisis que Husserl lleva a cabo de la génesis histórica de la geometría, ejemplo que ilustra lo que acontece en la gestación de las ciencias objetivas. KW, «Beilage», III, 365 ss.

41. Gadamer, H.G., en *Verdad y método*, 337 ss., 364 ss., ha hecho notar el carácter «prejuicioso» de toda interpretación ya que «... la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión». Problema básico de la misma es su legitimación racional.

42. Cf. Ricoeur, P., art. cit., 271.

43. KW, 13 y 14. Es la idea dominante del párrafo sexto de la *Krisis*. Cf. también *ibid.*, 273 ss.

44. *Ibid.*, 14.

45. KW, 71 y 72.

46. Cf. «Schlusswort» de la *Krisis*, 269 ss., «Beilage», XXIV-XXVIII, 485 ss., 491 ss., 510.

47. KW, 73 y 74. Sobre estas ideas Cf. Ricoeur, P., en *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 248 y 249.

48. KW, 15, 72. Reflexiones sobre la responsabilidad social del filósofo en la clarificación del sentido de la existencia mediante la realización de la razón se desarrollan también en *Erste Philosophie*, II, 197-200. Hoyos, G., ha glosado la idea en el ensayo «El filósofo, funcionario de la humanidad, según E. Husserl» en *Rev. de la universidad de Caldas* (Manizales), 2 (1981), 241-254.

49. KW, «Beilage», X, 429.

50. *Ibid.*, 335.

51. *Ibid.*, 347.

52. *Ibid.*, 348.

53. Husserl mismo se ha planteado reiteradamente esta pregunta en algunos manuscritos del grupo K III. La actitud crítica que se adopta en el escrito programático de 1911: *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, contra el historicismo parece indicar que el camino de la historia no es el adecuado para conducir la filosofía como ciencia estricta. La *Erste Philosophie*, I, por el contrario, no solo está construida en su mayor parte con análisis históricos, sino que declara expresamente que una confrontación con la tradición filosófica constituye un material imprescindible para una reflexión «De prima philosophia». Cf. *Erste Philosophie*, II, 28.

54. Ricoeur, P., «Husserl und der Sinn der Geschichten» en *Husserl*, Darmstadt, 1973, 233-238.
55. Cf. Boehm, R., «Die Phänomenologie» en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, 250 y 251.
56. Las *Meditaciones cartesianas* han insistido también en la estructura temporal del ego: «[...] eine apodiktische universale Erfahrungsstruktur des Ich (z. B. die immanente Zeitform de Erlebnisstromes)» (CM, 67). Cf.: Las vivencias de la conciencia se ordenan temporalmente según principio y fin en referencia a la temporalidad immanente de la conciencia, *ibid.*, 81. Cf. Paci, E., *Tempo e verita nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961, 76 ss., 82 ss., 201 ss., 230.
57. KW, 162 y 163, 171, 175.
58. Ricoeur, P., *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 240. Cf. a propósito de la temporalidad immanente de la conciencia como forma fundamental de la unidad de las vivencias de la conciencia. Cf. también el certero comentario de Fink, E., en *Meditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie*, reed. en *Husserl*, Darmstadt, 1973, 179-181.
59. Cf. Landgrebe, L., «Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori» en *La noción husserliana de la Lebenswelt*, 46: «In der Urevidenz der Selbserfahrung der transzendentalen Subjektivität ist... beschlossen... die Evidenz des nicht-anderskönnen als der Bedingung der Möglichkeit, eine Welt als geschichtliche Welt zu haben».
60. Boehm, R., «Die Phänomenologie der Geschichte» en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. La Haya, 1968, 234. Cf. a este propósito, Husserl, E., *CM*, § 33, 102 y 103.
61. Cf. Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, 288 y 289 escribe: «[Se] origina así [...] el retroceso al mundo de la vida [...] tal análisis se profundiza en la pregunta por este ego histórico determinado en su proveniencia histórica también determinada; es decir: se convierte en pregunta por el horizonte histórico de este "yo soy" [...]».
62. KW, 152 y 153, 162 ss.
63. «Die Struktur der Lebenswelt ist also die der geschichtlichen Welt», Ms. K, III, 6, 323.
64. Landgrebe, L., *Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft...*, 39 y 40.
65. KW, 382 y 383. Landgrebe, L., en *Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori*, op. cit., 45, comenta: «... die Bedingungen der Möglichkeit, eine Welt als geschichtliche Welt zu haben, sind nicht nur die Leistungen der sinnlich wahrnehmenden Konstitution einer Naturwelt, sondern auch die der zeitlichen Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität».
66. Cf. KW, 386.
67. Landgrebe, L., art. cit., 48 y 49.
68. Landgrebe, L., «Husserl y su separación del cartesianismo» en *El camino de la fenomenología* (trad. M.A. Presas), Buenos Aires, 1968, 291-292.
69. Cf. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 68 y 69.
70. Es la tesis propuesta por Boehm, R., en *Die Phänomenologie der Geschichte*, en «Vom Gesichtspunkt...», 239 ss., comentando el alcance de

la *Krisis* husserliana como «fundamentación histórica» de la fenomenología.

71. «Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins; und die letzten Fragen, die letztmetaphysischen und - teleologischen, sind eine mit den "Fragen" nach dem absoluten Sinn der Geschichte» (*Erste Philosophie*, II, 506).

72. Cf. KW, 71. El problema de la teleología de la historia en Husserl ha sido abordado reiteradamente por los estudiosos del fundador de la fenomenología, a partir de la publicación del ensayo de P. Ricoeur, «Husserl et le sens de l'histoire» en *Revue de métaphysique et de morale*, 54 (1949), 280-316, reed. en *Husserl*, Herausg. H. Noack, Darmstadt, 1973, 231-276, con el título «Husserl und der Sinn der Geschichte». A la zaga de Ricoeur, y ampliando la base documental con nuevas aportaciones del «Husserl-Archiv» de Lovaina, han reestudiado el problema Janssen, P., en *Geschichte und Lebenswelt*, 53 ss, 81 ss., Hoyos G., en *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und - Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, 3 ss., 17 ss. Este autor ha reelaborado algunas páginas de su anterior monografía en el ensayo «Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie E. Husserls» en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972, 61-84. De ambos autores se siente nuestra exposición deudora. El trabajo de Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserl*, Munich, 1962, resulta farragoso y de menor interés para nuestros fines. Sí poseen, por el contrario, relevancia especial, en cuanto interpretaciones autorizadas, los ensayos sobre el pensamiento tardío de Husserl de sus discípulos E. Fink y L. Landgrebe, asiduamente consultados para la redacción del presente ensayo.

73. KW, 314.

74. Ms. K, III, 28, 4.

75. KW, 270 y 271.

76. Cf. Hoyos, G., *Intentionalität als Verantwortung*, 25 y 26, y Ricoeur, P., art. cit., 242.

77. Ms. K., III, 6, 189.

78. «Ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und nur als solches sein zu können», KW, 272.

79. *Ibid.*, 320 y 321.

80. *Ibid.*, 269 ss.

81. *Ibid.*, 318.

82. *Ibid.*, 319 y 320.

83. *Ibid.*, 320 y 321.

84. *Ibid.*, 332-334.

85. Cf. Forni, G., «Commento a la "Crisi" di E. Husserl» en *Giornale di metafisica*, 26 (1971), 144-146. El discurso husserliano, al atribuir a Europa la propiedad del auténtico concepto de hombre, podría ser utilizado para legitimar opciones políticas tales como el colonialismo o un cierto racismo que chocan, sin duda, con el talante ético de la reflexión husserliana.

86. KW, 322 y 323.

87. *Ibid.*, 323.

88. *Ibid.*, 322-324.

89. *Ibid.*, 325.
 90. *Ibid.*, 332.
 91. *Ibid.*, 334 y 335.
 92. *Ibid.*, 336.
 93. *Ibid.*, 321 y 322.
 94. Ms. K, III, 6, 254.
 95. KW, 338 y 339.
 96. Cf. Ricoeur, P., *Husserl und der Sinn der Geschichte*, *op. cit.*, 244 y 245, 250.
 97. Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, *op. cit.*, 291.
 98. Ricoeur, P., art. cit., 245, 250.
 99. Landgrebe, L., *op. cit.*, 291 y 292.
 100. KW, 319 y 320.
 101. *Ibid.*, 13 y 14.
 102. *Ibid.*, 194, 274.
 103. *Ibid.*, 271 y 272.
 104. *Ibid.*, 275.
 105. *Ibid.*, 275 y 276.
 106. KW, 113-115. Cf. Paci, E., «Die Lebensweltwissenschaft» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, UNAM, 1963, 58 y 59.
 107. Cf. KW, 488 y 489.
 108. «... la historia... debía mostrar la fenomenología como el "secreto anhelo" de la filosofía europea» (Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, 293).
 109. Janssen, P., *op. cit.*, 64 y 103 ss., llama la atención sobre el trasfondo hegeliano de las ideas husserlianas sobre la historia. También Hoyos, G., *op. cit.*, 18 y 19, ha recordado la función introductoria de la historia para la fenomenología.
 110. KW, «Beilage», XIII, 435. La reflexión histórico-teleológica, que la *Krisis* contiene, se convierte en una introducción especial a la fenomenología trascendental. KW, «Einleitung», XIV, nota 3.
 111. Cf. *Erste Philosophie*, II, 3, 6.
 112. Cf. las pertinentes reflexiones de Janssen, P., *op. cit.*, 74, al respecto.
 113. «Wir versuchen, die *Einheit*, die in allen historischen Zielstellungen, im Gegeneinander und Miteinander ihrer Verwandlungen waltet, herauszuverstehen...» (KW, 71 y 72. Cf. *ibid.*, 435, 442 y 443).
 114. KW, 71.
 115. *Ibid.*, 74.
 116. Ms. E, III, 2, 66.
 117. «Eben dann aber versteht sich die absolute Teleologie, die das Korrelat der unzertrennlichen Einheit aller endlichen Seinden als bloss selbständiger Momente in der "unendlichen" Einheit eines Sinnes...» (Ms. E, III, 4, p. 59).
 118. Cf. Hoyos, G., *Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie*, 65 y 66. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 76 y 77, se detiene también a

analizar la polaridad intención-cumplimiento, aduciendo largos extractos de manuscritos inéditos del «Archivo-Husserl».

119. KW, 269.
 120. Cf. Ms. E, III, 9, 65. El tema de la teleología universal es argumento de algunos inéditos husserlianos. Aquí nos interesa hacer referencia a la cuestión en la medida en que incide en la fundamentación de la teleología de la historia.
 121. Cf. Janssen, P., *op. cit.*, 70 y 71.
 122. Husserl, E., *Universale Teleologie*. Manuscrito E, III, 5, publicado por Paci, E., en «Tempo e intentionalità», n.º especial de *Archivio di Filosofia* (Padua), 1960, 9-11.
 123. Paci, E., «Commento al manoscritto E, III, 5» en *ibid.*, 17 ss.
 124. Boehm, R., «Phänomenologie der Geschichte» en *op. cit.*, 248.
 125. *Ibid.*, 244.
 126. *Ibid.*, 249.
 127. KW, 321.
 128. *Ibid.*, 322, 325 y 326.
 129. *Ibid.*, 5.
 130. *Ibid.*, 5 y 6.
 131. *Ibid.*, 7.
 132. *Ibid.*, 6.
 133. *Erste Philosophie*, I, 20 ss.
 134. KW, 340 y 341.
 135. *Ibid.*, 340.
 136. KW, 9. Cf. Pazanin, A., «Die neuzeitliche Wandlung des Wissenschaftsbegriffes» en *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, 1972, 4 ss.
 137. Cf. *Segundos Analíticos*, I, 31, 33.
 138. *Metaph.*, B 2, 996 b.
 139. Volkman-Schluck, K.H., *Die Wandlung der Wissens in sein neuzeitlichen Wesen*, Colonia, 1953, 3.
 140. Pazanin, A., *op. cit.*, 6 y 7.
 141. KW, 6.
 142. *Ibid.*, 7 y 8.
 143. *Ibid.*, 6.
 144. Cf. KW, 10.
 145. *Ibid.*, 9 y 10.
 146. *Ibid.*, 11 y 12.
 147. *Ibid.*, 13.
 148. *Ibid.*, 8 y 9.
 149. *Ibid.*, 200.

III

GENEALOGÍA HISTÓRICA DEL OBJETIVISMO

1. Claves de la interpretación husserliana del pensamiento moderno

La *Krisis* hace una lectura de la historia del pensamiento moderno en perspectiva fenomenológica. El punto de referencia es la teleología de la historia. A la luz de la misma se intenta describir la transformación a que la idea de saber es sometida durante la Modernidad. El seguimiento de la filosofía en su caminar permite comprobar que el concepto de la misma padece una profunda metamorfosis, evolucionando desde la idea renacentista de «mathesis universalis» a la de «relexión crítica» sobre la subjetividad transcendental.¹ Al final del proceso, ya en nuestra época, la filosofía, por una parte, pierde su carácter de saber único, universal y fundamental a manos de las ciencias objetivas y, por otra, pretende llevar la instancia transcendental a sus últimas consecuencias mediante el desarrollo del Apriori precategorial. El análisis histórico permite comprobar un profundo distanciamiento entre las intenciones de la ciencia moderna en sus orígenes y la situación de la misma en la época presente. El desacuerdo entre el proyecto inicial de ciencia y su realización en los saberes actuales radica en el método empleado para construir

los mismos. El prejuicio objetivista vicia la metodología y modifica radicalmente el sentido de la reflexión. Ésta deja de ser tarea infinita, idea-fin, meditación de la razón en proceso de esclarecimiento de sí misma, para degradarse a mero conocimiento de datos. A ello se debe el profundo distanciamiento entre el *telos*, que presidió la fundación de la filosofía, tanto en Grecia como en los inicios de la Modernidad, y los resultados a que el objetivismo científico conduce en nuestros días. La peculiaridad de la ciencia moderna reside en su descompromiso con la teleología de la historia por culpa del prejuicio objetivista. De ahí que la ciencia moderna discorra a contracorriente de la racionalidad universal y que, debido a ello, genere la postración actual de la filosofía y la situación de crisis de las ciencias.

Husserl interpreta la historia como conato de superación de la *natürliche Einstellung*, mediante el desarrollo de un *theorein* capaz de captar el ser en su totalidad. Con tal aspiración surge en los inicios de la Modernidad la idea de una ciencia universal sobre lo infinito, posteriormente disgregada en saberes particulares, que pierden toda conexión con la filosofía.² La trayectoria de dos ciencias, con fines y funciones muy distintos, preocupa especialmente a Husserl: la física matemática y la psicología; la primera, por el proceso formalizador que conlleva y por el consiguiente alejamiento de los datos que proporciona la intuición sensible. Con los procedimientos formalizadores de la matemática Husserl estaba familiarizado desde sus estudios sobre la misma con Weierstrass. La psicología, por su parte, pretende construirse sobre camino errado, al tratar a la subjetividad humana con metodología positivista e intentar desarrollar un saber sobre el hombre, imitando a las ciencias de la naturaleza, y a costa de eliminar componentes subjetivos. Rastreando los orígenes de tal situación, Husserl se ocupa ampliamente de Galileo, como representante de la «actitud naturalista», y de Descartes como pensador en el que se dan cita las dos tendencias fundamentales de la racionalidad moderna: el objetivismo fiscalista y el subjetivismo transcendental. Pero, mientras que Descartes, dada la ambivalencia de sus planteamientos, no logra desarrollar coherentemente el «postulado subjetivista», las virtuali-

dades de la opción galileana son desarrolladas por el empirismo inglés, cuyos representantes más cualificados diseñan una psicología de corte fiscalista. La instancia transcendental reaparece potentemente en Kant. La respuesta kantiana, sin embargo, padece un olvido lamentable: el del «mundo de la vida» y el de la «experiencia antepredicativa». Este es, precisamente, el fallo del «subjetivismo transcendental» que Husserl se propone remediar con su proyecto fenomenológico.

La interpretación husserliana del pensamiento moderno contiene los tres momentos clásicos de la dialéctica. Un punto de partida ambivalente, dada la contradicción que implica la polaridad sujeto-objeto; un proceso de objetivación del producto de la conciencia convertido en «ser en sí» y una ulterior fase de superación de tal estado mediante la recuperación del sujeto y del objeto en el mundo de la vida en y por la fenomenología. La génesis constituyente de la ciencia se inscribe en el acontecer de la razón, en proceso de autorreflexión y autoaclaración de sí misma. La filosofía no es producto logrado y estáticamente fijado. Es acontecer. La historia espiritual de Europa remonta sus orígenes a la Grecia clásica cuando surge la idea de un saber universal, referido a la totalidad del ser y construido sobre la razón y la libertad. El Renacimiento retoma aquella idea, pero la seducción que la razón matemática ejerce sobre los filósofos creadores de la ciencia moderna desemboca en la quiebra de la misma al perder ésta el sentido de sus orígenes. La matemática asume el puesto y función de ciencia matriz y saber ideal, aptos para expresar la estructura íntima de la realidad. La utilización de la matemática para la construcción de la ciencia moderna encuentra campo preferente de aplicación en la física. Galileo, y posteriormente los pensadores racionalistas, absolutizan la evidencia matemática y, en la convicción de disponer del verdadero instrumento para obtener el conocimiento de la realidad, construyen una imagen del mundo *more geometrico*. Inconsciente de lo que está aconteciendo, la ciencia se aleja progresivamente de su propio fundamento y se transforma en una técnica refinada que versa no ya sobre cosas reales, sino sobre formas abstractas de cuerpos o de experiencias. Con otras palabras: la ciencia se ocupa no de cosas sino

de idealidades y el quehacer científico se aleja del horizonte de la facticidad. Las formas-límite geométricas, construidas en los procesos de abstracción y objetivación, se comportan como «seres en sí», arquetipos por los que se mide la verdad y el ser de las cosas. La superación de tal situación, origen de la crisis actual de las ciencias, implica una recuperación del esquema intencional básico, que inspiró el nacimiento de la racionalidad filosófica y una superación de la racionalidad físico-objetivista. Para ello se precisa retornar a la experiencia originaria y precientífica de las cosas en el mundo de la vida: *Zu den Sachen selbst*, saltando por encima de las idealizaciones. Es esto exactamente lo que pretende la fenomenología. Con ello, el desvelamiento de la razón, fin hacia el que la historia tiende en su acontecer teleológico, se identifica con la realización de la razón en y por la fenomenología.

Desde que el Renacimiento fundamentó el humanismo sobre las ideas de racionalidad y libertad, la reflexión filosófica ha pasado etapas decisivas, caracterizadas unas por la exaltación de la subjetividad y otras por el predominio del objetivismo naturalista. El desarrollo de la ciencia moderna discurre acompañado de una pugna, soterrada entre ambas actitudes. El binomio objetivismo-subjetivismo recoge la alternativa fundamental sobre cuya pauta es posible una lectura del pensamiento filosófico en perspectiva global.³ Aquella alternativa sirve de encuadre para el análisis y la valoración de los pensadores, que Husserl presenta en su magnífico fresco histórico. La historia del pensamiento asume con ello un *carácter dramático* al discurrir como tensión latente o conflicto abierto entre dos principios antagónicos.⁴ Las raíces del drama afondan en el compromiso ético exigido por la teleología de la historia a favor de la razón. Ésta se teje y desteje con toda suerte de peripecias en las que la verdad se encubre o descubre. La historia de la filosofía escenifica una trama, en la que el cumplimiento de la filosofía como idea-tarea infinita se efectúa según alternancias entre el subjetivismo transcendental y el objetivismo naturalista. La tensión entre ambas instancias, que se comportan a la manera de protagonista y antagonista, confiere visos de urgencia al proyecto fenomenológico en cuanto final posible del drama. El cumpli-

miento de la filosofía como idea-fin o entelequia está reservado a la fenomenología. Ésta, consciente del peligro objetivista, toma partido a favor de la subjetividad transcendental. La fenomenología asume, por una parte, la responsabilidad de desenmascarar mediante la reflexión crítica el sentido inherente a la metodología científica objetivista y, por otra, de proponer una solución a la crisis de las ciencias mediante la recuperación del mundo vital de la subjetividad en cuanto soporte último de toda reflexión.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los éxitos de las ciencias naturales y de la tecnología exigían con urgencia un análisis de la fundamentación teórica de aquéllas. La filosofía tiende a diluirse en «teoría de la ciencia» (*Wissenschaftstheorie*) y el pensamiento husserliano se resiente de ello. La cuestión del método científico enfrenta a dos opciones clásicas: el método empírico inductivo, peculiar de los positivismos, y el apriórico-deductivo de los subjetivismos. Todo ello con sus inevitables secuelas en la construcción de las ciencias históricas, humanas y sociales. La teoría de la ciencia se convierte en tierra de nadie en donde se enfrentan y por la que se enfrentan movimientos filosóficos contemporáneos, desde el neokantismo al positivismo vienés, pasando por historicistas como Dilthey o fenomenólogos como Husserl. Ante el monismo metodológico propugnado por las ciencias de la naturaleza y el positivismo, Dilthey alzó la voz, estableciendo dos campos de saberes: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El contenido de los mismos es de muy diversa índole; el método de tratamiento, por lo mismo, diferente, y el tipo de saber logrado también diverso. El primero se correspondería con lo designado por el término «explicar» (*Erklären*) y el segundo por el de «comprender» (*Verstehen*). Frente a los elementos intocables del positivismo: neutralidad axiológica, objetividad, primado de los datos, empirismo metodológico, formalización matemática, primacía de la explicación causal, etc., hombres del neokantismo de Baden, Rickert o Windelband entre otros habían abogado por una recuperación del concepto de valor y por un retorno al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Se pretendía poner de manifiesto que de los saberes culturales entran a formar parte elementos como

la historicidad, los valores éticos, las vivencias personales y la teleología, etc., que confieren un sentido peculiar al saber en cuanto producto de la subjetividad humana. De ahí la necesidad de construir una nueva idea de ciencia, capaz de explicar la realidad en términos de valor, evidencia subjetiva e intuición.

El drama de la ciencia moderna se abre con Galileo, cuyo descubrimiento de la estructura matemática de la naturaleza inicia el proceso que conduce al olvido de la filosofía como tarea infinita. Su obra constituye un genial descubrimiento-encubrimiento, o, si se prefiere, recubrimiento. En cuanto genio inventor se deben a él: a) la matematización de la naturaleza; b) el método geométrico; c) la idea de la infinitud física; d) la reducción de los fenómenos físicos a fórmulas matemáticas... Todo construido sobre una intuición básica; «la de una *physis* matemática como ser en sí, vertido en fórmulas e interpretado a partir de tales fórmulas». ⁵ El significado y alcance de los planteamientos de Galileo, a la luz de la teleología de la historia, adquiere una relevancia de primer orden. La idealización de la realidad por medio del método matemático encarrila la ciencia por unos derroteros absolutamente nuevos. Galileo no sospechó ni inquirió las implicaciones a largo plazo de su propuesta metodológica. Operó únicamente con la convicción de haber descubierto la estructura verdadera de la realidad y el método adecuado para analizarla y formularla. Los descubrimientos galileanos implicaban, sin embargo, un correlativo encubrimiento y olvido: el del mundo de la vida al ser éste desplazado por el del mundo de las idealidades matemáticas. Tal implicación de la ciencia moderna no fue sometida a reflexión y el *quid pro quo* es olvidado. La ciencia no se llegó a percatar del cambio de sentido del saber que el olvido de la *Lebenswelt* implicaba. ⁶

2. El ideal de saber del objetivismo científico

La Modernidad opera una profunda transformación de la idea de filosofía. Tal transformación cambia el sentido del quehacer científico durante varias centurias. La reforma del

concepto de ciencia se lleva a efecto mediante un retorno a los orígenes de la filosofía y a los ideales de racionalidad y libertad que inspiraron el nacimiento del filosofar en la Grecia clásica. Se recupera la vieja idea de «episteme» en un intento de mantener el concepto de filosofía como «ciencia universal», ⁷ si bien la universalidad del saber se logra con un nuevo procedimiento: la formalización matemática. Esta es la gran innovación que la Modernidad introduce en el concepto de saber: explorar el mundo como un universo «en sí», dotado de una estructura racional, expresable adecuadamente en un universo de símbolos matemáticos. A partir de tal supuesto, la matemática se convierte en ciencia matriz y arquetipo del saber, incluida la filosofía. La geometría encarna la idea de la universalidad de la ciencia expresada en la «*mathesis universalis*» y Galileo aplica la matematización del saber a la interpretación de la naturaleza, diseñando una nueva imagen del cosmos y poniendo las bases para un desarrollo de las técnicas de transformación del mismo. Este cambio renacentista del concepto de saber interesa sobremanera a Husserl, ya que en él encuentra prefigurado el ideal de ciencia que pretende realizar la fenomenología. El clarificarse sobre la idea originaria de ciencia, que profesó la Modernidad, así como de las desviaciones posteriores que la misma padece, sirven de horizonte para situar el sentido y alcance históricos del proyecto fenomenológico. ⁸

La filosofía en sus orígenes aspiró a ser conocimiento universal sobre la totalidad del ser —*episteme*— y no conocimiento particular y relativo. ⁹ Pero la antigüedad, a causa del objetivismo, no descubrió la auténtica idea de racionalidad y, por consiguiente, tampoco la verdadera idea de saber universal. Los fundadores de la Modernidad aspiran también a un saber universal. El mundo aparece como totalidad sistemática racional en la que encaja toda parcela de racionalidad. Su estructura sistemática y sus peculiaridades son determinables por vía de relaciones causales y cuantitativas. El método matemático permite conferir al conocimiento de la realidad espacio-temporal un carácter universal al ser los cuerpos referidos a formas geométricas puras que desempeñan la función de ideas o arquetipos. La realización del ideal de la vieja

episteme griega en forma de «mathesis universalis» requiere la creación de un complejo de figuras, símbolos y relaciones de carácter ideal, con capacidad para ser referidas al mundo concreto de los cuerpos. Dicho sistema se convierte en campo de un saber unívoco y universal. La matemática adquiere así el rango de sistema universal de conocimientos en el que el mundo de la experiencia espacio-temporal queda idealizado.¹⁰ Esta nueva *episteme*, que vino a ocupar el puesto y la función que se asignó en otros tiempos a la metafísica, se hace cargo, como tarea fundamental, de construir una teoría racional de la realidad infinita. Pero insistimos, porque en ello está lo novedoso, la tarea se confía a una nueva modalidad de razón: la razón matemática.¹¹ Ello hace que adquieran protagonismo dos ciencias cultivadas ya en la antigüedad: la geometría euclidea y la aritmética. La innovación renacentista confía a ambas la construcción de aquel universo de idealidades que asumen, respecto a la realidad concreta, funciones similares a las desempeñadas por las ideas de Platón o los conceptos universales de Aristóteles. El pensamiento moderno, a partir de tal supuesto, se desarrolla como proceso de matematización de la realidad, manteniendo la vieja aspiración de una ciencia universal, *episteme*, pero con otra modalidad de razón: la matemática.

La transformación renacentista del ideal de ciencia implica otro aspecto importante: la convicción de que la naturaleza constituye un sistema unitario de racionalidad de carácter *infinito*. Mientras que la geometría euclidea y la matemática antigua solamente conocieron tareas finitas, un «Apriori» cerrado finito, la Modernidad descubre el carácter infinito del universo sobre el que versa una ciencia racional llamada a la tarea infinita de formular ese universo. Al espacio idealizado por la geometría corresponde un «Apriori» sistemático universal e infinito, que a partir de conceptos y enunciados axiomáticos, tienen competencias para construir de modo unívoco-deductivo toda figura pensable en el espacio. La idea de un universo racional infinito, al que corresponde una ciencia racional sistemática, era lo inauditamente nuevo. Tal infinitud afecta no sólo al espacio ideal de que la geometría se ocupa, sino también a la matemática formal. Ésta descubre

en los inicios de la Modernidad un horizonte carente de límites. Todo ello anticipa el ideal de una ciencia racional, encargada de investigar y tematizar la totalidad infinita del ser. En la transformación renacentista de la matemática se ubica el origen de la idea de un saber universal, cuya feliz realización posterior transformará también la misma idea de filosofía.¹² El desarrollo de la físico-matemática implica un perfeccionamiento constante en el sentido de una infinitud de teorías.¹³ La ciencia moderna vive en la convicción feliz de disponer, con el método que practica, de un camino para progresar «in infinitum» en el conocimiento de la totalidad de lo existente en su «ser en sí».¹⁴

Toda ciencia tiende a un saber exacto, a la captación del *eidos* de la realidad de que se ocupa. Tal es la exactitud que proporciona el conocimiento matemático, cuya expresión más relevante, desde la antigüedad, fue la geometría. La modalidad renacentista de ésta se sitúa en línea con la antigua geometría euclidea, si bien da un paso hacia adelante al desarrollar un conjunto de axiomas que sirven de base a un sistema autónomo de deducciones. A partir de tales supuestos la matemática está capacitada para construir, con ayuda del álgebra y de la analítica, un saber cuyo objeto es la cantidad pura y abstracta. Surge así el sistema de la exactitud absoluta, cuyas formas y figuras ideales actúan de arquetipos a los que los objetos empíricos solamente se aproximan.¹⁵ Los cuerpos espaciales y los fenómenos físicos son valorados según el paradigma de las idealidades matemáticas. Más aún: la naturaleza es, en su «ser en sí», matemática. Por ello, la razón no crea una racionalidad, que impone al mundo objetivo, sino que se limita a descubrir y formular la racionalidad immanente a ese mundo. El conocimiento matemático nos transmite, por ello, la verdad objetiva de las cosas. Un mundo que se nos da en la experiencia, pero cuya estructura ideal-racional es de carácter geométrico. Y si el *en sí* de la realidad posee tal estructura, el análisis matemático, mediante procesos deductivos, se encuentra capacitado para inventar y formular las estructuras y racionalidad de esa realidad en sí.¹⁶ La geometría deviene, en este caso, ciencia o conocimiento «a priori» capaz de construir un universo de

formas ideales, expresable con exactitud, y que refleja la realidad en un universo formal de símbolos y figuras. La realidad se hace consistir en espacio idealizado.

La geometría y aritmética antiguas fueron saberes meramente formales, carentes de contenido y vacíos en cuanto a objeto concreto. La física aristotélica, en cambio, que poseía un contenido empírico: los cuerpos móviles espacio-temporales, carecía de la exactitud y universalidad que ahora todo saber. Galileo funda un nuevo saber, maridando a la física y a la matemática. El cosmos será el primer ámbito de realidad, sometido al proceso de matematización. La físico-matemática poseía el carácter de conocimiento exacto y, a la vez, una materia concreta: la naturaleza. La física adquiere exactitud y la matemática contenido. Esta complementaridad recíproca es la intuición genial de Galileo.¹⁷ Su programa de matematización de la física encausa una modalidad de pensar, cuyos métodos y metas cambian radicalmente el sentido del pensamiento tradicional. La claridad geométrica seduce a los pensadores de Descartes a Kant, pasando por Spinoza, Leibniz o Newton, y la misma filosofía es sometida a un profundo proceso de transformación. Todo saber construido empíricamente tiende a resolverse en físico-matemática. La cuantificación de la naturaleza somete a ésta a un proceso de idealización, semejante al efectuado con la realidad empírica por la metafísica platónico-aristotélica.¹⁸ Con él se pretenden conciliar dos extremos al parecer inconciliables: los hechos y las ideas. Por una parte, el mundo de los cuerpos y de los fenómenos naturales, cambiante, relativo e infinito en sus variaciones. Por otro, el universo de las cantidades y espacios exactos, necesarios y absolutos en sí, independientes de los hechos, homogéneo y unívoco. Un universo de entes ideales equiparable a las esencias.¹⁹ La matematización de la naturaleza responde con ello al carácter tendencial de todo saber, que aspira a transformar el mundo relativo de la experiencia en conocimiento universal mediante su conexión al ámbito de las idealidades necesarias y absolutas.²⁰

El saber sistemático construido con ayuda de la matemática se transforma en instancia destinada a dominar el universo.²¹ La ciencia moderna opera, en este sentido, un cambio

respecto a su finalidad. El saber deja de ser concebido como «pura teoría» para convertirse en instrumento utilitario. Saber es poder y el poder se vincula al binomio «prever-proveer». Es la transformación profunda del concepto de saber, que se propone en el *Novum Organum* de Bacon y que vincula los factores «saber», «poder» y «prever». El programa de una «mathesis universalis» apunta a la construcción de un poder universal. La matemática construye la imagen teórica del mundo, y la técnica el instrumental para su dominio. La razón pone en manos del hombre los medios para prever y proveer a la naturaleza, a la sociedad y a sí mismo. Dominio que se extiende al destino de la humanidad y a la consecución de una posible «felicidad» mundana. En tal sentido puede, incluso, hablarse del hombre como «imago Dei», que recrea el mundo y tratar a Dios, como hicieron los deístas, en términos del «hombre infinitamente lejano». De alguna manera puede decirse que «el filósofo, correlativamente a la matematización del mundo y de la filosofía, se ha idealizado a sí mismo y a Dios en la matemática».²²

El hecho de que la matemática fuera proclamada instrumento universal de conocimiento cambia radicalmente el sentido de la ciencia moderna, aunque ésta no se percatara del suceso ni reflexionara sobre él. Progresivamente la ciencia se distancia de su punto de partida empírico y por medio de un proceso creciente de abstracción genera un universo de idealidades, que posteriormente queda constituido en material de las construcciones aprioristas de la matemática. El cambio de sentido, que la ciencia moderna asume, se convierte en problema básico para una reflexión crítica, aún no efectuada, y que es realizable con ayuda de la categoría central del método fenomenológico: *La intencionalidad*. La génesis de la ciencia se manifiesta, en este caso, como una actividad de la subjetividad productiva, que comparte la estructura intencional de los actos de la conciencia. Descubrir su sentido exige, por ende, retornar al mundo subjetivo de la *Lebenswelt*, lugar donde aquella intencionalidad surge. La vida intencional del sujeto se encuentra en la base de la actividad científica del pensador. Este es el supuesto olvidado en la gestación de la ciencia moderna. El alcance del hecho ha sido totalmente

tergiversado al ser suplantadas la intencionalidad y donación de sentido, que tienen lugar en la *Lebenswelt*, por un universo de idealidades abstractas, cuyo carácter supletorio e instrumental ha sido perdido de vista.²³

3. Genealogía del objetivismo científico

Existe un cliché, generalmente aceptado, según el cual la filosofía de la Antigüedad y del Medioevo se caracterizaría por el objetivismo metafísico, mientras que el pensamiento moderno se escindiría en dos corrientes contrapuestas: el objetivismo matemático de las ciencias y el subjetivismo transcendental de buena parte de la filosofía. Semejante simplificación en la que, sin duda, no encajan pensadores antiguos y medievales como Sócrates, Platón, san Agustín o Abelardo, es útil, sin embargo, para expresar las tendencias dominantes en las épocas aludidas. El pensamiento objetivista opera con el supuesto de un *ser en sí* objetivo, llámese *ens*, *physis* o *nomos*, al que el pensamiento y la acción del hombre deben ajustarse para ser verdaderos y justos. Durante la Edad Moderna, por el contrario, el sujeto pensante realiza un viraje hacia sí mismo, replegándose en la propia subjetividad y encontrando en ella el fundamento del conocimiento y la base de la conducta. El conocer y el obrar son inseparables del sujeto que los ejecuta, ya que son prestaciones y perfeccionamientos de aquél. El mundo objetivo queda así reducido al mundo del sujeto, el cual, o lo objetiva en forma de espacio y tiempo idealizados por la matemática, o lo mantiene subjetivizado en forma de normatividades apriorísticas del conocimiento o de la acción.

El análisis husserliano de la historia utiliza el esquema sujeto-objeto como pauta interpretativa de la misma. La ciencia se desarrolla en estado de tensión entre sendos polos, el de la subjetividad y el de la objetividad, de modo que la pugna entre ambos descubre el sentido del pensamiento antiguo y moderno.²⁴ La alternativa entre objetivismo fisicalista y subjetivismo transcendental ofrece oportunidad a Husserl para pronunciarse a favor del segundo.²⁵ La superación del

objetivismo, subyacente a la metafísica antigua y a la ciencia moderna, es requisito *sine qua non* para superar la crisis de las ciencias y de la humanidad europea. Aquéllas fueron construidas a espaldas de la vida y de la historia, la primera desembocó en una concepción atemporal de la realidad y la segunda en el formalismo hueco de la fórmula matemática.²⁶ Ambas olvidaron que todo contenido del conocimiento es material inserto en un tiempo histórico y en una experiencia precientífica, que son el tiempo y la experiencia del sujeto cognoscente. Y que éste, a su vez, vive en un mundo pre-donado, que predetermina sus prestaciones científicas. El complejo de los enunciados científicos sobre las cosas se encuentra, por tanto, condicionado no sólo por el sujeto individual, sino por el mundo de la vida interpersonal en donde tanto el sujeto como el objeto tienen su asentamiento. Es en ese mundo donde el hombre desempeña su función de crear hechos culturales, uno de los cuales es el mundo objetivo de las ciencias e instrumentos técnicos. También éstos son un producto histórico con finalidades y procedimientos cambiantes en el transcurso de la historia. El hombre, cuya subjetividad está constituida por la historicidad de la propia conciencia, opera sobre la experiencia de un mundo relativo y cambiante, constituido con antelación a la actividad científica.

La contraposición objetivismo-subjetivismo transcendental explica el proceso de formación de la ciencia moderna. Con ambos términos Husserl expresa dos esferas antitéticas de realidad: la de la experiencia subjetiva o *Lebenswelt* y la de la experiencia objetiva o «ser en sí». El primero constituye el mundo del sujeto, que se corresponde con el mundo de las vivencias originarias de la vida. El segundo coincide con el mundo del «ser en sí», que abarca el ámbito de las certezas lógico-matemáticas objetivas. A estos dos mundos corresponden, a su vez, dos tipos y esferas de conocimiento: el de las evidencias subjetivo-vitales y el de las ciencias naturales. Mientras que el objetivismo reduce todo ser y saber al «en sí», el subjetivismo afirma el sentido del ser a partir del «apriori» subjetivo en el que tiene lugar la experiencia precientífica. Con el binomio objetivismo-subjetivismo Husserl reformula el dualismo epistemológico de proveniencia kantiana-

na, «mundo de la ciencia» o ámbito legitimado por la razón pura, y «mundo de los valores» o esfera de la razón práctica. Esta dualidad es el esquema sobre el que, según Husserl, funciona la ciencia moderna.²⁷ El saber fue desarrollado sobre el supuesto de aquel «ser en sí», dotado de racionalidad matemática y al que la exactitud legitimó como verdadero. Frente a esa realidad «en sí», necesaria y fija, se alza la *Lebenswelt* como ámbito de lo meramente subjetivo-relativo.²⁸

El objetivismo adquiere pronto hegemonía en las ciencias de la naturaleza y desde ellas es posteriormente transferido a los saberes sobre el hombre y la sociedad. El objetivismo se interesa por el «ser en sí» de la realidad y por la verdad correspondiente al mismo.²⁹ La categoría de «ser en sí» objetivo determina la idea de ciencia que profesa la Modernidad. Su postulado básico es la identificación entre realidad y «ser en sí». Al tipo de saber objetivista se adscriben las ciencias de la naturaleza y las idealidades lógico-matemáticas. Ambas pretenden monopolizar el método y la verdad de aquel «ser en sí». Las ciencias objetivas, por tanto, hacen consistir la verdad en objetividad. Subyace a las mismas la «actitud naturalista» y la convicción de que la ciencia natural nos descubre la substancia de la realidad. La homologación entre realidad y objetividad se convierte, fatalmente, en la causa de la crisis de sentido que afecta a las ciencias. Al objetivismo corresponde la responsabilidad de la misma, dado que a él es atribuible la quiebra de la conciencia que el hombre heredó de sí mismo en la tradición filosófica y sobre la que el humanismo construyó su peculiar sistema de relaciones con el mundo.

El objetivismo opera también un cambio profundo en el concepto de verdad al identificar lo verdadero con lo objetivo. La verdad se desvincula de la subjetividad y pierde, en consecuencia, contenido humanista y significado para la vida. La verdad comparte con el «ser en sí objetivo» los mismos rasgos esenciales: atemporal, necesaria, exacta, permanente. Tal verdad genera un saber riguroso y absoluto, en el que lo real y verdadero caen del lado del objeto, mientras que lo subjetivo es sospechoso de ilusión y arbitrariedad. De ahí la

urgencia de preguntarse de nuevo por qué sea la verdad y en qué consista el saber. En opinión de Husserl el objetivismo positivista reduce el saber a mera cieucia de hechos. Es la actitud dominante de la filosofía a caballo entre los siglos XIX y XX. Los éxitos de las ciencias de la naturaleza y de la técnica han seducido a los pensadores, cuyo interés se ha desviado hacia la acumulación de datos, relegando al olvido aquellas cuestiones que atañen al sentido de la vida y de la historia. El objetivismo positivista, al identificar la verdad con la objetividad, achica el saber, privándole del mundo de la subjetividad. La verdad científica se reduce exclusivamente a comprobación de lo que el mundo, tanto el físico como el psíquico, de hecho es.³⁰ Esta concepción objetivista de la verdad no se percata de lo que Husserl reprocha a Locke: «el no caer en la cuenta de que la verdadera objetividad es algo cuyo sentido y verificación sólo puede ser experimentado en la conciencia».³¹

El término «objetivismo» sirve, desde otro punto de vista, para caracterizar la actitud fundamental de la tradición filosófica. Es la actitud fundamental de la metafísica antigua al establecer el postulado de un «ser en sí». La racionalidad moderna llevará hasta sus últimas consecuencias ese concepto de realidad como «ser en sí». Pero a diferencia del objetivismo antiguo, el moderno posee carácter matemático en lugar de metafísico. El «ser en sí» del mundo de la ciencia es un sistema racional unitario en el que toda singularidad concreta debe ser determinada de modo racional. Su estructura formal es captable, en cuanto elemento anterior a la subjetividad, como estructura puramente matemática. Se trata de acortar la peculiaridad del «ser en sí», lo cual es factible por medio de la inducción. Tal es el camino del saber universal,³² que a partir de Galileo se impone en el pensamiento moderno. Las ciencias físico-matemáticas dan por supuesto aquel «ser en sí» de las cosas y fenómenos, ser fijo y cuantificable. Tal idea de objetividad, si se analiza en detalle, mantiene el mismo concepto de realidad que profesó la metafísica antigua, si bien la estructura formalizante que lo expresa es otra: la fórmula matemática.³³

Husserl desarrolla una crítica consecuente del objetivismo

fisicalista y de la cientificidad lógico-matemática. Sobre ambos recae el fallo fundamental, que viene aquejando a la filosofía de todos los tiempos.³⁴ El subjetivismo transcendental es más rico y polivalente, a la vez que cargado de sentido y finalidad. El antagonismo entre objetivismo y subjetivismo puede expresarse en términos de «vida superficial» y «vida profunda». El saber físico-matemático se queda en la superficie de las cosas, en su exterioridad cuantitativamente formalizable. El «mundo de la vida» representa, por el contrario, la dimensión interior del sujeto y de la historia. Es el mundo del que se ocupa la fenomenología al desvelar y tematizar la corriente de vivencias de la subjetividad productiva. El método fenomenológico pretende sacar todas las consecuencias del «transcendentalismo», desarrollando una ontología de la *Lebenswelt*, y recuperar, con ello, el sentido, la finalidad y la intencionalidad de las vivencias. La crítica de la *Krisis* al objetivismo de la ciencia se centra predominantemente en dos aspectos: a) el olvido del sujeto y de su mundo vital; b) la pérdida de *dimensión ética*, al declararse incompetente para dirimir los asuntos concernientes al sentido de la existencia.

Al identificar la realidad con el «ser en sí», el objetivismo despoja de toda entidad al sujeto y prescinde de sus prestaciones (*Leistungen*) y vivencias.³⁵ La subjetividad transcendental, en cuanto instancia donante de intencionalidad y sentido, queda reducida a fenómeno del mundo objetivo-natural. A partir de tal supuesto, el funcionamiento del sujeto no acontece según la entidad específica de éste, sino según la modalidad ontológica del «ser en sí». Se pierden con ello los condicionamientos subjetivos de la aprehensión de la realidad. Dimensiones del conocimiento, como las que expresan los términos «evidencia», «intuición», «experiencia», etc., en cuanto prestaciones de la subjetividad, pierden su rol epistemológico para ser adscritas al mundo del «ser en sí» objetivo. Al reivindicar para sí el monopolio de lo real, el objetivismo margina el mundo pre-categorial de la *Lebenswelt*. Con ello se descalifica como saber universal que abarque a toda la realidad. En efecto: al ocuparse del «mundo de la vida», las ciencias objetivas dan por supuesto que su entidad es la del

«ser en sí», y lo tratan y expresan según los métodos y símbolos de lo «en sí». El mundo de la vida es interpretado por medio de un concepto de ser, que no se corresponde con aquel que le es peculiar y propio. La subjetividad se ve desposeída de su sentido, verdad y realidad específicos. La *Lebenswelt*, con su entidad subjetivo-relativa, cambiante e histórica, queda fosilizada en símbolos matemáticos, perdiendo su esencia y función. El objetivismo, mediante la racionalización matemática, viene a parar en un sistema de enunciados abstractos de pretensiones absolutas y necesarias, carentes de intencionalidad y teleología. Son las consecuencias de la reducción de la vida del sujeto a «ser en sí».³⁶ En el método y en la ciencia modernos acaba imponiéndose el ideal objetivista del saber, con olvido de que al mismo ser objetivo y a su conceptualización por la matemática subyace, en cuanto instancia fundante y donante de sentido, la experiencia subjetivo-relativa de la vida. La reflexión moderna no se percató de que el ámbito de las experiencias precientíficas es «el suelo sobre el que se construye toda ciencia objetiva», experiencias que generan una corriente de posiciones de valor subjetivo-relativas de las que emerge todo saber objetivo.

Una vez olvidado el «mundo de la vida» del sujeto, origen de donde emerge el universo de idealidades con que opera la ciencia, ésta se torna incapaz de comprenderse a sí misma. Se carece de un sistema de valores enraizado en la subjetividad transcendental en donde la misma ciencia aparezca integrada en un contexto de sentido y finalidad. La historia del pensamiento moderno deviene enigma desconcertante para el hombre que lo crea. La metodología matemático-objetivista, al desentenderse de las cuestiones que afectan al sentido de la existencia, renuncia implícitamente a tomar posiciones sobre el «mundo del deber ser», limitándose a cuantificar y a formalizar hechos. El proceso de objetivación matemática prescinde de enunciados axiológicos, culturales o éticos, correspondientes a las donaciones de sentido efectuadas por la subjetividad. Se origina así un mundo extraño a la *Lebenswelt* de los individuos y de las colectividades. La ciencia moderna se construye al margen de la radical historicidad, que constituye toda empresa humana. El olvido de las expe-

riencias precientíficas, integrantes de la *Lebenswelt*, sustrae a la ciencia toda capacidad para fundamentar un sistema de valores ético-humanistas y codificar un ordenamiento de normas de conducta. La carencia de virtualidad ética ocasiona la pérdida de significado de la ciencia para la vida. El saber resulta incomprensible a la luz de la teleología de la historia y a las pretensiones humanistas de dar un sentido a la existencia individual y colectiva. Es lo que subyace en el fondo de la crisis de la Modernidad.

Al objetivismo que aqueja a la metafísica y a la ciencia modernas se opone el «subjetivismo transcendental», cuyo concepto del método, de la filosofía y del saber se fundamentan sobre el «ego» o subjetividad. Por contraste con el objetivismo, aquél profesa un concepto de realidad determinado por el «ser para sí» del sujeto, instancia que confiere sentido al «ser en sí» del mundo. Tal donación de sentido tiene lugar en la experiencia subjetiva precientífica, dado que el mundo de la ciencia es un derivado del mundo de la vida. Ello implica que las preguntas por el ser, el sentido y la verdad deban de ser planteadas y respondidas por y en la subjetividad.³⁷ Ésta aparece sedimentada en la *Lebenswelt* del «ego», la cual no se corresponde con «el ser en sí» de la objetividad sino con las vivencias de la persona. Se trata de un mundo correspondiente al «mundo del sujeto» y que se muestra cargado de relatividad, contingencia y mutabilidad.³⁸ Un mundo que tiene al hombre como centro de las cosas. La filosofía, que de tal planteamiento surge, retrotrae toda cuestión al vivir del «yo», en cuanto instancia última donadora de ser y valor. La prestación fundamental de la subjetividad consiste precisamente en esa donación de sentido, la cual permite descifrar el enigma del mundo y el problema de la ciencia. La subjetividad, antes que concepto, es vida concreta, corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*), cuya percepción tiene lugar en la experiencia precientífica o antepredicativa. El objetivismo científico emerge de aquella vida como una interpretación del mundo, entre las múltiples posibles, pero en ningún caso interpretación absoluta e inmutable. De ahí que la remisión de toda praxis científica al sentido de la vida del «ego» permita relativizar cualquier «superestructura matemático-forma-

lizante» que pretenda suplantar al mundo de la vida y proclamarse verdad única y exclusiva. Tal es el caso del objetivismo científico, que surge en la vida del sujeto y en ella recibe sentido. El retorno a la subjetividad transcendental es la solución con que cuenta la historia para reorientarse a sí misma, recuperar el sentido del humanismo y superar la desviación objetivista. Es esta la tarea-infinita que se asigna a sí misma la razón, y es la que, en cumplimiento de la teleología de la historia, el proyecto fenomenológico asume como empresa propia.

En el retorno al sujeto transcendental encuentra Husserl la mayor revolución filosófica que jamás haya acontecido.³⁹ La subjetividad se convierte en el *ubi* del ser y del sentido de todo lo existente, en cuanto que lo que existe es dado en y para el sujeto.⁴⁰ El error fundamental del pensamiento moderno consiste en haber contrapuesto dos esferas, la del ser objetivo y la de la conciencia, en lugar de haberlas coimplicado en una experiencia que englobara a ambas. Un estudio de las relaciones entre la conciencia y el ser sólo puede descubrir a éste como correlato de la conciencia, como mentado representado, valorado, etc., en la conciencia. La subjetividad queda involucrada inevitablemente en el conocimiento del ser. Cada objeto posible de conocimiento viene dado como objeto en la conciencia y para la conciencia. De ahí que sea ella la que permita captar la inteligibilidad de la objetividad y no a la inversa. Estudiar los tipos de objetividad es equivalente a analizar los modos de existir y ser mentado de aquéllos en la conciencia. Un planteamiento radical del conocer desemboca inevitablemente en una ciencia, que es un saber sobre la conciencia, pero que no coincide con la psicología física. Es *fenomenología* de la conciencia por oposición a una *ciencia natural* de la conciencia. Ambas se ocupan, ciertamente, de la conciencia pero con un método y una actitud diferentes. La psicología física se ocupa de la conciencia, reduciendo el ser de ésta a naturaleza y según un método matemático-formalizante. La fenomenología se ocupa de la conciencia en cuanto conciencia «pura», es decir, no vinculada a la objetividad y con actitud fenomenológica.⁴¹

4. El proceso de idealización

El problema que atormenta a Husserl: el sentido de la ciencia moderna comienza a adquirir contornos definidos al explicitarse las operaciones con que aquella se constituye. Husserl lleva a cabo un análisis pormenorizado del procedimiento abstractivo e idealizante, que culmina en la sedimentación de un «mundo en sí» de idealidades. El proceso es expresado con los términos de «matematización», «idealización», «tecnificación». Aclararse, por tanto, sobre el sentido de la ciencia moderna nos lleva a preguntar por: a) cuál sea el sentido de la matematización de la naturaleza; b) cuál el proceso que conduce a ella; c) en qué consista la idealización matemática; d) qué suceda en y con la tecnificación. La ciencia moderna en su génesis constituyente efectúa una serie de operaciones, cuyo sentido particular es solamente perceptible a la luz del sentido global de todo el proceso. Son las siguientes:

- 1) Formalización de la realidad en la matemática.
- 2) Aritmetización exigida por la formalización.
- 3) Tránsito de la idealización a la objetivación.
- 4) Operacionalización y tecnificación.
- 5) Suplantación del subjetivismo por el objetivismo.

La realización del ideal renacentista del saber en una «*mathesis universalis*» conduce a una formalización de la realidad. La formalización exige un complejo de construcciones artificiosas, que son resultado de la aritmetización. La ciencia se convierte en *techné*, arte de computar para obtener determinados resultados. Se opera con abstracciones, símbolos y relaciones. Un inmenso juego de ajedrez, según reglas establecidas, en el que se ha perdido el sentido del vivir de los jugadores.

Abordamos en primer lugar el problema del sentido de la idealización que las ciencias de la naturaleza llevan a cabo. Ello implica una reflexión sobre los conceptos de «objetivación», «cuantificación», «formalización», «operacionalización», «tecnificación».

La físico-matemática considera las cosas en cuanto cuerpos y las relaciones que establece ente ellos son relaciones entre cuerpos. Tales relaciones asumen la calidad de «cosas-objeto». El objetivismo consigue así conferir existencia corpórea a lo que son meras relaciones. Incluso las mismas actividades del sujeto son objetivadas al ser consideradas como magnitudes cuantificables. La idealización, en su primer estadio, afecta a los cuerpos en su dimensión espacio-temporal, al ser expresados en figuras-símbolo geométricas. Es una idealización que abarca los dominios del espacio y del movimiento al ser éstos cuantificados mediante operaciones aritméticas y relaciones geométricas. Con tales relaciones y cuantificaciones las cosas se nos dan no por medio de la experiencia sensible y en su contexto de sentido, sino mediante símbolos y operaciones que formalizan la realidad.⁴² La formalización practica un proceso generalizador en el que la esencia de la cosa viene dada en un símbolo lógico-matemático. El lenguaje que directamente nombra a las cosas, captadas por la experiencia sensible, es sustituido por el lenguaje de los signos que la razón abstracta establece y combina.

El proceso de idealización no ha sido sometido a reflexión crítica ni tampoco ha sido materia de análisis el sentido del método matemático-objetivo en su conjunto y aplicaciones tecnológicas. El procedimiento idealizante, practicado por la físico-matemática, carece, por ello, de una legitimación racional de los propios presupuestos. El alcance de términos como «idealización» y «objetivación» es impreciso. La ciencia moderna se encuentra, en consecuencia, tarada de *ingenuidad epistemológica* dado que sus presupuestos no han sido explicitados por la reflexión. Esta situación está exigiendo una clarificación del proceso con que han sido construidas las ciencias modernas. Se trata de desvelar la génesis de la formalización matemática, así como de denunciar su carácter objetivante por un lado y desubjetivante por otro. Ello exige tomar conciencia de que todo producto derivado recibe sentido del origen de donde procede. Se requiere subsanar el olvido del mundo de la vida que las ciencias padecen. Sólo de ese modo quedará superada la ingenuidad del pensamiento moderno. Esta es, precisamente, la tarea que tiene ante sí la

filosofía: despertar a la razón de su ingenuidad dogmática reconstruyendo el proceso de gestación de la ciencia a partir de la subjetividad y refiriendo todo saber al origen de donde procede. Así se llega a descubrir la subjetividad como fuente de todo conocimiento y sentido y, de rechazo, la degradación objetivo-formalizante de la ciencia moderna.⁴³ No es otra la tarea que asume la fenomenología al retrotraer los planteamientos de las ciencias a sus orígenes más radicales: el mundo de la vida.

Galileo es el genio creador del método que marida a la física con la matemática en un saber destinado a descifrar la realidad de los fenómenos físicos a partir de entes ideales contruidos por la razón. El proceso generador de esos entes ideales con los que opera el pensamiento científico es designado por Husserl, como acabamos de ver, con la palabra *idealización*.⁴⁴ Dos campos de la ciencia presentan características peculiares en el proceso de idealización: la lógica y la físico-matemática. La idealización se lleva a cabo mediante sustitución progresiva de hechos o experiencias por fórmulas o símbolos unívocos, que simplifican y a la vez son útiles para determinadas operaciones mentales. Se crea así progresivamente un mundo de utensilios ideales con los que la lógica opera, estableciendo relaciones. Tal sustitución sirve para simplificar los cálculos o deducciones y para concentrar el interés sobre determinados aspectos de la realidad. El proceso de idealización se reduce a sustituir el mundo real de la vida cotidiana, dado en la experiencia, por un mundo de idealidades matemáticas. El resultado es, en nuestra opinión, la *falacia idealista*, consistente en atribuir la realidad de las cosas a la esencia lógico-formal de las mismas.⁴⁵ Se posibilita con ello un conocimiento universal sobre las formas ideales de los cuerpos y sobre la racionalidad íntima de la naturaleza. Un conocimiento de ésta en sus estructuras ideales. Todo lo real posee su *index* matemático en el universo de las formas idealizadas.⁴⁶ El proceso idealizador recorre varias fases: los cuerpos dados en la experiencia cotidiana son idealizados en figuras puras originadas en la abstractación; la razón matemática genera un campo infinito de investigación, cuyos contenidos no son ya cuerpos sino figuras ideales relacionables

entre sí; las idealidades, por medio de un proceso de sedimentación intersubjetiva, adquieren el estatuto de realidades y se codifican en fórmulas que permiten su transmisión. Una praxis, por tanto, cuyo método consiste en técnica de tratamiento de tales idealidades, intersubjetivamente decautadas y aceptadas como campo de reflexión, se hace pasar por representación verdadera del mundo real.

Las idealidades puras de la geometría emergen de un mundo precientífico dado de forma subjetivo-relativa en la experiencia cotidiana, el cual posee carácter empírico, estando sus cosas vinculadas «a priori» por la forma invariante del mundo de la intuición.⁴⁷ Los cuerpos reales son percibidos en él según sus dimensiones espacio-temporales no idealizadas. Las experiencias puras de la geometría tienen su origen en ese mundo pre-matemático y dependen de los contornos espacio-temporales dados en la intuición. Las formas empíricas reales y posibles nos son dadas en la intuición empírica sensible, en cuanto formas de una materia, de una plenitud sensible, que incluye aquello que denominamos «cualidades sensibles» específicas, tales color, sonido, olor... y según gradación propia.⁴⁸ La aplicación de arquetipos geométricos a la naturaleza es sugerida por el arte de medir (*Messkunst*). Éste elige determinadas figuras de cuerpos como «modelos» de referencia, estableciendo de ese modo un primer nivel de idealización. El grado de idealización aumenta a medida que la técnica de medición se perfecciona y permite mayor exactitud en la determinación de los contornos espaciales. El geómetra con esas operaciones pasa de ejercer una praxis real sobre objetos empíricos a practicar una praxis ideal sobre figuras geométricas puras.⁴⁹ El arte de medir, en calidad de indicador, propició la creación de una técnica que proporcionaba resultados exactos en la determinación de las figuras. La aplicación de estos procedimientos a espacios cósmicos posibilitó la interpretación de los fenómenos físicos en términos de figuras espaciales ideales. La geometría se convierte en soporte de la investigación del cosmos, y el universo se relaciona en un sistema formalizado de magnitudes expresadas en fórmulas y símbolos.

A pesar de su referencia inicial a la experiencia de los

cuerpos concretos, la geometría se ocupa de idealidades espaciales puras, desentendiéndose de aquellos aspectos sensibles de los cuerpos que también nos vienen dados en la intuición sensible. El resultado es una idealización del espacio. «La matemática pura se ocupa de los cuerpos y del mundo corpóreo a nivel de la mera abstracción en sus configuraciones espacio-temporales abstractas y solamente en cuanto formas-límite ideales.»⁵⁰ Reelaborando mentalmente las formas espacio-temporales del mundo pre-geométrico, se obtienen formas imaginarias con las que la razón construye espacios ideales que forman un universo de idealidades, relacionables entre sí y abiertos a un proceso epistemológico infinito.⁵¹ En conexión con el arte de la medición (*Messkunst*), la matemática muestra, descendiendo ahora desde las idealidades a la empiria, que se puede conseguir un conocimiento exacto del mundo de la experiencia mediante relaciones aproximativas a las idealizaciones matemáticas. La geometría, que se distanció de la corporeidad concreta, se aplica, sin embargo, a ella como medio de conocimiento exacto de la realidad mundana.⁵² El resultado es una nueva modalidad del dualismo («chormismós platónico») entre mundo de la experiencia o «doxa» y mundo de las formas abstractas o «ideas», en donde quedan devaluados los datos de la intuición sensible, las denominadas «cualidades sensibles», a ventaja de las figuras abstractas de la geometría. Con ello la físico-matemática pierde asentamiento sobre la corporeidad espacio-temporal, optando por un nivel de abstracción en el que se renuncia a los «sensibles propios»: color, olor... para retener los «sensibles comunes»: extensión, cantidad. Ambos niveles pertenecían ya a la tradición filosófica en la famosa distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias.⁵³

Una toma de conciencia del cambio efectuado en nuestra concepción del espacio precisa recorrer, en compañía de Husserl, el camino que conduce desde la agrimensura a la geometría pura, tal como ambas se gestaron en la antigüedad. Para el agrimensur primitivo, las superficies de que se ocupó no fueron en modo alguno las figuras ideales de la geometría. Eran espacios muy irregulares y variables. El problema para él consistió en encontrar figuras-arquetipos invariables a las

que referir las superficies concretas. Se introduce así un primer principio de racionalización, que permite establecer relaciones de semejanza o desemejanza. En el proceso de creación de superficies-arquetipo van surgiendo figuras como triángulos, círculos, cuadriláteros, etc., que se convierten en modelos ideales del espacio. Pero en la fijación de tales figuras surge pronto un problema técnico: qué modalidades de medición y cálculo, permitan establecer con precisión que lo recto sea perfectamente recto o lo esférico, esférico. El progreso en la técnica nos permite acercarnos a las figuras ideales. Pero en este proceso el científico ha ido sustituyendo paulatinamente al artesano y la práctica real cede el puesto a la práctica ideal. En sus cavilaciones geométrico-matemáticas el hombre científico ya no opera con espacios reales sino con figuras ideales, «entes de razón», fijadas para siempre y a las que se otorga valor absoluto. Del mundo real de la experiencia sensible se ha pasado al mundo ideal de las figuras-límite, que la geometría relaciona de modo exacto. Con ello el hombre dispone de un instrumental conceptual de valor absoluto y del que podrá echar mano para establecer relaciones de identidad. La relatividad propia de la percepción sensible del sujeto y la mutabilidad de las figuras en su existir concreto se pierden. Se pierden, igualmente, las perspectivas subjetivas en el modo de percepción de las cosas. El investigador se concentra sobre un objeto idealizado y se olvida del sujeto que explora la naturaleza. La captación exacta del espacio mediante la geometría, o de la cantidad mediante la aritmética, implica, además, la pérdida de aspectos de la realidad sensible que escapan a la «idealización», tales colores, sonidos, gustos. En una palabra: el hombre pierde el mundo de la experiencia cotidiana.

Paralelamente al proceso de idealización del espacio en la geometría, tiene lugar una idealización del movimiento en la mecánica. La física galileana supone una causalidad universal necesaria, según la cual se pueden efectuar inducciones de causalidades particulares dentro del marco de aquella. La mecánica toma entonces la forma de una matemática aplicada, capaz de un proceso infinito de verificaciones.⁵⁴ A la concreción de los cuerpos, dados en la intuición sensible,

pertenece también la alterabilidad que les es propia según su modo de ser. La variabilidad del mundo de la experiencia y de sus alteraciones impulsa a reflexionar sobre el problema de la causalidad. Ello nos lleva al hecho de la existencia de un nexo causal y de una regulación causal de los fenómenos, que integran la totalidad del mundo cambiante.⁵⁵ La matemática se aplica también a este mundo, y el método formalizante afecta no sólo a la realidad estática espacial sino también a la mutación dinámica de las cosas. La reducción de esta dimensión a fórmulas implica la idealización de otro sector de la empiria: el de la causalidad mecánica. El arte de medir y de cuantificar es aplicado a fenómenos como la velocidad o la caída de los graves, construyéndose un complejo de fórmulas ideales en las que se encorseta el mundo empírico. La matematización genera fórmulas universales que posteriormente son aplicadas a los casos particulares, subsumidos en aquéllas, y que restan integrados en sistemas de relación generalizadas. Puede afirmarse, por tanto, que paralela a la matematización geométrica del espacio, existe una idealización matemática de la causalidad motriz en la mecánica. Ésta presupone la evidencia de una causalidad exacta universal a la que se refiere, como arquetipo ideal, el mundo empírico de las alteraciones físicas; «tal causalidad universalizada engloba todas las figuras y espacios en su infinitud idealizada».⁵⁶

Con la abstracción matemática se consigue lo que la praxis empírica no aporta: exactitud, identidad, verdad universal. La idealización geométrica del espacio posibilita la fijación de formas ideales según una identidad absoluta y permite conocerlas como sustrato de propiedades idénticas y determinables con un método unívoco. El procedimiento ofrece la posibilidad de construir todas las formas puras imaginables con un método sistemático «a priori» y abarcante de toda la realidad.⁵⁷ Las formas ideales permiten establecer identidades absolutas y proponerlas como soporte de propiedades también absolutamente idénticas. Se posibilita, incluso, la construcción de otras formas ideales, elaboradas de modo apriorístico por la razón, con las que se articula un mundo de «espacios ideales». Una especie de metafísica del espacio, cuyas categorías son líneas y figuras a las que pueden ser

referidos los cuerpos, que vienen dados por la experiencia. El resultado es un «universo apriorístico» de arquetipos, al que el mundo concreto de los cuerpos es referido, y que puede en sí mismo ser tematizado y relacionado de modo lógico y necesario. Por medio de este procedimiento empleado por Galileo, «nosotros obtenemos una verdad idéntica y no-relativa, capaz de convencer a quien comprenda el método empleado. Consecuentemente conocemos un ser verdadero, bajo la forma de adecuación del dato empírico a la forma geométrica ideal, que actúa de polo orientador».⁵⁸

El universo de entes ideales matemáticos, construidos por la razón, genera el objetivismo al ser postulado dicho universo como realidad única y verdadera, suplantando al mundo de la experiencia cotidiana, origen de toda idealización, incluida la matemática. En efecto: mediante la idealización de los cuerpos en su dimensión figurativa espacio-temporal, la matemática constituye un mundo «en sí» de objetividades ideales. Una totalidad infinita de figuras puras, determinables «a priori» con un método racional y unívocamente relacionables. De la pluralidad empírica e indeterminada del mundo sensible se ha pasado a un mundo objetivado en el sentido propio del término: una infinitud determinada como «ser en sí», decidida *a priori* en cuanto a sus objetos y en cuanto a las propiedades o relaciones de los mismos, y construable *ex datis* en su «ser en sí» objetivamente verdadero mediante un método apodíctico.⁵⁹ Como consecuencia de la praxis objetivadora, el mundo real concreto es sustituido por el universo de idealidades objetivadas y se encauza una praxis ideal que sustituye a la praxis real en el ámbito del universo «idealizado-objetivado». Esta es la innovación profunda que la ciencia moderna aporta en su concepto de realidad: *la identificación de la realidad objetiva con el universo de idealidades que construye la matemática*. De ese modo se hace pasar por realidad lo que es resultado de una abstracción. Las idealidades matemáticas se hipostasían como «ser en sí», olvidándose el origen empírico de las mismas. Queda así constituida una cuasi-metafísica de entes ideales, que pierde su conexión con la *Lebenswelt* al ser ésta suplantada por el mundo objetivo de la ciencia.⁶⁰

La aritmetización y tecnificación producen un desplazamiento y una exteriorización del sentido del saber con un consiguiente cambio del concepto de verdad. El hecho conecta con la cuestión del sentido de la fórmula físico-matemática. Ésta ejerce el rol de una idealidad arquetipo, un *apriori*, que regula no sólo el mundo de la experiencia física sino también el de la empiria práctica de la vida. La praxis se aritmetiza al encontrar en los guarismos un instrumento capaz de prever cualquier comportamiento. La meta de la investigación es la confección de fórmulas con las que fijar la esencia objetiva de la naturaleza. Tal operación implica una extraversión (*Sinnesveräusserlichung*) tanto en la construcción de la técnica como en el uso de las fórmulas. La realidad se aritmetiza, generándose un mundo apriorístico de números, de relaciones entre números y de leyes numéricas, modelo mental muy distante de lo que se intuye en la vida.⁶¹ En la geometría se cuantifica idealmente el espacio en un universo de formas puras espaciales, con el consiguiente desplazamiento de sentido del espacio, al ser transformadas las figuras que nos vienen dadas en la intuición en fórmulas aritméticas y estructuras algebraicas. El significado de la extensión corpórea se pierde. La magnitudes espaciales son sustituidas por números, magnitudes cuantitativas, de las que resulta una formalización generalizada que conduce a la leibniziana «mathesis universalis» y que alcanza en nuestra época su realización sistemática.⁶² La fórmula acaba acaparando el interés del científico y lo que era mero instrumento en la construcción de un saber sobre la naturaleza asume la función de fin o meta, trastocando el sentido y significado, meramente instrumental, que tuvo en sus orígenes.

La operación, que cierra el proceso galileano de idealización, es la ordenación sistemática de las idealidades matemáticas expresadas en las «fórmulas». Es el momento en que entra en juego la «tecnificación». En este estadio la reflexión se convierte en despliegue de fórmulas y la ciencia se sitúa en su nivel máximo de «formalización». En la tecnificación acontece un ulterior vaciamiento de sentido de la físico-matemática.⁶³ En ella tiene lugar una sustitución de los fines por los medios con el correspondiente cambio de sentido. La mate-

mática, instrumento en la construcción de un saber sobre la naturaleza, y la técnica, instrumento en la transformación de la misma, se convierten en fines. Tal corrimiento opera una mutación de la teleología y un cambio del sentido. Con ello se pierde el principio de legitimación ética de la tecnología. El uso de la técnica es, sin duda, legítimo, «a condición de evitar desplazamientos de significado y de que la donación originaria dé sentido al método, mantenga su actualidad y disponibilidad».⁶⁴ El vaciamiento de sentido citado puede comprobarse en el paso de la física *experimental*, que relaciona hechos, a la física matemática, que relaciona fórmulas. Se pasa de la empiria general a la «mathesis universal», produciéndose el cambio «de un pensamiento que experimenta y descubre a un pensamiento cuyos contenidos son conceptos simbólicos». La geometría y la ciencia de la naturaleza se vacían en su relación con la naturaleza fáctica. Es más: al abarcar la tecnificación no sólo a su propio instrumental sino también a los métodos de la ciencia natural, somete a éstos a una permanente replantación de sentido. Su labor se desarrolla en un permanente horizonte cambiante de orientación.⁶⁵

Husserl emplea la palabra «tecnificación» con un doble significado: *negativo*, cuando el conocimiento práctico que genera se olvida de sus orígenes en la *Lebenswelt*; *afirmativo*, cuando la idealización mantiene la conciencia y vinculación a su finalidad originaria en el mundo de la vida. La tecnificación negativa implica un olvido de intencionalidad y una pérdida del sentido originario. Un ejemplo elocvente es la ciencia físico-matemática, en la que el mundo es expresado mediante un sistema de símbolos ideales elaborado por un saber *tecnificado*, que ha olvidado el sentido de sus orígenes intencionales. Husserl desarrolla una crítica profunda contra la tecnificación negativa.⁶⁶ La tecnificación de la matemática implica una pérdida de intención originaria. La geometría fue en sus orígenes un arte empírico: agri-mensura. La técnica del medir superficies se refinó y de ello se benefició el arte de calcular. Entre los progresos de la técnica geométrica y los del arte de calcular se ha dado un influjo recíproco. Cálculo y medida se han promocionado recíprocamente de modo que el progreso de la matemática ha beneficiado a la medición y

ésta al desarrollo de la geometría.⁶⁷ Pero a medida que el cálculo se perfecciona, pierde referencia a sus orígenes práctico-experimentales y se tecnifica, reivindicando, al mismo tiempo, un valor absoluto para su verdad. Más aún: al ser aplicado al conocimiento de la naturaleza, el cálculo transfiere a ésta su propio *status* de tecnificación. En tal hipótesis, una construcción idealizada del cosmos sustituye al mundo de la vida dando lugar al equívoco tan reiteradamente denunciado: suplantación del mundo de la vida por una construcción ideal-simbólica del mismo. O si se prefiere: suplantación del ser por el método. Lo que la física considera ser real del mundo no es sino método absolutizado, revestimiento de fórmulas ideales (*Ideenkleid*).⁶⁸

La implicación fundamental del proceso de idealización es el olvido del mundo de la vida como fundamento del sentido de la ciencia natural.⁶⁹ La idealización implica, por una parte, un distanciamiento respecto al mundo de la experiencia intuitiva y, por otra, un olvido de la referencia que toda reflexión tiene hacia la subjetividad en cuanto instancia productora. El mundo de las idealidades matemáticas, al suplantar con símbolos a lo dado en la experiencia sensible, margina al mundo pre-dado de la vida del que la misma ciencia emerge. Y este es, sin embargo, el mundo que confiere sentido a la ciencia y que nos es dado como «mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas». Un mundo adecuado a nuestro ser corporal-personal, en el que, sin embargo, «no encontramos nada de idealidades geométricas, ni espacio geométrico, ni tiempo matemático».⁷⁰ Esa es la realidad marginada en la idealización matemática, a pesar de que aporte el suelo de donde emerge toda idealización: «[Un] mundo real de la intuición y de la experiencia, en el que se desarrolla nuestra vida, inmutable en su estructura esencial».⁷¹ La matematización encorseta al mundo de la vida en un complejo de fórmulas e ideas objetivadas. Tal revestimiento configura un universo de símbolos y de teorías simbólico-matemáticas que asume, sin serlo, la función de naturaleza objetivamente real, tomando como realidad verdadera aquello que es una idealización. El sentido de tal trasposición pasa desapercibido, no tematizado críticamente, aceptándose ingenuamente

un hecho que perdura hasta nuestros días sin que haya sido cuestionado en su alcance radical.

El proceso de idealización realiza, en consecuencia, una sustitución del mundo de la vida por el mundo de las idealidades matemáticas, del mundo concreto por el mundo abstracto. El mundo real y material de los cuerpos físicos queda suplantado por una naturaleza abstracta. «El mundo se convierte en un mundo matemático, determinado absolutamente, que aparece no ya en su concreción material, inmediatamente vivida —como *Lebenswelt*— sino en una armadura rígida, en un sistema ideal expresado adecuadamente en las fórmulas matemáticas elaboradas por un saber tecnificado, que ha perdido el sentido de sus orígenes intencionales...» La ciencia opera sobre un supuesto ingenuo: la estructura del «en sí» del mundo físico es matemática y constituye el objeto de una ciencia ideal, dotada de una verdad absoluta. Tal supuesto, aceptado como una evidencia por el hombre moderno, requiere, según Husserl, un examen crítico, dado que en él se da por bueno un «quid pro quo» problemático: la sustitución aludida del mundo de la vida, *Lebenswelt*, substrato de toda ciencia por los entes ideales objetivados de la matemática. La parte suplanta al todo y lo que surgió de la experiencia, como una de las hipótesis posibles de interpretar lo existente, monopoliza la realidad «al identificarla con el mundo objetivo de las ciencias». Con ello desaparecen las motivaciones por las que surgió la ciencia a partir del «mundo de la vida». Se olvida la experiencia inmediata a medida que la matemática adquiere autonomía y se afirma como verdad absoluta. Sus fórmulas exactas suplantán al mundo de la vida y asumen la función de expresar la realidad en sí, desplazando a la *Lebenswelt* y a la experiencia vivida. La realidad se formaliza y queda vacía de sentido, en un proceso en el que el método se absolutiza y el signo suplanta a lo significado.⁷²

La permuta del mundo de la vida concreta por el mundo formalizado de la ciencia implica una suplantación del ser por el método, de la realidad por la idealización. Husserl ha utilizado la metáfora del «mando ideológico» (*Ideenkleid*) para explicar el proceso siguiente. Galileo encontró la forma

de fijar en magnitudes exactas el espacio y la causalidad. El mundo quedó reducido a «index» matemático, siendo revestido de un ropaje idealista. Durante la Modernidad, la ciencia nos habitúa a tomar por realidad lo que es un mando ideal de la misma. El hombre acepta como verdadera naturaleza aquello que es una construcción simbólica añadida. Nos acostumbramos, incluso, a contemplar todo cambio de las cosas como cambio de sus formas ideales. El mundo de la vida se pierde de vista y nos situamos en un mundo de artificiosidad formal.⁷³ La matematización del universo, a pesar de su carácter advenedizo, actúa de cobertura ideológica de una realidad que es interpretada en un sentido particular determinado. A mayor grado de formalización, mayor distanciamiento de la experiencia concreta del mundo interpretado. Las ficciones matemáticas recubren —y encubren— al mundo de la vida. Se acepta como ser lo que es método.⁷⁴ La cuestión merece un análisis detenido. En la ciencia moderna, en efecto, un universo de símbolos y fórmulas, instrumental válido para expresar una dimensión de la realidad, asume la representación total de ésta. Acontece, en consecuencia, una distorsión del sentido de la ciencia, instaurándose una especie de oposición entre el mundo concreto de la vida y la imagen formalizada, operacionalizada y tecnificada del mundo de las ciencias. Ahora bien: el trueque, arriba citado, significa que el mundo de la ciencia ha perdido su sentido originario y que la ciencia trabaja en un mundo sin sentido, al prescindir del mundo subjetivo. Por eso, el manto ideológico con que la ciencia recubre, encubre y suplanta al mundo de la vida constituye una alienación radical del mundo.⁷⁵

De la transignificación operada por la físico-matemática a partir de Galileo derivan una serie de consecuencias cuyo alcance llega hasta nuestros días. En primer lugar, la tesis de que los fenómenos existen sólo en el sujeto. Es la doctrina de la mera subjetividad de las cualidades específicamente sensibles. En segundo lugar, la oposición entre dos tipos de física: La formal y la real. En efecto, una convicción de los físicos: «la naturaleza es, en su verdadero ser en sí, *matemática*», un «a priori, diríase innato, una idealidad, que nos permite conocer en qué consista la realidad previamente a la experien-

cia. Tal idealidad se contraponen a los modos de comportamiento de la naturaleza que son percibidos inductivamente, a posteriori, aunque éstos tengan también una formulación matemática. Aparecen diferenciadas con ello dos físicas: «la matemático-apriorística de las formas espacio-temporales y la ciencia de la naturaleza, que, aunque aplique la matemática, es inductiva». Se disocian así «la relación matemática pura entre causa y efecto y su fundamento y consecuencia reales, es decir, la causalidad natural».⁷⁶ Dos niveles, pues, de contemplar el problema de la causalidad: el de la matemática pura y el de la causalidad natural real. El mundo de la idealidad matemática se aleja del mundo de la realidad física al perder contacto con la realidad sensible. Reaparece el viejo dualismo platónico entre mundo sensible y mundo ideal, y se replantea el problema de las relaciones entre ambos. Se originan, también, dos lógicas. Una «a priori» y otra «a posteriori». Es decir: una matemática formal, con su peculiar legalidad apriorística, y otra matemática aplicada a la naturaleza, o «a posteriori», con su legalidad también específica.

Lo que Husserl denuncia enérgicamente en el proceso de idealización es el trueque que las ciencias llevan a cabo, al permutar mundo real por mundo ideal. La ciencia moderna no cae en la cuenta de que el dato primario, subyacente a cualquier tipo de representación del «ser en sí» del mundo es la experiencia subjetivo-relativa del sujeto cognoscente. Se presupone, por el contrario, que el «ser en sí» objetivo, conferido al mundo, es lo fundamental y, por lo mismo, lo destinado a un proceso infinito de investigación científica. Un producto derivado, el universo de fórmulas y símbolos matemáticos, suplanta al factor origiunante, el mundo real del sujeto. La matemática, como instrumento de formalización, queda absolutizada y lo que es medio se transforma en fin. Este *quid pro quo* cambia el sentido de la ciencia moderna (*Sinnverwandlung*) al convertirla en prisionera de una construcción metaempírica. El saber se encarrila hacia una metafísica formalizante, cuyos presupuestos no son sometidos a reflexión crítica. El universo de idealidades matemáticas es aceptado como mundo verdadero y real. Con ello se remeda a Platón, puesto que la idealización de magnitudes empíricas

y de figuras espaciales se asemeja al universo platónico de las ideas. Si éstas constituyen en Platón el mundo de la verdadera realidad, en la ciencia moderna son las fórmulas matemáticas y las figuras de la geometría las que se afirman como realidad verdadera.⁷⁷ Una abstracción de la mente suplanta al mundo real de la vida.

5. El naturalismo y la reducción de la psicología a psico-física

El objetivismo científico asume la forma de un naturalismo universal, que somete a las cosas a un proceso de naturalización, del que no escapa ni siquiera el mundo psíquico. La formalización matemática reduce el mundo a naturaleza abstracta, convirtiéndola en tema de las ciencias físicas. Ese proceso va acompañado de la idealización característica del método físico-matemático. Una toma de conciencia de los supuestos de la idealización matemática subyacente al objetivismo presupone una previa puesta en claro del «prejuicio naturalista». Tal reflexión nos conducirá a tratar de las diferentes «actitudes» (*Einstellungen*) que el hombre adopta ante la realidad, así como de las peculiaridades de las actitudes «naturalista» y «personalista», correspondientes al dualismo que aqueja al pensamiento moderno. Conducirá, por otra parte, a un análisis del mismo problema en términos epistemológicos, tal como Husserl lo tematiza en la alternativa «actitud científico-natural y actitud científico-espiritual».⁷⁸

El naturalismo se propaga durante la Modernidad como consecuencia del descubrimiento de la naturaleza en cuanto unidad de ser espacio temporal, regida por unas leyes exactas y sometida a una causalidad unívoca de carácter determinista. El naturalismo progresó aceleradamente a partir del Renacimiento, pretendiendo interpretar las cosas bajo el prisma de la física. Todo es *physis* o fenómeno de la *physis*. La tendencia a naturalizar no se detiene ante lo psíquico o lo ideológico. Se naturaliza la conciencia y también las ideas y las normas, tanto del pensamiento como de la acción. Los principios lógico-formales del pensar son interpretados como

leyes naturales, y una valoración similar se aplica a las normas éticas y jurídicas. La ética o la estética son de ese modo sometidas a una transformación radical, sin que el pensador caiga en la cuenta de las contradicciones de sus presupuestos metodológicos ni advierta la *skepsis* que genera. Sería correcto, sin embargo, atribuir al naturalismo una aspiración noble: su afán de científicidad tanto en la esfera de la naturaleza como en la del espíritu y sus esfuerzos en pro de una solución de los problemas del ser y del valor «con la exactitud característica de las ciencias de la naturaleza».⁷⁹ El naturalismo considera «al hombre como extensión plenificada y al mundo exclusivamente como una derivación de la naturaleza».⁸⁰ La duración del espíritu humano es igualmente concebida como duración de lo objetivo. Todo tiempo es tiempo físico. Lo subjetivo queda, por tanto, reducido a las dimensiones espacio-temporales del «ser en sí» de la naturaleza corpórea. El naturalismo da por supuesto que el universo en su totalidad puede ser concebido de modo análogo a la naturaleza y, consiguientemente, el «ser en sí» del mundo pensado como correlato de las verdades en sí, es decir, como enunciados construibles según el método científico-natural. En este caso, el mundo se constituye en tema de una ciencia inductiva, operante con un método universal matemático y orientada a investigar las leyes exactas reguladoras del cosmos, de los seres vivientes y de los comportamientos personales. En una palabra: un saber sobre la realidad espacio-temporal y sus modos de ser, incluida la esfera del espíritu.⁸¹

La naturalización de la realidad se lleva a cabo en tres sectores: el tiempo, el espacio y la causalidad. El tiempo es naturalizado bajo la modalidad de tiempo objetivo, duración no de la vida del sujeto sino de la objetividad inerte. Con ello el tiempo de la subjetividad queda homologado al tiempo de la naturaleza,⁸² cuantificable y formalizable matemáticamente, pero carente de finalidad y sometido a la determinación física. La naturalización espacial de lo subjetivo acontece, por su parte, mediante la localización de las actividades del sujeto, tales sensaciones, actividades mentales y volitivas, etc. «El espíritu se ubica en la espacio-temporalidad, en donde se encuentra el cuerpo, y desde ella vive e influye en el mundo

en cuanto universo espacio-temporal.»⁸³ La causalidad, en fin, es sometida a la naturalización mediante su reducción a nexos mecánicos, dominados por fuerzas determinísticas. En este nexo «todo cuerpo sigue las reglas de la causalidad universal. La naturaleza se somete a un “a priori” causal, siendo determinada y expresada en verdades en sí según normas necesarias, normas que es preciso hallar mediante inducción».⁸⁴ El concepto naturalista de causalidad excluye la finalidad, las vivencias circunstanciales del sujeto, la posición de valores y los componentes de indeterminación que genera el azar. Intenciones y motivaciones del sujeto son marginadas y todo elemento personal o es formalizado matemáticamente o excluido como no tematizable según el método formal-cuantitativo.⁸⁵

La homologación entre realidad y «ser en sí» natural objetivo desemboca en una concepción monista de las cosas en la que lo psíquico-subjetivo queda transformado en parcela o manifestación de lo físico. El naturalismo psicológico constituye el «pecado original» de la filosofía de la Edad Moderna, la cual no se limita a aplicar el concepto de «ser en sí» al mundo de los cuerpos sino que lo hace extensible a la vida animal, anímica y personal. Ello implica la adscripción de las manifestaciones de la misma a un sistema de causalidad formal, de carácter mecanicista, típico de los cuerpos «en sí», cuantitativamente formalizados. El funcionamiento de los procesos de la *psyche* es explicado según un nexo causal y no según un nexo teleológico o de sentido.⁸⁶ La calidad ontológica o, si se prefiere, la peculiaridad específica de lo psíquico-subjetivo y antropológico queda distorsionada por el naturalismo al ser considerada como corpórea, objeto natural tratable por los saberes naturales.⁸⁷ La reducción naturalista introduce un cambio de perspectiva en el modo de ser y de vivir de lo psíquico, que vicia en sus orígenes los resultados de la reflexión sobre el mismo. Las implicaciones y consecuencias de lo que Husserl denomina *naturalización de la conciencia* falsean en su esencia el vivir del alma. Semejante naturalismo carece de verdad al prescindir del mundo de la vida o al sustituirlo por un universo formalizado de signos cuantificantes.⁸⁸

La equiparación, que el naturalismo establece, entre lo psíquico y lo físico sirve de supuesto básico de una ciencia física de lo anímico: la psicofísica. Ésta sería, según se dice, «la psicología científica exacta buscada desde hace largo tiempo y finalmente realizada; gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han alcanzado, por fin, su fundamento científico y se encuentran en camino de convertirse en ciencias experimentales. Se afirma, además, que la psicología estricta es evidentemente el fundamento de todas las ciencias del espíritu y también de la metafísica».⁸⁹ La psico-física toma como modelo de conocimiento el saber, que construyen las ciencias sobre la naturaleza. El método que practica en la investigación de lo psíquico es el mismo que las ciencias naturales usan en la investigación de lo físico. Los procesos anímicos son analizados en un nexo causal idéntico al que considera la física. Se enuncian leyes, que recogen sus constantes; se desarrollan técnicas refinadas de investigación; se formalizan los resultados en fórmulas matemáticas. Incluso todas aquellas áreas de la realidad, que, o están vinculadas a lo psíquico o son productos de la actividad del espíritu: lo orgánico y animal, lo cultural y ético-social, son progresivamente reducidas a saber empírico-cuantitativo.⁹⁰

La naturalización de la *psyche* practicada por el objetivismo científico choca con la actividad del último Husserl, interesado por interpretar la subjetividad como acontecer histórico-vital. A la ciencia objetivista contraponen Husserl su fenomenología trascendental. Ésta se autoentiende como un saber centrado sobre el sujeto humano y su mundo vital. El proyecto fenomenológico aspira a invertir la orientación objetivista del pensamiento moderno, introduciendo un cambio en el rumbo del mismo, cambio que conduzca a sus consecuencias últimas el viraje hacia la subjetividad iniciada por Descartes y Kant. Desde su opción a favor de la subjetividad trascendental, Husserl no ahorra críticas al naturalismo psicológico y a su fallo fundamental: el olvido de la especificidad del acto psíquico y la reducción que del mismo se hace a «res extensa». Es lo que Husserl no cesa de combatir bajo el rótulo genérico de *psicologismo*.

6. Actitud científico-natural y actitud científico-espiritual

La toma de posición por parte del hombre ante la realidad ha sido expresada por Husserl con un término tomado de la psicología: *Einstellung*. El término posee a lo largo de sus obras acepciones muy diversas.⁹¹ El concepto procede de la psicología empirista y había sido utilizado ampliamente en ella durante la segunda mitad del XIX para significar una actitud o disposición anímica. G.E. Müller y F. Schumann lo habían manejado en sus experimentos para nombrar una disposición existente en orden a una actividad automática de carácter sensitivo o motriz. Un significado no lejano al del escolástico «habitus». Un concepto, en definitiva, con el que se designa una orientación en la praxis y que es aplicable a campos como el de la sensación, la reflexión o la efectividad. En este sentido es usado por H. Ebbinghaus y por J. von Kries. *Einstellung*, por tanto, expresa una actitud o predisposición orientadora, que sirve de pauta conductora del comportamiento del individuo. R. Strohal llamó la atención sobre la *Einstellung*, como supuesto predado a la conciencia en forma de saber preexistente de carácter no reflexivo. J. Jung usó el término para denotar modos genéricos de atenerse el hombre al mundo que le circunda, o como predisposición de la *psyche* para obrar o reaccionar en una determinada orientación. Del léxico especializado de la psicología se transfiere a la filosofía. N. Hartmann exige como método de la ontología una *natürliche Einstellung* que intente llegar a su objeto por el camino directo del conocimiento natural. Husserl toma el término y lo utiliza en múltiples acepciones de las cuales nos interesa analizar cuatro: a) actitud natural; b) naturalista; c) personalista y d) fenomenológica.⁹²

Por «actitud natural» (*natürliche Einstellung*) Husserl entiende aquella orientación o disposición por la que el hombre, previamente a cualquier reflexión teórica o posición práctica, se encuentra instalado en un mundo y referido a él. Se trata de una actitud implicada en el darse primero del mundo, un primer comienzo, de carácter ingenuo, prefilosófico y precientífico y del que el hombre se percata de modo intuitivo.⁹³ Es el mundo del sentido común y de la experiencia inmediata de

lo dado. En la «actitud natural», el hombre da por supuesto la existencia del mundo en un acto de credulidad irreflejo y no sometido a reflexión crítica. El mundo viene dado como realidad preexistente al hombre, no condicionada ni por su pensamiento ni por su acción. Es el lugar donde el hombre está ubicado y al que los modos humanos de existir están referidos y vinculados. El pensador, con antelación a toda iniciativa científica, vive en un mundo que le rodea y que le motiva ya de una forma ya de otra, pero que, en todo caso, es el lugar en y desde el que actúa y comprende. En ese mundo el científico se relaciona con sus conciudadanos, sean éstos objetos de sus actos o co-sujetos de sus actividades. En la actitud natural, el mundo, en su complejidad de componentes subjetivos e intersubjetivos, viene dado de modo no científico sino en un sentido amplio, en cuanto que engloba aquellos asuntos que conciernen al vivir cotidiano.⁹⁴ El mundo aparece, en este caso, como entidad autónoma respecto de la subjetividad, y como lugar en donde ésta realiza sus prestaciones, experiencias y reflexiones. El hombre adopta la actitud natural sin cuestionarse el porqué de la misma y como algo que le afecta sin su intervención. La actitud natural implica un conocimiento del mundo, que basta al hombre para el brujulear cotidiano. Un mundo del sentido común, cuya consistencia no levanta dudas ni exige procedimientos aclaratorios. La actitud natural comprende al menos los siguientes aspectos: dominio del interés práctico; dispersión en la realidad dada; punto de arranque de las otras «actitudes» que el hombre adopta; ámbito llamado a ser descartado por la *epoché*.

La «actitud natural» se caracteriza por un supuesto universal e incuestionado, previo a la *epoché* fenomenológica: la tesis general de la posición del mundo. Sobre ella se fundamenta la aceptación de una realidad espacio-temporal dada, en la que se ubica al hombre.⁹⁵ En el marco de esa tesis general realiza la conciencia los actos por los que el mundo, como realidad, se presenta a la misma conciencia:⁹⁶ percepción, volición... La fuente y legitimación de la tesis general es la experiencia sensible por la que un objeto se hace presente de modo corpóreo.⁹⁷ Ahora bien: todo lo que está ahí para

mí en el mundo de las cosas es una realidad pre-sumida. No se trata de algo dado de modo absoluto sino contingente, ya que lo experimentado puede ser desautorizado por experiencias posteriores. Por el contrario: mi yo o mi vivencia del mundo es algo absoluto. De donde se concluye que «la tesis del mundo» es una tesis contingente y se opone a la tesis de mi yo puro y de mi vivencia personal, que es necesario y absolutamente indubitable.

A la actitud natural subyace un interés pragmático hacia las cosas del mundo, dado que el sujeto se preocupa por lo que le rodea en orden a transformarlo y dominarlo. Este interés implica una especie de pérdida del «en sí» del sujeto, el cual se distrae con las cosas del mundo, interponiendo impedimentos para la actividad fenomenológica que pretende ser «puro theorein».⁹⁸ El interés utilitario contrasta con el neutralismo epistemológico que pretende la fenomenología y con su independencia respecto a los objetos.⁹⁹ Es precisamente uno de los resultados a los que conduce la *epoché*: a desinteresarse por el ser o el aparecer del mundo. El sujeto pasa a desempeñar el papel de espectador desinteresado por la trama del mundo que ante él aparece. Contrapuestos, por consiguiente, dos tipos de intereses: el práctico y el teórico, aquél pretende realizarse en el mundo, mientras que éste queda suspendido por la *epoché* para posibilitar la pura teoría. En este caso, los componentes de la actitud natural, que impiden el paso a la actitud fenomenológica, son abolidos por la *epoché* para posibilitar la postura del observador desinteresado, que pone entre paréntesis cualquier interés por el mundo de las cosas que le rodean.

La experiencia que el sujeto adquiere sobre sí mismo tiene lugar, no obstante, en el mundo de la «actitud natural», ya que el encuentro del sujeto consigo mismo da por supuesto su existir en el mundo. El sujeto está referido al mundo como ámbito de su existir. El mundo es, por ello, lugar de la vida natural del hombre en donde éste se descubre a sí mismo como sujeto que conoce y actúa y, a la vez, como objeto mundano sobre el que su conocimiento y actuación versa. Tal experiencia inmediata del mundo, en calidad de sustrato de toda teoría y praxis humanas, opera con la evidencia de que

el mundo está ahí, como realidad dada, independientemente y con anterioridad al sujeto.¹⁰⁰ Quien vive en la actitud natural dispone de diferentes perspectivas temáticas y de diversas opciones de interés teórico en conformidad a la estructura del mundo pre-donado. Por medio del «mundo circundante» surgen una pluralidad de posibilidades para quien vive «instalado» en él de un modo determinado. El hombre puede situarse en un horizonte de interés esencialista, orientando su interés hacia estratos ontológicos. Puede, también, el hombre adoptar una «actitud» referida a personas o colectividades de personas. Pero lo característico de la «actitud natural» es permanecer en la naturaleza, iustalarse en la naturaleza, constituir la exclusivamente como tema.¹⁰¹ Una naturaleza así constituida en tema coincide con el mundo circundante, pre-donado al hombre, captado por éste en la experiencia y convertido en argumento de una ciencia descriptiva universal, una especie de ontología del mundo de toda posible experiencia, un saber que no es reducible al saber de las ciencias objetivas de la naturaleza, pero que, sin embargo, está en la base de las mismas.

Entre actitud natural y actitud naturalista median diferencias relevantes. Por *actitud naturalista* entiende Husserl aquella orientación o disposición en la que el mundo aparece «como totalidad de realidades bajo la forma de la exterioridad». La naturaleza como el reino de las puras «res extensae». Cada cosa real es cuerpo o posee un cuerpo, si bien solamente el cuerpo posee la co-extensión real y propia, entendida conjuntamente de manera espacio-temporal. Unidad de forma fija, aunque cambiante y sometible a mutaciones en la unidad de duración... Todo cuerpo se encuentra bajo las reglas de la causalidad universal. La naturaleza, sometida a este «A priori» de causalidad, es determinable de modo necesario y construible en verdades «en sí» según determinadas leyes causales, las cuales han de ser halladas por inducción.¹⁰² En la «actitud naturalista» el hombre evita condescendencias respecto a la subjetividad y su orientación queda agotada en el ámbito de la objetividad.¹⁰³ Se prescinde de toda instancia subjetiva, donadora de sentido, y se contempla la realidad como un mundo de cuerpos cuantificables.¹⁰⁴ Ese prescindir

del mundo del sujeto actúa como condición de posibilidad de la equiparación entre realidad y mundo del objeto. El naturalismo «adquiere autonomía en la medida en que se desentiende del mundo personal, autonomía que posteriormente le permite absolutizar el método que practica».¹⁰⁵ En cuanto sistema científico, el naturalismo es, por ello, unilateral al prescindir de un sector de lo real. La «actitud naturalista» consume una operación reductora en la que la parte representada al todo, dando por supuesto un «ser en sí» del mundo físico, que agota toda realidad. Ese estar orientado a las cosas, en calidad de objetos, conlleva la serie de implicaciones que nos han salido al paso en otros lugares: formalización matemática, tecnificación, abolición de cuestiones metafísicas, sistema causal mecánico, carácter artificioso del saber, transformación de la psicología en física, etc. La actitud naturalista sirve de base al saber objetivo sobre la naturaleza, el cual organiza el mundo en un sistema de verdad y racionalidad idénticas y absolutas.

La «actitud natural» y la «actitud naturalista» no son equiparables. El hombre, situado en la vida precientífica, no ha adoptado aún una posición naturalista, aunque funcione de acuerdo con la actitud natural. Aquélla «no pertenece a la percepción natural del mundo, orientación universal preindicada de modo constitutivo, sino al prejuicio naturalista».¹⁰⁶ El concepto de un «ser en sí», presupuesto de la actitud naturalista, no se incluye entre las evidencias de la actitud natural. Los dos elementos que vienen dados en ésta son el mundo y la conciencia, sin ulterior determinación alguna. El objetivismo científico, correspondiente a la «actitud naturalista», implica adscribir a la experiencia originaria del mundo y del yo un «algo más» de lo que en ambas viene dado: un «ser en sí» matematizable. Las evidencias fundamentales de la «actitud natural» no incluyen ese «plus» puesto que son reducibles a tres: a) la existencia del mundo; b) la existencia del sujeto; c) la donación de ambos en la inmediatez de la experiencia recíproca y coimplicativamente. Esta actitud natural coincide con el modo cotidiano de vivir los hombres la vida. Todo el resto de la actividad humana es elemento derivado. Lo esencial de la «actitud natural» es la experiencia del mun-

do en el yo y del yo en el mundo. Toda otra determinación ulterior, tal el supuesto de un «ser en sí» subyacente a las ciencias objetivas, es algo ajeno a la actitud natural. Con la «actitud natural» sí es equiparable, por el contrario, el mundo de la vida. Tanto en aquella como en la *Lebenswelt* existe una concepción del mundo en cuanto realidad dada en y por la experiencia inmediata. La «actitud naturalista», por el contrario, nos ofrece el mundo según una dimensión particular de la captación del mismo: la lograda mediante la formalización matemática.

Aunque el concepto de un «ser en sí» sea ajeno a la «actitud natural», y en ella no se implique la «actitud naturalista», peculiar de las ciencias objetivas, ambos factores, no obstante, emergen de la actitud natural.¹⁰⁷ El mundo de ésta es el suelo de las ciencias objetivas, las cuales, sin embargo, pretenden ir más allá de la credulidad en la existencia del mundo donde el hombre habita, construyendo una imagen particular de la realidad. El científico, instalado sobre el suelo de la vida natural, construye las ciencias objetivas, las cuales aparecen como creación cultural e histórica procedente de la experiencia natural del mundo en cuanto soporte de toda actividad humana.¹⁰⁸ El proceso genético de las ciencias objetivas muestra cómo la «actitud natural» sea lugar de origen de las mismas. En efecto: aquéllas surgen del mundo preñado en la experiencia precientífica. Este es el ámbito de la experiencia antepredicativa, «apriori material» o *Lebenswelt*. En él tiene asentamiento toda actividad humana, incluida la científica, que polariza su interés en el problema del «ser en sí» contrapuesto a lo subjetivo. Un mundo dominado por la homogeneidad de lo que acontece, de lo continuo matematizable, de lo determinable de modo exacto, de lo necesario y absoluto.¹⁰⁹ Así se sedimenta una predisposición o actitud, la *naturalista*, que acepta como evidente que tal modalidad de ser coincide con el ser verdadero. Sobre tal prejuicio opera la ciencia objetivista, asignándose como tarea la determinación teórica de aquel presunto «ser en sí». Es esta la tarea que cumple el proceso de idealización, que, a partir de la observación, formaliza matemáticamente a la naturaleza, descartando de la operación cualquier instancia subjetiva.

La *Einstellung* personalista hace referencia al mundo, en cuanto integrado por actos y valoraciones del sujeto.¹¹⁰ Engloba, además, el mundo o circunstancia (*Umwelt*) personal en donde aquélla vive, actúa o piensa. Es la actitud en la que el hombre se encuentra cuando convive, conversa, saluda, ama, odia, piensa, actúa o se comunica por medio del lenguaje. Es una actitud contrapuesta a la actitud artificial adquirida con instrumental técnico. En ella las cosas son entorno del hombre y no objetos científicos. Pero la «actitud personalista» es también una modalidad de la actitud natural, en la que el hombre se encuentra al vivir en sociedad y que no precisa de condiciones especiales para ser adoptada ni mantenida.¹¹¹ Es actitud referida a personas o a hombres en cuanto personas.¹¹² El punto de referencia de toda experiencia es, en este caso, el «yo» relacionado en sus vivencias de modo intencional con el propio mundo. Un «yo» ubicado en un contexto social predominado y en un horizonte histórico determinado, y un mundo de personas y para las personas del que forman parte no sólo los objetos materiales sino sobre todo los valores éticos y las creaciones culturales.¹¹³ Husserl nos describe con detalle ese mundo integrado por sujetos. El interés se orienta a éstos en cuanto personas que conviven en él y en él comparten actividades y puntos de vista. Ese mundo es su circunstancia, su instancia motivante, lo que posee un determinado valor para las personas y en donde éstas perciben, recuerdan, piensan, elaboran planes, desarrollan un modo de ser consciente. A la «actitud personal» pertenece lo que las personas son en cuanto unidad que permanece: su carácter, su vida, su comportamiento, su circunstancia, aceptada como válida y determinante para sí mismas. Un mundo circundante cuya estructura «se encuentra relacionada esencialmente con la estructura de la vida personal, la cual, en cuanto vivir en el mundo, es un modo de comportarse en relación a los objetos que se adscriben a ese mundo-circunstancia».¹¹⁴

El hombre en calidad de persona vive y piensa como «sujeto de su circunstancia o mundo circundante». Vivir como persona es afirmarse en cuanto persona frente a ese mundo y relacionarse con él de modo consciente.¹¹⁵ La persona, en todo caso, se mantiene como punto central del mundo que la

rodea. La persona vive como sujeto en un mundo de sujetos, pero manteniéndose a sí misma en cuanto persona, como sujeto de su mundo circundante. Los conceptos «yo» y «circunstancia» (*Umwelt*) se relacionan recíprocamente de modo inseparable. La persona capta a su mundo-entorno en actos personales, tales pensar, valorar, recordar, sentir, actuar, etc., que la vinculan con los objetos de su entorno. En contraposición al mundo de la «actitud naturalista» el mundo de la persona no es un «mundo en sí» sino un mundo «para sí», es decir, una circunstancia de un yo-sujeto que la experimenta, conoce o percibe según un determinado sentido por medio de las vivencias. Un mundo pre-donado con el que la persona está vinculada. Pero la relación sujeto-objeto en ese mundo no es una relación «causal» en el sentido físico-mecánico, sino una relación intencional-tendencial.¹¹⁶ En ese mundo la persona no encuentra sólo cosas sino también otros sujetos actuando igualmente como personas. Es la esfera de la «experiencia social» en donde se dan al hombre hechos como el amor o la amistad. Se contraponen, pues, dos mundos: a) el de la naturaleza, del que se ocupan las ciencias físicas y b) el mundo de la cultura: espíritu, moral, derecho... sobre el que disertan las ciencias del espíritu. En él tiene lugar la experiencia de los *otros* como sujetos personales, en relación con cosas con las que también nuestro yo se encuentra relacionado. La persona es en ese mundo persona para las personas y en comunidad con las personas. El sistema de relaciones que allí surge aparece motivado por factores personales. Es el ámbito del «sentido social», de la comunicación, de la conciencia común, de la intersubjetividad, de los objetos sociales, del espíritu colectivo, de la coexistencia y de la convivencia.¹¹⁷

La actitud natural, que contempla al hombre como una cosa más entre las cosas del mundo y que no descarta, por ello, el que pueda ser convertido en objeto de una ciencia física, es puesta fuera de juego por la reducción fenomenológica. El procedimiento reductor suspende la creencia en el mundo como «ser en sí» independiente de la conciencia, posibilitando un viraje hacia la subjetividad. Es el procedimiento previo requerido para que ésta pueda quedar constituida en conciencia transcendental, instancia donadora de sentido y

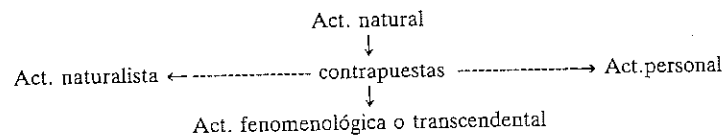
lugar de aparición del mundo como fenómeno. La actitud natural es sustituida por la actitud fenomenológica. La conciencia pasa, con ello, de ser cosa integrada en el mundo a ser ámbito de las intencionalidades que relacionan al sujeto y al objeto, al yo y al mundo.¹¹⁸ «En lugar de vivir en la experiencia ingenua y de investigar teóricamente lo experimentado, es decir, la naturaleza trascendente, efectuamos la reducción fenomenológica. [...] Orientamos nuestra mirada inquisidora hacia la pura conciencia en su propio ser absoluto... nos encontramos con el residuo fenomenológico.»¹¹⁹ En la actitud fenomenológica ponemos entre paréntesis las tesis de la actitud natural y efectuamos un viraje total en la posición del yo, el cual vive sus propios actos. Es el yo en trance de conocerse a sí mismo en la totalidad de su ser pretérito y, a partir de él, en su ser futuro ya anticipado.¹²⁰ Una actitud cuasi-religiosa de largo alcance existencial en la que el hombre se recuperará como hombre.¹²¹

Mientras que la actitud natural se caracteriza por su vinculación a las cosas y por el carácter interesado del saber que profesa, su opuesta, la actitud fenomenológica, toma una orientación contraria al referirse a la subjetividad y al abandonar todo interés, adoptando la postura del observador desinteresado. Es la postura característica del filósofo, alcanzada mediante el procedimiento de la *epoché*. En ella el sujeto se convierte en espectador de la propia conciencia. A diferencia de la actitud natural, que mantiene la tesis general del mundo, la actitud fenomenológica se abstiene de pronunciarse sobre el ser o no ser del mundo. La opción fenomenológica exige una especie de conversión a la subjetividad con el correspondiente distanciamiento del mundo objetivo de las cosas. Se abandona la ingenuidad característica de la actitud natural y se adopta en su lugar una actitud reflexiva filosófica.¹²² Tal estar vuelto al sujeto implica una opción a favor de la racionalidad teleológica del sentido del acontecer y de la visión humanista de las cosas. La posición metodológica con ello adquirida, y que expresa el término «fenomenología», aparece como praxis teórica y desinteresada, que ha descubierto, mediante la *epoché*, la referencia de todo saber al sujeto transcendental. La *epoché* permite, mediante la reduc-

ción, que la conciencia y su correlato objetivo queden constituidos en fenómenos y temas de la descripción fenomenológica.¹²³ El hombre adopta, en este caso, la posición fenomenológico-transcendental en la que se encuentra liberado de todas las limitaciones impuestas por la praxis. El concepto de «ser en sí» de las ciencias objetivas fue motivado, en última instancia, por intereses utilitarios. De ellos libera la *epoché* al posibilitar la *theoretische Einstellung*, en la que el filósofo, con gesto desinteresado, se instala en el mundo de la vida y en referencia teleológica a la reflexión y verdad puras.

Entre las diversas «actitudes» existen diferencias importantes. Si la «actitud natural» se contrapone, en razón de su referencia al mundo de las cosas ingenuamente experimentando, a la «actitud fenomenológica», caracterizada por su vinculación a la conciencia transcendental, la «actitud naturalista», por la índole del saber objetivista que genera y la afirmación del «ser en sí» que profesa, se contrapone a la «actitud personal», cuya orientación es antropológica. Entre las actitudes natural y naturalista existe una zona de coincidencia: ambas coinciden en la *base natural mundana*, que es, a su vez, lo que las sitúa en el polo opuesto a la «actitud transcendental o fenomenológica», cuya base es la subjetividad. Toda actitud mundana natural se caracteriza por su creduidad en el mundo y por su permanencia en él. Da por supuesto el mundo que posteriormente tematizan en una determinada orientación las ciencias objetivas de la naturaleza en cuanto saberes formales de lo mundano. La actitud personal, por su parte, está vinculada a la «natural», como la naturalista, pero con una orientación opuesta. Se orienta no a las cosas, en cuanto «seres en sí» espacio-temporales matematizables, sino a los hombres en cuanto personas.¹²⁴ En este sentido se aproxima a la actitud fenomenológica y de algún modo es componente de la misma. La actitud natural-personal mantiene, sin embargo, la naturaleza como plataforma de las relaciones entre personas, fenómenos culturales o valores prácticos. Se diferencia por ello de la «actitud transcendental o fenomenológica», cuya plataforma no es la naturaleza sino la subjetividad. Con la actitud naturalista, por otra parte, se relaciona la actitud personalista, si bien al

olvidarse aquélla del yo personal adquiere una determinada autonomía, absolutizando a su mundo, la naturaleza.¹²⁵ El siguiente esquema facilita la visualización de lo que acabamos de exponer:



Las actitudes natural-naturalista, de una parte, y las personal-fenomenológicas, por otra, remiten a una concepción dualista de la realidad y de la ciencia. El dualismo ontológico, expresado en la alternativa «ser en sí» del objetivismo y «ser con sentido» del subjetivismo, correlativo a las actitudes «naturalista» y «personal-fenomenológica», se traduce epistemológicamente en el dualismo ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu o actitudes científico-natural y científico-espiritual.¹²⁶ De las ciencias naturales objetivas nos son ya conocidos el método, el contenido, la génesis, los cambios de sentido que generan, la formalización que implican y el concepto de realidad que profesan. La ciencia del espíritu, por su parte, es ciencia de la subjetividad humana en su relación consciente con el mundo tal como éste aparece a la subjetividad y motiva su acción y su pasión.¹²⁷ La actitud personalista se refiere a un ámbito de realidades coincidente con los contenidos de que se ocupa el investigador del espíritu, cuya reflexión tiene como temática específica, por razón de su carácter antropológico, aquello que significamos con el término «histórico». La ciencia del espíritu versa sobre la cultura, sobre los hombres en cuanto personas; la natural sobre la naturaleza, sobre las cosas físicas en sus dimensiones espacio-temporales.¹²⁸ Habida cuenta de que también la asignación a la naturaleza de un «ser en sí» y la matematización formalizante de la misma son también una prestación personal. Pero el material de que se ocupa la ciencia del espíritu es esencialmente diverso del de la ciencia natural. Aquélla tematiza al hombre no como realidad estática, cuyo ser en sí sea determinable de modo objetivo —tal como pretende la psico-fisi-

ca— sino como hombre histórico, que vive sus asuntos de modo subjetivo en el mundo que le rodea.¹²⁹

El dualismo epistemológico, analizado por Husserl, coimplica otra serie de alternativas con larga tradición en el debate filosófico moderno. La polaridad sujeto-objeto se despliega en correlatos como los de necesidad-libertad, razón mecánica-razón final, nexo causal-nexo teleológico, determinismo de la materia-libertad del hombre. Un enfrentamiento, en definitiva, entre dos actitudes: la naturalista y la humanista. En la primera dominan los objetos-cosas y en la segunda las opciones-valores. El estar «vuelto a las cosas» tiene aún otras implicaciones: positivismo metodológico, racionalidad mecánica, dominio tecnológico, actitud pragmática, dominio de los medios sobre los fines... El estar «vuelto al sujeto», característica del humanismo, prefiere, por el contrario, la razón teleológica, el poner sentido en el acontecer, el ampliar cauces para la libertad. En correspondencia con el citado dualismo, se distinguen dos tipos de verdades: situacionales y científicas. Las primeras expresan una situación existencial; las segundas, una relación objetiva. Las primeras remiten al mundo relativo del sujeto, *Lebenswelt*; las segundas al mundo «en sí» del objeto.¹³⁰ A la misma alternativa corresponde la dualidad de «a priori» que Husserl establece: un «a priori» universal, correspondiente a la *Lebenswelt* y al saber sobre la misma, y un «a priori particular», correspondiente a las ciencias objetivas.¹³¹

7. Descartes: el alcance revolucionario del «ego cogito»

En la genealogía histórica del objetivismo, Descartes es encrucijada. Su pensamiento aúna las dos instancias claves de la modernidad: la subjetividad transcendental y el formalismo físico-matemático. A la pregunta ¿cómo está relacionado el proyecto filosófico cartesiano con la idea-fin, que encarna la teleología del acontecer histórico?, no es posible responder de modo uniforme dada la ambivalencia del pensador galo. Esta ambivalencia es causada por el doble componente arriba aludido. Discernir, por tanto, qué elementos cartesianos se

adecuen a la teleología de la historia y cuáles se sitúen a contracorriente de la misma exige un análisis y un contraste previo de la reflexión cartesiana con las categorías fundamentales de la interpretación fenomenológica de la historia: subjetivismo transcendental, formalismo matemático-objetivista, intencionalidad, *epoché*, mundo de la vida, etc. Tal contraste permite descubrir una problemática amplia y no tematizada en el sistema cartesiano, problemática a la que el fundador de la filosofía moderna responde de modo confuso.¹³² Si bien su planteamiento del problema filosófico es ejemplar, debido a la radicalidad con que es propuesto, las soluciones que aporta implican una profunda contradicción a causa del prejuicio fiscalista que larvadamente subyace al concepto cartesiano de razón. Ésta se hipoteca a un objetivismo matemático, que desvirtúa el «ego cogito» en cuanto instancia transcendental. La aceptación acrítica por parte de Descartes de la verdad abstracta de la geometría como ideal del saber y paradigma de ideas «claras y distintas» lastra el sistema cartesiano de *ingenuidad*, aguando la pretendida radicalidad de planteamiento sugerida por la duda metodológica. La teleología de la historia, consistente en la autoexplicitación de la razón, tiene, por ello, en Descartes, un testigo contradictorio, en quien se dan cita una clara opción a favor de la subjetividad transcendental y una capitulación ante la racionalidad objetivista de la físico-matemática. El conflicto entre ambos factores caracteriza la situación ambivalente del filósofo en el acontecer teleológico de la razón.¹³³

Descartes aporta una serie de elementos de primer orden a la realización de la teleología de la historia: a) afirmación de la necesidad de un saber universal construido sobre bases apodícticas y a partir de un comienzo indubitable; b) una actitud escéptica radical como condición de aquel nuevo comienzo y de la búsqueda de un fundamento inconcuso; c) descubrimiento del «ego cogito» y constitución de la subjetividad transcendental como fundamento y nuevo comienzo del filosofar.¹³⁴ Pero semejantes logros son enturbiados por un fallo de largo alcance: la equiparación de la racionalidad así alcanzada con el ideal físico-matemático del conocimiento. El proyecto filosófico cartesiano recorta con ello sus pro-

pias virtualidades, haciéndose acreedor de los siguientes reproches: aplicación restringida de la duda universal, al mantener como válido, además del «ego cogito», el carácter apodíctico de la verdad matemática. Esta credulidad en la razón galileana grava al proyecto cartesiano con una considerable carga de ingenuidad acrítica. Descartes, por otra parte, concibe al «ego» como parte integrante del mundo, lo cual no permitirá ni determinar de modo absoluto el ser de la subjetividad ni convertir la conciencia en la instancia determinante del sentido del ser del mundo. Incoará, por el contrario, un proceso opuesto al transcendentalismo al homologar los conceptos de «alma» y de «cosa». Al conferir a ambas la calidad de los cuerpos físicos, posibilita, como acontecerá en numerosos continuadores de Descartes, un tratamiento de la *psyche* en términos equivalentes a los de la físico-matemática. Tal deformación del «ego» obstaculizará el descubrimiento del concepto de intencionalidad, idea clave para la comprensión de los actos psíquicos y de los mecanismos del conocimiento.

El descubrimiento por parte de Descartes de la subjetividad, bajo la forma del «ego cogitans», inicia la era de la filosofía transcendental. Es la novedad fundamental con que la historia moderna se inaugura y que inprime al pensamiento un cambio revolucionario al establecer su fundamento último en la esfera del sujeto.¹³⁵ Descartes no poseyó plena conciencia de las implicaciones del camino que estaba iniciando. Su intención, no obstante, fue clara; encontrar el fundamento indudable y evidente para el conocimiento apodíctico requerido por la filosofía.¹³⁶ La duda aparece como cautela previa a la que ha de sucumbir todo presupuesto que amenaza con viciar el comienzo absoluto. Una *skepsis* saludable actúa como *conditio* de cualquier construcción filosófica. Pero la duda no naufraga en escepticismo resignado. Se transforma en curiosidad e inquietud investigadora. El esfuerzo se ve premiado por el éxito del hallazgo: *ego cogito cogitata*. La plataforma apodíctica para la reflexión está alcanzada. Y la fórmula cartesiana debería tener un alcance preciso: el mundo pierde su validez como «ser-en-sí» para recuperar su verdadero sentido como «ser-en y para el sujeto». El postulado fundamental de la fenomenología estaría situado en el «ego--

cogito-cogitatum» («ego»-«noesis»-«noema») como integrantes de la trilogía sobre la que se construye la interpretación fenomenológica del conocimiento. Toda evidencia objetiva es remitida y fundamentada sobre las evidencias originarias del *ego*. Pero, ¿es esto exactamente lo que acontece en la reflexión cartesiana?

Las dos primeras *Meditaciones* de Descartes nos describen el itinerario del filósofo hacia el «ego». El camino sortea simas más profundas de cuanto una ojeada superficial pudiera descubrir. De ahí la complejidad de una interpretación correcta. Descartes fija, de una vez por todas, el punto de partida del filosofar en la «reflexión carente de todo presupuesto». Tal planteamiento la convierte en arquetipo del pensar radical y su ejemplaridad reside en haber concebido la actividad filosófica como acto de la razón, autolegitimado en sí mismo de modo absoluto. El *principium inconcussum* descubierto no es otro que la evidencia del «ego cogito», instancia absoluta en sí y, por consiguiente, inaccesible a cualquier crítica procedente de la actitud científico-objetivista. El conocimiento del «ego» es para Descartes un saber absolutamente fundado que excluye todo tipo de duda. Acceder a esa evidencia inmediata requiere por parte del filósofo una *epoché* radical que cuestione cualquier convicción previa, condicionante de los juicios a emitir. La radicalidad de la *epoché* cartesiana es tal que pretende abarcar no sólo a la legitimidad de la ciencias sino también a la validez del mundo precientífico de la vida. Por primera vez se cuestiona el nivel más elemental de todo conocimiento objetivo y la plataforma sobre la que se construyen los saberes sobre el mundo: la *experiencia* sensible. Ello implica el cuestionamiento del mundo y de toda posición científica basada sobre la experiencia del mismo. El problema del conocimiento queda así planteado en términos de crítica radical de todo conocimiento objetivo.¹³⁷ Resta, sin embargo, un reducto al que la *epoché* no alcanza y que no es otro que el sujeto que efectúa la *epoché*. La instancia que pone fuera de juego las tomas de posición respecto al ser o no ser del mundo mediante la *epoché* no puede anular al *yo* que la ejecuta, y que se autoexcluye de la *epoché* en cuanto ejecutor de la misma. El principio apodí-

tico y la evidencia, que escapa a toda duda, están descubiertos. El camino de la *epoché* ha conducido, pues, a una esfera de ser que precede a todo ente pensable por mí y a todo ámbito del mismo: al presupuesto absolutamente apodíctico de todo pensamiento.¹³⁸

Descartes, sin embargo, adopta decisiones con las que el aparente radicalismo de la duda se resquebraja y la razón acaba poniéndose al servicio del objetivismo científico. La seducción que sobre aquél ejerce la racionalidad matemática vicia la pureza de su actitud metodológica y propicia un falseamiento de la subjetividad laboriosamente conquistada por medio de la *epoché*. El «ego cogito» cartesiano se incapacita para fundamentar una filosofía trascendental al quedar prisionero del prejuicio objetivista. El método cartesiano se pone al servicio de las ciencias objetivas a los que pretende liberar de la *skepsis*.¹³⁹ Tal hipoteca impide al genio galo definir correctamente el ser de la subjetividad.¹⁴⁰ No son ni la *Lebenswelt* ni la historicidad los constitutivos esenciales de ésta, sino el «ser en sí» formalizable de la matemática. El prejuicio naturalista corrompe de ese modo el descubrimiento de la subjetividad y las pretensiones de apodicticidad con que Descartes proyectó su saber universal. Términos como «ego cogito», «fundamentum inconcussum», «evidencia apodíctica» y «racionalidad matemática» son homologables.¹⁴¹ El pretendido radicalismo de la duda se cuarteja y la subjetividad trascendental capitula ante el formalismo matemático. El proyecto cartesiano, correcto en su intención, falla, pues, en su realización. La substrucción metafísica de un «ser en sí» del mundo matemático hace consistir erróneamente el ser del sujeto en «residuo del mundo» y en producto de la abstracción. Descartes, sin embargo, no pareció haberse percatado de la extorsión del «ego», que implica la idealización matemática del «ser en sí».

La determinación del ser del sujeto a partir del «ser en sí» del mundo objetivado en la idealización impide, por una parte, descubrir la verdadera naturaleza de la vida del sujeto y, por otra, sustituye a este por un «en sí» matematizable que no se corresponde con la esencia misma de la subjetividad.¹⁴² Un producto de la subjetividad, como es la misma idealiza-

ción matemática, se convierte en velo que oculta y suplanta al ser de la subjetividad. La interpretación cartesiana de la razón en términos físico-matemáticos incoa de ese modo un proceso fatal que los continuadores de Descartes conducirán a sus últimas consecuencias al reducir la *res cogitans* a *res extensa*. Si en un primer momento lo que Descartes instaura es un dualismo en el que los dos tipos de substancia expresan dos ámbitos autónomos de la realidad, las preferencias del racionalismo postcartesiano a favor de la *res extensa* —caso de Hobbes— acabarán aboliendo la autonomía de la *res cogitans* y apuntando a la constitución de un saber sobre la subjetividad construido con la misma metodología que la ciencia sobre los cuerpos: la psico-física.¹⁴³

La aportación cartesiana a la teleología de la historia, así como los fallos derivados del prejuicio fiscalista, aparecen a plena luz si analizamos el proyecto filosófico cartesiano a la luz de los conceptos husserlianos de *epoché* y de «intencionalidad».¹⁴⁴ Porque Descartes, en efecto, ha sido el primero en poner en práctica el mecanismo apropiado, la duda, para reconducir la reflexión filosófica a sus fundamentos últimos. La validez del procedimiento, sin embargo, no se ha visto correspondida con un resultado convincente al no ser aplicada de modo total la exención de supuestos. El fallo cartesiano está, por consiguiente, esperando una corrección mediante la aplicación radical de la duda, modificada en el sentido de la *epoché* husserliana. Ello exige, como aclaración previa, acotar con exactitud las coincidencias y divergencias entre *duda* y *epoché*. Los rasgos de ambos procedimientos metodológicos, coincidentes en la intención, no concuerdan en cuanto al alcance que poseen. Así, v.g., la *epoché* husserliana, por oposición a la duda cartesiana, no implica «negar cosas» sino solamente «poner entre paréntesis» determinados supuestos, tal «la tesis general del mundo». La existencia de éste no es puesta en duda sino solamente no tomada en cuenta, para posibilitar, por un lado, la actitud desinteresada hacia el mundo y, por otro, la transición hacia la actitud fenomenológica.¹⁴⁵ Un segundo aspecto, en el que *duda* y *epoché* difieren, concierne a la duración del procedimiento. La duda cartesiana es transitoria. La *epoché* husserliana, definitiva. El saber

apodíctico, que la actitud escéptica posibilita, se alcanza en Descartes después de la duda. En Husserl se consigue en la *epoché* mantenida. La duda cartesiana, finalmente, no es universal. A la duda escapa el «ego cogito» en cuanto factor integrante de la realidad mundana. La *epoché* husserliana aplica la *epoché* incluso al «ego» en cuanto componente del mundo.¹⁴⁶ Sólo deja a salvo aquello que libera y deja al descubierto: el mundo de la vida en cuanto ámbito de evidencias originarias.

El confinamiento del origen del conocimiento al reducto de la subjetividad va a plantear, tanto a Descartes como a Husserl, el problema de la existencia y cognoscibilidad del mundo objetivo. ¿Cómo y en qué medida existe correspondencia entre mis ideas y las cosas? Husserl, se ha hecho notar, pone la cuestión en términos más radicales que Descartes al preguntarse no sólo por la correlación entre dos mundos, sino también por la posibilidad y la modalidad de aquella relación.¹⁴⁷ Husserl se distancia profundamente de Descartes al responder a la cuestión de cómo la conciencia conoce a los objetos, afirmando una presencia peculiar de la cosa misma en la subjetividad. La percepción del mundo exterior por la conciencia no se efectúa a modo de dependencia de ésta respecto al mundo exterior o a cualquier instancia que vincule a la subjetividad con la objetividad, sino en la misma conciencia. Lo que la *cogitatio* del yo percibe es un *cogitatum* de ese yo. La fórmula «ego cogito cogitata» expresa adecuadamente tanto la autonomía de la conciencia respecto al mundo como el modo de hacerse presente el mundo en la conciencia. Pero el problema no queda planteado solamente en esos términos. Sobre lo que duda Descartes es sobre la existencia del mundo y, por consiguiente, la superación de la duda tendrá lugar cuando el hombre descubra una instancia que le asegure la existencia del mundo. Husserl, por su parte, no duda de la existencia del mundo. Su problema es el *sentido* de ese mundo que existe y que, dada su problematicidad, hay que poner entre paréntesis para posibilitar la búsqueda de la instancia que le pueda conferir sentido.

Si la respuesta a un problema está condicionada por el modo como la pregunta es propuesta, la diversidad de plan-

teamientos del problema del conocimiento apodíctico por parte de Husserl y Descartes no solamente muestra las diferencias existentes entre la duda y la *epoché* en cuanto procedimientos de desbroce, sino que conduce, admitido el condicionamiento recíproco pregunta-respuesta, a soluciones también diferentes. Para salir del atolladero a que lleva el confinamiento del saber al ámbito de la subjetividad, Descartes recurre a Dios como principio de solución del problema del *valor objetivo* de nuestros conocimientos subjetivos. Dios aparece como garante de la validez epistemológica de unas ideas, que existen en el yo y que se refieren a un mundo existente fuera del yo. Husserl, por el contrario, no recurre a Dios, porque su problema es otro. No se trata, en su caso, de establecer la correspondencia entre las ideas de las cosas existentes en mí y las cosas existentes en el mundo. En tal perspectiva tendría sentido el apelo cartesiano a Dios como garante de la objetividad del conocimiento. Pero para Husserl no es esa la cuestión sino la de comprender el sentido de tal conocimiento del mundo. Con otras palabras: qué sentido tiene un mundo que en el conocimiento se presenta como «ser en sí» contrapuesto al «en mí» de la conciencia. Descartes, hipotecado aún por la idea del «ser en sí» dominante en la metafísica tradicional, encuentra la solución a su problema en la *teología*. Husserl prescinde de aquella metafísica y busca la respuesta en la *egología*, practicando el análisis de las vivencias de la subjetividad en las que las cosas externas al sujeto le son dadas de modo *intencional* en la conciencia. En la conciencia, por otra parte, las cosas no vienen dadas como ideas aisladas entre sí, sino como integradas en un fluir heracliteano, *Erlebnisstrom*, pluralidad de vivencias en devenir, implicadas en un horizonte que incluye no sólo el sedimento del pasado sino también la anticipación del futuro.¹⁴⁸ La objetividad se presenta a la conciencia, por tanto, como una posibilidad cuyo sentido ha de ser desvelado progresivamente mediante un proceso de clarificación en el que lo implícito se vaya sucesivamente explicitando. El sentido de las cosas existentes es una tarea a explicitar sin tregua por el sujeto que las vive.¹⁴⁹

Pero la subjetividad constituyente del saber absoluto y apodíctico debe de ser una conciencia absoluta y apodíctica.

Ello implica liberar la conciencia de todo tipo de condicionamiento, incluido el ser del mundo, presupuesto en la actitud natural para quedarnos solamente con la conciencia pura, lugar de la experiencia absoluta. Es aquí donde eutra en acción la *epoché* no con la intención de negar la existencia del mundo sino de ponerlo entre paréntesis, desinteresándose de él. La conciencia deja, por ello, de ser conciencia en el mundo para pasar a ser conciencia constituyente del mundo. Al suspender la tesis general del mundo, la subjetividad no aparece ya como parcela de la totalidad del mundo, sino que, adquiere autonomía para afirmarse a sí misma en su entidad peculiar y descubrirse como esfera soberana y constituyente del sentido del mundo. Pero este no es el caso de la subjetividad cartesiana. Con Descartes, es cierto, se inicia una modalidad totalmente nueva de filosofar, caracterizada por buscar los propios fundamentos en la subjetividad. La obstinación, no obstante, de Descartes en permanecer aferrado al objetivismo determina que, a la hora de fijar la calidad ontológica del *ego* y construir la psicología, se abandone el terreno del conocimiento absoluto y se claudique ante el objetivismo científico. Con ello, el «ego», desmundanizado por la *epoché*, se mundaniza de nuevo y queda reducido a lo que no es reducible: a tema mundano.¹⁵⁰ La *epoché* husserliana es, en este sentido, mucho más radical y abarcante que la duda cartesiana, sin que para ello tenga que poner en duda la existencia del mundo o de las cosas. Su poder negador es nulo y su capacidad de eliminar dogmatismos máxima. Los prejuicios objetivistas, que condujeron a viciar las virtualidades de la duda cartesiana, son totalmente descartados. La conciencia no es reducible a «ser en sí», ni tratable en términos espacio-temporales, como pretende la psico-física. La absolutividad del «principium inconcussum» del saber no lo permiten y, por ello, la *epoché* descarta aquel proceder. Y lo descarta no meramente como estrategia provisoria, caso del dudar cartesiano, sino como actitud definitiva. La *epoché* es la condición posibilitante de la conciencia absoluta, condición a mantener frente a todo intento objetivista, en tanto se pretenda saber radical y apodíctico. Las cosas del mundo no están en tal actitud perdidas. No se niega su existencia ni

sobre ella se duda. Se las desvela únicamente en su sentido al referirlas a la conciencia constituyente. Son desconectadas de su «ser en sí» para recuperarlas en su «ser para el sujeto». El problema del saber adquiere de esa manera en Husserl una radicalidad ejemplar. No se reduce a establecer equivalencias entre hechos e ideas ni a lograr mayor grado de certeza. Se trata, más bien, de establecer el sentido del ser del mundo y del conocimiento humano sobre el mismo.

La concepción del *ego* como parcela del mundo impide concebir la subjetividad en su esencia propia. El concepto cartesiano del sujeto no barrunta la estructura intencional de la conciencia. Las virtualidades del descubrimiento del *ego* quedan mermadas por la ulterior concreción de la vida del yo, no adecuada a la conciencia como campo de actos intencionales.¹⁵¹ Descartes no desarrolla temáticamente la idea de intencionalidad ni establece una distinción correcta entre la *cogitatio* y el *cogitatum*, en orden a conectar el acto de la conciencia y el objeto al que se refiere.¹⁵² Asistimos en Descartes a la paradoja de un descubrimiento revolucionario cuyas virtualidades no son explotadas al prescindirse, bajo presión del prejuicio metafísico-objetivista, de investigar sistemáticamente la esencia del «yo puro», en cuanto potencia productiva y en cuanto actividad intencional.¹⁵³ Al pensador galo, por tanto, hay que atribuir la responsabilidad de haber encauzado, por medio de su falseamiento de la esencia de la vida egológica, el moderno psicologismo fisicalista.¹⁵⁴ La psicología y gnoseología poscartesianas no harán uso de la *cogitatio* en cuanto *cogitatio* de *cogitata* —es decir, de la *intencionalidad*— descuidando con ello el tema central de la reflexión. El alma, homologada progresivamente a la *res extensa*, tenderá a ser hipotecada por el naturalismo de la filosofía empirista sajona.

Contemplada la obra cartesiana en su proyección histórica, Descartes aparece como fundador tanto de la idea moderna del racionalismo objetivista como de la corriente transcendental. El pensador galo constituye, por ello, el punto de partida de las dos líneas antitéticas del pensamiento moderno: el racionalismo y el empirismo.¹⁵⁶ La modernidad contempla la realidad como un mundo escindido en dos esferas: la del ser en sí objetivo y la del ser para sí subjetivo. La

matematización de la naturaleza programada por Galileo, y aceptada por Descartes como modelo de una «ciencia universal», orienta la ciencia moderna hacia un racionalismo fisicalista. Es el ideal de saber construido *more matematico*, que subyuga a pensadores como Malebranche, Spinoza o Leibniz, y cuya aspiración máxima se orienta a desarrollar un saber metafísico sobre el mundo en cuanto «ser en sí». Contra tal pretensión reaccionó el empirismo inglés, adoptando una posición escéptica. Esta línea, representada por Locke, Berkeley y Hume, influye decisivamente en la psicología y en la teoría del conocimiento. La importancia de la misma, por otra parte, se acrecienta al transformarse el transcendentalismo falseado de Descartes en transcendentalismo auténtico, al descubrir Kant la vulnerabilidad de la metafísica racionalista. Históricamente, pues, el empirismo sajón adquiere relevancia especial al descubrir la contradicción interna del psicologismo fisicalista y al radicalizar la consiguiente actitud escéptica.¹⁵⁷

La causa profunda de las ambivalencias del pensamiento cartesiano y del fracaso de su proyecto de ciencia universal no fue otra que el olvido de la *Lebenswelt*. Al no descubrir la conciencia como corriente de vivencias intencionales y al deformar la naturaleza de aquella mediante la equiparación de la misma al «ser en sí» de la racionalidad matemática, el proyecto cartesiano de un saber universal quedó viciado de raíz y el esfuerzo de Descartes se situó a contracorriente de la teleología de la historia. La pretensión cartesiana de fundamentar radicalmente el conocimiento fracasó a causa del prejuicio objetivista. En lugar de descubrir el *ego* como mundo vital e histórico, formando parte de una totalidad de sentido y finalidad, la filosofía cartesiana restó prisionera del ideal de conocimiento matemático. La *psyche* tenderá a ser vista y analizada en perspectivas espacio-temporales, a la manera de los cuerpos físicos. La misma relación entre la *res cogitans* y la *res extensa* se establecerá en términos físicos. El resultado no será otro que la progresiva naturalización de la conciencia. Todo ello contrastará profundamente con las opciones del último Husserl, cuya regresión al mundo de la vida, como experiencia originaria, marcaba distancias respecto al camino cartesiano hacia la fenomenología.

8. Hume: la «skepsis» como quiebra de la absolutividad del objetivismo científico

A la teleología de la historia, en cuyo acontecer asistimos a la progresiva realización de la razón y de la que es cumplimiento la fenomenología, el empirismo inglés contribuye con una aportación de primer orden, si bien de carácter ambivalente.¹⁵⁸ La importancia del empirismo sajón para la filosofía transcendental consiste en su intento de fundamentar el conocimiento a partir de los datos intuitivos inmanentes a la conciencia y desde ella explicar la constitución de la objetividad. El esfuerzo, sin embargo, resultó fallido al no ser capaces los empiristas de concebir la subjetividad como subjetividad y al no lograr descubrir la estructura intencional de sus actos. Los hechos de conciencia fueron concebidos de modo análogo a los fenómenos físicos e investigados con una metodología similar a la usada en las ciencias naturales. La consecuencia de tal tratamiento erróneo de la conciencia no se hizo esperar: el escepticismo erosionó la confianza en la razón.

El desarrollo histórico de la filosofía moderna experimenta, a manos del empirismo sajón, un nuevo avance respecto a la posición radical del filosofar y, a la vez, una desviación mas acentuada del concepto de ciencia. Todo ello, a pesar de producir una suerte de desesperanza filosófica y una cierta resignación escéptica, ofrecerá a la filosofía una salida salvadora al retrotraerla a la ingenuidad pre-reflexiva. El valor histórico-teleológico del empirismo inglés consiste, precisamente, en haber urgido a la razón dogmática del racionalismo a reconocer sus propios límites y absurdidades.¹⁵⁹ La psicología naturalista, desarrollada por el empirismo, porta en sí todo lo que de inquietante posee la naturalización del mundo y la racionalización geométrica. Con Berkeley y con Hume asistimos al nacimiento de una *skepsis* paradójica, dirigida contra el modelo de racionalidad sedimentado en la físico-matemática. Tal racionalidad queda degradada a mera *ficción psicológica*.¹⁶⁰ El escepticismo se inicia ya con Hobbes, aunque para los intereses epistemológicos de la fenomenología adquieran relevancia especial la crítica de Locke al entendimiento y las ulteriores aportaciones en esa misma línea de

Berkeley y de Hume. Los cuatro recorren una etapa crucial del camino histórico que, a partir del transcendentalismo cartesiano, conduce a un cuestionamiento de sus propias opciones y a la búsqueda de nuevas y más radicales respuestas filosóficas. Lo más relevante del psicologismo empirista, desde el punto de vista de la teleología de la historia, fue el descubrirse a sí mismo como «una contradicción insostenible».¹⁶¹

A la hora de rastrear precedentes históricos de la razón en su caminar hacia la fenomenología, Husserl encuentra anticipaciones importantes de la misma en el empirismo inglés. Contra lo que una primera ojeada sobre el pensamiento husserliano pudiera dar a entender, los empiristas sajones ejercieron siempre sobre aquél una cierta fascinación. G. Berger nos testimonia que en cierta ocasión los alumnos de Husserl preguntaron al maestro qué filósofos habían ejercido influencia sobre él. La respuesta fue la siguiente: Descartes y Hume. Lo cual no dejó de sorprender a quienes preguntaban, y no precisamente al oír el nombre de Descartes, sino al escuchar el de Hume.¹⁶² Lo cual no es de extrañar, puesto que para Husserl fueron varios los descubrimientos del empirismo inglés que jalonan la teleología de la historia en su larga marcha hacia la fenomenología: el confinamiento del análisis filosófico al ámbito de la subjetividad, la aproximación a la problemática referente a la *Lebenswelt*, el preanuncio del método de la reducción en Locke, la sospecha del problema de la constitución en Berkeley, el conato de fenomenología pura contenido en los análisis del sujeto cognoscente de Hume... Las coincidencias y divergencias entre la tradición empirista sajona y Husserl podrían expresarse del modo siguiente: ambos coinciden en remitir al ámbito de la subjetividad el análisis filosófico, ambos adoptan una actitud escéptica, si bien, con alcance diverso; ambos, también, coinciden en la determinación de la subjetividad como experiencia. Discrepan, sin embargo, en la concreción de la naturaleza de aquella experiencia inmanente a la conciencia. Los empiristas aportan soluciones condicionadas por el prejuicio naturalista y desembocan en una psicología de corte fisicalista. Husserl, por el contrario, aspira a liberar la conciencia

empiristas, interesados unas veces por el espíritu y otras por la praxis, no reconocieron al conocimiento exacto de las ciencias el valor absoluto que le conferían los físicos o los matemáticos. Los presupuestos objetivistas de aquéllas no fueron aceptados por el empirismo. Locke, por ejemplo, rechazó la doctrina cartesiana de la transcendencia metafísica de seres en sí substanciales, doctrina que constituyó uno de los fundamentos de la interpretación racionalista del mundo. El distanciamiento de Locke respecto a la tesis del ser en sí substancial y su conversión a los datos de la conciencia implicaba una ruptura con la tradición racionalista. A ese alejarse del racionalismo correspondió un acercamiento al mundo de la vida, al mundo cotidiano, en cuanto tema de investigación científica. Es decir: el empirismo inglés orientó la búsqueda del fundamento de la ciencia en dirección al mundo de la vida, en donde toda construcción teórica o práctica tiene su suelo y su finalidad. En este sentido, el empirismo implicó una tendencia al descubrimiento del pre-categorial, al situar en él las evidencias que sirven de soporte a las ciencias. El campo de investigación propio de la fenomenología estaba así ya prefijado. Es más: a la citada función histórica habría que añadir una segunda: redescubrir la sospecha cartesiana de una ciencia fundamental transcendental, sospecha encubierta en las primeras meditaciones cartesianas, que no lograron desarrollarla como tema. En lugar de aquella ciencia fundamental transcendental surgió y se consolidó una psicología objetivista, desarrollada según el modelo de las ciencias naturales y posteriormente constituida en fundamento de las mismas. El fallo que ello supuso, en cuanto respuesta a un problema real, implicó el olvido de la legitimidad del problema planteado y de la urgencia de un saber fundamental que respondiera adecuadamente al mismo.

El empirismo inglés realizó, pues, importantes avances respecto a los hallazgos cartesianos. Padejó, sin embargo, dos fallos fundamentales: el mantenimiento de un concepto mecánico-fisicalista de la conciencia y una ceguera inexplicable hacia la estructura intencional de los actos de la misma. En líneas generales, Locke, Berkeley y Hume aceptan el «ego cogito» cartesiano como ámbito de los datos inmediatos

absolutos, que actúan de suelo básico de todo saber derivado. Pero seducidos por el espíritu objetivista de la ciencia moderna, falsean la naturaleza de los fenómenos de la conciencia al concebirlos como dato natural. El prejuicio naturalista les lleva a explorar lo anímico de modo análogo a lo corpóreo y a explicar los actos de la conciencia en términos de asociación de datos o de relación espacio-temporal de ideas. El empirismo se resiente de naturalismo por hacer consistir la vida del sujeto en sensaciones, datos de experiencia, susceptibles de ser interpretados como hechos físicos. Los progresos arriba citados en la investigación del *ego* no descubren el yo constituyente puro y se quedan en la periferia de lo producido por él. Al ser tratados los hechos de la conciencia de modo científico-natural, la psicología así generada corrió el riesgo —como evoluciones posteriores confirmaron— de quedar absorbida en el circuito idealizante del objetivismo matemático, con la consiguiente pérdida de la dimensión subjetivo-relativa de la vida del sujeto. Éste vuelve a ser considerado no como «yo puro», capaz de una experiencia absoluta, sino como parcela del mundo. El proyecto empirista de una fundamentación radical del conocimiento quedó, por ello, abocado al fracaso en razón de su mundanización de la subjetividad.

La diferencia fundamental entre la concepción empirista y fenomenológica de la subjetividad la expresa el término *intencionalidad*. El prejuicio naturalista, y la consiguiente fijación de las relaciones entre los hechos de conciencia en términos espacio-temporales, impidió al empirismo descubrir la estructura intencional de los mismos. Ello incapacitó a sus pensadores para establecer la correlación *noesis-noema, cogitatio-cogitatum*.¹⁶⁷ Mientras que la fenomenología descubre en el acto de la conciencia una referencia esencial a un objeto transcendente a la misma —toda vivencia de la conciencia implica una relación transcendental a lo vivido—, el empirismo no tiene sospecha de esa dimensión de los hechos psíquicos. Las cosas son «seres en sí» autosuficientes a los que corresponden, como meros datos-imagen, las percepciones de la conciencia. De aquí deriva el que todo saber quede reducido a facticidad y se esté incapacitado para descubrir el

LIBRERÍA DE FINE DAME LIBRERÍA

sentido del mundo y de la ciencia. El yo es concebido como montón de datos carentes de sentido e incapaces para conferir-se a sí mismos. La razón de ello reside en que solamente el análisis intencional permite descubrir el sentido de la vida de la conciencia y a partir de aquí el sentido del ser del mundo en cuanto prestación de la subjetividad. Esta ceguera para la intencionalidad conduce a los pensadores empiristas, concretamente en Hume, a la paradoja de un escepticismo insuperable, derivado de una incomprensión del verdadero ser de la subjetividad y, consiguientemente, del sentido del mundo.¹⁶⁸

El prejuicio fisicalista operante en Locke convierte a su pensamiento en transmisor de la naturalización de lo psíquico a los pensadores de la modernidad. La imagen lockiana del alma como *tabula rasa*, sobre la que las experiencias de la conciencia se registran y desplazan, posee analogía con el comportamiento de las cosas corpóreas naturales. A pesar de que la posición de Locke no pueda aún ser etiquetada de positivismo sensualista, virtualmente conduce a él.¹⁶⁹ Su obra fundamental se propone lograr lo que Descartes intentó en las *Meditaciones*: una fundamentación teórico-gnoseológica de la objetividad de las ciencias. Pero lo intenta a partir de la experiencia interna. La carga escéptica del proyecto aparece ya en los inicios de la obra al plantearse las cuestiones referentes al alcance y grados de la certeza del conocimiento humano. Sin mención alguna al problema de la *epoché* o duda, Locke se sitúa de entrada en el *ego* y en las evidencias del «sí mismo». El análisis psicológico se centra sobre la experiencia interna, haciendo uso de procedimientos objetivistas y presuponiendo ingenuamente el ser del mundo. El problema del conocimiento adopta entonces la forma de una génesis anímica de las vivencias válidas reales y de las facultades correspondientes. El hecho de que los datos sensibles sean afecciones externas, en las que se anuncian cuerpos mundanos, no plantea problemas. Es una evidencia. La *psyche*, concebida de modo análogo al mundo espacial y susceptible de ser tematizada en una psico-física, se constituye en fundamento del saber objetivo del que forma parte. La idea de intencionalidad no aparece por parte alguna. Se fun-

ciona en el marco de un naturalismo ingenuo que concibe el alma como un espacio «en sí» no emborronado aún en el que se imprimen los datos psíquicos. Este sensualismo del dato domina la teoría del conocimiento de la época empirista y se proyecta hasta nuestros días. Perdida de vista la intencionalidad, se bloquea un análisis serio de la subjetividad y la psicología se desarrolla a la deriva por los cauces del positivismo.¹⁷⁰ La construcción de ésta se efectúa según el método de las ciencias naturales que investigan lo concebido como hecho natural. La génesis de la conciencia es contemplada como un proceso físico, sin conseguirse clarificar la naturaleza de la misma en aquello que la constituye. La psicología, así construida, es proclamada fundamento del sentido y validez a las ciencias objetivas. La carga escéptica de tales planteamientos lockianos, a pesar de las sugerencias en ellos contenidas, que preludían logros posteriores de la fenomenología, naufraga en un escepticismo de nuevo cuño: el escepticismo de un conocimiento clausurado sobre la propia realidad psicológica e incapaz de recuperar ideas que expresen adecuadamente la esencia de las cosas. En su base opera la convicción de que «nosotros poseemos solamente representaciones y conocimientos adecuados de nuestro propio mundo anímico».¹⁷¹

Las ingenuidades de Locke provocan paradójicamente un movimiento pendular en dirección al idealismo. Es aquí donde entra en escena Berkeley. El presupuesto continúa siendo el sensualismo. Se acepta como evidencia que el suelo de todo conocimiento es la experiencia de sí mismo. Berkeley saca las consecuencias de los planteamientos psicológicos de Locke y sitúa el problema del conocimiento entre los asuntos a dilucidar en la inmanencia de la conciencia. Es a partir de la misma desde donde se recupera, incluso, el sentido de la experiencia externa.¹⁷² Las cosas corpóreas, percibidas en la experiencia natural, son reducidas por Berkeley a complejos de hechos sensibles en los que aquéllas aparecen. Todo puente hacia la objetividad queda cortado. La realidad «en sí» no pasa de ser una «ficción filosófica». La bancarrota del modelo epistemológico racionalista, propuesto por Descartes e inspirado en Galileo, aparece como inevitable. Berkeley reduce la génesis misma de los conceptos en las ciencias naturales a

crítica sensualista del conocimiento.¹⁷³ En sus planteamientos descubre Husserl, no obstante, un barrunto inicial del problema fenomenológico de la constitución del mundo externo como fenómeno de la conciencia.¹⁷⁴ Pero Berkeley, en cualquier caso, habría quedado prisionero de las mallas del naturalismo sensualista, a causa de su ceguera para la verdadera naturaleza de la subjetividad. El buen camino, iniciado por él, al pretender explicar el sentido del mundo a partir de las experiencias inmanentes de la conciencia, quedó bloqueado por su ceguera para la intencionalidad.¹⁷⁵

Las tendencias fundamentales del empirismo sajón encuentran cumplimiento pleno en Hume, quien consuma la obra de Berkeley y la radicaliza con la afirmación del naturalismo inmanente.¹⁷⁶ Aunque a primera vista la relación entre Husserl y Hume pudiera parecer conflictiva, entre ambos existe afinidad profunda en algunas cuestiones. Hume encarna la carga escéptica de la duda cartesiana. La parquedad de los logros de la razón favorecen al escéptico precavido y receloso. En este sentido, el significado de la *skepsis* humeana para la *epoché* fenomenológica es amplio. Hume, por otra parte, prolonga el proceso de naturalización de la conciencia llevándolo a consecuencias paradójicas. Las formulaciones científicas producidas por la subjetividad son entendidas como ficciones mentales. Ello supone la quiebra del objetivismo, tanto en la modalidad que había adoptado en el racionalismo matemático, como en la forma que le había dado el empirismo gnoseológico. Husserl, en todo caso, percibe en Hume una serie de motivos que preparan y anticipan lo que la fenomenología pretende. Con el pensador inglés progresa la convicción de que la conciencia es el sustrato de donde brota toda la vida, o mejor, todo sentido, en unos niveles de percepción previos a la actividad científica.¹⁷⁷ El *Treatise of human Nature* significa para Husserl el «primer boceto de fenomenología pura, si bien bajo la forma de fenomenología sensualista y empirista».¹⁷⁸ La psicología de Hume pretende ser una teoría de la constitución del mundo en la conciencia y en este aspecto coincide con las aspiraciones de la fenomenología, apareciendo como antecedente de la misma.

A tres podrían reducirse, además de la posición escéptica,

las actitudes básicas que Hume asume: subjetivismo inmanentista de matriz cartesiana, experiencia de la conciencia pura y ceguera para la intencionalidad. Hume es el primero que plantea el problema fundamental de la fenomenología: la constitución de la objetividad en la subjetividad y la explicación del sentido del mundo en cuanto producto de la subjetividad. El subjetivismo radical de Hume nos pone ante el auténtico problema de la reflexión filosófica: «el enigma del mundo en el sentido más profundo y último, el enigma de un mundo cuyo ser se constituye a partir de la subjetividad productiva y en la evidencia de que otro mundo no es ni siquiera pensable».¹⁷⁹ En la exclusión del «ser en sí» del mundo Hume ha ido más lejos, incluso, que Kant. La psicología del primero, verdadera filosofía fundamental de la que dependería la salvación de todas las ciencias, nos pone ya ante el doble problema básico de la ciencia. El de una filosofía en cuanto saber de la conciencia pura, una *psicología pura*, y el del sentido de una antropología psico-física.¹⁸⁰ Pero a planteamientos tan profundos no correspondieron soluciones adecuadas. El concepto de subjetividad, que Hume perfecciona, no se corresponde con la verdadera naturaleza de la conciencia pura. Su concepto de «impresión» hipoteca aquella al ser del mundo y, por ello, incapacita al *ego* como sede de una experiencia evidente absoluta. Las categorías científicas de la objetividad, incluidos los conceptos matemáticos, no pasan de ser, en opinión de Hume, ficciones e idealizaciones de lo intuitivamente dado. Su origen es psicológico y su ley inmanente la asociación y relación entre ideas. El mismo *ego* se reduce a montón de datos, siendo su identidad una ficción psicológica. Otro tanto cabe decir del concepto de causalidad. La realidad se reduce a «universo creado por la fantasía», una esfera inmanente, cuya transgresión oculta un contrasentido, dado que toda transcendencia es ficción.¹⁸¹ Tales doctrinas muestran que Hume no descubrió la estructura intencional de los actos de la conciencia. Su filosofía, por consiguiente, quedó abocada necesariamente a la *skepsis* por la carga de incertidumbre implicada en la reducción de la *psyche* a fenómeno mundano y por la clausura en una subjetividad incapaz de experiencia absoluta, evidente y apodíctica.¹⁸²

De hecho, la filosofía de Hume significa la bancarrota del conocimiento objetivo. Su *skepsis* produce la quiebra del concepto de cientificidad vigente en las ciencias, dejando maltrecho no sólo el ideal filosófico de la modernidad sino también el de la metafísica clásica, en la medida en que ambos aspiraron a construir una ciencia objetiva universal. La *skepsis* se proyectó, incluso, sobre el mundo precientífico, el mundo de las evidencias y valideces, que subyacen en el obrar cotidiano del hombre.¹⁸³ Pero como todo escepticismo, también el de Hume se trasciende a sí mismo, superándose. Sus posiciones conducen a resultados contradictorios y demoledores. La *skepsis* reporta, no obstante, un auténtico logro filosófico: *La quiebra del objetivismo*. Lo que la duda cartesiana no logró sacudir y que los progresos de la matemática y de la física parecieron confirmar como verdad y método definitivos fue puesto en bancarrota por el escepticismo empirista. El conocimiento del mundo, ya sea el precientífico ya el científico, se torna problemático. La situación es paradójica. Al caer en la cuenta de que las teorías científicas eran prestaciones de la conciencia del sujeto cognoscente, su evidencia y claridad se convirtió en inefable enigma. En Hume era la *psyche*, con sus impresiones e ideas, la instancia productora del mundo. Una producción, sin embargo, consistente en mera ficción. ¡La metafísica, la físico-matemática, las ciencias objetivas reducidas a ficción! Pero, ¿podría esconderse tras el absurdo de la situación alguna verdad? Sin duda. Se tomó conciencia de que la vida de la conciencia es vida productiva del sentido del ser. Descartes no alcanzó profundidades similares. La idea de que el mundo entero pudiera ser un *cogitatum* de las *cogitationes* del *ego* y que este esquema fuera el encuadre donde las ciencias tenían su sentido fue asunto ajeno a las cavilaciones del genio galo. Berkeley y Hume, sin embargo, lo barruntaron. La radicalización del problema cartesiano efectuada por ambos sacudió en profundidad al pensamiento dogmático. Y no solamente bajo la modalidad que el objetivismo adopta cuando los filósofos modernos asignaron al mundo un «en sí» idealizado, sino al *objetivismo* por antonomasia, que venía dominando la reflexión desde todos los tiempos.¹⁸⁴

9. Puesto del subjetivismo trascendental kantiano en la teleología de la historia

Los párrafos dedicados por Husserl a Kant en la *Krisis* pretenden situar las doctrinas del filósofo de Königsberg en la teleología de la historia, que es tanto como decir, ponerlas en relación con la fenomenología trascendental en cuanto meta hacia la que la reflexión filosófica tiende.¹⁸⁵ El pensamiento kantiano aparece, en este caso, como una encrucijada en la que convergen dos ideas fundamentales: el motivo reductor cartesiano, que aporta exigencias de apodicticidad y suspensión de presupuestos, y el motivo subjetivo-empirista humeano, que confina en la subjetividad las experiencias constituyentes de todo saber. La tradición empirista, por otra parte, participaba de una buena dosis de escepticismo, mientras el racionalismo matemático de procedencia cartesiana implicaba actitudes dogmáticas. Los resultados que arroja un balance de estos elementos prekantianos: escepticismo, subjetivismo, dogmatismo, empirismo, confirman que con ellos entran en juego importantes factores, que apuntan a la fenomenología trascendental, si bien las soluciones propuestas o se quedan a medio camino a falta de radicalismo en los planteamientos o derivan hacia soluciones erróneas a causa del prejuicio objetivista. Husserl, abandonado ya el camino cartesiano hacia la fenomenología, recorre en la tercera parte de la *Krisis* un camino nuevo, el del «mundo de la vida» precientífica, eligiendo a Kant como punto de arranque y como modelo de filosofía trascendental a imitar. Ello exigirá una revisión crítica del pensamiento kantiano para intentar, a partir de él, no sólo superar radicalmente el objetivismo sino también determinar correctamente la naturaleza de la subjetividad.¹⁸⁶

A Kant corresponde el mérito de haber puesto fin a la ingenuidad dogmática del pensamiento racionalista. El presupuesto, olvidando o no tematizando con el que la ciencia moderna operaba, es propuesto por aquél como problema básico de la reflexión filosófica. La legitimidad, nunca hasta entonces cuestionada, del proceso productor de idealidades, representativas del «ser en sí» de la realidad, queda cuestio-

nada. ¿Cómo es posible que el universo de símbolos generado por el racionalismo matemático se constituya en conocimiento verdadero de las cosas ofrecidas por experiencia sensible? El problema fundamental abandona la formulación cartesiana de «pregunta por el método» para adoptar la forma de «pregunta por la ciencia» y por las condiciones de posibilidad del conocimiento que la genera. La ciencia moderna se descubre a sí misma como problema y Kant retrotrae a la subjetividad trascendental la respuesta al mismo. El nudo gordiano del pensamiento científico moderno está, al menos, descubierto, y fijado también al ámbito de una posible solución: la subjetividad trascendental. La ingenuidad dogmática de la ciencia queda superada, al pasar de evidencias a problemas, tanto el hecho de la donación inmediata del objeto al sujeto por vía de experiencia como la posterior formalización de aquél en la idealización matemática. Kant dejará en claro que lo que el pensamiento comprende coincide con aquello que el mismo pensamiento produce. Los entes ideales con que las ciencias operan tienen su origen en el sujeto. Ello conduce inevitablemente a preguntarse por la equivalencia entre los conceptos de la razón y los datos de la realidad empírica. Tal pregunta gravita sobre el desarrollo posterior del problema de la ciencia. Y Kant representa en ese proceso la tentativa más ambiciosa para superar la homologación entre saber y conocimiento objetivo-matemático. La reducción naturalista del saber queda de una vez por todas en entredicho. La fenomenología husserliana retomará los planteamientos kantianos e intentará una solución más radical, manteniendo la orientación ya apuntada por el idealismo de Kant y de sus sucesores.¹⁸⁷

En la génesis del subjetivismo trascendental Kant se sitúa a medio camino entre Descartes y Hume. Sus planteamientos, sin embargo, permanecen hipotecados a la tradición racionalista. Los sucesores de Descartes no comparten el planteamiento de las *Meditaciones*. Lo que éstas sólo pretenden fundamentar: la validez absoluta de las ciencias objetivas, es aceptado por aquellos como evidencia. El problema epistemológico, por otra parte, no toma en el poscartesianismo la forma de una reflexión trascendental sobre el problema del

conocimiento sino que se desplaza, más bien, hacia cuestiones metodológicas o técnico-prácticas, cuestiones que constituyen la temática de la lógica en cuanto doctrina de las normas de la tecnología del raciocinio. Recuperan el primer plano de la reflexión la lógica formal, la matemática y la doctrina sobre el razonamiento correcto. En pocas palabras: asume protagonismo la *mathesis universalis leibniziana*. Es más: a los entes lógicos se les confiere calidad de verdad metafísica objetiva, con lo que la *mathesis universalis* asume el papel de una *ontología general*.¹⁸⁸ Ante este dogmatismo racionalista de matriz cartesiana, Kant, despertado por Hume de su sueño apriorista, redescubre el mundo y las ciencias como problemas. Pero a pesar del desvelamiento producido por el susto empirista, Kant se mantiene encorsetado por el racionalismo wolffiano, sin que se pueda hablar de absoluto comienzo. Tras el subjetivismo trascendental kantiano, subyace una actitud favorable al objetivismo científico, por cuanto que la pretensión de la *Crítica de la razón pura* no es cuestionar la validez de la físico-matemática, en cuanto ideal de saber, sino el establecer las condiciones de posibilidad de un hecho: el de las ciencias, sobre cuya validez no cabe duda. En este sentido Kant se encuentra más próximo a la tradición racionalista que a Hume.¹⁸⁹

El viraje kantiano hacia la subjetividad no es, por tanto, un viraje radical, puesto que, si bien condiciona la validez del conocimiento objetivo a las formas «a priori» del sujeto, éstas, no obstante, mantienen su servidumbre al objetivismo en las funciones epistemológicas que desempeñan.¹⁹⁰ En cuanto a radicalidad, Descartes plantea el problema filosófico de manera más profunda que Kant. Ambos pensadores persiguen una misma meta: fundamentar el conocimiento científico, cuya validez, para ambos, es incuestionable. Pero, a pesar de esta coincidencia de intenciones, las diferencias persisten. La mayor de ellas se refiere al alcance de la duda como procedimiento erradicador de presupuestos. El saber físico-matemático cae para Kant fuera de la duda y es reconocido como único saber auténtico sobre la naturaleza y como ideal de conocimiento.¹⁹¹ El sistema kantiano está, por ello, lejos de aportar una fundamentación radical de la filosofía y

de la totalidad de las ciencias. El filósofo de Königsberg nunca penetró en las profundidades del problema cartesiano fundamental.¹⁹² Esta ausencia de radicalismo en los planteamientos no permitió a Kant construir una filosofía trascendental pura y auténtica.¹⁹³ A ello hay que añadir que Kant mantiene una concepción naturalista de la conciencia al dar por válido el «ser en sí» del mundo e hipotecar a éste su concepción de la subjetividad trascendental. Se queda de ese modo a medio camino de su proyecto trascendental, al no lograr descubrir ni tematizar el mundo de la vida en cuanto supuesto de toda actividad científica del sujeto.

Sería injusto, sin embargo, no reconocer que Kant es el pensador que consume el viraje iniciado por Descartes hacia la subjetividad, y ello bajo la forma de un subjetivismo trascendental.¹⁹⁴ Frente al positivismo de los datos de Hume, cuyo ficcionalismo deja sin apoyo alguno a la filosofía, el proyecto kantiano aparece como sistema de filosofía científica. En él encontramos el primer intento de una reflexión trascendental universal.¹⁹⁵ La aplicación del principio subjetivista confiere al pensamiento kantiano el carácter de gran revolución en la lucha moderna en pro del derrocamiento del objetivismo naturalista. Utilizando la subjetividad como soporte, el filósofo de Königsberg desarrolla sistemáticamente en las tres *Críticas* un conjunto de problemas y soluciones, que afectan a la fundamentación de la ciencia.¹⁹⁶ La relevancia de la opción idealista, por la que Kant se inclina, reside en la posibilidad de constituir el mundo fenoménico en la función trascendental de la subjetividad. Aquí reside propiamente el alcance del viraje copernicano, mediante el cual se aporta una explicación del sentido del mundo en y por el sujeto.¹⁹⁷ Por oposición al objetivismo, es el sujeto cognoscente quien aporta toda donación de sentido o posición de valor, a partir de los cuales se adquiere una comprensión del ser del mundo bajo una nueva perspectiva filosófica y científica. El mundo es mundo para nosotros en tanto que conocido por nosotros y tal como nos es dado en la propia experiencia. Pero sobre la existencia del mundo y de un saber paradigmático sobre el mismo no existe duda. Es un hecho, piensa Kant, que las ciencias demuestran. Al subjetivismo trans-

cendental compete mostrar su posibilidad, analizando las condiciones apriorísticas de la conciencia que posibiliten el conocimiento del mundo real existente.¹⁹⁸

La tarea emprendida por Kant, fundamentar la ciencia a partir de la subjetividad, coincide con la intención del proyecto fenomenológico. Kant y Husserl contemplan el mundo como un producto de la subjetividad productiva. La fenomenología se entiende a sí misma como «la primera formulación rigurosamente científica del idealismo».¹⁹⁹ Pero ¿qué entiende Husserl por subjetividad productiva? La subjetividad productiva coincide con la constitución genética en la que se determina el sentido intencional del mundo. «La constitución genética de un *ser en sí*, ajeno a la conciencia, significa una producción en cuanto que el “ser en sí” se convierte en “ser para mí”. Significa, pues, producción del ser para mí... Ahora bien: puesto que el mundo no es ser-para-sí sino solamente ser-para-mí o mejor, un ser para nosotros, su entidad coincide con su ser-para-nosotros, consistente, desde el punto de vista de la constitución, en un producto o creación de la subjetividad.»²⁰⁰ Husserl mismo precisa el propio concepto de subjetividad trascendental productiva. «Trascendental designa el motivo original, que, a partir de Descartes, confiere sentido al pensamiento moderno. Es el motivo por el que se pregunta sobre la fuente última de los hechos cognitivos; es la meditación del cognoscente sobre su propia vida reflexiva en donde se asienta toda idea con sentido. Se trata, en última instancia, de la fundamentación de una ciencia universal sobre aquella fuente última, cuyo nombre es el “ego mismo” con su vida cognitiva y cotidiana.»²⁰¹

Con este significado amplio del concepto «trascendental», el término es utilizado para designar la filosofía de Kant. La palabra es también válida para etiquetar los sistemas alemanes que desarrollan el trascendentalismo kantiano. Todos tienen en común la convicción de que los enunciados de las ciencias objetivas no son los depositarios de la verdad definitiva, sino que remiten a una instancia subjetivo-trascendental como criterio último de legitimación. El término, por otra parte, proporciona el encuadre adecuado para situar a Kant y a los idealismos postkantianos en la unidad teleológica re-

guladora del pensamiento moderno. En este esfuerzo de comprensión del pasado a partir del proyecto fenomenológico y de éste, a partir de los acontecimientos del pasado que lo preparan, se precisa un análisis crítico de la cientificidad kantiana y de su pretendido radicalismo. Kant, en todo caso, aparece como contrafondo ideal sobre el que es posible diseñar con profundidad el alcance de conceptos como cientificidad, objetivismo, subjetivismo, claves todos ellos para una comprensión de la filosofía y ciencia modernas.²⁰²

Kant poseyó conciencia plena de que su filosofía erosionaba el dogma racionalista que la había precedido. Se reprocha, no obstante, a Kant que su proyecto de «conocimiento último» y de «cientificidad transcendental» no iustifica los presupuestos que preceden y subyace a todo tipo de actividad humana, incluida la científica. Las doctrinas kantianas se asientan sobre una base que su autor no explora: «el conjunto de suposiciones que predeterminan el sentido de los interrogantes propuestos».²⁰³ Las respuestas kantianas a la cuestión del conocimiento científico reproblematisan, por ello, y de nueva forma, el tema de la ciencia, a cuya solución se orientaban. Los supuestos no explicitados por Kant reabren interrogantes sobre la legitimación de las ciencias, desarrollada en las *Críticas*, al no clarificar éstas la calidad y el sentido del «ser en sí» del que aquéllas se ocupan. Surge, y de modo inevitable en este caso, la pregunta de si tras los planteamientos kantianos no subyace un conjunto de evidencias que no son objeto de reflexión por parte del filósofo de Königsberg. Evidencias y posiciones de valor con rango ontológico de las que inconscientemente se hace amplio uso y que no son sometidas a análisis. Si tal fuera la situación, los planteamientos kantianos apuntarían más allá de sí mismos y de las ideas que desarrollan. Conducirían a los presupuestos no sometidos a reflexión y, sin embargo, operantes de modo inconsciente en la reflexión kantiana.²⁰⁴ Esos presupuestos nos remitirían al mundo cotidiano, a la esfera de lo precientífico, a las posiciones de valor previas a la actividad reflexiva. Un mundo cuya existencia se percibe de modo inmediato y que constituye el ámbito donde viene dado el sentido del ser.

A ello apuntan las quejas sobre las oscuridades de las

«instancias subjetivas» que Kant propone para legitimar el conocimiento científico. De hecho, el discurso kantiano posee un carácter mítico, cuyo significado remite a una subjetividad no explicitada. La conciencia transcendental kantiana resta prisionera de «lo psicológico» y el alcance de sus aportaciones no trasciende los límites de lo psíquico. De ahí que se ignore la auténtica transcendentalidad. Análisis detallados del pensamiento kantiano muestran que éste continúa prisionero del empirismo en lo que atañe a la concepción de la *psyche*. El concepto kantiano de alma es naturalista y la temporalización de la misma posee carácter físico. Pretendiendo sortear, sin embargo, el escepticismo psicologista de Hume, Kant incurre en un lenguaje mítico, carece de evidencia y apodicticidad.²⁰⁵ La razón de la conceptualización mítica de Kant no fue otra que la carencia de un método demostrativo-intuitivo. Un método intuitivo, cuyo punto de partida fueran las evidencias originarias, presupuestas a toda actividad científica, y centrado en el análisis de las estructuras intencionales de los actos psíquicos. Sólo un método de este tipo hubiera sido capaz, por una parte, de superar el psicologismo naturalista de Locke y, por otra, de explotar las virtualidades del «cogito» cartesiano. Pero ello no ha sido así y los fallos de la solución kantiana al problema de la ciencia hay que atribuirlos a la psicología de la época. Los empiristas sajones, con Locke a la cabeza, lograron poner sobre el tapete una serie de importantes temas epistemológicos y apuntaron hacia una solución válida de los mismos, subrayando las prestaciones de la subjetividad. Pero el prejuicio naturalista vició una vez más los resultados. Kant asume esa problemática heredada sin acertar con el método correcto para solucionarla.²⁰⁶

La fenomenología, en fin, comparte con Kant una aspiración profunda: construir una crítica de la razón, capaz de servir de sustento al resto de los saberes. Pero Kant satisface tal aspiración desde un supuesto no reconocido por él: el mundo de la vida. Ese supuesto sirve de marco a las formas como se plantean y solucionan los problemas de la razón. Kant, no obstante, no tuvo conciencia de que construyó su filosofía sobre presupuestos no cuestionados y, por ello, no

logra una fundamentación inmediata, a partir de los estratos más originarios, de la actividad científica. La *Lebenswelt*, marco donde encaja nuestro existir cotidiano y sobre el que se construye también la reflexión, es ese supuesto dado en Kant y, sin embargo, ignorado y no tematizado. Las evidencias del mundo de la vida son olvidadas por él, siendo marginadas en sus investigaciones sobre la fundamentación crítica del problema de la ciencia. Y, sin embargo, son ellas las que constituyen el presupuesto inevitable del saber científico y del pensamiento filosófico.²⁰⁷

NOTAS

1. Además del estudio de Ricoeur, P., *Husserl und der Sinn der Geschichte*, frecuentemente citado por nosotros, contienen exposiciones valiosas de la interpretación husserliana del pensamiento moderno Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, 11 ss., 51 ss., 81 ss., y Hoyos, G., *Intentionalität als Verantwortung*, 17 ss., 40 ss. Henrich, D., «Ueber die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition» en *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 1-26, centra su análisis no en la *Krisis* sino en la *Erste Philosophie*, I, *Kritische Ideengeschichte, Husserliana*, VII.
2. Cf. Biemel, W., «Einleitung» a la *Krisis*. KW, XVIII.
3. Cf. KW, 68 ss.
4. Cf. Ricoeur, P., *En Husserl und der Sinn der Geschichte*, op. cit., 252 y 253.
5. KW, 53.
6. *Ibid.*, 46-48.
7. KW, 18.
8. Cf. *Ibid.*, 58, 200.
9. *Ibid.*, 66, 69.
10. *Ibid.*, 32 ss.
11. *Ibid.*, 18.
12. *Ibid.*, 19 y 20.
13. *Ibid.*, 41.
14. *Ibid.*, 67.
15. *Ibid.*, 44 y 45.
16. *Ibid.*, 19-20.
17. *Ibid.*, 20.
18. *Ibid.*, id.
19. *Ibid.*, 24.
20. *Ibid.*, 32.
21. *Ibid.*, 19.
22. *Ibid.*, 67.

23. A interpretar la génesis de la ciencia en conexión con la categoría de «intencionalidad» está dedicada la clarividente monografía de Hoyos, G., *Intentionalität als Verantwortung*, La Haya, 1976. Sobre las ideas aquí barajadas, cf. pp. 50 y 51 de la misma.

24. «Die ganze Geschichte der Philosophie... ist eine Geschichte der Gewaltigen Spannungen zwischen objektivistischer und transzendentalen Philosophie» (KW, 71).

25. Cf. Villoro, L., *Symposium sobre la noción husserliana de la «Lebenswelt»*, México, 1963, 8.

26. KW, 42 ss.

27. Cf. KW, 70 y 71.

28. Cf. Landgrebe, «Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1963, 31.

29. KW, 70.

30. *Ibid.*, 4.

31. *Erste Philosophie*, I, 203.

32. KW, 66.

33. Cf. *ibid.*, 34, 94, 130.

34. *Ibid.*, 271.

35. La matematización galileana de la naturaleza «... abstrahiert von den Subjekten als Personen eines personellen Leben, von allem in jedem Sinne Geistigen, von allen in der menschlichen Praxis den Dingen zuwachsenden Kultureigenschaften» (KW, 60).

36. Cf. *ibid.*, «Beilage», XV, 451 ss.

37. *Ibid.*, 70.

38. *Ibid.*, «Beilage», XVIII, 465.

39. *Ibid.*, 69.

40. *Erste Philosophie*, I, 342.

41. FCE, 57-59.

42. Cf. Brand, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, 21-23.

43. KW, 70.

44. La cuestión es objeto de un detallado análisis por parte de Husserl en una cuarentena de densas páginas. Cf. KW, 20 ss., 27 ss. EU, 38 ss.

45. Cf. *Ideen*, I, 31-32.

46. KW, 35.

47. *Ibid.*, 29.

48. *Ibid.*, id.

49. *Ibid.*, 25.

50. *Ibid.*, 27.

51. KW, 20-22. Cf. Derrida, *L'origine de la Géométrie de Husserl*, trad. y introducción, París, 1962, 133 ss.

52. KW, 30 y 31.

53. Cf. Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología* (trad. de R. Guerra), México, 1963, 260. Es la conocida tesis de los empiristas sajones del siglo XVII (cf. J. Locke, *Essay concerning human Understanding*, II, 8-17), quienes sostienen que determinadas propiedades de los cuerpos, v.g. colores, olores,

sabores, carecen de correspondencia en el mundo corpóreo y su realidad objetiva se pierde en el proceso del conocimiento.

54. KW, 61. Cf. Miguelez, R., *Sujet et histoire. La critique philosophique du naturalisme*, Ottawa, 1973, 54 y 55.

55. KW, 28.

56. *Ibid.*, 37 y 38.

57. *Ibid.*, 24.

58. *Ibid.*, 27.

59. *Ibid.*, 30, 60 y 61, 343, 357.

60. *Ibid.*, 31 y 32.

61. *Ibid.*, 42 y 43.

62. *Ibid.*, 44 y 45.

63. *Ibid.*, 45.

64. *Ibid.*, 46 y 47.

65. *Ibid.*, 48.

66. Cf. EU, 42 ss. KW, 45 ss.

67. *Ibid.*, 46.

68. *Ibid.*, 47 y 48.

69. *Ibid.*, 48-54.

70. *Ibid.*, 50.

71. *Ibid.*, 51.

72. *Ibid.*, 51 y 52. Cf. sobre estos pasajes de la *Krisis*, Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*, 21, y Brand, G., *Die Lebenswelt*, 26.

73. Cf. Strasser, S., «Miseria y grandeza del hecho. Una meditación fenomenológica» en Husserl. *Tercer coloquio filosófico de Royaumont* (trad. de G. Maci), Buenos Aires, 1968, 156 y 157.

74. KW, 51 y 52.

75. Cf. Brand, G., *Die Lebenswelt*, op. cit., 27-29.

76. KW, 54 y 55.

77. KW, II, 8.

78. Cf. «Naturwissenschaftliche und Geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und Psychophysische Psychologie», KW, 294 ss. En *Ideen*, II, 367-393 se encuentran desarrollos paralelos a los contenidos en esta «Abhandlung» incluida en el volumen de la *Krisis*.

79. FCE, 50-52, *PhsW*, 13 y 14.

80. KW, 294.

81. *Ibid.*, 295.

82. *Ideen*, II, 177-179.

83. KW, 303.

84. *Ibid.*, 294. Cf. *ibid.*, 352, *Ideen*, II, 201 ss., 344 y 345.

85. *Ideen*, II, 374.

86. KW, 234, 351-353.

87. *Ideen*, II, 182.

88. Cf. FCE, 53 ss., 68 ss.

89. FCE, 54.

90. KW, 353-355.

91. «Einstellung, allgemein gesprochen, besagt einen habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interes-

sen, in den Endzwecken, den Kulturleistungen, deren gesamter Stil also damit bestimmt ist» (KW, 326).

92. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Stuttgart, 1972, 417-422 y Marbe, K., «Ueber Einstellung und Umstellung» en *Zeitschrift für ang. Psychologie*, 26 (1926), 43-57. Janssen, P., op. cit., 29, llama la atención sobre la relevancia del concepto de «natürliche Einstellung» para aclarar la filosofía trascendental de Husserl y el alcance en la misma del término *Lebenswelt*.

93. Cf. *Ideen*, I, 56-58.

94. KW, 300. «Die natürliche Einstellung ist dadurch bestimmt, dass sie praktischen Charakter hat, den Menschen dienen soll, sich in der Welt zurechtzufinden, zurechtzukommen» (*ibid.*, 328).

95. *Ideen*, I, 61.

96. *Ibid.*, 119 ss.

97. *Ibid.*, 88 ss.

98. KW, 140, 153.

99. *Ibid.*, 251.

100. *Erste Philosophie*, I, 243 ss.

101. KW, 309.

102. KW, 294.

103. Cf. *Die Idee der Phänomenologie*, 17.

104. KW, 61 y 62, 230, 258. *Ideen*, II, 183 y 184.

105. *Ideen*, II, 183.

106. KW, 294. Cf., *ibid.*, 306: «Naturale Einstellung, die nicht naturlistisch ist».

107. *Ibid.*, 300. Cf. Janssen, P., op. cit., 41 ss.

108. *Ibid.*, 12 ss.

109. *Ibid.*, 279.

110. «Personalistische Einstellung» es sinónimo en Husserl a «Geisteswissenschaftliche Einstellung». Ambos expresan la actitud dominante en las «ciencias del espíritu» en cuanto contrapuestas a las «ciencias de la naturaleza» en las que impera la «naturlistische Einstellung».

111. *Ideen*, II, 183. «Vom Standpunkte der Natur ist alles Persönliche etwas Untergeordnetes» (*ibid.*, 185).

112. KW, 306.

113. Cf. *Ideen*, II, 190 ss., 300 ss. En el concepto de «personale Einstellung» desarrollado en *Ideen*, II, aparecen rasgos importantes de lo que Husserl designara en la *Krisis* con el término de *Lebenswelt*. Cf. Eley, L., *Die Krise des Apriori*, La Haya, 1962, 104, nota 2.

114. KW, 296, 306 y 307.

115. *Ideen*, II, 183.

116. *Ibid.*, 185-189.

117. *Ibid.*, 190 ss.

118. KW, 151. *Ideen*, I, 65 y 66.

119. *Ideen*, I, 106 y 107. Cf. también *Ideen*, II, 367 ss.

120. KW, 472.

121. *Ibid.*, 140.

122. *Ibid.*, 153.

123. Cf. *Erste Philosophie*, II, *Theorie der Phänom, Reduktion*, 91 ss., 155 ss.; *KW*, 155 y 156.
124. La actitud natural se mantiene en el «Ichsubjekt als Natur» mientras la personal se refiere al «Ich als Person und als Mitglied der sozialen Welt», *Ideen*, II, 175.
125. *Ideen*, II, 183 y 184. Cf. Janssen, P., *op. cit.*, 28. Husserl habla también de actitud dogmática, *Ideen*, I, 46, 118 ss.; estética, *ibid.*, 226, 239; filosófica, *ibid.*, 47, 53 ss., mítico-religiosa, *KW*, 330 y 331. Esta última se opone a la actitud teórica que subyace al filosofar, y se caracteriza por su índole práctica y por interesarse en temas como el destino de la vida humana, la muerte, el más allá, lo sobrehumano, etc.
126. *KW*, 294 ss. El dualismo epistemológico que la *Krisis* formula con el binomio «Naturwissenschaftliche - Geisteswissenschaftliche Einstellung» se corresponde con el establecido en *Ideen*, I, 20 entre «Tatsachenswissenschaften» y «Wesenswissenschaften» o «Natur- und Geisteswissenschaften», *ibid.*, 122.
127. *KW*, 297, 300.
128. *Ibid.*, 304.
129. *Ibid.*, 300, 302.
130. *Ibid.*, 135.
131. *Ibid.*, 143.
132. Cf. *KW*, 74 ss., «Beilage», V-X, 392 ss., y *Erste Philosophie*, I, 58 ss., 116 ss. y 335 ss. Entre Husserl y Descartes existe una indudable afinidad espiritual. El título de una obra importante del primero, *Las meditaciones cartesianas*, sugiere, incluso, una identidad de puntos de vista. De hecho, sin embargo, entre ambos pensadores existen profundas coincidencias y no menores discrepancias. La relación Husserl-Descartes ha atraído constantemente la atención de los críticos. Además de estudios ya lejanos como el de Romero, F., *Descartes y Husserl*, La Plata, 1938, o el de Waelhens, A., de «Descartes et la pensée phénoménologique» en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 41 (1938), 571-589, reed. en Noack, H., *Husserl*, Darmstadt, 1973, 188-209, nos permitimos destacar: Landgrebe, L., «Husserls Abschied vom Cartesianismus» en *Philosophische Rundschau*, IX (1962), 133-177, incluido en *El camino de la fenomenología* (trad. de M.A. Presas), Buenos Aires, 1968, 250-320; Loewit, A., «L'«epoché» de Husserl et la doute de Descartes» en *Revue de Métaphysique et de morale*, 4 (1957), 399-415. También se ocupan de la relación Husserl-Descartes Hoyos, G., *Intentionalität als Verantwortung*, 53-62; Henrich, D., «Ueber die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition» en *Philosophische Rundschau* 6, 1/2 (1958), 1-26; Wahl, J., «Los juicios de Husserl sobre Descartes y Locke» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont* (trad. de G. Maci), Buenos Aires, 1968, 110-120.
133. Cf. Janssen, P., *op. cit.*, 88 y 89.
134. Las coincidencias entre Husserl y Descartes son amplias en cuanto al proyecto de ciencia: ambos están de acuerdo en la radicalidad del planteamiento, en la actitud escéptica, expresada por uno en la duda y por el otro en la *epoché*, y en la fundamentación del saber sobre una evidencia inconcusa, cuya ubicación no puede encontrarse en otro lugar que en el «ego

- cogito». Cf. Berger, G., «Husserl und Hume» en *Husserl*, Herausg. H. Noack, Darmstadt, 1973, 210.
135. *KW*, 69, 83.
136. *Ibid.*, 76 y 77.
137. *Ibid.*, 77 y 78.
138. *Ibid.*, 79 y 80.
139. *Erste Philosophie*, I, 73.
140. *KW*, 80 y 81, 83, 86.
141. *Ibid.*, 436. Cf. Janssen, P., *op. cit.*, 87-89.
142. Cf. *KW*, 397.
143. *Ibid.*, 63 y 64.
144. Cf. *KW*, 76 ss., 84 y 85.
145. *Ideen*, I, 65 ss. *KW*, 155-157, 407 ss.
146. Cf. Loewit, A., art. cit., 309-401.
147. Loewit, A., *op. cit.*, 401-403.
148. Cf. *CM*, 77 ss. *KW*, 160 ss.
149. *CM*, 81-83.
150. *KW*, 83 y 84.
151. *CM*, 116, *KW*, 84 y 85, 158.
152. *KW*, 418.
153. *Ibid.*, 84.
154. *Ibid.*, 337 ss.
155. *Ibid.*, 63, 87.
156. *Ibid.*, 74-76.
157. *Ibid.*, 85 y 86.
158. Husserl mantiene a lo largo de su obra una ininterrumpida confrontación con el empirismo sajón en el que ve el padre del psicologismo contemporáneo. Cf. *Inv. Log.*, II, § 9-11, 15, 28-37; *Erste Philosophie*, I, 78-181, 343 ss.; *Krisis*, 86-93, 233 ss., 432-434. Los estudiosos de la fenomenología se cuidaron pronto de analizar aquella confrontación. Análisis valiosos como los de Sauer, F., «Ueber das Verhältnis der husserlschen Phänomenologie zu D. Hume» en *Kant-Studien* 35 (1931), 151-182 y de Berger, G., «Husserl et Hume» en *Revue internationale de Philosophie* I (1939), 342-353, reed. en *Husserl*, Herausg. H. Noack, Darmstadt, 1973, 210-222, han sido superados por la posterior aparición de obras husserlianas fundamentales como la *Erste Philosophie* o la *Krisis*. La relación empirismo sajón -Husserl continúa interesando a los estudiosos en nuestros días. Cf. Hoyos, G., *Intentionalität als Verantwortung*, La Haya, 1976, 63-73, Henrich, D., «Ueber die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition» en *Philosophische Rundschau*, 6 (1958), 1-26 y Murphy, R.T., *Hume and Husserl. Towards radical subjectivism*, La Haya, 1980.
159. *KW*, 432 y 433.
160. *Ibid.*, 68 y 69.
161. *Ibid.*, 85 y 86.
162. Berger, G., *Husserl und Hume*, *op. cit.*, 210.
163. *KW*, 446.
164. Cf. Hoyos, G., *op. cit.*, 66 ss.
165. *KW*, 447.

166. Es un análisis que Husserl realiza en el denso y no siempre fácil de interpretar «Beilage» XIV de la *Krisis*, 446-450: *Die Reaktion des Empirismus gegen den Rationalismus*.

167. *KW*, 87.

168. Cf. *ibid.*, 265.

169. *KW*, 64.

170. *Ibid.*, 86 y 87.

171. *Ibid.*, 88.

172. *Erste Philosophie*, I, 148 ss.

173. *KW*, 89.

174. *Erste Philosophie*, I, 154.

175. *Ibid.*, I, 114.

176. *Ibid.*, I, 155.

177. *KW*, 92.

178. *Erste Philosophie*, I, 157.

179. *KW*, 100.

180. *Ibid.*, 433.

181. *Ibid.*, 89 y 90, 432, 434.

182. Berger, G., ha indicado en *Husserl und Hume*, 213, que la función recuperadora del mundo objetivo que desempeña la *intencionalidad* en Husserl es función desempeñada en Hume por el concepto de creencia (*Belief*). A nosotros, sin embargo, nos parece más adecuado, a la hora de establecer paralelismos, poner en relación la «creencia» humeana con la «doxa» husserliana.

183. *KW*, 69.

184. *Ibid.*, 91-93.

185. Causa perplejidad en un primer momento el que Husserl preste mayor atención a Descartes y a Hume que a Kant y que el interés por éste se vea rodeado de reticencias y desconfianzas. A pesar de lo paradójico que resultan los celos del «Fenomenólogo transcendental» hacia el «Filósofo transcendental», la explicación parece sencilla. En Descartes encuentra Husserl un planteamiento más radical del problema filosófico que en Kant. Y por lo que respecta a Hume, las experiencias de la conciencia de éste se encuentran más cerca de las vivencias de la conciencia husserliana que los «a priori» kantianos. En uno y otro encuentra Husserl, si no las respuestas adecuadas, sí los planteamientos correctos de aquellos temas sobre los que la fenomenología centró su interés. La empresa, en todo caso, emprendida por Kant: fundamentar la ciencia a partir de la subjetividad, coincide básicamente con el propósito del proyecto fenomenológico. Sobre la relación Kant-Husserl, cf. la excelente monografía de Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya, 1964, y los artículos de Ricoeur, P., «Kant et Husserl» en *Kant-Studien*, 46 (1954-55), 44-67; Dussort, H., «Husserl juge de Kant» en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 149 (1959), 527-544.

186. Kern, I., *op. cit.*, 50.

187. Cf. Miguelez, R., *Sujet et histoire*, Ottawa, 1973, 44-50, 56 ss.

188. *KW*, 93-95.

189. *Ibid.*, 97, 100.

190. *Erste Philosophie*, 189, 197 y 198.

191. *KW*, «Beilage», X, 422 y 423.

192. *Ibid.*, 101 y 102, 437. *Erste Philosophie*, 192.

193. *Erste Philosophie*, 375.

194. *KW*, 98.

195. *Ibid.*, 100, 102. Cf. también «Kants Entwurf einer ersten Systems wissenschaftlicher Transzendentalphilosophie» en *Husserliana*, VII, 280.

196. Kern, I., *op. cit.*, 316.

197. Cf. «Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie» en *Husserliana*, VII, 240 y 241.

198. *KW*, 102; *Erste Philosophie*, I, 225.

199. *Erste Philosophie*, II, 181.

200. Kern, I., *op. cit.*, 279.

201. *KW*, 100 y 101.

202. *KW*, 102 y 103.

203. *Ibid.*, 105 y 106.

204. *Ibid.*, «Beilage», XV, 451 y 452.

205. *Ibid.*, 116-118.

206. *Ibid.*, 118-120. En la base de las reflexiones kantianas opera un falso concepto de experiencia, no construido a partir de la *Lebenswelt*, sino a partir de la físico-matemática. El prejuicio objetivista, que tras él se cuela, impide un cuestionamiento correcto del problema de la ciencia y deja sin respuesta la pregunta sobre el sentido y validez de la misma. Cf. Hoyos, G., «Kants Erfahrungsbegriff» en *Intentionalität als Verantwortung*, 79 ss.

207. *KW*, 112.

IV

EL CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL A PARTIR DE LA PREGUNTA RETROSPECTIVA POR EL «MUNDO DE LA VIDA»

1. El camino no-cartesiano hacia la experiencia absoluta y hacia el Apriori concreto

En un prólogo proyectado para servir de puente entre las partes I-II y III de la *Krisis*, Husserl asigna a las primeras la función que la obertura cumple en la representación de una ópera: introducir en el drama a escenificar, creando la atmósfera apropiada para la comprensión de la trama. La escenificación se inicia con un protagonista en escena: Kant. Un protagonista fracasado en su intento de llevar a buen puerto la revolución copernicana iniciada por Descartes. Las partes primera y segunda de la *Krisis* habían mostrado el acontecer de la filosofía y de la ciencia como proceso en seguimiento de un *telos*: la razón. La crisis de la filosofía y de las ciencias en el presente confiere caracteres de urgencia a la búsqueda en marcha. La meditación sobre nuestro pasado ha creado la atmósfera para la comprensión de la empresa a completar. La fundamentación radical de un saber apodíctico nos remite inevitablemente a otro protagonista del drama: Descartes. El desenlace de la representación ha sido ya anticipado en el «ego cogito». Pero la intervención de un personaje siniestro: el objetivismo científico, ha complicado el desarrollo de la

trama, al abandonar en cautividad a la razón, prisionera de la físico-matemática. Cualquier crítica, por tanto, de los errores de los protagonistas, implica un retornar a los orígenes de la modernidad y seguir su génesis histórico-teleológica.

En esa tarea Descartes se crece, convirtiéndose en metro para medir a Kant. La crítica al pensamiento kantiano, practicada con las *Meditaciones* de Descartes en mano, conduce a la fenomenología trascendental, como forma de filosofía universal fundamentada sobre las raíces últimas del conocimiento. La fenomenología aparece, entonces, no sólo como el método capaz de sacar a las ciencias de la crisis sino como la única filosofía trascendental posible.¹

Descartes aportó dos grandes hallazgos a la realización de la razón, en cumplimiento de la teleología de la historia; la subjetividad y la duda. Encauzó, también, una desviación de imprevisibles consecuencias: el objetivismo científico-matemático. Los empiristas sajones avanzaron algunos pasos más: fundamentaron el saber en la experiencia interna del sujeto. Pero padecieron un olvido fatal: la estructura intencional de los actos psíquicos. Por ello, desembocaron en una consecuencia inevitable: el escepticismo. Kant desarrolla un recorrido regresivo en dirección a la subjetividad trascendental a partir de la experiencia. Se mantiene, por ello, en la línea básica del pensamiento moderno, iniciada por Descartes. Pero la concepción kantiana tanto de la experiencia como de la subjetividad no tocan fondo, aunque dejan traslucir un mundo de presupuestos sobre los que Husserl centrará su interés. La intención de la fenomenología va a coincidir con la kantiana: acceder a la subjetividad trascendental. Pero el camino a recorrer en la *Krisis* es novedoso. El regreso a la subjetividad se lleva a cabo de la mano de la *Lebenswelt*. La realización del sujeto trascendental en la historia, en cuanto modalidad de cumplimiento de la razón, queda vinculada al mundo precientífico de la vida, como ámbito de experiencias y evidencias originarias. Husserl, por consiguiente, no se pregunta, como Kant, por las condiciones de posibilidad de la ciencia sino por el mundo precientífico, por el «Apriori concreto», por la experiencia antepredicativa de donde todo saber, incluido el de las ciencias objetivas, emerge. El planteamiento

contiene una inflexión importante: reconducir la reflexión filosófica de la epistemología a la ontología. El problema del sentido del ser del mundo precientífico desplaza al problema de la legitimación crítica de la ciencia. Husserl pretende, con ello, erradicar los últimos vestigios de objetivismo, que aún restan en la filosofía kantiana. Sintiendo mesías aspira a redimir a la tradición filosófica del pecado original que la corrompe, el objetivismo, y trasladar la reflexión a una situación de apodicticidad y evidencia: la subjetividad no contaminada por el naturalismo científico.

Lo que la *Krisis* pretende es introducirnos en la fenomenología trascendental, demostrando la necesidad histórica del proyecto husserliano y estableciendo la responsabilidad de la filosofía en esa situación. Husserl abandona otras vías de acceso, anteriormente por él practicadas, para recorrer «el camino histórico-teleológico conducente a la idea y método de la fenomenología trascendental».² La segunda parte de la *Erste Philosophie*, al decir de Landgrebe, había abierto los ojos del autor «ante el fracaso del subjetivismo trascendental, entendido como un apriorismo ahistórico y como la consumación del racionalismo moderno».³ La «philosophia prima» pretendida por Descartes adopta en Husserl la forma de «Philosophia universalis».⁴ Pero la vía que conduce a ella es la *Lebenswelt* como mundo histórico. Los análisis contenidos en las dos primeras partes de la *Krisis* y los más extensos de la *Erste philosophie* han pretendido dejar en claro que la fenomenología se corresponde con el secreto anhelo subyacente al acontecer del pensamiento occidental. Los esfuerzos de Husserl pretenden canalizar aquel anhelo y satisfacer con su proyecto fenomenológico la necesidad surgida en la historia misma.⁵ El análisis sobre el pasado nos conduce al descubrimiento del comienzo radical a que la fenomenología siempre aspiró y que en la *Krisis* es muy diverso de la solución cartesiana preferida por Husserl en otras ocasiones. El punto de partida, en este caso, es la vida cotidiana del mundo, tal como se corresponde con la actitud natural. En ese «paraíso antes de la caída», «estado de experiencia pura» o «estado de naturaleza originario»,⁶ tienen lugar las donaciones fundamentales del sentido del ser. Es aquí donde se plantea como

problema el «cómo de la preadadidad» o modo de darse el mundo con antelación a toda otra cosa. Un universo de evidencias subjetivo-relativas previo a toda conceptualización científica. Este nuevo camino de acceso a la fenomenología dista mucho del recorrido en *Ideen*, I, denominado «camino cartesiano» y que, a pesar de su rapidez para llevarnos ante el «ego» transcendental, se mostró parco en resultados, al depositarnos en un impracticable vacío de contenidos.⁷

Como se acaba de decir, entre los diferentes caminos conducentes a la fenomenología, uno, recorrido asiduamente por Husserl, había sido el «cartesiano». Es camino, sin embargo, que progresivamente abandona el filósofo durante la última fase de su vida. El alejamiento respecto a Descartes se inicia en la *Erste Philosophie* y se consuma en la *Krisis*. Landgrebe, testigo de excepción de esa etapa del pensamiento husserliano, ha analizado penetrantemente los pasos y razones de aquel distanciamiento de Husserl respecto al cartesianismo. La separación fue motivada, prioritariamente, por la búsqueda de una experiencia inmediata, olvidada por culpa de las idealizaciones de la filosofía poscartesiana y nunca teuida suficientemente en cuenta por la tradición filosófica a causa de la metafísica objetivista dominante en la misma. Y, sin embargo, tal experiencia originaria era la meta hacia la que habían pretendido conducir los diversos caminos recorridos por Husserl en sus fundamentaciones sucesivas de la fenomenología.⁸ La intención de la investigación husserliana continúa siendo la misma de los escritos filosóficos anteriores: la constitución de una ciencia primera y fundamental. En la búsqueda de aquella experiencia se encontraban presentes múltiples motivos cartesianos: *epoché*, apodicticidad, subjetividad, etc. Pero la solución cartesiana a los problemas de la fundación originaria del saber fundamental será abandonada a causa de prejuicios metafísicos subyacentes a la misma.

El camino iniciado en la *Erste Philosophie* y recorrido a lo largo de la *Krisis* desemboca en la subjetividad transcendental entendida como campo de una experiencia absoluta.⁹ Es la experiencia precientífica del mundo que tiene lugar en la actividad natural y que acontece como experiencia de un yo que experimenta el mundo por medio de la propia autoex-

periencia. La experiencia del mundo es experiencia del sujeto que vive en el mundo. El hombre, a) encuentra ese mundo como algo predonado y preexistente; b) se encuentra a sí mismo en ese mundo; c) pero esa experiencia, donde el hombre encuentra al mundo y a sí mismo, es la experiencia de un sujeto que posee la experiencia de las cosas en la experiencia más originaria de la propia conciencia.¹⁰ Con otras palabras: toda experiencia de un objeto es experiencia en, de y por medio de un sujeto. En el mundo precientífico de la actitud natural, las evidencias más originarias, implican la experiencia de la subjetividad. Son experiencias de un yo que, existiendo en el mundo, descubre al mundo como fenómeno de la conciencia, según aquel sentido y finalidad que la misma conciencia otorga. El problema del ser y del sentido se dilucida, por consiguiente, a partir de tal experiencia como hecho absoluto y primordial. Toda otra experiencia humana, incluida la experiencia del mundo, sobre cuya existencia no cabe dudar, pasa por el tamiz de la experiencia de la subjetividad.¹¹

Una pregunta, que sale al paso, pide que se aclare qué entiende Husserl por experiencia.¹² De momento salta a la vista que la idea husserliana de experiencia dista mucho del concepto convencional que se tiene de la misma. Tradicionalmente, la experiencia es vista como un hecho adscrito a la actitud natural y basada sobre el supuesto de la tesis general de que el mundo existe. Tal experiencia, sin embargo, no posee los rasgos de apodicticidad, absoluticidad y originariedad de la experiencia que Husserl busca, para convertirla en el fundamento de un saber apodíctico. La contingencia del ser del mundo no puede ser constituida en fundamento de un orden necesario de conocimientos. El mundo es algo de lo que debe prescindirse mediante la *epoché*, a causa de su incapacidad para proporcionar la experiencia absoluta. La experiencia en la que Husserl piensa no es otra que la autoexperiencia intuitiva del «sujeto viviente», principio apodíctico capaz de fundamentar un saber fundamental.¹³ El alcance de la experiencia transcendental es el campo que abarca el «yo soy y soy el sujeto de la experiencia». La experiencia de los actos del yo o de la conciencia implica la convicción de que el mundo es aquel del que el sujeto es titular. Un mundo

dato en la conciencia y constituido en horizonte de toda otra experiencia. Un horizonte que no queda restringido a lo actualmente percibido sino que se abre al pasado y al futuro. El pasado y el futuro entran a formar parte de la vida trascendental del yo bajo las modalidades del recuerdo y de la posibilidad. A la experiencia del yo y de su mundo pertenece también la experiencia de los otros: la intersubjetividad. Es la experiencia de los otros «yoes», en cuanto integrantes de una colectividad de sujetos, que denominamos humanidad.¹⁴

Tarea ardua supone, sin embargo, el determinar el tipo de subjetividad que constituye al sujeto de la experiencia absoluta.¹⁵ Analizando las exigencias del sujeto de una vida incondicionada se descubren en él los siguientes rasgos: se trata de un sujeto personal, no dado ni preestablecido por el mundo. La experiencia mundana es descalificada en razón de su incapacidad para proporcionar base absoluta, evidente y apodíctica al conocimiento. El yo, sujeto de la experiencia, no es el yo-objeto. Sólo el yo-sujeto es instancia productora de la experiencia originaria, incluida la experiencia del yo corpóreo espacio-temporal, cuya sede es el mundo. El yo sujeto de la experiencia absoluta es el «yo puro», recuperado en su absolutividad mediante la exclusión de toda experiencia mundana y de la contingencia epistemológica que conlleva. Es el yo de la subjetividad trascendental, que vive transcendentemente su vida y que configura objetivamente al mundo como prestación de la propia subjetividad.¹⁶ Se trata, en todo caso, de un yo cuya esfera de certeza aparece acotada por los límites del «yo existo». La experiencia reflexiva del sujeto sobre el sujeto no tiene nada que ver con el análisis psicofísico del yo en cuanto que éste es un ente mundano. Se trata de una experiencia trascendental del sujeto en cuanto sujeto y no en cuanto objeto.¹⁷

El retorno husserliano a la experiencia precategórica significa el abandono o puesta entre paréntesis de las idealizaciones científicas del mundo natural. La experiencia absoluta coincide con la experiencia pura, originaria, antepredictiva, preconceptual y prelingüística. Es el mundo de las vivencias subjetivas no teorizadas, de la intuición evidente, de la libertad del hombre respecto a todo prejuicio. Es el suelo que

soporta y donde tienen asentamiento todos los saberes, incluidas las ciencias objetivas. Para significar aquella experiencia absoluta hace acto de presencia en el último Husserl el término de *Lebenswelt*. La experiencia precientífica es la que tiene lugar en el mundo de la vida. La regresión al mundo de la vida permite la recuperación de una realidad más originaria y universal que aquélla de la que se ocupan las ciencias objetivas. Los enunciados teóricos de éstas tienen sentido en cuanto que se sustentan e incardinan en la experiencia absoluta antepredicativa. A ella corresponde la percepción empírica preconceptual del mundo en que vivimos y de sus objetos. De ella parte el proceso de idealización de donde emergen los conceptos y los juicios. Las categorías lógicas y matemáticas son también una reelaboración de aquella experiencia originaria. Para que las ciencias no pierdan el sentido de sus orígenes, necesitan tener siempre presente aquel ámbito precategórico. Porque toda ciencia remite en última instancia a él.¹⁸ La fenomenología aspira, por una parte, a establecer la dependencia de los saberes objetivos respecto al sustrato originario de la *Lebenswelt* y, por otra, a tematizar dicho mundo en una ciencia universal.¹⁹ Retornar a la *Lebenswelt* supone recuperar el origen de todas las experiencias, enjuiciamientos y valoraciones. Pero implica aún más, ya que la recuperación del mundo de la experiencia precientífica permite resituar en su justo lugar el objetivismo matemático, evitar las extrapolaciones del mismo, explicar su génesis y cuestionar su pretendida absolutividad científica. Posibilita, además, la superación definitiva de la psicofísica.²⁰

El regreso a la experiencia autepredicativa explica el alcance del lema «Zurück zu den Sachen selbst». En lugar de los movimientos epigonales de comienzos de siglo con sus postulados de «retorno a Kant», «retorno a Fichte», «retorno a Tomás de Aquino», etc., la fenomenología propugna un retorno a las cosas mismas.²¹ La reflexión filosófica abandona la repetición de doctrinas heredadas y el recuento de las discrepancias existentes entre las diferentes tradiciones para regresar a un punto de partida original, que no puede ser otro que la realidad misma en su modo originario de darse al hombre. La filosofía se construye sobre una temática univer-

salmente compartida. Esa búsqueda de la realidad inmediata, más allá de las diferentes versiones que de la misma han dado las diversas tradiciones filosóficas, es lo que significa el «retorno a las cosas mismas». Se trata de percibir de modo directo la realidad, sin mediaciones idealizantes y categorizaciones científicas de la misma. La percepción tiene lugar de modo intuitivo inmediato. Y es esa inmediatez percibida la que se transforma en inmediatez mediadora de toda ulterior teoría y praxis. Volver a las cosas mismas es retornar al mundo previo a la «theoria», mundo que actúa de soporte de toda posterior idealización científica. Es el distanciamiento del mundo de la ciencia como construcción artificiosa,²² que ha asumido, en el pensamiento moderno, la función de mediar la realidad por medio de su categoría de «ser en sí». El papel distorsionante de la realidad, que desempeña el objetivismo científico, es lo que la recuperación de la experiencia precientífica pretende superar al reivindicar la donación inmediata de la realidad mediante las vivencias originarias del mundo de la vida.

El distanciamiento de Husserl respecto a Descartes aparece aún más radical si tomamos como punto de referencia el tipo de conocimiento inmediato que, en un caso y en otro, sirve de fundamento al saber apodíctico. Tanto en Husserl como en Descartes la inmediatez del conocimiento está vinculada a la subjetividad, al «ego cogitans». Tal subjetividad, sin embargo, es de carácter apriorístico en Descartes y de carácter empírico en Husserl. El tipo de certeza buscada no es otro que el que aporta la experiencia, que tiene lugar en la conciencia y que protagoniza la conciencia. Lo cual implica un cambio profundo en el concepto de saber, ya que la tradición solamente atribuyó la calidad de conocimiento absoluto a las ideas pero no a las experiencias. La empiria fue siempre asimilada a la opinión contingente y relativa del mundo de la «doxa». Hablar de experiencia absoluta en la tradición metafísica implicaba una contradicción. Husserl, sin embargo, retrotrae la antítesis objetivismo-subjetivismo a una instancia previa a ambos y en la que la oposición queda abolida. Rompe con la tradición metafísica y, abandonando la versión cartesiana del «ego», hace consistir la subjetividad

en experiencia absoluta y ámbito de toda experiencia.²³

El tipo de saber a que Husserl aspira y sobre el que han de fundarse los otros modos de conocimiento no puede ser otro que un conocimiento apodícticamente evidente. La filosofía, en cuanto «episteme» universal fundante de otros saberes, exige una certeza más radical que la que proporcionan las ciencias objetivas. Es algo de lo que han carecido los sistemas transcendentales modernos y a lo que se debe su fracaso. La carencia de evidencia condujo a construcciones cuasi-míticas de conceptos y a una nebulosidad metafísica que obstaculizó el logro de la científicidad estricta.²⁴ La evidencia apodíctica no es equiparable a la evidencia que se alcanza en las ciencias objetivo-matemáticas. La apodicticidad fundante ha de ser buscada en otros niveles: los de la experiencia precategórica absoluta. Son sus evidencias las que sustentan las certezas técnico-científicas de los saberes objetivos. Fundar no es un proceso lógico-teórico sino una clarificación de orígenes mediante el análisis crítico de la subjetividad constituyente. Se trata de la evidencia que se alcanza en la conciencia pura y en la experiencia pura, en donde arraiga como instancia última el sentido del ser. El modo de conocimiento generador de esa evidencia es la intuición de aquellas estructuras esenciales que constituyen el Apriori o experiencia precientífica, subyacente al conocimiento de las ciencias. La evidencia y la certeza conseguidas no pertenecen al mundo objetivo. Su lugar es la *Lebenswelt* del sujeto, en cuanto «reino de evidencias originarias», cuya dignidad sobrepasa las evidencias que puedan adquirirse en los saberes lógico-científicos.²⁵ El dato evidente se entrega en la presencia inmediata de lo dado. La intuición es un modo de conocimiento por presencia de lo conocido. Toda verificación ulterior se basa en ese dato. En contraste con el «mundo de la vida», como universo de intuiciones evidentes, el mundo objetivo de la ciencia no es intuible en principio. Es substrucción lógica derivada. La tarea que la fenomenología asume, recuperar el mundo de la experiencia precientífica y constituirlo en argumento de una ciencia universal fundamental, exige hacer valer el derecho prioritario de las evidencias intuitivas mundano-vitales. Toda certeza lógico-objetiva tiene su fuente de

fundamentación última en los datos evidentes de la *Lebenswelt*, que confieren sentido al vivir precientífico.²⁶

La evidencia intuitiva tiene lugar en la vivencia subjetiva de la *Lebenswelt*. La vivencia es el modo opuesto a la modalidad de conocimiento peculiar del objetivismo científico, cuyo objeto es la naturaleza inerte, carente de teleología y dominada por la determinación. En cuanto modo de conocimiento, la evidencia se contrapone al formalismo abstracto de la racionalidad lógico-matemática. La vivencia se adscribe a un concepto de realidad, entendida como totalidad de sentido y como organismo viviente y evolutivo.²⁷ Aparece como canal perceptivo por el que discurre el mundo de la cultura y el de la historia. En cuanto que la realidad que se comunica es «mundo de la vida», el acto del sujeto ha de ser homogéneo con lo percibido. La vivencia es el modo cómo el viviente capta inmediatamente la vida. Es experiencia originaria de la vida, previa a cualquier idealización posterior de la misma. En la vivencia se entrega la unidad de sentido del mundo vital, cuyo horizonte descubre la verdad de todo evento o de todo objeto. De modo correlativo a como el objeto se objetiva en la ciencia, el mundo de la vida se vive en la vivencia. La percepción funciona no a nivel causal-determinístico sino teleológico-intencional: *a nivel del sentido y de los fines que orientan la vida*. La *Lebenswelt*, que la vivencia experimenta y que actúa de fundamento de las ciencias, desempeña la función de horizonte de interpretación en donde todo ulterior hecho o experiencia recibe sentido. El mundo de la vida conlleva, como factor integrante de sí mismo, la autodonación experimental de sí mismo. Donación que acontece mediante actos homogéneos a la realidad experimentada: las vivencias. Éstas son el modo inmediato de darse el «mundo de la vida». La vivencia se constituye, por ello, en la base epistemológica de la experiencia inmediata de lo vivido por parte del sujeto. Husserl, en el capítulo segundo de la quinta investigación lógica, ha precisado el concepto fenomenológico de vivencia, homologándolo al acto intencional de la conciencia. Vivencia vendría a designar los actos de la conciencia cuya estructura fundamental es la intencionalidad.²⁸

La vivencia, pues, en cuanto experiencia, es el modo

peculiar de donación inmediata de la vida. Los fenómenos, cuando son vida, se entregan en la vivencia. Tales datos, como vida, no son materia de formalización matemática sino unidades de sentido.²⁹ La vivencia expresa el acto epistemológico básico sobre el que se construyen los saberes sobre la vida en contraste con la experiencia física sobre la que se construyen las ciencias objetivas. El problema epistemológico de la *Lebenswelt* se soluciona, por tanto, a partir de la idea de la *homogeneidad* de los ingredientes del mismo. Lo que hace posible la percepción inmediata de la vida es la homogeneidad entre objeto conocido (vida), sujeto cognoscente (viviente) y acto de conocimiento (vivencia). Entre el «ego» (sujeto), entre la «cogitatio» (vivencia) y el «cogitatum» (vida) existe una relación de identidad en su ser y en su verdad. La vivencia intencional o teleológica coimplica al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Al servir de soporte de la correlación intencional sujeto-objeto, la vivencia es irresoluble a otros elementos epistemológicos. Es experiencia inmediata de lo dado sin mediación alguna conceptual. La vivencia, en ese caso, no es sólo el «modus» de donarse la realidad en cuanto vida, sino también el «modus» de recepción de la realidad por parte del sujeto. Es «vivir algo como vida» por parte del viviente. La empiria del Apriori concreto de la *Lebenswelt* es mucho más englobante y originaria que la experiencia con que operan las ciencias naturales. Se trata de una experiencia *ética* de valores y de fines. En calidad de tal entra a formar parte del mundo de la vida como forma de donación del mismo. Es, por ello, experiencia histórica, social, lingüística, etc., por medio de la que se constituye el sentido y la valoración. Es la autodonación de la *Lebenswelt* al sujeto en cuanto mundo de valores generado por la intencionalidad teleológica puesta por el sujeto que vive aquella vida. Es experiencia *radicalmente moral*.

Experiencia absoluta, intuición, evidencia... son términos que nos conducen al Apriori. Existen dos tipos de Apriori: el del mundo de la vida o apriori concreto, y el lógico-objetivo de las ciencias. El segundo remite al primero en calidad de instancia, donde tienen lugar las donaciones de sentido y las posiciones de valor. Las evidencias del segundo se apoyan

sobre las evidencias del primero. La distinción entre ambos «Aprioris» y la fijación de las estructuras de cada uno, así como de las relaciones que los unen, son posibilitadas por la *epoché*. No existe lógica ni ciencia autónomas, dado que todo conocimiento presupone el apriori puro y universal, prelógico y precientífico, que desempeña la función de «pre-suppositum» de todo tipo de saber.³⁰ Los dos Aprioris aludidos deben ser bien diferenciados. El mundano vital es de carácter intuitivo, predado y originario. El lógico-objetivo carece de evidencia y es derivado. Desde el punto de vista genético, entre ambos existe la misma relación que entre lo anterior y lo posterior, entre lo fundante y lo fundado. El mundano vital existe *per modum* de lo preexistente dado; el lógico-objetivo llega a existir mediante un proceso de idealización. La contraposición entre ambos es expresable en las alternativas «esencia-cosa», «transcendencia-mundanidad».³¹

El mundo de la vida, mundo de la experiencia originaria absoluta, constituye ese ámbito apriorístico prelógico universal sobre cuyas evidencias se construye todo conocimiento. Es el sustrato subyacente a las idealizaciones de las ciencias objetivas y a las abstracciones metafísicas, más allá de las cuales pretende ir la fenomenología. A ello tienden los mecanismos reductores de la *epoché*, al poner entre paréntesis tanto las interpretaciones del mundo, que construyen las filosofías, como las imágenes del mundo, que elaboran las ciencias naturales. Estas idealizaciones son elementos advenedizos sobre la realidad originaria, tal como ésta aparece en la conciencia y se da a ella en la evidencia de la vivencia. La *Lebenswelt*, por otra parte, y en cuanto apriori concreto y precategoral, permite superar la antítesis sujeto-objeto en una tercera instancia, más radical y previa, que las abarca y engloba en sus evidencias originarias, en sus posiciones de valor y en su intencionalidad teleológica. El «ser en el mundo de la vida» tanto del sujeto como del objeto introduce un atenuante fundamental al pretendido idealismo husserliano. La vinculación de todo fenómeno, cosa o juicio a la experiencia de lo precategoral, al mundo de la vida, distancia la fenomenología de los idealismos clásicos.

Recapitulando ideas, el mundo de la vida posee dos ca-

racteres que lo diferencian del mundo de la naturaleza y del mundo de las ciencias: *Es subjetivo y evidente*. Su ámbito de percepción abarca el área de experiencias subjetivo-relativas. Es en la subjetividad donde se propone y se responde la pregunta sobre el sentido. El mundo de la vida se identifica con el reino de los fenómenos subjetivos olvidados, ámbito de una subjetividad practicada de modo no explícito, pero supuesta como substrato subjetivo de todo saber objetivo.³² Este reino de la subjetividad se entrega de modo inmediato en la intuición, la cual lo descubre como subjetividad transcendental y constituyente. A partir de tal captación originaria, el mundo de la vida explicita su propia verdad en un saber subjetivo, cuyo contenido son aquellos datos subjetivos: la fenomenología, ciencia subjetiva de los subjetivos.³³ La *Lebenswelt* aparece, por consiguiente, como el ámbito de las evidencias originarias que se contraponen al de las demostraciones lógicas. A partir de él se interpreta el sentido de todas las otras evidencias, tanto de la vida práctica cotidiana como de la actividad teórica de las ciencias naturales. Es por ello el supuesto legitimador y la fuente de las restantes evidencias con que operamos los hombres teóricos y prácticos. El mundo de las ciencias no es sino una construcción teórica entre muchas, del mundo de la vida.³⁴ La captación y percepción originarias acontecen en la *Lebenswelt* subjetivo-relativa, mientras que las ciencias objetivas son artificios formalizantes. En cuanto totalidad que nos es dada en una evidencia no tematizada conceptualmente, el mundo de la vida puede ser considerado como una «pre-concepción» (*Vor-verständnis*).³⁵

2. El problema de un saber universal sobre el «mundo de la vida»

Después de caracterizar nuestro presente cultural como época de crisis del humanismo y de las ciencias, después de analizar retrospectivamente la tradición filosófica occidental en busca de los orígenes históricos del malestar cultural, después de imputar la crisis al objetivismo y al naturalismo, Husserl se dispone a proponer, a continuación del diagnósti-

co, el remedio que, según él, existe para la desorientación filosófica. La superación de la crisis de las ciencias se vincula a la recuperación de la *Lebenswelt*, en cuanto mundo originario de la experiencia precientífica, instancia apta para conferir sentido a los saberes y principio capaz de devolver la unidad a la dispersa comunidad científica.³⁶ El problema del mundo, asunto que centró el interés de las ciencias naturales y al que respondieron elaborando la imagen físico-matemática del cosmos, se convierte para la fenomenología en tema prioritario de investigación, al descubrir en la modalidad más originaria del mismo, el «mundo de la vida», el lugar de asentamiento de las ciencias y la instancia última donante de sentido a toda praxis y teoría. El mundo de la vida, sobre cuyas estructuras invariantes Husserl perfejará un proyecto de ontología, proporciona un soporte común a toda actividad humana, incluida la científica, desde donde superar la dispersión de las ciencias. Aporta, también, la base para un saber de carácter universal, tal como lo descubrió la Grecia clásica y tal como posteriormente lo rehabilitó la naciente Modernidad. Con la ayuda de la categoría de la *Lebenswelt* se está, pues, en condiciones de intentar de nuevo el proyecto de un saber ideal destinado a superar la crisis de las ciencias, saber que no será otro que la fenomenología transcendental.

Filosofando, pues, con Kant, aunque no por su mismo camino, se trata de recuperar para la ciencia aquellos supuestos de todo saber que son dignos de un interés teórico universal. Todos aquellos fenómenos del espíritu cuya función consiste en establecer posiciones de valor y sentido.³⁷ Las críticas a Kant permiten acotar el significado del término *Lebenswelt* y precisar el alcance de los análisis sobre el mismo. El mundo de la vida es el «más allá» a donde Kant no llega. Es el ámbito de lo prelógico dado en la evidencia experimental. Lo dado a toda conciencia e implicado en toda forma de conciencia. Un «encontrarse ya viviendo» que enmarca y afecta no sólo al yo individual sino también al nosotros colectivo, en cuanto mundo preponderado con un sentido determinado. Cualquier iniciativa científica o filosófica presupone un conjunto de evidencias: que el mundo existe, que existe antes que el científico investigue... Un mundo a cuyas posiciones de valor

se ajusta el pensador en su quehacer. Es el suelo precategorial sobre el que la ciencia plantea sus cuestiones, con la intención de elevar de rango el conocimiento ingenuo que la percepción natural nos otorga. Un saber anterior al del científico, que opera desde una determinada visión del mundo y de la verdad, vistos como «seres en sí», y a cuya investigación aplica el método objetivista-matemático.³⁸ Pero saber, al fin y al cabo, surgido del mundo precientífico, cuya cotidianidad no aparece tematizada por Kant. Este es precisamente el fundamento olvidado de las ciencias y coincide con el ámbito de evidencias originarias que la fenomenología quiere recuperar para convertirlo en tema de un saber transcendental.

La *Lebenswelt* es un ámbito de fenómenos hasta el presente mantenidos en el anonimato. Es el reino de lo subjetivo, con su entidad peculiar, operativo en toda experiencia, pensamiento o acción y, sin embargo, nunca tomado en cuenta por los pensadores. Ninguna ciencia objetiva, con pretensiones de saber universal, ha descubierto y tematizado esa esfera de lo subjetivo.³⁹ Se trata de un mundo de evidencias y presupuestos aceptados acríticamente, un campo de investigación inexplorado a pesar de su importancia fundamental, dado que constituye la plataforma sobre la que se asienta todo saber. La realidad de la *Lebenswelt* viene dada por la ubicación de las cosas en la esfera de lo subjetivo en cuanto totalidad global de sentido. Su calidad ontológica se expresa con los términos *telos* y «valor», por contraste con el ser de los objetos de la ciencia, que se caracterizan por su neutralidad axiológica.⁴⁰ Las ciencias objetivas, en todo caso, han menospreciado ese mundo por tratarse de un reino de prestaciones subjetivas. El objetivismo no sólo lo ha relegado al olvido sino que ha obstaculizado su descubrimiento y tematización. Sobre él ha interpuesto una cobertura artificial, compuesta por el universo simbólico generado por el proceso matemático-formalizante. Es ámbito, no obstante, que urge recuperar para la filosofía.⁴¹ En la tarea de sacar a superficie la vida precientífica marcharon muy por delante de Kant los empiristas ingleses. Las doctrinas kantianas, sin embargo, tras la explicación que aportan a la validez del conocimiento científico, dan por supuesta a la *Lebenswelt* como evidencia

no sometida a reflexión. Las instancias transcendentales kantianas se adscriben a esa vida no explorada del *ego*, que espera ser mostrada como reino de evidencias empíricas. Este reino, en el que se ubican las funciones y prestaciones sobre las que se asienta toda actividad teórica y práctica, precisa solamente de un método adecuado que lo pueda explorar.⁴²

El problema remite, en este caso, a una ulterior cuestión: qué tipo de saber tiene competencia para tratar adecuadamente al mundo de la vida. La respuesta al problema se ha de deducir de la peculiaridad del argumento a tratar: la *Lebenswelt*, la cual aparece como ámbito de las evidencias subjetivo-relativas. Esta especificidad de la *Lebenswelt*, en cuanto esfera de lo subjetivo-relativo, excluye los métodos científico-objetivos como procedimientos inadecuados para su exploración y análisis. El mundo de la vida es inaccesible en su esencia propia a la metodología empírica practicada por las ciencias naturales y a la cuantificación formalizante de la matemática. De ahí que la teoría que haya de ocuparse de él no pueda tener el mismo carácter que las ciencias objetivas. Se exige un saber específico, con un método propio, adecuados ambos a la entidad del argumento sobre el que versan. Se precisa una «episteme» peculiar: un saber subjetivo sobre el mundo de las experiencias subjetivo-relativas.⁴³ Éste constituye de por sí un área específica de investigación susceptible de dar origen a un conocimiento de nuevo cuño. Un saber que verse no sobre el mundo en cuanto reino de objetos y campo de idealizaciones matemáticas sino sobre el «cómo» universal del vivir en el mundo en cuanto presupuesto de toda objetividad.⁴⁴ El carácter transcendental del saber en cuestión excluye la equiparación del mismo a la psicología, entendida como ciencia objetiva o psico-física de lo subjetivo.⁴⁵

La delimitación de un tema específico, la *Lebenswelt*, para un saber específico, lleva a preguntarse por las características, tareas y amplitud del mismo. Respecto a lo primero, se trataría de un saber de validez universal, correspondiente a la universalidad del argumento desarrollado. Un saber, por otra parte, radical y carente de prejuicios y presuposiciones. Un conocimiento liberado de todo condicionamiento impues-

to por las ciencias objetivas y no reducible a las mismas. Un conocimiento, en fin, evidente y apodíctico, centrado en las esencias, en cuanto reino de lo que permanece con validez absoluta.⁴⁶ A dicha ciencia estaría encomendada una «crítica de la vida y de los fines de la vida, de las formas y sistemas culturales que emergen de la vida de los hombres; una crítica de la humanidad misma y de los valores que explícitamente la orientan».⁴⁷ La ciencia posibilitada por el descubrimiento de la *Lebenswelt* abarca problemas concernientes al ser y al conocimiento. Versa no sólo sobre aquellas cuestiones gnoseológicas que desempeñan una función en la vida pre y extracientífica sino también sobre aquellas otras que conciernen a las ciencias objetivas, si bien en un nivel más profundo: en la base y fundamento de toda teoría. Es ciencia, en fin, que retoma los denominados «problemas de la razón».⁴⁸ Si el menosprecio, por consiguiente, del mundo de la vida fue la causa de la desorientación de unos saberes objetivos que olvidaron su sentido y fundamentación, la recuperación de aquél abre la posibilidad de una filosofía transcendental, con calidad de saber universal y fundante de toda ciencia.⁴⁹

El «mundo de la vida» constituye un campo de alcance general concerniente a todo ser y, por ello, susceptible de generar un saber universal. Cualquier conocimiento o verdad con pretensiones de universalidad requiere un tema que abarque a todos los seres, bajo un aspecto esencial de los mismos. Ello no quiere decir que aquel saber general invada las áreas particulares de que se ocupan las ciencias especiales. El saber sobre la *Lebenswelt* no pretende monopolizar ni la verdad, ni el método, ni el conocimiento. Se ocupa solamente de aquel aspecto de todo ser en el que se dilucida el sentido de éste. Es cabalmente lo que se pretende explicitar con el tema del mundo pre-dado en cuanto tal. Es decir: un mundo tomado puro y exclusivamente tal como se posee por medio de las validaciones de ser y valor adquiridas en la vida de la conciencia.⁵⁰ Este es el aspecto específico que comparte todo ser y, por lo mismo, la ciencia que lo trate será un saber universal. Las ciencias particulares versan sobre parcelas concretas del ser del mundo. Pero sólo la fenomenología transcendental se ocupa de los seres del mundo en aquella dimensión que

les es común a todos: su referencia al mundo de la vida del sujeto. La filosofía se ocupa del mundo y pertenece al mundo en la medida en que ese mundo es un mundo del sujeto y para el sujeto.⁵¹

La ciencia sobre la *Lebenswelt* responde al ideal moderno de ciencia, si bien en un sentido nuevo. En efecto: a partir del Renacimiento, la filosofía creyó poder realizar la idea de saber universal bajo la modalidad de ciencia objetiva. La empresa resultó fallida y su fracaso ocasionó la desorientación contemporánea de las ciencias. Lo que la «episteme» sobre el mundo de la vida pretende es retrotraer la reflexión filosófica a la situación anterior al proceso de sedimentación de los saberes objetivos, para descubrir el suelo común de donde emerge toda teoría, incluidos aquéllos. Es esa la tierra inexplorada que ha de posibilitar una verdad de carácter universal. El retroceso a la *Lebenswelt* posee, pues, un alcance muy preciso. Recuperar el ámbito de realidad originaria, previa a toda conceptualización científica, que pueda constituirse en tema de alcance universal apto para generar un saber también universal. Para ello entran en acción los mecanismos reductores de la *epoché* en orden a evitar achicamientos del concepto de saber. Recuperada la *Lebenswelt*, la filosofía dispone de la dimensión más originaria de la realidad, que subyace a todo ser y saber y, por ello, argumento adecuado para una ciencia universal que se ocupa de todo ser en cuanto ser-partícipe del sentido de la *Lebenswelt* del sujeto.⁵² El lugar asignado al «ser en sí» por las ciencias objetivas, al proclamarlo objeto de un saber con pretensiones de universalidad, pasa a ser ocupado por el «ser para el sujeto» con funciones similares. Toda la realidad es contemplada, en ese caso, «sub specie» del «ser para el sujeto». Los resultados del proceso idealizante de las ciencias modernas y el mundo de idealidades por él generado dejan de acaparar la verdad y el ser del mundo. El «ser en cuanto ser» de la metafísica antigua y el «ser en sí» del objetivismo matemático moderno carecen de validez universal por su desvinculación con el mundo del sujeto. No son aptos, por lo mismo, para constituirse en tema de un saber universal que margine la rica parcela de la subjetividad. La versión adecuada del ser es la del «ser en y para

el sujeto». Es la versión adoptada por el subjetivismo transcendental y cuyo método adecuado es la fenomenología.

El «mundo de la vida», pues, posee carácter *subjetivo*, si bien se trata de una subjetividad transcendental y constituyente. Tal mundo subjetivo se da no en una verdad objetiva sino subjetiva. El área de la verdad objetiva ha sido previamente dejada de lado por la *epoché*. El conocimiento, que así genera, supone una adecuación entre lo conocido y el cognoscente, entre el objeto y el sujeto: el hecho subjetivo es dado en una verdad subjetiva de modo correlativo a como en las ciencias el dato objetivo es expresado en la verdad objetiva. La homogeneidad de naturaleza entre el objeto y el sujeto del conocimiento convierte al uno en expresión adecuada del otro, puesto que a cada dato corresponde una evidencia específica, una verdad específica y un saber específico. De ello deriva el que la ciencia sobre la *Lebenswelt* deba de ser una ciencia subjetiva sobre lo subjetivo. Y de ahí deriva, también, el rechazo de la psicología empírica como ciencia adecuada para captar la subjetividad al ser aquella una ciencia objetiva sobre lo subjetivo. De nuevo hay que apelar aquí a la contraposición entre saberes objetivos, construidos sobre el supuesto de la *naturalistische Einstellung* y cuyo contenido son «hechos», y saberes subjetivos, construidos sobre la *phänomenologische Einstellung*. La consecuencia será que la fenomenología es una ciencia de esencias y de carácter intuitivo, por oposición a las ciencias naturales que son saberes sobre hechos y de carácter discursivo.

Cuando Husserl habla de un saber contrapuesto al saber que se adquiere en las ciencias naturales, está pensado en las llamadas «ciencias del espíritu» o de la cultura. El contenido de éstas es lo que denomina la «dimensión espiritual del hombre».⁵³ El interés teórico de tales conocimientos se centra en los hombres en cuanto personas, en su vida y en sus creaciones. Personas que articulan su vida en la relación social «yo-nosotros», sedimentada en instituciones que llamamos familia, nación y supranación. Es el conglomerado que significamos con el término *Lebenswelt* y que implica actividad finalizante, creadora de fenómenos espirituales y productora de cultura en un contexto histórico. Tal saber, con tal

contenido, supone la existencia «al lado de la verdad objetiva de las ciencias, de otra segunda verdad: la subjetiva».⁵⁴ Su campo no es el de una ciencia de carácter discursivo sino el de un saber apodíctico y evidente: la esfera de evidencias originarias subjetivas contrapuestas a las evidencias objetivas que se adquieren por vía de abstracción. Es el campo que permite acotar la *epoché*, la vida del «ego puro», y que no se explora con el mismo procedimiento con el que se desarrollan las ciencias naturales. El saber que así se alcanza no es una ciencia objetiva más. Es una ciencia subjetiva, cuyo contenido es también subjetivo. Un saber no exacto pero sí evidente. En él no se procede mediante cuantificaciones y formalizaciones matemáticas, sino mediante intuiciones de factores subjetivo-relativos que componen el mundo personal de la vida.⁵⁵

Recuperado el «mundo de la vida» del olvido y liberado de adherencias por la *epoché*, resta aún por determinar el modo adecuado de tratamiento del mismo en cuanto tema de un saber universal. La empresa requiere una reflexión crítica, dadas las peculiaridades del material convertido en objeto de investigación. Una primera aproximación a la cuestión parece sugerir un desarrollo de la misma bajo la forma de «problema parcial» dentro de la problemática total de las ciencias objetivas.⁵⁶ Las ciencias objetivas rechazan la metafísica como saber capaz de aportar sentido y validez a sus construcciones teóricas y, al mismo tiempo, apto para conferir a los conocimientos objetivos la dignidad derivada de planteamientos últimos.⁵⁷ El vacío ocasionado, por ello, a las ciencias objetivas en el campo de la reflexión sobre los propios presupuestos parece justificar un tratamiento *instrumental* del tema de la *Lebenswelt*, en cuanto asunto «puesto al servicio de la fundamentación de las ciencias».⁵⁸ Con otras palabras: la *Lebenswelt* podría ser argumento de una «teoría de la ciencia», tratable, por consiguiente, con la metodología de las ciencias objetivas sin tener necesidad de constituirse en campo autónomo de reflexión y, con ello, dar pie para la construcción de un saber específico propio. El tema posee suma importancia, dado que en él se decide la pregunta sobre la *subalternación* del conocimiento. Es decir: si las ciencias son autónomas y

soberanas al establecer sus presupuestos y principios de reflexión o si, por el contrario, se subalternan a las certezas de un saber más radical y fundante, a cuyas evidencias compete constituir el sentido y la finalidad de las ciencias objetivas. Se trata de decidir cuál de los dos tipos de saberes que Husserl contrasta: ciencias objetivas-fenomenología, desempeña una función *instrumental* respecto al otro y cual una función *final* y donante de sentido.

A tenor de los planteamientos precedentes, el tema de la *Lebenswelt*, que pareció en un primer momento convertirse en problema parcial interno de las ciencias objetivas, se transforma en problema más vasto y universal, en el que se contraponen dos modos de saber: el científico-objetivo y el intuitivo-subjetivo.⁵⁹ El análisis del «mundo de la vida» exigiría ir más allá de su mera función fundante de las ciencias. El planteamiento apunta, en ese caso, «al problema del sentido del ser del mundo para los hombres que viven en él». La *Lebenswelt* preexiste como ámbito predonado al hombre antes de la gestación de la ciencia. De ahí que la cuestión de la entidad de la *Lebenswelt* exija ser planteada de modo autónomo *an und für sich*, desvinculándola de su posible relación con las ciencias objetivas. Su relación con éstas será cuestión a debatir en un segundo momento. Es más: dado el carácter derivado e instrumental de aquéllas, una reflexión adecuada sobre el mundo de la vida y un método correcto para llevarla a cabo exigen desconectar a las ciencias objetivas y a sus métodos de una reflexión sobre los fundamentos del saber.⁶⁰ Se precisa ser consciente de que antes de la sedimentación de las ciencias físicas existió y existe un tipo de saber general cuya temática son las estructuras generales de aquel mundo, previas a la tematización unilateral del mismo llevada a cabo por las ciencias objetivas. La verdad de un saber y de otro es distinta. La de las ciencias es una verdad lógico-matemática. La del saber intuitivo-fenomenológico una verdad precientífica, fundamentada sobre la experiencia pura. A ésta corresponde la captación de la esencia de la *Lebenswelt*. El conocimiento de ese mundo es de carácter personal y viene dado en la experiencia cotidiana. Un modo de percepción de la realidad que sirve de presupuesto de toda actividad investigadora

y que actúa de fuente y fundamento de toda evidencia y verificación ulterior.⁶¹ Las ciencias objetivas son, por ello, saberes subalternados a la ciencia subalternante de la *Lebenswelt*, a cuyas evidencias y experiencias últimas remiten sus enunciados.

Existen, por otra parte, dos modalidades de tematizar el mundo de la vida. La actitud ingenua natural y espontánea y la actitud reflexiva referida al «cómo» de los modos subjetivos de donación del mundo de la vida y de los objetos del mismo.⁶² La primera de esas maneras, cronológicamente y constitutivamente la primera, consiste en convivir con los objetos dados en el mundo. Todos nuestros intereses finalizan en esos objetos. El mundo predonado es el horizonte que abarca los objetos, los instrumentos y, también, los temas teóricos y prácticos.⁶³ Pero existe otra modalidad, de vivir en el mundo, la segunda, que modifica esencialmente la conciencia del mundo al centrarse en los modos de aparición y de donación de los objetos en y para la subjetividad. El interés universal polariza, en este caso, en la manera de ser producido el mundo por nosotros y en su función de horizonte universal de los objetos. Esta nueva orientación del interés, resultado de un acto libre de la voluntad, crea una totalidad sintética en la que «descubrimos por primera vez en "qué medida" y "cómo" el mundo, en cuanto correlato de una universalidad sintética de operaciones conexas entre sí y abiertas a la investigación, adquiere su sentido de ser y de valor en la totalidad de sus estructuras ónticas».⁶⁴ La temática que una y otra modalidad generan es esencialmente distinta, si bien, en ambos casos, de carácter universal.

La vida natural, correspondiente a la actitud natural, es un vivir en un horizonte universal no acuñado por la reflexión. El mundo es la realidad no cuestionada, el horizonte de toda pregunta, de toda acción y valoración. Ahora bien: en lugar de permanecer en semejante situación de «simplicidad mundana», podemos intentar un viraje total de intereses, en el que el término «pre-donación» adquiere relevancia al quedar convertido en punto de referencia del nuevo interés. La reflexión deja de preocuparse de toda otra cosa que no sea la modificación *subjetiva* de los modos de donación. El interés

teórico se orienta exclusivamente al universo de lo subjetivo en donde el mundo es dado en su existencia pura. Lo que permanecía inconsciente en la actitud natural pasa, de ese modo, a convertirse en tema de un nuevo y peculiar saber. Un saber que, frente a las ciencias objetivas hasta al presente proyectadas sobre el suelo del mundo, sería concebido como «ciencia sobre el *cómo universal* de la *predadidad* (= estar dado con antelación) del mundo, esto es, sobre aquello que constituye el suelo universal de toda objetividad. Una ciencia de los fundamentos últimos, de los que toda construcción objetiva recibe su potencia verdadera en razón de la definitiva percepción de sentido».⁶⁵ Se trataría de proseguir el camino indicado por Kant y Hume postulando una ciencia universal de nuevo cuño que se ocupe de la «subjetividad constituyente del mundo», en cuanto mundo de y para el sujeto.

Pero sale al paso una objeción inevitable: siendo el «mundo de la vida» un mundo de experiencias subjetivo-relativas y una experiencia precientífica fluyente, ¿puede reivindicar para sí el carácter de tema universal de un saber universal? Sobre lo relativo y cambiante no parecen viables enunciados universalmente válidos. La objeción, nada banal, es respondida por Husserl indicando que el mundo de la vida posee determinadas estructuras generales, una especie de «universales del existir concreto» o instancias invariantes de lo fluyente, no afectadas de relatividad. Éstas constituirían la materia universal de un saber también universal. Se trataría de las estructuras genéricas del mundo de la experiencia transcendental en cuanto tal. El mundo cambiante mantiene unas dimensiones estables de lo real en cuanto real, que constituyen un «Apriori» puro sobre el que la reflexión puede construir científicidad, verdad y universalidad.⁶⁶ El carácter subjetivo-relativo de la *Lebenswelt* no se encuentra, por tanto, en contradicción con las condiciones exigidas por un saber general ya que aquellas estructuras universales e invariantes son inmanentes al mundo de la vida en su permanente fluidez y relatividad. Esas estructuras englobadas en el «Apriori» de la vida mundana (*Lebensweltliche Apriori*) configuran la temática adecuada para una ciencia apriorista subjetivo-relativa, equivalente en alcance y funciones a la «episteme» tradi-

cional.⁶⁷ Son los factores esenciales constituyentes de toda experiencia de las cosas y subyacentes a toda actividad teórica o práctica.

Las estructuras invariantes de la *Lebenswelt* proporcionan, pues, argumento para una ciencia equiparable a una «ontología del mundo puro de la vida en cuanto experiencia del mundo». ⁶⁸ Un mundo referido a la subjetividad en medio del cambio incesante de sus componentes relativos. El concepto, por tanto, de *Lebenswelt*, surgido por exigencias de una fundamentación de la ciencia, deriva paulatinamente en la *Krisis* hacia un problema *ontológico*, desde el momento en que hay que ponerse en claro sobre su estructura esencial y sobre el alcance de su verdad. El paso de la «teoría de la ciencia» a la «ontología» resulta ser la consecuencia lógica de los reiterados esfuerzos husserlianos en pro de una fundamentación de las ciencias. Los problemas que desfilan por la *Krisis*: desintegración de las ciencias, idealización físico-matemática, pérdida de significado de las ciencias para la vida, etc., disponen de una propuesta de solución al asumir la *Lebenswelt* la calidad ontológica de mundo donante de sentido. Se recuperan las denominadas «cuestiones últimas» y se replantean los «problemas fundamentales de la razón». Son cuestiones, en definitiva, metafísicas, que conciernen al mundo de la vida del sujeto. Un mundo de experiencias precategoriales, de intuiciones evidentes, dotado de estructuras esenciales en su permanente fluidez subjetivo-relativa y que aparece como la tierra virgen inexplorada de una ontología no construida. La *Lebenswelt* se comporta entonces no como mero problema «parcial», destinado a solventar el problema de la fundamentación de las ciencias, sino como una «realidad en y para el sujeto», campo autónomo en sí mismo, desde el que se decide el sentido del ser y de la verdad. Se convierte en tema universal de una ciencia universal, presupuesta a toda praxis y a toda teoría.

En conexión con el tema de la *Lebenswelt* Husserl se pronuncia sobre la posibilidad de desarrollar una *ontología* que se ocupe de las estructuras invariables de aquel mundo. Tal ontología, nunca desarrollada por Husserl, no puede ser otra que la fenomenología. Su misión consistiría en valorar

cada cosa y cada acontecimiento en referencia al mundo de la vida, o mejor, en la teleología y sentido inmanentes a él. Con ello se desengancha a las cosas del ámbito de la objetividad para referirlas al mundo de la subjetividad. A la luz de tal referencia queda manifiesta la esencia de las cosas al quedar éstas ubicadas en el horizonte fundante de toda realidad: la *Lebenswelt* del sujeto. Tal ontología no tiene nada que ver con la de los diferentes tipos clásicos de metafísica y, trata, por el contrario, de superar el concepto de «ser-en-sí» profesado por los mismos. La fenomenología aspiraría, más bien, a ocupar el puesto de la vieja ontología en cuanto saber universal y fundante del resto de los saberes. Su distanciamiento respecto a la metafísica tradicional del «ser-en-sí» no quiere decir equiparación a las ciencias físicas ni tampoco «saber sobre abstracciones» o sobre ideas desvinculadas de la vida, al estilo de la tradición idealista.⁶⁹ La aversión de Husserl a las concepciones del saber en las que actúe de postulado subyacente el reconocimiento de un ser-en-sí, tematizado ya por la venerable metafísica, ya por las ciencias objetivas modernas, no es menor que su rechazo de las idealizaciones de la realidad llevadas a cabo por el formalismo matemático. La fenomenología pretende ser saber sobre el «ser para sí» por oposición a los saberes sobre el ser-en-sí. En este sentido, la fenomenología, concebida como ontología, mantiene distancias tanto frente a Kant como frente a Hegel. Respecto al primero, el «ser en sí» no permanece inalcanzable y poniendo límites a la razón. Respecto al segundo, el fenómeno no es exteriorización enajenada del absoluto. Para Husserl es el mismo fenómeno del mundo de la vida y de la historia el que queda elevado a la categoría de ser absoluto.⁷⁰

El saber universal generado por la reflexión sobre la *Lebenswelt* resitúa en su verdadero lugar al «ser en sí» de la tradición objetivista. Éste es un producto mental, una categorización ideal generada en el proceso idealizador. La entidad y sentido del mismo se asienta sobre el mundo de la vida. En términos de la metafísica aristotélica, la entidad del «en sí» ideal de las ciencias objetivas no se adscribe a la categoría de substancia sino a la de accidente. El proceso de ontologización de aquél responde a un fenómeno histórico-psicológico

errado, en el que la realidad se desubstancializa al formalizarse. Las ciencias objetivas son construcciones subjetivas, resultantes de la actividad lógico-teórica del sujeto, destinadas a expresar el mundo de las vidas en una orientación particular. Sus enunciados teóricos dependen de las evidencias de la *Lebenswelt*. Tal dependencia origina una relación esencial entre las ciencias y el sentido del mundo de la vida en el que los científicos desarrollan su quehacer cotidiano. Los sistemas teóricos así contruidos se incardinan en el mundo personal precientífico al que los pensadores se adscriben. El mundo subjetivo de la vida y el mundo objetivo de la ciencia aparecen vinculados por aquella relación surgida de la misma situación existencial del científico. Éste, en cuanto hombre concreto, vive su mundo vital y comparte el sentido del mismo. El mundo de la ciencia es resultado de su reflexión y surge como una de las múltiples hipótesis posibles elaborada por la colectividad de sabios, sedimentada a través del trabajo colectivo y consolidada por la tradición. Este mundo de la ciencia históricamente sedimentado se constituye en horizonte de otras prestaciones posibles.⁷¹ La relación entre lo anterior y lo posterior, entre lo fundante y lo fundado, es lo que legitima un tratamiento de la *Lebenswelt* no como problema parcial de las ciencias sino como problema filosófico universal. El saber desarrollado sobre él adquiere el rango de ontología, cuyos enunciados desempeñan la función de supuestos básicos sobre los que las evidencias de las ciencias se asientan.⁷²

La constitución de una ciencia sobre la *Lebenswelt* parece situarnos ante una aporía difícil de soslayar: por una parte, se pretende evitar con el retorno a la vida y a las vivencias originarias el falseamiento introducido en la realidad por el conceptualismo de las ciencias y el formalismo de la matemática. Pero, por otra parte, se acepta el imperativo de constituir un saber sobre el mundo de la vida para que lo cotidiano, anónimo y no reflexionado adquiriera conciencia de sí mismo como realidad subyacente a toda actividad científica. Esto parece implicar una recaída en aquello que se pretendió evitar: la hipertrofia intelectualista.⁷³ A tal aporía se responde que la fenomenología, en cuanto ciencia de la vida, aspira a

ser una ciencia de nuevo cuño. El tipo de saber que elabora es un saber descriptivo al no entenderse como construcción conceptual sino como una *Enthüllung*. Se descarta todo esquema metafísico que retrotraiga el problema de la realidad a un ser objetivo o a un ser abstracto-formal para buscar la base y sentido del ser en el «mundo de la vida». Rechazo, pues, de toda hipertrofia intelectualista y retorno al mundo de la vida del que recibe claridad y sentido todo ser y toda acción.⁷⁴ Con otras palabras: la ciencia de la *Lebenswelt* difiere de las ciencias en cuanto al contenido y en cuanto al modo de saber: su función es sacar a superficie la vida antepredicativa y prelógica, pero sin desvirtuarla. La fenomenología no quiere ser una construcción lógico-matemática, sino una descripción. No ha de confundirse, por ende, con modalidad alguna ni de saber objetivo ni de metafísica tradicional.

Una palabra, «doxa», que reiteradamente aparece en la *Krisis*, permite sortear la tentación intelectualista. El término δόξα posee un significado preciso en la tradición filosófica. Expresa un modo de conocimiento de calidad deficiente, la opinión, que versa sobre el mundo de lo contingente, relativo y cambiante. A la «doxa» es contrapuesto otro modo de conocimiento, la «episteme», cuyo saber tiene por objeto lo esencial y necesario y cuya verdad es absoluta y universal. Algunos pasajes de la *Krisis* parecen compartir aquella valoración peyorativa de la «doxa».⁷⁵ La constante profesión husserliana de fe en un saber absoluto y apodíctico, cuyos antecedentes más notorios serían la vieja «episteme» platónica y la «mathesis universalis» racionalista, parecería conducir a una descalificación sin compromisos de la menospreciada «doxa». Si la fenomenología aspira a ser «ciencia estricta», fundamental y universal, ¿no tendrá necesariamente que excluir a la «doxa» en cuanto modo de conocimiento de rango inferior? En la *Krisis*, por otra parte, se equipara la «episteme» a la cientificidad del objetivismo moderno, en cuyo caso la racionalidad universal que caracteriza a éste sería más bien acreedora de la descalificación propinada al objetivismo por Husserl.⁷⁶

En la *Krisis* nos encontramos, sin embargo, con un hecho llamativo: se atribuye mayor dignidad a la «doxa» que a la

«episteme», lo cual parece estar en contradicción con las ideas husserlianas sobre el ideal de «ciencia estricta». Tal rehabilitación de la «doxa» se explica al advertir la vinculación de la misma a la *Lebenswelt*.⁷⁷ La «doxa» es el saber peculiar del «mundo de la vida», cuyo componente primero es «la intuición meramente subjetivo-relativa de la vida mundana precientífica». La «doxa» alcanza un tipo de verificación correcta, dando cuerpo a unos conocimientos y verdades adecuadas a las exigencias prácticas del vivir.⁷⁸ El conocimiento adquirido en la experiencia inmediata y precientífica del «mundo de la vida» es preferido a la verdad idealizada de los saberes objetivos. La verdad y el conocimiento precientífico, peculiares de la «doxa», tienen prioridad sobre sus homólogos científico-objetivos en cuanto que éstos emergen como configuraciones ideales, surgidas de la vida y según el sentido recibido en la misma. La mayor dignidad de la «doxa» estaría en relación a su función de canal de la experiencia antepredicativa obtenida en la *Lebenswelt*.⁷⁹ «Doxa», en este caso, no poseería el sentido peyorativo que la tradición filosófica le atribuye. Puestas en relación la «doxa» y la «episteme» con las diferentes actitudes que puede adoptar el hombre, la primera corresponde a la «actitud teórica» y la segunda a la «actitud natural». La verdad de una y otra posee carácter diverso también: la correspondiente a la «doxa» es la verdad subjetiva de la vida precientífica; la correspondiente a la «episteme» es la verdad inmutable de la ciencia.⁸⁰

El ámbito de la «doxa» coincide con la esfera de evidencias que se refieren a los intereses existenciales del hombre. Expresa aquel mundo subjetivo-relativo en estado de permanente fluidez y de constante posición de valores sobre el que toda ciencia objetiva tiene asentamiento.⁸¹ El saber y la historicización son manifestaciones de una racionalidad que se inicia originariamente en la vida cotidiana y que posteriormente se despliega en procesos más refinados de conocimiento como los vigentes en la filosofía y en las ciencias. La «doxa» se corresponde con el saber, que versa sobre aquel mundo de predonaciones y presupuestos. Un saber subjetivo-relativo pero no por ello incapaz de verdad.⁸² En la «doxa» queda expresada la experiencia transcendental construida so-

bre las intuiciones apodícticas de la vida cotidiana. Y en cuanto captación intuitiva y evidente de los presupuestos del vivir humano, aporta un conocimiento prelógico y precientífico que actúa de soporte de toda ulterior idealización. El «ser en sí» de los saberes objetivos no es lo primario. El lógico y el inmatemático, «velis nolis», operan sobre el mundo de la vida precientífica. Es el mundo de las donaciones de sentido y de las evidencias empíricas, al que remite el eslogan «Zu den Sachen Selbst». ⁸³ La fenomenología aspiraría a ser la modalidad filosófica de la «doxa»: un saber teórico sobre la *Lebenswelt*; una «doxa» *in statu* de «episteme».

3. La recuperación del «mundo de la vida» por la «epoché»

Para recuperar la *Lebenswelt* del olvido y constituirla en tema de un saber universal fundamental, se requiere un procedimiento que la libere de deformaciones históricas y de construcciones científicas artificiosas. Una operación reductora que elimine adherencias y permita la recuperación del mundo de la vida en su pureza originaria, no contaminado aún por los intereses y mantos ideológicos del objetivismo científico. Sólo así puede la *Lebenswelt* reivindicar el carácter de tema universal adecuado para un saber universal. La tarea de recuperar el mundo de la vida y acotarlo como tema de la fenomenología es confiada a la *epoché*.⁸⁴ Ésta es más un procedimiento de derribo que un andamiaje constructivo. Se trata de habilitar el solar para un nuevo edificio. Un solar usurpado a lo largo de la tradición filosófica por el objetivismo naturalista. Dejar de nuevo al descubierto el mundo de la vida como suelo originario de toda actividad científica. La nueva cimentación del saber requiere un desbroce previo del suelo pre-científico en donde históricamente surgieron las ciencias. La *epoché* pretende recuperar el terreno de las preguntas últimas, marginadas de la reflexión filosófica por el positivismo naturalista. El suelo virgen de la apodicticidad y de la evidencia, del sentido y del ser, de las experiencias precategoriales.

La construcción del saber fundamental exige, pues, aco-

tar y concretar el contenido del mismo que no es otro que la *Lebenswelt*. Es precisamente lo que Husserl pretende conseguir con las operaciones reductoras.⁸⁵ El «mundo de la vida», en cuanto contenido a tratar por un saber universal, no viene dado en la experiencia física de donde parten los saberes objetivos. Tiene que ser recuperado y acotado mediante las operaciones reductoras fundamentales. Es preciso sacar a superficie los materiales de que consta el mundo de la vida, acceder a su ámbito de evidencias originarias, acotar el contenido de la ciencia fundamental o fenomenología. Para ello utilizamos la *epoché*, cuyo concepto y funciones podrían quedar así resumidos:

- 1) *Epoché* equivale a reducción fenomenológica. Desempeña una función liberadora respecto a la actitud natural y a los dogmatismos de la ciencia.
- 2) Es el acto por el que se posibilita la reducción trascendental y conversión al sujeto, allanando el camino hacia el fundamento último del saber.
- 3) La *epoché* no asume actitud escéptica alguna. En la *epoché* no se pierde o niega el mundo. Es puesto únicamente entre paréntesis.
- 4) La *epoché* posibilita la actitud del «espectador desinteresado», el cual a) prescinde de todo punto de vista dogmático; b) omite el juicio sobre el valor de verdad de la ciencia; c) pone entre paréntesis el valor del ser objetivo del mundo; d) se siente liberado de la actitud natural ingenua y de su apego al mundo.⁸⁶

Son, pues, dos funciones principales las que desempeña la *epoché*: a) liberar al mundo y al objeto de su vinculación a la actitud natural; b) situarlos en la órbita de la subjetividad trascendental, habilitándolos, con ellos, para la recepción de sentido. Ambas funciones, negativa y positiva, dan pie para atribuir a la *epoché* un significado cuasi-religioso: «aversio a mundo et conversio ad subjectum», conversión del saber al humanismo.⁸⁷ Un humanismo que implica la liberación del pecado original de la ciencia objetiva y de la credulidad de la actitud natural en la tesis del mundo. La reducción

capacita para la recepción de la «gracia» filosófica.⁸⁸ La *epoché* abre la posibilidad de una transformación radical del proyecto de existencia que la filosofía programa. El objeto es lo abandonado, lo relegado a la marginación. *Epoché*, desde tal punto de vista, desempeña la función de «ascesis», de purificación, de recuperación del hombre perdido para proporcionarle un encuentro consigo mismo en el «ego» trascendental. El filosofar requiere una renuncia radical del mundo como condición de posibilidad de una posesión no menos radical del yo. La *epoché* se convierte, por ello, en la puerta de entrada en el vestíbulo de la reflexión fenomenológica. La inhibición ante el valor de realidad de la objetividad se corresponde con la tematización del ámbito de la conciencia pura en donde el mundo y los componentes de la actitud natural están dados bajo la modalidad de fenómenos; las cosas entran a formar parte de la vida del sujeto, como *noesis*, acto de conciencia y como *noema, cogitatum* del mismo.⁸⁹ La *epoché* consigue situar todas las cosas en el campo de la interrelación y correlación recíproca entre conciencia y objeto, entre constituyente y constituido. Con otras palabras: en el campo de la *intencionalidad*.⁹⁰

Cual si de un juego de naipes se tratara, la *epoché* lleva a cabo varias operaciones de descarte. La primera afecta al objetivismo de la metafísica y de las ciencias. Es marginado el mundo de los saberes naturales en cuanto construido sobre el prejuicio de la existencia de un «ser en sí» mundano. Desde el momento en que ese «ser en sí» ha sido descubierto como producto de un proceso idealizante, que oculta y suplantata el verdadero ser del mundo precientífico de la vida, la empresa de un saber fundamental universal exige, como requisito, el desbroce de evidencias derivadas, certezas dudosas y presupuestos no cuestionados procedentes de aquél. La constitución de la ciencia sobre la *Lebenswelt* precisa, en primer lugar, de una *epoché* respecto a todas las ciencias objetivas.⁹¹ Se pone entre paréntesis igualmente el conjunto de intereses y finalidades que los saberes objetivos representan. También son desconectados los presupuestos teóricos sobre los que se matematizan científicamente los contenidos de las ciencias naturales.⁹² Este descarte, en pro del aislamien-

to progresivo de la subjetividad, prescinde también de otra serie de factores circunstanciales entre los que cabe enumerar aquellos que rodean al hombre en su vivir cotidiano: oficio, familia, nación, etc., o aquellos otros que le adscriben a una determinada tradición cultural e histórica, tales el Estado, el derecho o la religión. La *epoché* acota así paulatinamente el espacio específico del que ha de hacerse cargo la fenomenología. Lo cual no quiere decir que la *epoché* suprima el mundo de las ciencias. Se mantienen como hechos, si bien, hechos puestos entre paréntesis para posibilitar el paso a primer plano de la *Lebenswelt* en calidad de soporte en donde aquellos hechos se sitúan, formando parte de una unidad de sentido y finalidad.⁹³

Un descarte más amplio es el que pretende poner entre paréntesis a la actitud natural y todo lo que ella implica. Se suspende la tesis general que profesa la existencia del mundo objetivo.⁹⁴ Con ello queda eliminado el supuesto sobre el que se construyen las ciencias físicas. Abolida la tesis general de la actitud natural, quedan invalidados los actos de la conciencia construidos sobre aquel presupuesto. La vía reductiva, al suspender la tesis general de la actitud natural, descarta la existencia de las cosas en cuanto cosas del mundo objetivo de la naturaleza. Todo ser objetivo en cuanto existente en y para sí deja de tener validez. Cualquier percepción ulterior de las cosas tiene lugar en cuanto que éstas aparecen como fenómenos en y para la conciencia: *cogitata*. Se suspende igualmente todo juicio relativo a la realidad y fundamentado sobre la actitud natural. El pensador se desentiende de todo lo que no sea acto de la conciencia, referido intencionalmente a la realidad. Este cambio total respecto a la actitud natural posibilita que el ser pre-donado del mundo de la vida se convierta en tema propio y universal. El hombre deja de vivir como hombre inscrito en la existencia natural para instalarse en una actitud nueva en la que el mundo es recuperado como ser y sentido en la vida de la conciencia.⁹⁵ Este descarte del mundo de la actitud natural y la retención consiguiente del mundo de la conciencia explica las críticas de Husserl contra Descartes, Hume o Kant, para quienes los actos de la subjetividad son concebidos sobre el supuesto de la tesis general de la actitud natural.

Neutralizar el mundo mediante la *epoché* no significa negar o perder el mundo. La *epoché* ni lo suprime ni lo elimina. Solamente lo pone entre paréntesis, adoptando una actitud de neutralidad hacia él y de suspensión de juicio sobre su realidad, existencia o inexistencia. Es más: la exclusión de los intereses mantenidos en la actitud natural son condición previa requerida para resituar el mundo en un sistema de correlación entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y la cosa. El mundo, por así decirlo, queda «fenomenologizado» por la *epoché* al ser liberado de la imagen que del mismo proporciona la actitud natural ingenua o la idea que de aquél elaboran las ciencias sobre el supuesto de un «ser en sí». El mundo interpretado por la metafísica o idealizado en las ciencias objetivas es capacitado, por medio de esta liberación, para poder ser referido a la vivencia de la conciencia, en donde recibe sentido.⁹⁶ La posición de Husserl se sitúa con ello más allá del realismo ingenuo, que aqueja a la actitud natural, y más allá, también, del idealismo subjetivista, que reduce el mundo a contenido de la conciencia y a mera ficción subjetiva.

Es más: la suspensión del juicio sobre la realidad del mundo-en-sí funciona como operación de desbroce en orden a posibilitar una inversión de las relaciones sujeto-objeto. En correlación con la estructura de la conciencia, expresada por medio de las polaridades «cogitatio-cogitatum», «noesis-noema», el mundo va a ser asumido en una nueva relación que instaura el sujeto. La *epoché* desconecta la posición de realidad vinculada al objeto,⁹⁷ poniendo entre paréntesis el carácter de ser real del mismo. Pero tales suspensiones de juicio sobre la validez entitativa (*Seinsgeltung*) del mundo, al habilitar el campo de la conciencia como nuevo punto de referencia, van a posibilitar de rechazo el mantenimiento del mundo como noema o *cogitatum* de la *noesis* o acto de la conciencia. Mundo y conciencia quedan referidos correlativamente, al ser reducido el mundo, mediante la *epoché*, a fenómeno transcendental. Lo predado en la ingenuidad de la «actitud natural» pasa a ser fenómeno «mundo», «noema» correlativo a la «noesis» de la conciencia. Con ello el mundo no se pierde. Se recupera enmarcado en la conciencia constituyente transcendental.⁹⁸

Nos acercamos así al sentido profundo de la *epoché*: la reducción del mundo a mero fenómeno de la conciencia, al margen de su existencia o inexistencia como mundo. El pensamiento, centrado el interés en la vida del sujeto y en su carácter intencional, sitúa al mundo en una nueva relación determinada por la *intencionalidad*, en la que tanto la subjetividad transcendental como sus correlatos objetivos son recíprocamente referidos. La *epoché* permite contemplar, tanto a los actos de la conciencia como a los objetos de los mismos, bajo la modalidad de fenómenos intencionales. La *epoché* o reducción, al convertir el mundo en fenómeno, no implica, por tanto, una abolición del mundo sino una reconversión del mismo. El objeto, previo olvido de su ser en sí, es puesto como fenómeno intencional de la conciencia. Con ello entra a formar parte de la conversión del sujeto hacia sí mismo. Meter el mundo entre paréntesis no es dejar de vivir en el mundo, negar su existencia o abolir su realidad. Es, más bien, abstenerse de hacer uso de las evidencias que el mundo en cuanto objeto ofrece. Negarse a participar en el juego de las cosas deshumanizadas o prohibir ser implicado en esa especie de conspiración objetivista que el mundo de la actividad natural inconscientemente genera. Es adoptar la posición del espectador neutral que contempla desinteresadamente el drama que ante sus ojos se representa. Neutralizar el mundo de lo objetivo en sí no es sino abrir la puerta para una experiencia muy diversa de ese mundo: la que le proporciona el nuevo horizonte recuperado por la *epoché*: la conciencia transcendental. Se instaura un nuevo sistema de relaciones entre conciencia y mundo, entre lo constituyente y lo constituido, entre «noesis» y «noema», en el que todo es referido a la subjetividad en función de conciencia transcendental constituyente.⁹⁹

La reducción permite a la reflexión acceder al nivel filosófico. Su función consiste, pues, en franquear el paso hacia la universalidad de lo real, dejando atrás el análisis del fragmento. La *epoché* acota, en este sentido, el campo específico de la fenomenología. El hombre queda eximido por ella de la vinculación con el dato al que se aferra la actitud natural. Esa labor previa de desbroce permite contemplar las cosas del

mundo como fenómenos de la conciencia y constituirlos así en tema de la reflexión. El mundo natural pre-dado adquiere el rango de fenómeno y sus objetos pasan a ser contemplados en el esquema operativo de la conciencia transcendental constituyente. El mundo de la vida se transforma en tema de la reflexión filosófica. Ello implica, incluso, un cambio de actitud en el conjunto de la vida, un nuevo estilo global de existir. Una actitud que abarca la vida de la conciencia en su totalidad, un universo de pre-donaciones que engloba toda ulterior productividad e interés del sujeto.¹⁰⁰ Este cambio radical de actitud consiste en que «la infinitud de la experiencia mundana real y posible se transforma en la infinitud de la *experiencia transcendental* real y posible en la que experimentamos como dato primario el mundo y su experiencia natural en calidad de *fenómenos*».¹⁰¹ Un reino aún no pisado, conquistado por la reducción transcendental y que es la «madre de todo conocimiento».

¿Qué resta o con qué nos quedamos después de haber sometido las creencias de la actitud natural al desbroce de la reducción? Nos resta el *cogitatum qua cogitatum*, el fenómeno puro, el mundo como ser-para-mí. Es el campo específico de la reflexión filosófica, integrado por los *cogitata qua cogitata* en cuanto actos intencionales, esto es, actos referidos esencialmente a los objetos. Lo que resta después del proceso selectivo de la *epoché* es la vida del *ego* transcendental; lo que aparece y se manifiesta en la conciencia y para la conciencia, si bien en referencia intencional al objeto. Se conserva el ser como lo dado en la conciencia, como lo pensado por un yo pensante, cuyo pensar es un acto intencional. Tal estructura referencial de lo dado en la conciencia veda al filósofo el optar tanto por la actitud objetivista como por su opuesta subjetivista. El propósito de la reducción es instalar al filósofo en la *relación transcendental* entre el *cogito* y el *cogitatum*. Por esa razón, el descubrimiento de lo real como lo pensado por el pensar del *ego* no implica un clausurarse en la subjetividad. El proceso reductor habilita un nuevo campo para la reflexión, campo constituido por la relación transcendental del acto de la conciencia a su objeto. Con otras palabras: la vida intencional de la conciencia. De ahí el que la

fenomenología pueda ofrecer una salida airosa a la alternativa subjetivismo-objetivismo. La estructura intencional de la vida de la conciencia no permite homologar, sin más, el proyecto fenomenológico con ninguna de las actitudes aludidas. El campo de la fenomenología es el campo de la relación intencional.¹⁰²

La *Lebenswelt* coincide con lo aislado por la *epoché*. La operación reductora, al suspender la actitud natural y el mundo de la ciencia, acota el mundo de la conciencia y de sus experiencias originarias. Este mundo se entrega exento de todo tipo de prejuicios —los excluye la *epoché*— y se ofrece de modo inmediato e intuitivo, apto para ser descrito de modo teórico puro liberado de cualquier interés utilitario, carente de todo tipo de enajenación derivada de otros intereses que no sean los de la pura teoría. La *epoché* permite, mediante su operación de descarte, que el mundo de la vida se muestre según su sentido peculiar, según su *telos* ideal, no hipotecado a intereses fácticos o utilitarios. Acotado ese ámbito de evidencias originarias se dispone de un material que puede ser constituido en objeto de una ciencia desinteresada, la fenomenología, cuyo argumento es el mundo de la vida, presentado como mundo de vivencias o río heraclíteano. Tal mundo se manifiesta a la conciencia transcendental, la cual, a su vez, actúa de soporte del mundo en cuanto supuesto de donde emerge y a donde retorna toda teoría y toda praxis. Ambas son posibles en cuanto actividades insertas en el mundo de la vida, mundo de la conciencia transcendental constituyente de todo sentido, valor, ser y verdad.¹⁰³

El procedimiento de la reducción es el camino husserliano para descubrir la ontología. Por medio de aquella se desemboca en el problema del ser.¹⁰⁴ Pero no del ser en el sentido del ser objetivo de la metafísica tradicional sino del ser del sujeto, dado en la subjetividad y para la subjetividad. El sentido y verdad del mismo se manifiestan en el acto intencional de la conciencia, en la relación transcendental que vincula el sujeto al objeto. La ontología se propone como tema central el estatuto relacional de todo ser dado a la conciencia. «Ego cogito cogitata qua cogitata» sirve de fórmula para expresar los enclaves de aquella relación. El

proceso reductor sitúa a la reflexión ante la esfera originaria creada por la correlación entre el mundo y la conciencia. Es el ámbito en el que el sentido del ser coincide con el ser-para-nosotros. Ello supone un abandono de la praxis objetivante de los saberes naturales y de la posición de ser y verdad peculiares de los mismos, retrotrayendo al hombre a la zona de la experiencia precientífica en donde tiene lugar la correlación conciencia del mundo y donación de sentido al mundo.¹⁰⁵ Mundo experimentado y conciencia subjetiva se coimplican. Mundo de la experiencia originaria, vida consciente de la subjetividad y lugar de la validación del ser son fórmulas equivalentes. Con un resultado de largo alcance: «la correlación absoluta del ser, de cualquier forma o sentido que sea, por una parte, y de la subjetividad absoluta, por otra, en cuanto instancia constituyente del sentido y valor del ser de la manera amplia aludida».¹⁰⁶ Tal ontología del ser intencional, dada la estructura correlacional de éste, distancia a la fenomenología tanto de los subjetivismos idealistas, que profesan una ontología «clausurada» en la subjetividad, en el «ego cogitans», como de los objetivismos positivistas, hipotecados al «ser en sí». Los mecanismos reductores invalidan, por tanto, los presupuestos de las metafísicas objetivistas en no menor medida que superan los planteamientos de las filosofías idealistas.

Husserl ha distinguido dos tipos de reducción, que sirven para clarificar las fases del proceso de remisión del mundo al sujeto transcendental: la reducción fenomenológica, que es sinónima de *epoché*, y la reducción transcendental, cuya meta final es la explicitación del *ego*. La segunda está posibilitada por la primera y sirve de base al descubrimiento e investigación de la correlación transcendental entre el mundo y la conciencia del mismo.¹⁰⁷ La reducción transcendental conduce al análisis transcendental, consistente en una clarificación de intencionalidades. En la reducción transcendental acontece la donación de sentido, siendo todo «cogitatum» contemplado en relación con el *ego*. Lo que se pretende es una intencionalización del objeto mediante la remisión del mismo al sujeto transcendental, previa la desobjetivización y desformalización de aquél efetuada por la *epoché*. Tal regresión a

la subjetividad, efectuada mediante la reducción trascendental, se practica a tres niveles o grados, cada uno de los cuales aumenta en radicalidad reductora: a) En el primer nivel se constituye el *noema*. Se accede al «cogitatum» una vez abandonada la experiencia ingenua. El mundo objetivo es segregado de la actitud natural y referido a la subjetividad trascendental e inscrito en el ámbito de las intencionalidades del sujeto. b) En el segundo nivel se pasa del «cogitatum» al «cogito», del «noema» a la «noesis». Es una inmersión más profunda en la subjetividad trascendental ya que se pasa de lo constituido a lo constituyente, del ámbito del objeto intencionado al del sujeto intencionante. c) En el tercer nivel la reflexión se centra en el mismo *ego*, tratando de tematizarlo. Toda «cogitatio» o «noesis» se inscribe en el «cogito» de un *yo*, que es el soporte último de cualquier acción productiva.¹⁰⁸

El *primer nivel* afecta a la experiencia natural habida sobre el mundo. La actitud natural capta el mundo en su inmediatez. La *epoché* entra entonces en acción, suspendiendo, en este primer estadio, la tesis natural del mundo, y permitiendo rescatar lo pensado en cuanto pensado. Se recupera la dimensión trascendental de lo dado ingenuamente en la actitud natural. De ese modo se elimina el olvido del sujeto que padece la actitud natural, vindicando la dimensión subjetiva complicada en el «noema». Es la nueva dimensión del mundo natural en cuanto reducido a *noema* y con ello referido a la conciencia trascendental. En esa labor la *epoché* no ha eliminado ni destruido el mundo natural. Lo ha reorientado simplemente hacia la subjetividad, que confiere todo sentido. El análisis fenomenológico deja de considerar aquel mundo en cuanto existente o inexistente para contemplarla en una dimensión nueva: en cuanto referido a la conciencia. Tal operación permite lograr un resultado gnoseológico de alta calidad: la *intuición inmediata*. En efecto: el mundo reducido es captado en su inmediatez evidente sin presupuesto alguno que lo condicione. El desbroce efectuado por la *epoché* nos lo entrega en su inmediatez. La validez entitativa (*Seinsgeltung*) y la verdad del mundo quedan en suspenso. El mundo resta al desnudo como lo mentado por la conciencia y en cuanto tal no prejuizado por tesis extraña

alguna. La primera etapa de la *epoché* ha trasladado al fenomenólogo desde el mundo natural al campo de la experiencia trascendental. Es esta, en cuanto experiencia vivida por la conciencia, la que se convierte en instancia mediadora de toda ulterior apreciación sobre el mundo.

La reflexión fenomenológica se traslada en el *segundo nivel* desde el contenido del acto de conciencia al mismo acto. La actividad del sujeto intencionante es considerada como «noesis»: de la consideración del fenómeno trascendental como «cogitatum» o «noema» se pasa a su consideración como «cogitatio». La atención se fija sobre el modo subjetivo de donarse el fenómeno, sobre la multiplicidad con que el fenómeno aparece en la conciencia. Se pasa de analizar lo constituido a explorar lo constituyente; de lo vivido a lo viviente.¹⁰⁹ Es la segunda manera de tematizar la *Lebenswelt*. «La mirada teórica se retira del objeto del mundo, dado noemáticamente, para dirigirse hacia la experiencia de éste, hacia los modos subjetivos de aparecer de este mismo mundo.»¹¹⁰ El interés polariza en los actos de la conciencia con los que se configura de modo ideal el universo de intencionalidades, que sirve de paradigma a los «noemas» correlativos a las «noesis» que los constituyen. La *Lebenswelt* se configura como vida intencional de la conciencia, como ámbito del «cogito» o de las «cogitaciones» que integran el universo de los «cogitata».

El *tercer nivel* de la reducción trascendental concierne al *ego*, al que la reflexión convierte en objeto de su exploración. Husserl retoma aquí los planteamientos kantianos e incluso el término «trascendental». Se trata de establecer el fundamento último de las donaciones de sentido y creaciones productivas de la subjetividad. El supuesto general es que todo «cogitatum» remite a una «cogitatio» y toda «cogitatio» a un «ego cogitans». Puesta en marcha la reflexión sobre el modo del objeto dado en la conciencia, se desemboca inevitablemente en el «yo puro», en calidad de hecho primordial y raíz última de toda intencionalidad. Nos encontramos ante la constitución originaria y absoluta del objeto en la subjetividad trascendental.¹¹¹ Es el encuentro con la instancia proclamada por Descartes núcleo del pensamiento moderno, a la que

remiten, como fuente última, todo conocimiento y toda reflexión. Sobre tal instancia se fundamenta la filosofía, que pretende ser universal.¹¹² Todo sentido y todo ser imaginables forman parte de la subjetividad trascendental, en cuanto que ella constituye todo sentido y todo ser. En este aspecto la fenomenología puede ser entendida como un subjetivismo trascendental. No con el significado de subjetivismo psicologicista ni tampoco un subjetivismo de tipo kantiano. Se trata de un subjetivismo que no es otra cosa que explicitación de «mi yo» en cuanto sujeto de conocimientos, una suerte de saber egológico que recoge todos los sentidos existenciales posibles del mundo para el *ego*. Es la explicitación de todo sentido que el yo imagina. En especial el sentido de aquello que la experiencia me aporta en el terreno de la naturaleza, de la cultura y del hombre. Con otras palabras: desvelar las intencionalidades constituyentes de lo real.

Lo que se pretende mediante las operaciones reductoras no es otra cosa que aislar el campo de lo constituyente, acotarlo y diferenciarlo de lo constituido. A ello se encaminan los diversos pasos que la *epoché* avanza: descarte de la actitud natural, puesta entre paréntesis de la realidad del mundo, marginación de la actitud científica y de la idealización de la naturaleza que comporta. Tales operaciones de desbroce nos permiten ir eliminando el mundo de la objetividad y a la vez progresar en el aislamiento del yo puro. Llegamos por ese camino a la subjetividad trascendental, al *ego* constituyente, que, en calidad de soporte de toda experiencia humana, pasa a ser instancia en la que arraiga cada actividad teórica y práctica. Este reducto final coincide con el ámbito de evidencias originarias que la intuición nos depara. Queda así acotado el objeto específico del saber fenomenológico, que no es otro que la subjetividad trascendental. El ser de la conciencia coincide con el reino de las evidencias originarias y el lugar de desvelamiento de la razón, que regula y confiere sentido al mundo de la vida y al del acontecer histórico. A tal resto, que la *epoché* aísla, es a lo que Husserl da el nombre de «residuo fenomenológico» y es lo que constituye el campo o contenido específico de la fenomenología.¹¹³

La *epoché* nos descubre otra faceta esencial del «*theorein*»

fenomenológico: el concepto de *desinterés*. La reducción trascendental deja de lado las preocupaciones utilitarias a las que sirve la idea de «ser en sí» de las ciencias objetivas y sitúa al pensador en la actitud *teórica pura* del espectador desinteresado.¹¹⁴ Este *yo puro* legitima la inscripción de la fenomenología entre aquellos tipos de reflexión, que son etiquetados como teóricos. Es contemplación intuitiva de esencias y no justificación ideológica de intereses.¹¹⁵ En efecto: por una parte, el objeto o «noema» es abandonado a su propia neutralidad, liberado de cualquier instrumentación por parte del sujeto para que pueda manifestarse tal como es. Por otra, en cuanto acto de la conciencia o «noesis», el objeto es descrito tal como aparece, sin violentar el dato de la conciencia en que el objeto se manifiesta. En ambos casos, la *epoché* permite una donación originaria de la cosa sin que elementos extraños a la misma la manipulen. Es la cosa quien habla por sí misma. En aras de esta locuacidad no tergiversada es por lo que el sujeto adopta la actitud de espectador *desinteresado*. El control de sí mismo, en lo que respecta a intereses subjetivos, y el control de la actitud natural y de los dogmatismos que la configuran científicamente son las condiciones que permiten al objeto hablar por sí en la simplicidad de la evidencia inmediata. En oposición, por tanto, al interés práctico, que domina la actitud natural, la actitud fenomenológica está concebida como *pura teoría*. El conocimiento que la fenomenología pretende no puede ni quiere estar viciado por factores extraños a la teoría misma. Ello supone el distanciamiento del mundo. Es lo que la *epoché* lleva a cabo: situarse más allá del bosque para desde fuera de él comprender al bosque. El sujeto, desposeído de sí en su enajenación mundana, se recupera a sí mismo y retorna a la propia subjetividad mediante la acción liberadora de la *epoché*. Ésta le ofrece las cosas despojadas de adherencias extrañas, convertidas en fenómenos en y para la conciencia, con la finalidad de que el *yo*, en calidad de observador neutral de la vida de la propia conciencia, las apropie en la descripción eidética. Con ello la contemplación fenomenológica queda salvaguardada de intereses y no contaminada.¹¹⁶

4. Tematización fenomenológica del «mundo de la vida»

A toda pregunta corresponde una respuesta y a todo signo un significado. ¿Sobre qué pregunta y qué pretende significar la palabra *Lebenswelt*? El fruto maduro de un largo proceso de reflexión es resultado tanto de la lógica interna del proceso como de las circunstancias ambientales que lo estimulan. Dentro de la lógica interna del pensamiento husserliano, el término *Lebenswelt*, «mundo de la vida», adquiere protagonismo como respuesta a la pregunta que atraviesa la meditación husserliana a lo largo de cinco décadas: el sentido del mundo de la ciencia y de la técnica. La palabra *Lebenswelt* es la modalidad tardía del filósofo para reformular una vieja cuestión y es, a la vez, la palabra que contiene la respuesta a la misma.¹¹⁷

Al tratarse de un concepto expresamente construido como antítesis al «mundo de las ciencias», los rasgos del «mundo de la vida» resaltan al contrastarlos con los de aquél. Ambos mundos son opuestos y la afirmación de la *Lebenswelt* implica una devaluación correlativa del mundo de las ciencias, en cuanto modelo único de expresión de la verdad y de la realidad. Por oposición al mundo de las ciencias, la *Lebenswelt* es ámbito de lo precientífico y precategorial: es universo permanentemente pre-donado y válido con anterioridad a toda actividad científica. En él se encuentra instalado el hombre antes de ejercer como científico o como filósofo. Incluso al practicar tales menesteres, toda posición de finalidades, incluida la técnico-científica, da por supuesto el «mundo de la vida».¹¹⁸ La *Lebenswelt* no es una interpretación del mundo, tampoco es una versión científico-objetiva del mismo y, ni siquiera, una cosmovisión sedimentada durante un período histórico. Constituido en campo de nuestra reflexión, el «mundo de la vida» se nos presenta como la realidad intuita por la experiencia simple y como sistema cambiante de posiciones de valor. De él se excluyen, en cuanto materiales de análisis, los enunciados y las verdades concernientes al «ser en sí» de lo real y los intereses por él generados. Sobre todo ello planea la función liberadora de la *epoché*. Puestas manos a la obra de rellenar la generalidad indeterminada de la experien-

cia pura, la tarea se centra en establecer lo que posee valor en referencia al sujeto.¹¹⁹

Las descripciones, que el «saber descriptivo» sobre el «mundo de la vida» proporciona, nos lo presentan como un conglomerado socio-cultural integrado por opciones de valor, experiencias subjetivas y sedimentos históricos. Sus rasgos más peculiares han ido ya saliendo al paso: la *Lebenswelt* es el mundo donde se nace y se muere, donde se hereda una tradición cultural, donde se comunica un lenguaje, donde se convive con otros vivientes. El «mundo de la vida» es configurado históricamente por una herencia y un presente, transmitidos por tradiciones y expresados en un lenguaje. Es el mundo de nuestra cotidianidad, en cuyo horizonte nos encuadramos para orientarnos y es, a la vez, tejido de relaciones sociales en donde nos relacionamos con los otros hombres. La *Lebenswelt* es la circunstancia que rodea al sujeto, su *Umwelt*: mundo del trabajo, de la familia, de la cultura, de los usos y las costumbres... Un mundo de personas y de cosas que están en relación con el hombre y que constituyen su mundo. *Lebenswelt* es el mundo de la existencia concreta precientífica donde el hombre se instala, y donde actúa, construye proyectos y se realiza como hombre técnico, político, ético o religioso. Es el mundo de la experiencia humana cotidiana «donde el yo que filosofa posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y, en el polo opuesto, sujetos ecológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan...».¹²⁰ Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar.¹²¹

El mundo de la vida es una sedimentación histórica producida por los hombres en cuanto personas y asumida por la subjetividad individual. Es el mundo histórico del sujeto histórico. En cuanto mundo preexistente, acuñado por unas tradiciones, por sistemas de valores, por factores socioculturales o por ideas heredadas, forma el entorno que rodea al hombre. Es mundo-circunstancia cotidiana en donde el hom-

bre vive las experiencias propias de cada uno: amigos, colectivos sociales, el medio ambiente natural, etc. Componentes suyos son, también, otros productos históricos, tales las tradiciones, el lenguaje, las creencias.¹²² Vivir significa, más que nada, actividad productiva de valores espirituales en un horizonte comunitario. La existencia comunitaria en instituciones como la familia, el estado o la nación se traduce en vida entendida no en sentido «biológico» sino como «vida creadora de cultura», conforme a fines determinados en un espacio histórico único.¹²³ Pero es un mundo válido para quienes aceptan su valor. Y, en cuanto mundo pre-donado, es el soporte de las motivaciones y posiciones de valor del sujeto que a él se adscribe.

Husserl forcejea para poner en claro en qué consista la *Lebenswelt*. Para ello recurre a la polaridad «vida superficial-vida profunda», que la psicología de la época utiliza en la interpretación de determinadas conductas y que, en este caso, serviría para explicar la relación entre el nivel de las experiencias originarias de la vida y los comportamientos del vivir cotidiano.¹²⁴ La esfera de lo profundo remite a las evidencias subyacentes al subjetivismo transcendental kantiano y, sin embargo, no exploradas por Kant. La dimensión profunda coincide con la vida de la subjetividad de que ha de ocuparse la fenomenología. Es aquella corriente de vivencias que integran el reino del anonimato, de lo relegado al olvido, de lo inexplorado. Aquello que, por su obviedad y evidencia, no constituye problema para nadie. La vida superficial no sería otra cosa que una proyección de aquella vida profunda. La ciencia que ha de ocuparse de ésta ha de ser muy diferente de los saberes que se ocupan de lo objetivo.¹²⁵

Para remediar las deficiencias del transcendentalismo kantiano, Husserl propugna un retorno al mundo de la percepción empírica. La separación que Kant establece entre entendimiento y sensibilidad debe de ser abolida. Del mundo de la percepción empírica forma parte relevante el cuerpo. El *ego* no es sólo yo pensante sino el yo individuo que actúa y se mueve. La actividad del yo remite, por tanto, a la quinestesia. El problema del yo y de la subjetividad aparece vinculado al ser orgánico sobre el que se sustenta un sistema de

actividad, en el que las cosas vienen dadas como fenómenos. El retorno de la fenomenología al mundo de la experiencia sensible implica una recuperación del cuerpo, ya que conciencia y actividad corpórea son inseparables. El cuerpo no es solamente un objeto del mundo sino también una instancia constituyente de los objetos del mundo. El mundo es, pues, para Husserl «el dominio de la subjetividad entendida como corporalidad quinestésica en acción».¹²⁶ Pero tal mundo de la subjetividad permanece en el anonimato y a la fenomenología corresponde traer a la conciencia esa vida de la subjetividad operante. Ese mundo, que Kant da por supuesto y que coincide con el reino de la subjetividad, es el mundo de la quinestesia. Kant no se percató de ello, aunque operó sobre el supuesto de ese mundo.¹²⁷

La polivalencia del «mundo de la vida» adquiere rasgos contradictorios cuando se contrasta su carácter subjetivo-relativo con sus estructuras generales invariantes. Por una parte, frente a la pretensiones de absolutividad y perennidad del «ser en sí» de las ciencias objetivas, el mundo de la vida aparece como el mundo de las experiencias y validaciones cambiantes del sujeto.¹²⁸ Un ser y un mundo absolutos son una contradicción, puesto que todo sentido del ser remite como fundamento a la subjetividad cambiante relativa. La *Lebenswelt*, sin embargo, posee una estructura en sí misma no relativa a la que se vincula todo aquello que existe de modo relativo. Los elementos de la misma: temporalidad, espacialidad, causalidad... se mantienen constantes en la variabilidad de situaciones. Son aspectos, además, que las ciencias objetivas dan por supuesto en sus idealizaciones del mundo como «ser en sí», al expresar en un universo simbólico-matemático la dimensión espacio-temporal, la causalidad o la infinitud.¹²⁹

El mundo de la vida, por otra parte, es presentado por Husserl como *horizonte* universal y único en el que hacen aparición los objetos. Tal horizonte posee unas perspectivas propias, que son diferentes de las del mundo de la ciencia.¹³⁰ Cada cosa percibida en el mundo-horizonte global comporta, a su vez, un horizonte propio de implicaciones que exigen explicitación. «En toda percepción de una cosa está implica-

do un horizonte completo de modos de aparición y síntesis de validación no actuales y, sin embargo, operativas.» El modo de darse la cosa privilegia el horizonte propio de la misma. La cosa se da como presente en el que se coimplica un pretérito sin limitaciones y un futuro siempre abierto. La presencia del objeto en el sujeto es presencia «retentiva» de pasado y «protentiva» de futuro.¹³¹ El «mundo de la vida», por su parte, en función de horizonte, es una estructura pre-dada y universal de la conciencia. Este concepto, uno de los descubrimientos más significativos de Husserl en su constante polémica contra el positivismo objetivista de las ciencias, permite recuperar una dimensión básica de la epistemología: lo universal abarcante que subyace al conocimiento de lo singular. Se trata de mostrar que la comprensión de lo singular acontece en una totalidad originaria de sentido, en una experiencia del mundo de carácter pre-racional, delimitada en el espacio, culturalmente acuñada por la historia y decantada en un sistema lingüístico, en donde se enmarca toda experiencia singular y concreta. El mundo en cuanto horizonte hace referencia a la situación del hombre que se encuentra a sí mismo en un entorno dado, que funciona a modo de precomprensión de su actividad teórica y práctica y en donde aquél se descubre a sí mismo. Horizonte, en todo caso, expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta aunque no tematizada, que, sin embargo, condiciona y determina la verdad y el sentido de cada cosa en ella enmarcada.

La equiparación entre los conceptos de *horizonte* y *Lebenswelt* en la *Krisis* no es nueva en el pensamiento de Husserl. Ya en las lecciones sobre *Filosofía primera* había descrito la estructura de la conciencia como una conciencia-horizonte. En las *Ideas* esta conciencia-horizonte es presentada como vestíbulo, contrafondo o campo de percepción de todo saber, y que, en cuanto horizonte previamente dado, condiciona la experiencia de lo concreto e individual.¹³² La experiencia posee una mediación «horizontal»,¹³³ determinada por una realidad originaria pre-aceptada, insuficientemente tematizada pero, en todo caso, ya existente y anticipada. Tal instancia es equiparada en la *Krisis* al «mundo de la vida». Todo pensamiento científico y toda pregunta filosófica dan por su-

puesto un conjunto de evidencias como la de que el mundo existe, que esta ahí y que cualquier modificación de la experiencia presupone un mundo como horizonte de seres-valores aceptado, en y desde el que se opera. Ese mundo no se nos entrega de modo ocasional sino de modo permanente y necesario «como ámbito universal de toda praxis real y posible». «Vivir es vivir en la certeza del mundo», en el que las cosas, como objetos, nos son dadas a nosotros, como sujetos, en el horizonte-mundo.¹³⁴ El hombre vive en el mundo con la conciencia de que ese mundo es el lugar de sus experiencias. Horizonte que puede ser cerrado si acota una demarcación concreta como la del área profesional conscientemente elegida.¹³⁵ Es entonces ese horizonte de situación donde la acción recibe valor y sentido. Mundo es, por tanto, no universo de las cosas o enunciado de las ciencias sino aquel ámbito en cuya interioridad vivimos, cuya realidad presuponemos como existente antes de que construyamos ciencia o planteemos preguntas filosóficas.

La *Lebenswelt*, en cuanto horizonte, aparece como lo implicante indeterminado de cada experiencia singular, si bien susceptible de explicitación a partir de cada vivencia actual.¹³⁶ El horizonte es, en este caso, una demarcación de posibilidades en espera de actualización por parte de una vivencia presente. Cada nueva experiencia, ya preindicada en la intencionalidad del modelo global de sentido que el horizonte acota, aporta una explicación del nexo global que vincula al todo con la parte y a ésta con el todo. El dato novedoso, al llevar consigo una explicación del horizonte en donde acontece, explicita a éste a la vez que amplía sus límites y, por ello, abre el camino a nuevas experiencias e interpretaciones.¹³⁷ Heidegger ha llamado «circularidad hermenéutica» a esa reciprocidad en la que el horizonte y la experiencia singular mutuamente se median. Todo objeto concreto está situado en ese horizonte en cuanto demarcación de sentido. Husserl distingue, como ya hemos indicado, entre un «horizonte interno y otro externo» de las cosas. El primero es peculiar y específico de un objeto en cuanto individual y connota la serie de determinaciones que lo definen intrínsecamente; el segundo aparece constituido por el sistema de

relaciones de un objeto con los otros objetos.¹³⁸ Cada cosa singular es percibida en aquel nexo de sentido preñado, que, a su vez, coimplica el sentido que la cosa explicita. Por ello la *Lebenswelt*, en cuanto horizonte, no sólo determina el sentido de los hechos individuales, sino que recíprocamente se ve condicionado por ellos. El mundo de la vida integra experiencias diversas e intereses concretos, que al revertir sobre la totalidad explicitan y a la vez modifican su sentido. Porque el horizonte, en cuanto tal, es algo indeterminado y cambiante, no explicitado y difícilmente reducible a conceptos.

Del mundo-horizonte, la fenomenología tematiza aquellas estructuras más universales que son las establecidas por la reciprocidad existente entre la cosa y el mundo, por una parte, y la conciencia del sujeto, por otra.¹³⁹ La polaridad sujeto-objeto aparece como esquema fundamental del mundo de la vida, estructura correlacional que se corresponde con la *intencionalidad*. El cambio de perspectiva e interés introducido por la «actitud fenomenológica» lleva a preguntarse por los objetos según su *cómo* o *modo de donación* en y para el sujeto. Tal operación nos pone ante un ámbito de sorprendentes descubrimientos referentes a la existencia de aquellas correlaciones esenciales que constituyen el *Apriori universal*. Es el campo específico del análisis intencional, susceptible de ser convertido en material de actividad descriptiva.¹⁴⁰

Nos hallamos ante el *Apriori de correlación universal*. Todo ser, cualquiera que sea su sentido o cualquiera la región a la que esté adscrito, es *index* de un sistema subjetivo de correlación. El descubrimiento del «apriori correlacional», correspondiente al objeto de la experiencia y a sus modos de donación, sobrecogió por sus implicaciones a Husserl durante los trabajos de redacción de las *Investigaciones lógicas* en 1898. Según él mismo confiesa, la reelaboración de ese *apriori* correlacional se convirtió desde entonces en la tarea de su vida.¹⁴¹ La exploración de la multiplicidad de modos subjetivos de darse originariamente el mundo nos reenvía más allá de la contingencia de los hechos a una realidad dada en la conciencia humana y en la comunidad de la que el hombre forma parte. La investigación de aquellas modalidades del

aparecer cambiante de las cosas, la consideración de la correlación entre el aparecer y lo aparecido, así como el análisis de las mutaciones de intencionalidad habidas, hace surgir ante nosotros un sistema de estructuras concernientes a todo ser y a sus modos subjetivos de aparición. En tales rasgos arquetípicos se constata no solamente un hecho sino la manifestación, por medio del liecho, de una necesidad esencial, susceptible de ser vertida con ayuda de un método apropiado en un sistema de verdades aprióricas. Todo ser validado por el sujeto es correlativo y necesariamente *index* de su propio sistema de variables. Cada fenómeno elenca una generalidad ideal de sus modos de donación en una experiencia real o posible en los que se explicita el único y mismo ser. Aquellos modos forman parte de la intencionalidad originaria, que subyace a los mismos. Para el sujeto actual tal intención es el *cogito* cuyo *cogitatum* está integrado en su «qué» y en su «cómo» por los modos de darse en los que se pone de manifiesto un único y mismo ser.¹⁴²

El campo de análisis, habilitado por el modo de darse los objetos en el sujeto, proporciona una serie de líneas de investigación. La exploración del espacio desconocido de los fenómenos subjetivos nos pone en contacto, en primer lugar, con el cuerpo y los procesos quinestésicos. Es argumento merecedor de un análisis detallado. Continuando la exploración se abre ante nosotros otra línea temática, integrada por los cambios de valoración o transposiciones del ser fenoménico. En ella tiene lugar la modificación de aquel sentido en el que la cosa había sido percibida. Modificación, por su parte, que implica un cambio del sentido en el que la cosa se había hecho presente y la consiguiente modificación del horizonte abierto con anterioridad. La zona de análisis es susceptible de ampliación, dado que no solamente existe un campo perceptivo desde la perspectiva del sujeto sino también desde la perspectiva de la cosa. Es decir: la existencia de un horizonte «interior» y de otro «exterior». La exploración, por otra parte, puede ser orientada en otra dirección, además de las nombradas: el estudio concerniente a la socialización de la experiencia. El hombre descubre la realidad, compartiendo los puntos de vista de otros hombres. Su mundo perceptivo

es el mundo de la intercomunicación humana. En ese mundo acontecen los cambios de valoración, efectuados por corrección recíproca en un contexto de circularidad intersubjetiva. Surge así la conciencia común a la que la conciencia individual aparece vinculada. A todo tipo de conciencia, sin embargo, subyace el mundo en cuanto horizonte universal común a todos los hombres. Es el mundo de la experiencia intersubjetiva de los co-sujetos y que constituye un horizonte abierto e infinito, integrado por aquellos hombres con quienes es posible encontrarse y que, una vez hallados, contactan conmigo y entre ellos.¹⁴³

La nueva perspectiva global, alcanzada mediante el viraje hacia la teoría pura sobre la subjetividad y sus estructuras intencionales, si, por una parte, nos permite descubrir la realidad auténtica de las cosas a partir de su base de sustentación, nos sitúa, por otra, ante problemas y enigmas paradójicos.¹⁴⁴ En el *Apriori* de la correlación aparecen resituados los grandes temas del programa fenomenológico: el mundo, la subjetividad, la intencionalidad, la intersubjetividad, la *epoché*, la verdad, el sentido del ser... Pero surgen, al menos, tres dificultades insoslayables: la primera se refiere a la relación, que pueda establecerse entre el nuevo «theorein» y las ciencias objetivas. El nuevo saber universal en gestación, ¿no recaerá, por ventura, en la cientificidad objetiva, que pretende evitar? ¿Estamos ante una rehabilitación de la doctrina de la doble verdad? ¿Puede afirmarse la existencia de una verdad subjetiva? La respuesta a tales preguntas sólo es viable atendiendo al cambio introducido en el sentido del ser al quedar todo referido a la vida transcendental del sujeto. En la perspectiva de la correlación es posible también responder a una segunda dificultad: las operaciones reductoras de la *epoché* ¿no imponen el solipsismo subjetivista? ¿No implican una pérdida del mundo natural humano? La respuesta no parece difícil si se entiende correctamente la *epoché*. Ésta no implica perder nada sino, solamente, marginar aquellos supuestos que conducen a la alienación objetivista. La *epoché*, muy al contrario, permite la recuperación del mundo en el ámbito de la instancia que confiere sentido al ser: la subjetividad. El mundo no se pierde. Es sometido a una metamor-

fosis que lo rehabilita como mundo de y para el sujeto. La tercera dificultad concierne a la modalidad de tratamiento científico de la subjetividad en cuanto «torrente o fluir heracliteano» de vivencias constituyentes de la facticidad individual. ¿A qué tipo de saber habría de ser adscrita la ciencia sobre la *Lebenswelt*? ¿Sería utilizable en su caso la alternativa epistemológica expresada en el dualismo ciencias objetivo-naturales y ciencias de enunciados absolutos? A esta tercera dificultad, sin duda grave, se responde haciendo notar que la facticidad concreta de la subjetividad transcendental es tematizable científicamente en un sentido que trasciende el dualismo aludido, mediante la puesta en práctica de un método eidético, centrado en la consideración de la forma esencial de las prestaciones transcendentales tanto a nivel individual como a nivel intersubjetivo. En cuyo caso, «el hecho es determinable solamente como hecho de la esencia y por la esencia y en modo alguno de forma análoga a como podría ser documentado empíricamente en la objetividad mediante una empiria inductiva».¹⁴⁵

Gracias a la *epoché* todo lo objetivo ha sido transformado en subjetivo. El tipo de saber logrado, sin embargo, no ha de ser equiparado al saber de los psicólogos. La base operativa de éstos es el mundo que la *epoché* deja de lado. Todo queda subjetivizado de modo relativo bajo la modalidad de «fenómeno transcendental», y no es ulteriormente tenido en cuenta sino como correlato de las valoraciones subjetivas. El interés se desplaza del mundo a las formas esenciales del darse las cosas en el sujeto. Pero es entonces cuando surge la dificultad más seria: la intersubjetividad a la que remite toda objetividad no es otra cosa que la humanidad, en cuanto parte del mundo. En cuyo caso: ¿cómo puede una parte del mundo constituir intencionalmente la totalidad del mundo? El fenomenólogo se encuentra en una situación paradójica. Emplazada la subjetividad humana ante la aporía «ser sujeto para el mundo y simultáneamente ser objeto en el mundo»,¹⁴⁶ el filósofo se ve constreñido a teorizar sobre la posibilidad simultánea de los enunciados «subjetividad como objeto en el mundo» y «sujeto consciente para el mundo». El atasco, sin embargo, tiene la siguiente salida: «La *epoché*, que nos ha

instalado más allá de la correlación sujeto-objeto adscrita al mundo y nos ha situado en la correlación trascendental sujeto-objeto, nos impulsa en nuestra autorreflexión a reconocer lo siguiente: el mundo existente para nosotros es nuestro mundo en su ser y en su modo de ser ya que recibe total y exclusivamente su sentido de ser de nuestra vida intencional». ¹⁴⁷

Respecto a la grave cuestión de la relación entre la humanidad, en cuanto constituyente del mundo y en cuanto parte integrante del mundo, surgen múltiples interrogantes colaterales que remiten a una pregunta única: ¿quiénes somos nosotros los hombres en cuanto sujetos productores de sentido y polos de la correlación intencional? Los hombres somos también «fenómenos», polos de la pregunta regresiva trascendental. Pero polos egológicos, dueños de sus actos y referidos al mundo en cuanto polo objetivo. Es decir, los hombres aparecen como sujetos de prestaciones y funciones en instancia última. ¹⁴⁸ Pero la situación paradójica persiste porque la reducción al *ego* crea una soledad peculiar, como exigencia metodológica fundamental para un filosofar radical. Es la soledad de aquél a quien el mundo y los otros acompañan bajo la modalidad de fenómenos. Incluso en el ámbito de la intersubjetividad, la persona se mantiene como instancia intransferible. Es desde ella, en cuanto subjetividad trascendental, desde donde el hombre descubre al «otro» co-sujeto trascendental. El prójimo queda revalidado en el propio yo trascendental, que le descubre en el horizonte del mundo bajo la modalidad de quien aporta en sí otro yo trascendental. En fórmula resumida: «Yo, en cuanto "ego" originario, constituyo mi horizonte de otros "egos" transcendentales en calidad de co-sujetos de la subjetividad trascendental constituyente del mundo». ¹⁴⁹ Los procesos reductores de la *epoché* alcanzan así su consumación mediante la reducción al *ego* absoluto en calidad de instancia última y centro único de toda constitución. A partir de tal hecho puede desplegarse en su virtualidad el método de la fenomenología trascendental. ¹⁵⁰

La descripción husserliana del «mundo de la vida» termina replegándose hacia un supuesto idealista: el mundo de la vida es el mundo del sujeto trascendental, diferente del

sujeto psicofísico del que se ocupa la psicología empírica. Todo lo que posee ubicación en la *Lebenswelt* viene dado como correlato de la experiencia subjetiva. ¹⁵¹ El primer producto de la conciencia es ese mundo vital del sujeto, ¹⁵² o «Yo puro», residuo que resta tras las operaciones reductoras y al que toda experiencia remite. Ese «yo» configura la vida de la conciencia en calidad de sujeto constituyente de los actos noéticos. El Yo originario, *Ur-ich*, se mantiene como instancia última y hecho primordial en su «singularidad y peculiaridad intransferible». ¹⁵³ Este «yo» es el origen y soporte de toda actividad y en donde tienen asentamiento los diferentes sistemas de intencionalidades. La vida de la conciencia, cuya estructura tendencial constituye la materia del análisis fenomenológico, es designada por Husserl con términos y fórmulas diversas. En algunos escritos aparece descrita como «corriente de experiencias vividas» (*Erlebnisstrom*). La *Krisis* prefiere denominarla *Lebenswelt* y a veces «torrente heracliteano» (*herakleitiches Fluss*).

El sistema de correlación universal se asienta sobre la *intencionalidad*, en cuanto estructura esencial de los actos de la conciencia. La intencionalidad expresa «la tendencia constitutiva de la subjetividad trascendental hacia el objeto». ¹⁵⁴ Las vivencias del sujeto son actos que trascienden su propia entidad psico-somática y, por lo mismo, no son reducibles a los hechos psíquicos que la psico-física analiza. Con el término *intencionalidad*, derivado del escolástico «intendere», Husserl expresa en pasajes centrales de sus escritos ¹⁵⁵ la referencia esencial de los actos de la conciencia a sus objetos. La interrelación constituye el esquema sujeto-objeto, o a priori de correlación universal. La correlación evita los extremos subjetivismo-objetivismo, superando ambas opciones en una tercera instancia. La intencionalidad pone de relieve que el análisis fenomenológico ha de centrarse en la transcendencia del acto de conciencia hacia su objeto o *telos*. El «torrente de vivencias» del *ego* o *Lebenswelt* del sujeto constituye, en su esencia, la vida intencional de la conciencia. La intencionalidad se convierte por ello en el «rótulo para toda explicación auténtica y para toda comprensión». ¹⁵⁶ A la luz de la misma se descifran los modos y niveles del darse del mundo a partir

del sentido originario aportado por la subjetividad. El cambio de perspectiva introducido por la *epoché* permite recuperar la subjetividad pura en su estructura intencional y en su función donante de sentido. Se abre así un campo inédito de investigación sobre el que el método fenomenológico practica el análisis. Ante la reflexión humana se presentan «los problemas de la totalidad en cuanto problemas de una razón universal».¹⁵⁷

El sistema de correlación universal afecta no sólo a la polaridad sujeto-objeto sino también al binomio *sujeto-sujeto*. «Solamente en la intersubjetividad es la subjetividad lo que es: un "ego" constitutivamente en funciones.» Los problemas del sujeto coinciden con los «temas de la síntesis yo-tú» y con los más complicados aún de la síntesis «nosotros». La simultaneidad temporal de los polos egológicos complica las cuestiones. El horizonte personal se construye en la sociedad o «humanidad en cuanto espacio de todos los polos egológicos».¹⁵⁸ La humanidad aparece concebida como «universo de mónadas», que integran la intersubjetividad transcendental. Una comunidad de co-sujetos, cuya carta de ciudadanía requiere que el hombre se constituya a sí mismo como yo transcendental correlativo a otros yoes transcendentales.¹⁵⁹ Las prestaciones del yo no son, pues, aportaciones de un *ego* cerrado sobre sí. La *Lebenswelt* es un sistema de correlación intermonádica que se fundamenta en la experiencia intersubjetiva.¹⁶⁰ Lo dicho, por consiguiente, sobre el sentido del ser, sobre los modos de donación, etc. adquiere su significado correcto al ser interpretado como prestación intencional global de la intersubjetividad socializada en sus aportaciones. Los diferentes niveles que se entrecruzan en la síntesis intencional de sujeto a sujeto forman un todo universal por medio del cual el mundo se realiza como mundo. El sentido del mismo viene dado por la constitución intersubjetiva.¹⁶¹ Habida cuenta de que el procedimiento de recuperación de los «otros» y de su mundo es el propio yo, al atribuir a los cuerpos que se manifiestan en la conciencia un modo de ser análogo al del sujeto constituyente.¹⁶²

El esquema para una exploración fenomenológica del mundo de la vida es la gradación cartesiana *ego-cogito-cogi-*

tata o el paralelo *noesis-noema*. El esquema había sido ya ampliamente desarrollado por Husserl en las *Ideen*. La *Krisis* recurre de nuevo a la tríada para organizar su campo de reflexión.¹⁶³ Centrada ésta en el mundo subjetivo-relativo de la vida, nos situamos en la esfera de modalidades de la experiencia intuitiva. Es el mundo de los fenómenos de la conciencia en el que vivencias y cosas se interrelacionan intencionalmente. Todo lo que aparece como cosa se convierte en *index* de sus modos de manifestación. En el campo del análisis fenomenológico cobra protagonismo el *ego* como productor único de las posiciones de valor e instancia unificante de los actos intencionales. Al *ego* se contraponen el «polo objetivo» o «cogitata». Un algo hacia lo que la actividad viviente del sujeto está orientada. La gradación de la tríada «ego-cogito-cogitata» marca la pauta del análisis a efectuar. El primer punto a tratar es la cosa en su donación simple. Es el «cogitatum» o «noema» que, en un segundo momento, se convierte en hilo conductor de la pregunta retrospectiva por los modos de aparición y por sus estructuras intencionales. Un nuevo golpe de timón y la reflexión apunta hacia el polo egológico, cuya identidad y estructuras intencionales se manifiestan como «temporalidad fluyente».¹⁶⁴ El camino hacia la fenomenología a partir de la *Lebenswelt* parece haber llegado a término. El «mundo de la vida» es descubierto como vida temporal y fluyente del sujeto, cuyas vivencias intencionales confieren sentido al mundo objetivo de las cosas.

La tercera parte de la *Krisis*, sin duda la fundamental desde el punto de vista constructivo, retoma, pues, en sus párrafos últimos el tema fundamental de la fenomenología: el análisis intencional. Las experiencias o vivencias integrantes de la *Lebenswelt* son actos de la subjetividad pero no reducibles a meros hechos psico-físicos. El esquema «ego-cogito-cogitata» y la polaridad «noesis-noema» muestran que la subjetividad es subjetividad esencialmente orientada a la objetividad y a la inversa. El mundo es mundo vivido por la conciencia y la conciencia es recíprocamente conciencia de ese mundo. La subjetividad asume el rol de instancia donante de sentido. El análisis fenomenológico centra su investigación en las vivencias del sujeto en cuanto actos intencionales. El

mundo del sujeto y el mundo de los objetos no son universos separados y relacionados a «posteriori» sino polos de una *correlación constitutiva* recíproca. No existe sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto. Ambos se necesitan para constituirse como polos de aquella correlación. La «cogitatio» es siempre «cogitatio» de un «cogitatum» y el «cogitatum» es «cogitatum» de una «cogitatio». Es en esa correlación donde se despliega la conciencia para el mundo y el mundo para la conciencia. El binomio «noesis-noema» expresa precisamente los polos correlacionados. En cada uno de ellos existe un «plus» que va más allá de los propios límites. Es el «plus» que expresa el término *intencionalidad*. El análisis fenomenológico, a la hora de acotar su campo, se centra en las vivencias intencionales para descubrir cómo se dan en ellas los fenómenos, para descubrir el sentido de las mismas y el sentido de la totalidad que denominamos mundo. Las cosas del mundo sólo existen como cosas en y para la conciencia, al quedar constituidas como fenómenos referidos a esa conciencia. Porque la constitución del mundo en la conciencia no es otra cosa que la vinculación esencial de ese mundo a las estructuras de esa conciencia. Constituir no es crear la existencia del mundo y de sus objetos sino resituarlos en la totalidad de sentido otorgado en y por la conciencia. Aplicado el esquema anterior a las prestaciones del científico, cuando produce ciencia, habría que afirmar que dichos productos carecen de sentido, e incluso de valor existencial para su productor, separados del «mundo de la vida» del autor. Todo fenómeno científico se encuentra incardinado en la subjetividad de la persona que lo crea, formando parte, como una vivencia más, de las vivencias que integran la totalidad de sentido que expresamos con la categoría *Lebenswelt*.

5. «Mundo de la vida» y mundo de las ciencias

El apelo husserliano al «mundo de la vida» está motivado por la situación de crisis del «mundo de las ciencias». Ambos mundos se encuentran en una situación muy peculiar, que precisa de clarificación. Las relaciones vigentes entre ellos se

caracterizan o por el desconocimiento premeditado o por la injerencia recíproca. A las pretensiones reduccionistas del saber y del método, mantenidas por el «mundo de las ciencias», se abrió camino en la filosofía de comienzos del siglo XX un dualismo epistemológico, tendente a acotar áreas de competencias, límites de las respectivas metodologías y peculiaridades de la materia de que se ocupan las «ciencias de la naturaleza», por un lado, y las «ciencias del espíritu», por otro. La solución del problema de las relaciones entre «mundo de la vida» y «mundo de las ciencias», mediante el reconocimiento de dos bloques autónomos y soberanos, actuantes cada uno por su cuenta y riesgo, además de originar la actual crisis de la cultura técnica y científica conduce a la pérdida de las ideas de unidad de la razón, de universalidad del saber y de filosofía como saber fundamental. Nos encontraríamos ante una esquizofrenia de la cultura, originada por el retorno de la teoría de la doble verdad. Husserl da por supuesta la existencia de dos tipos de saber: la ciencia sobre hechos y la ciencia sobre esencias. Se suma así a la tradición que, arrancando de la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón, reformula de manera diversa aquella concepción dualista del saber. Pero es precisamente esa disociación la que nos pone en pista de una serie de temas referentes a las relaciones entre «mundo de las ciencias» y «mundo de la vida». Por una parte, las ciencias modernas con algunas de sus disciplinas más conspicuas: matemática, física, psicología, pasan por alto cuestiones que afectan a su propia identidad, tales, las concernientes al mundo histórico-personal del que nacen, al tipo de verdad que profesan, a la autonomía y soberanía que practican, al proceso histórico-genético como se gestan, al sentido teleológico que poseen, a las relaciones con el mundo cotidiano de la vida de donde emergen, etc. Por otra parte, la ciencia solamente puede adquirir plena conciencia de sí misma, si se pone en claro sobre los presupuestos sobre los que se asienta. Para ello se precisa explicitar todo lo que Husserl quiere significar con su categoría de *Lebenswelt*: un mundo previo a las ciencias, argumento olvidado por la investigación y que se encuentra a la espera de ser desarrollado en un saber fundamental, un reino de la

subjetividad personal del científico, un sólido fundamento que actúe de soporte de toda praxis y teoría, y que, a la vez, permita recuperar las ideas de unidad de la razón y del saber.

La respuesta al problema del saber necesita, pues, una clarificación de las relaciones entre ciencia y vida. Con bastante anterioridad a la composición de la *Krisis*, Husserl se había preguntado si al pretendido conocimiento absoluto de las ciencias no subyacía un conjunto de evidencias más radicales.¹⁶⁵ Se trataría de retrotraer las evidencias lógicas objetivas a las evidencias originarias del mundo de la vida. Porque preguntarse por el sentido de la ciencia moderna, cuestión central de la *Krisis*, equivale a preguntarse por las condiciones «a priori», históricas y teóricas, que han hecho posible el surgimiento de aquélla y de toda ciencia. Es decir: interrogarse por el mundo aún no científico en el que el hecho científico se ubica. Con otras palabras: preguntarse por la *Lebenswelt*, dado que ésta preexiste a toda ciencia y la precede en calidad de factor anteriormente conocido y previamente captado por experiencia. Puesta en relación con las ciencias, el «mundo de la vida» aparecerá como suelo o soporte donde se sustenta toda actividad teórica y práctica. *Lebenswelt* es lo preponderante necesariamente en calidad de campo universal de toda praxis real y posible, como «horizonte», ya que «vivir es vivir en la certeza del mundo».¹⁶⁶ A la hora, pues, de concretar las relaciones entre «mundo de las ciencias» y «mundo de la vida» surgen varias cuestiones: a) si la *Lebenswelt* es el último nivel de comprobación de las evidencias y certezas sobre las que se contruyen las ciencias; b) si la *Lebenswelt* permanece invariable, como substrato permanente, a pesar de las transformaciones teóricas de su imagen por parte de la ciencia; c) si la *Lebenswelt* entra de modo necesario a formar parte del problema de la ciencia objetiva en cuanto fundamento de la misma y, por lo tanto, como tema prioritario a estudiar por la misma ciencia objetiva, al tratarse de su propio fundamento; d) en todo caso, el tema del «mundo de la vida» reviste especial interés en cuanto que, desde él, se clarifica el sentido de la idealización del mundo llevada a cabo por la físico-matemática.¹⁶⁷

La cuestión de la fundamentación de las ciencias y la

hipótesis del «mundo de la vida», como posible base para una respuesta a la misma nos trasladan a otros planteamientos derivados de aquélla: ¿Cuáles son las relaciones que median entre el mundo abstracto de las ciencias y el mundo histórico del existir concreto del científico? ¿Qué interdependencia existe entre la *Lebenswelt*, como sustrato universal de toda praxis y teoría, y mundo particularizado de las ciencias, en cuanto generado por una actividad especial, la científico-formalizante? Porque el mundo de la existencia personal se encuentra históricamente condicionado por un previo estar integrado en una circunstancia colectiva, de la que forman parte el lenguaje, los valores, las creencias, las tradiciones, las instituciones, etc. Es una circunstancia producida por un proceso de sedimentación histórica y de la que los individuos se apropian mediante la inculturación. La relación entre «mundo científico» y «mundo histórico personal» ha sido fijada por la tradición filosófica en términos que Husserl considera funestos. La metafísica antigua y las ciencias modernas se han clausurado sobre las ideas de «ser en sí» y «verdad en sí». Un mundo desvinculado y autónomo del mundo del existir personal y que, frente al carácter subjetivo relativo de éste, pretende validez absoluta.¹⁶⁸ Es el supuesto sobre el que se construye el mundo moderno de la ciencia. La hipótesis, sin embargo, no pasa de ser un espejismo, dado que las ciencias objetivas son una substrucción lógico-teórica elaborada por la praxis reflexiva, cuyos enunciados arraigan y remiten al «mundo de la vida» como criterio de revalidación de todo valor y verdad.¹⁶⁹ La posición que Husserl adopta respecto al objetivismo autónomo de las ciencias físico-matemáticas, muestra hasta dónde la fenomenología asume el transcendentalismo kantiano y en qué medida quiere ir más allá de él. Mientras que para Kant los elementos «a priori» no poseen valor cognitivo, sino que sólo aparecen como funciones-marco del conocimiento empírico, Husserl quiere avanzar más allá de Kant, otorgando al mundo de las ciencias solamente un rol técnico-idealizante, dentro del conjunto de experiencias originarias de la *Lebenswelt*.¹⁷⁰

La ciencia moderna es un proyecto teórico entre los múltiples proyectos culturales que el hombre ha desarrollado a lo

largo de su historia: construir ciencia, imaginar arte, crear valores... La ciencia es un producto de la razón, espléndido, sin duda, pero incapaz de agotar la razón o de monopolizar la verdad. Contemplada en perspectiva histórica, la ciencia se nos presenta como una modalidad particular de racionalidad.¹⁷¹ El carácter histórico del origen y constitución de las ciencias nos lo muestra la geometría. Ésta, en efecto, tiene una génesis, que nos descubre el sentido de la ciencia moderna. La fundación del sentido originario de la geometría se sitúa en el mundo preexistente a la misma ciencia, al que hace referencia la categoría *Lebenswelt*. El desarrollo posterior del saber matemático sobre el espacio no es sino una sedimentación de aquel sentido originario. Para establecer el estatuto científico de la geometría se requiere, por tanto, no sólo atender a los hechos en los que la geometría se desarrolla sino también a su sentido interno a la luz del hecho fundacional. Porque aquí radica, en última instancia, la validación de sus enunciados. Lo que se pretende es una explicación genética de la finalidad de una ciencia objetiva a partir del sentido dado a tal saber en su lugar funcional. Con otras palabras: descubrir la *historia intencional* de una ciencia denominada geometría, analizando su génesis temporal sobre la pauta del sistema de correlación universal, en el que se ubican las relaciones de los actos de la conciencia con sus objetos.¹⁷²

La hipótesis de la determinabilidad matemática del «ser en sí» del mundo es sólo una de las posibles hipótesis, entre muchas, que el hombre construye en su mundo vital. Las ciencias, sin embargo, no la han reconocido como relativa sino, por el contrario, fascinadas por el concepto de verdad vigente en la metafísica, han hecho pasar los resultados de su hipótesis de investigación como *ser verdadero* del mundo.¹⁷³ Se pierde la conciencia de que el universo simbólico, que las matemáticas construyen, no es sino un revestimiento, manto ideológico (*Ideenkleid*) en expresión de Husserl, con que se reviste la realidad más originaria del mundo de la vida, que viene dada en la experiencia precientífica. Las figuraciones del mundo son múltiples: la de la matemática, la de la metafísica, la de la teología... A todas ellas subyace una realidad

más radical: el mundo de la vida, y todas ellas son igualmente subjetivas. De ahí la urgencia de volver a la raíz de donde provienen: la subjetividad. Es lo que permitirá superar la unilateralidad del objetivismo científico, recuperar el sentido de la ciencia y superar su crisis actual. Porque el «mundo de la vida» no es otra cosa que el mundo histórico concreto en donde el hombre ejerce su razón y que está integrado por hechos histórico-culturales, entre los que se encuentran las diferentes construcciones teóricas del mundo, una de las cuales es la de las ciencias objetivas.

La conclusión a que conduce el contraste entre lo subjetivo del mundo de la vida y lo objetivo del mundo de la físico-matemática resulta paradójico: este es una construcción lógico-teórica, de suyo no experimentable en cuanto a la entidad que se arroga por tratarse del «apriori» de la razón matemática, mientras que aquél se caracteriza por su experimentabilidad real.¹⁷⁴ La ciencia objetiva avanza a partir de la construcción de complicadas teorías, que adquieren validez cuando son verificadas mediante el experimento. Pero ello supone un proceso previo a la experiencia misma, ya que la formación de las teorías científicas está precedida de modelos imaginarios que no son sino intuiciones adscritas al mundo de la vida y que parecen adecuadas para conceptualizar ideales objetivos de la ciencia. Es, pues, relevante para la reflexión filosófica, el rastrear los fundamentos de las ciencias físico-matemáticas, preguntándose por el origen y sentido de los modelos imaginarios orientadores con que la ciencia procede.¹⁷⁵ Con ello queda cuestionado el supuesto que orientó en sus orígenes la gestación de la ciencia moderna: la posibilidad de un conocimiento y de una fijación del «ser-en-sí» del mundo a partir de la razón matemática, independientemente del mundo de las evidencias subjetivas.

La inserción de los hechos científicos en el mundo histórico de la vida implica una relativización del saber científico. También las ciencias se adscriben al «fluir heracliteano» de la intersubjetividad en el tiempo. Lo cual determina que los enunciados científicos compartan el carácter subjetivo-relativo del mundo al que pertenecen. De ahí que las teorías físico-matemáticas no estén en condiciones de reivindicar va-

lidez absoluta ni para los propios conocimientos ni para el supuesto del «ser en sí» del que parten. Su verdad es la verdad y su validez es la validez que deriva de la totalidad de sentido de la que forman parte.¹⁷⁶ La imagen científica del mundo aparece relativizada, formando parte de las múltiples iniciativas ideológicas que la humanidad ha emprendido a lo largo de su historia. Ello pone al hombre en la tesitura de tenerse que desprender del dogmatismo que se arrojan las ciencias para recalar en la vida de la subjetividad trascendental. Es lo que pretende el método fenomenológico. Retrotraer el saber al ámbito de una experiencia absoluta y apodíctica, a partir de la cual se esté capacitado para comprender la verdad, la validez y el sentido de las teorías científicas. Éstas no son autónomas ni se fundamentan a sí mismas. Remiten al «mundo de la vida» como soporte de sustentación. Las evidencias lógico-objetivas carecen de sentido si se las desvincula de la experiencia originaria de donde nacen. Lo que es método y saber derivado remite a su fundamento y a su punto de origen. Esta relación esencial de las ciencias con el mundo de la vida nos conduce a otro aspecto del problema que traemos entre manos: la *función fundante* de la *Lebenswelt*.¹⁷⁷

Los análisis que Husserl dedica en la *Krisis* al proceso de idealización matemática de la naturaleza, al cambio de sentido que tal proceso introduce en las ciencias y a la desorientación cultural que de ello deriva, están destinados a recuperar el «mundo de la vida» como fundamento de la actividad científica.¹⁷⁸ La filosofía que se ocupa de esa zona inexplorada es precisamente la fenomenología. La función *fundamentante*, que desempeña, la convierte en saber universal al ocuparse de los supuestos subyacentes a todo ser y saber.¹⁷⁹ En cuanto productos de hombres existentes en un mundo predonado y precientíficamente experimentado, las ciencias comparten el sentido de ese mundo subjetivo-relativo, que actúa de fuente de verificación del sentido de los enunciados lógico-matemáticos.¹⁸⁰ Es por ello por lo que el mundo de la vida reivindicada para sí la función de *plataforma sustentante* (*Bodenfunktion*) de las ciencias, y substrato de toda teoría y de toda praxis. Mientras que las ciencias objetivas se com-

prenden a sí mismas como conjunto de teorías predicativas, el saber sobre el mundo de la vida se construye sobre intuiciones originarias. La reflexión sobre las ciencias implica, por tanto, un razonamiento sobre el mundo de la vida en donde aquéllas se fundamentan. Todo asunto concerniente a la constitución de la ciencia tiene que habérselas, en última instancia, con las experiencias originarias de la *Lebenswelt*. Los científicos, en cuanto sujetos productores de teoría o de praxis, actúan sobre el suelo del mundo cotidiano de la vida. Tal incardinación de las ciencias en la *Lebenswelt* conduce: a) a una liberación de aquéllas de la alineación objetivista, al quedar subsumidas en el nexo de sentido que la subjetividad confiere al mundo de la vida; b) a perder su pretendida autonomía absoluta y, como contrapartida, a superar la dispersión de los saberes acontecidos a lo largo de la Edad Moderna. Las ciencias particulares entran a formar parte de un sistema global de sentido.¹⁸¹ Se trata, en definitiva, de reconducir la fundamentación de las ciencias al nivel de la experiencia inmediata, dado que la ciencia acepta también como supuesto un elemento no clarificado y, por tanto, nos remite al *Apriori* subjetivo de la experiencia.

El mundo de la vida, puesto en relación con cualquier tipo de acción práctica o teórica del hombre, actúa de soporte subjetivo de toda objetividad. La iniciativa humana es actividad inserta en el mundo pre-donado, que llamamos *Lebenswelt*. Lo cual equivale a integrar lo vivido por cada cual en la esfera de las experiencias del sujeto, que vive en tal mundo. De ahí que cualquier sistema de valores-fines o cualquier modelo científico que interprete ese mundo ha de ser contrastado con él, como la parte con el todo o lo fundamentado con el fundamento. Bien entendido que no es la *Lebenswelt* lo que un sistema de fines programa o lo que un modelo de ideas tematiza. El mundo de la vida trasciende toda finalización y toda tematización, puesto que viene predonado como realidad concreta, previa a la instauración de fines o a la elaboración de conceptos.¹⁸² Las actividades prácticas o teóricas implican, por ello, una referencia al mundo de la experiencia vivida. Existe una *subalternación* de supuestos y evidencias, según la cual aquéllas suponen y remiten a una

primera evidencia y a una experiencia originaria.¹⁸³ El ponerse en claro sobre cualquiera actividad científica exige remitir-la a ese mundo originario para determinar su sentido, ya que «toda ciencia se funda y legitima su sentido lógico en y por su relación explícita a la *Lebenswelt*. Su reducción es una fundamentación de valor, una motivación originaria, una justificación intencional, una donación de sentido constituti-va».¹⁸⁴

La inserción del mundo idealizado de la ciencia en el «mundo de la vida» implica que los juicios científicos remiten también, en última instancia, a la experiencia originaria. Todo juicio, en el que se expresa un conocimiento científico, arraiga en el juicio de experiencia, que emerge de la evidencia del mundo de la vida. Se retorna, con ello, desde la evidencia de los juicios de la lógica y de la matemática a los juicios evidentes de la intuición inmediata, que acontece en la *Lebenswelt*. No se trata, por consiguiente, de invalidar el mundo de las ciencias sino de descubrir la intencionalidad que subyace a su proceso de idealización. Se pretende dejar al descubierto el *Apriori* subjetivo, que subyace a la físico-matemática. Reducir el juicio científico al juicio de la experiencia evidente es el equivalente a la reducción del mundo de las ciencias al mundo de la vida. Urge desmontar el andamiaje idealista con que las ciencias encorsetan la realidad del mundo. Para ello se precisa dejar al descubierto su *Apriori* subjetivo dejando al descubierto la intencionalidad de las mismas ciencias. Con ello, el *quid pro quo* que las ciencias llevan a cabo: hacer consistir la realidad del mundo en un método absolutizado, cuyo instrumental se quiere hacer pasar como verdadero «ser-en-sí», queda al descubierto. La regresión al mundo de la vida muestra que la metodología no es lo absoluto ni el método el verdadero ser. En la gestación de la ciencia la razón apunta a un sustrato, que está más allá del método y de la formalización: al mundo de la vida.¹⁸⁵

Entre ciencias objetivas y saber sobre la *Lebenswelt* median, sin embargo, diferencias y coincidencias. Por un lado, la ciencia se fundamenta sobre el mundo de la vida, es parte de él y deriva de él en un proceso de idealización. Por otro lado, difiere como lo constituido difiere de lo constituyente y

lo fundado de lo fundante. Las ciencias objetivas están inscritas en el mundo de la vida como otras muchas idealizaciones del mismo. Son una racionalización de la experiencia de tipo superior al conocimiento de que se dispone en la «actitud natural». La construcción lógica del mundo de las ciencias se diferencia de las experiencias del mundo de la vida. El saber sobre éste presenta carácter inmediato y su modo de captación no es deductivo sino intuitivo. Todo lo que se conoce sobre el mundo, incluido el conocimiento científico, se adquiere a partir del *yo* y de su experiencia del mundo, sin la cual los mismos símbolos de las ciencias carecen de sentido. El universo de las ciencias se construye sobre el «mundo de la vida». De ahí que si queremos calibrar el sentido y alcance de las mismas nos veamos obligados a retrotraer la cuestión a las evidencias originarias de aquél. Porque sólo la experiencia inmediata, que tiene lugar en el mundo de la vida posee sentido y lo confiere. El mundo no es un objeto dado con una legalidad inmanente, que la razón descubre, sino el medio natural u horizonte en el que los quehaceres teóricos y prácticos del hombre tienen asentamiento.

Para expresar la relación entre *Lebenswelt* y mundo de las ciencias, entre fenomenología y saberes objetivos, podría recurrirse al concepto medieval de «subalternación de los conocimientos». Según éste, la reagrupación de los saberes en torno a una sabiduría matriz y la recuperación de la idea de la unidad de la ciencia podrían plantearse desde diversos puntos de vista: desde la intencionalidad de los actos humanos, desde la finalidad y sentido de los mismos e, incluso, desde los principios o evidencias originarias, que se presuponen en la construcción del saber. Lo último acontece cuando una ciencia carece de principios evidentes y recurre, por ello, a los principios de un saber más abarcante y radical que se los presta. En este caso, las evidencias del saber subalternante se subsumen en el saber subalternado. De aquél recibe también éste intencionalidad y sentido, quedando inscrito en una intencionalidad a él predada. Es cabalmente lo que sucede cuando, mediante la reducción, los saberes objetivos son remitidos al ámbito del «ego constituyente», donde la subjetividad transcendental les confiere sentido al incardinarlos en

el «mundo de la vida».¹⁸⁶ A pesar de la separación, que la *epoché* pareció establecer entre la *Lebenswelt*, como ámbito de lo constituyente, y ciencias objetivas, como ámbito de lo constituido,¹⁸⁷ aquélla continúa, en cuanto constituyente, fundamentando a éstas en cuanto constituidas. La ciencia es subsumida como un hecho real más entre los que integran el mundo de la vida.

Husserl, como otros pensadores de su época, se siente preocupado por la creciente dispersión de las ciencias, dispersión acelerada por la especialización. Es una de las causas de las crisis de la cultura. El dualismo epistemológico encauzado por Descartes por medio del binomio «res cogitans-res extensa» encuentra reformulaciones como la conocida contraposición diltheyana entre «ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu», en donde se canoniza una especie de esquizofrenia que genera constantes conflictos metodológicos y científicos. La reducción fiscalista del problema, practicada por la psicofísica, se convierte en solución a evitar y a superar la reflexión husserliana. La psico-física es incapaz de captar lo más específico de la vida del sujeto y de servir de base unificante de las ciencias. El problema, sin embargo, persiste y urge recuperar la unidad del saber. La respuesta fenomenológica al mismo se consigue mediante la búsqueda y descubrimiento de una instancia que, más radical y previa a la disociación «ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu», abarque y fundamente todo saber. Es aquí cuando el término *Lebenswelt* torna a desempeñar una función clave: la *función unificante*. La regresión desde el mundo de las ciencias a una instancia precientífica, en donde espíritu y naturaleza converjan, permite superar el fenómeno de la dispersión científica. La recuperación del suelo común cimenta la unidad desde un tipo de conocimiento universal. Las ciencias aparecen, entonces, como prestaciones artificiosas de la razón, que emergen de un mundo previo a las mismas en donde tiene lugar la actividad creadora de los hombres. Se regresa de esa forma al mundo de la experiencia originaria antepredicativa, mundo pre y extracientífico.¹⁸⁸ Para ello se requiere desandar el camino de las idealizaciones y abstracciones recorrido por las ciencias durante siglos, para situarse de nuevo en el terreno

originario de donde aquéllas partieron. Es aquí donde tienen lugar los actos de fundamentación, las posiciones de valor y las donaciones de sentido, que permiten recuperar la unidad perdida.¹⁸⁹ Las ciencias particulares aparecen, en tal hipótesis, como ramas de un mismo tronco, diversificadas por sus contenidos y métodos pero inscritas en un mismo organismo, que se sedimenta y crece a lo largo de la historia.

Husserl pretende, al acotar un área precientífica de conocimientos y al programar el correspondiente saber, asentar las bases sobre las que sea posible restituir la idea originaria de filosofía, tal como ésta fue formulada por Grecia en la profundación de la misma. Es idea que subyace a la tradición filosófica y que constituye tarea irrenunciable para la reflexión. El hombre es para Husserl, como para Sócrates, un «ser racional», cuya esencia está constituida por esa racionalidad. La razón humana, sin embargo, tiene su realización y cumplimiento en la historia. La *crisis* de las ciencias consiste, precisamente, en que la racionalidad no ha sido realizada bajo «la forma de una filosofía normativa, universal, programada en conformidad con una idea y un método apodícticos».¹⁹⁰ A este fracaso histórico hay que responder con la búsqueda de la unidad perdida de la razón. El proyecto fenomenológico coincide, en ese caso, con la racionalidad buscada por Sócrates y sus dos geniales continuadores, Platón y Aristóteles, y con la universalidad intentada por la *mathesis universalis* de Descartes y Leibniz. Es esa racionalidad la que realiza plenamente las apetencias del hombre y le permite recuperar la fe en sí mismo.¹⁹¹ La fenomenología pretende construirse sobre esa confianza en la razón y, mediante ella, recuperar el ideal de ciencia universal querido por los profundos griegos del filosofar y mantenido por los pensadores que encarrilaron la Modernidad.

NOTAS

1. Cf. «Vorwort zur Fortsetzung der "Krisis"», *KW*, 436 y 437.
2. *KW*, 435.

3. Landgrebe, L., «Husserl y su separación del cartesianismo» en *El camino de la fenomenología*, 253.
4. Cf. *Erste Philosophie*, II, 4 y 5.
5. Landgrebe, L., *op. cit.*, 262.
6. Resultaría sin duda instructiva una comparación entre «el mundo natural preñado», concepto básico de la filosofía husserliana de la ciencia, y la ficción del «estado primitivo natural», utilizada por Hobbes y Rousseau, como hipótesis básica de la filosofía social.
7. *KW*, 157 y 158.
8. Cf. Landgrebe, L., «Husserl y su separación del cartesianismo» en *El camino de la fenomenología*, 269 ss.
9. Landgrebe, L., *op. cit.*, 270.
10. *CM*, 115.
11. Cf. *Erste Philosophie*, I, 378.
12. Cf. *Erste Philosophie*, II, 44 ss.
13. *Ibid.*, 42.
14. *Ibid.*, 84 ss., 126 ss. Cf. Landgrebe, *op. cit.*, 273 ss.
15. *Erste Philosophie*, II, 59 ss.
16. *Ibid.*, 72 ss.
17. *Ibid.*, 79 ss.
18. *Erfahrung und Urteil*, 38 ss.
19. Cf. *KW*, 342 y 343.
20. El retorno a la experiencia precategorial permite clarificar las relaciones de Husserl tanto con los empiristas ingleses como con las doctrinas de Mach y Avenarius. Respecto a los primeros, el interés de Husserl se acrecienta ante el hecho de ver en ellos precedentes importantes de la búsqueda fenomenológica del mundo intuitivo-experimental. Respecto a los segundos, el empirismo husserliano, etiquetado de empirismo trascendental, sería una prolongación sustancialmente modificada. Se ha hecho notar que los problemas de la experiencia precategorial son muy precoces en Husserl y se deben a sugerencias recibidas de Avenarius. El libro de éste, *Der Menschliche Weltbegriff*, contiene anticipaciones terminológicas y conceptuales utilizadas por Husserl. En la obra de Avenarius puede leerse que la experiencia pura es experiencia humana, no sólo subjetiva sino también intersubjetiva, en la que juega una función relevante el cuerpo... Se critica también en la misma obra a Kant y por razones similares a las aducidas en los párrafos 28-32 de la *Krisis*. Cf. sobre este tema Paci, E., *Nota introduttiva* a la trad. italiana de *Esperienza e giudizio*, XVII-XVIII, y Mc. Ginn, C., «Mach and Husserl» en *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 3 (1972), 146-157.
21. Cf. Kern, I., *Husserl und Kant*, 306.
22. Cf. Merlau-Ponty, M., *Phänomenologie de la Perception*, Preface, III.
23. Landgrebe, L., *op. cit.*, 265-267.
24. *KW*, 203 ss.
25. *Ibid.*, 130 y 131.
26. *Ibid.*, 131.
27. Cf. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, 99. El término «vivencia», acuñado en castellano por Ortega y Gasset para traducir *Erlebnis*, procede

de Dilthey y connota la experiencia inmediata de la vida. El tipo de conocimiento que aporta es determinable a partir del modo de conocimiento al que se contrapone: el conocimiento de las ciencias físico-objetivas. Cf. Gadamer, H.G., *op. cit.*, 96-99.

28. *Investigaciones lógicas* (trad. al cast. de M.G. Morente y J. Gaos), Madrid, 2.ª ed., 1976, 490 ss.
29. Cf. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, 102.
30. *KW*, 143 y 144.
31. Cf. Eley, L., «Objektiv-logisches Apriori und lebensweltliches Apriori» en *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, 1962, 116-118.
32. *KW*, 114 ss.
33. *Ibid.*, 127-129.
34. *Ibid.*, 24, 130. Cf. Landgrebe, L., «Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1968, 34 ss.
35. Cf. Brand, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des Konkreten Apriori*, 20.
36. La categoría *Lebenswelt*, «mundo de la vida», acapara la reflexión husserliana en su fase última. La palabra aparece esporádicamente en los escritos del filósofo anteriores a 1920 (Cf. *Husserliana*, IV, 375, XIII, 125). Es concepto que Husserl toma de Avenarius y que remite a la expresión «natürliche Weltbegriff» de éste (Cf. *KW*, 198). Durante la década de los veinte el significado de *Lebenswelt* es equivalente al de «natürliche Erfahrungswelt» (cf. *Ideen*, I, 83) y adquiere paulatinamente importancia en los escritos de este periodo hasta convertirse en la categoría central de la *Krisis der Wissenschaften*. De ella se sirve Husserl para repensar el tema central de sus cavilaciones: la fundamentación de las ciencias.
- La problemática en torno a la interpretación e incidencia histórica de la *Lebenswelt* acapara la atención de los analistas de Husserl a partir de la década de los sesenta. Entre la abundante literatura sobre la cuestión son de destacar: *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, 1963, con aportaciones de L. Landgrebe, E. Paci y J. Wild, además de un excelente resumen de J. Gaos; *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls* (ed. por Stroeker, E.), Francfort, 1979; Landgrebe, L., «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins» en *Phänomenologie und Marxismus, 2. Praktische Philosophie* (ed. por B. Waldenfels), Francfort, 1977, 13-58; Aguirre, A.F., *Die Phänomenologie - Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. A estos títulos hay que añadir las monografías de Janssen, P., Hohl, H., Brand, G., etc., así como otras obras colectivas frecuentemente citadas en el presente volumen.
37. *KW*, 114.
38. *Ibid.*, 111-113. Es el mundo subyacente a las cuestiones planteadas por Kant en su crítica a la razón: «[...] Los planteamientos kantianos de la crítica de la razón tienen un suelo no cuestionado de presupuestos, que determinan el sentido de las preguntas planteadas» (*ibid.*, 106).
39. *KW*, 114, 452.

40. Cf. Wild, J., «Husserls Life-World and the lived Body», resumen, en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1936, 16 y 17.
41. KW, 115, 121, 136, 448.
42. *Ibid.*, 121. Cf. Aguirre, A.F., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 136-144.
43. Cf. KW, 127 y 128.
44. *Ibid.*, 149. Cf. Kuypers, D.K., «La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 74 ss.; Janssen, P., Ed. *Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Munich, 1976, 136 y 137.
45. KW, 129.
46. KW, 125, 136 ss.
47. *Ibid.*, 329. Cf. Aguirre, A.F., *Die Phänomenologie Husserls...*, op. cit., 137 y 138.
48. KW, 463.
49. La intención de Husserl en la *Krisis* continúa siendo la misma que en la *Filosofía primera* y en las *Meditaciones cartesianas*. Un saber universal y apodictico, dotado de fundamentación y justificación absolutas. Cf. *Erste Philosophie*, II, 3 ss.
50. KW, 151. La posición husserliana recuerda la solución aristotélica al problema de la universalidad de la metafísica, al asignar a ésta «el ser en cuanto ser». Husserl reivindica universalidad para la fenomenología por tratar todo ser bajo el aspecto del «sentido», constituido en, por y para el sujeto.
51. KW, 494, 497.
52. La razón última de por qué Husserl niega carácter universal a las ciencias modernas e, incluso, a la filosofía tradicional, es su apego al objeto y su ceguera para el sujeto. Cf. KW, 179.
53. «Die menschliche Geistigkeit», KW, 314 y 315.
54. *Ibid.*, 119.
55. *Ibid.*, 127 y 128.
56. *Ibid.*, 123 y 124.
57. *Ibid.*, 121.
58. *Ibid.*, 124.
59. *Ibid.*, 137.
60. *Ibid.*, 125 y 126.
61. *Ibid.*, 127-129.
62. *Ibid.*, 146.
63. *Ibid.*, 147.
64. *Ibid.*, 148.
65. *Ibid.*, 149.
66. KW, 142. «In all dem aber waltet - und das macht Wissenschaftlichkeit, Beschreibung, phänomenologisch-transzendente Wahrheit möglich - eine feste Typik, die, wie schon gesagt, eine methodisch als reines Apriori zu umgreifende Wesenstypik ist», *ibid.*, 176.
67. Se trata de enunciados sobre las estructuras esenciales del mundo.

Sobre lo que constituye la esencia del mundo y sobre los supuestos a que ha de atenerse todo saber para ser conocimiento del mundo, Cf. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*.

68. KW, 176. Cf. *ibid.*, 113. «Die Welt ist das All der Dinge, der in der Weltform Raumzeitlichkeit in doppeltem Sinne "örtlich" (nach Raumstellen, Zeitstelle) verteilten Dinge, der raumzeitlichen "Onta". Somit läge hier die Aufgabe einer lebensweltliche Ontologie, verstanden als einer konkret allgemeinen Wesenslehre dieser Onta» (*ibid.*, 145).

69. *Ibid.*, 177.

70. A través de la *epoché* la Lebenswelt se transforma en «[...] das bloße transzendente Phänomen», en el «apriori de la transcendentalidad» concreta, «[...] als eine Schichte im universalen Apriori der Transzendentalität», en sus «apriorischen Wesensformen», que actúan de correlatos de la pluralidad de cosas a las que se refieren, *ibid.*, 177.

71. KW, 124, 133 y 134.

72. *Ibid.*, 135.

73. Cf. KW, 135, 175.

74. *Ibid.*, 136.

75. *Ibid.*, 332 ss.

76. *Ibid.*, 420. Sobre el significado de «doxa» y «episteme» en los escritos que integran la *Krisis*, cf. Biemel, W., «Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis-thematik», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, 23-31, y Landgrebe, L., *Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori*, op. cit., 32 ss.

77. «Este mundo de la vida no es otra cosa que el mundo de la simple, tradicionalmente maltratada "doxa"» (KW, 465).

78. KW, 128. «Doxa» en el sentido expuesto presenta similitudes importantes con una categoría paralela de Hume: la creencia (*Belief*).

79. *Erfahrung und Urteil*, 44.

80. KW, 324, 332.

81. *Ibid.*, 465. La fenomenología es ciencia de experiencias, de hechos: «Am Anfang ist die Tat», *ibid.*, 158.

82. *Ibid.*, 434.

83. En *Erfahrung und Urteil*, 44, la esfera de la «doxa» se equipara al mundo de la experiencia precategorial.

84. Cuestión enigmática la de la *epoché*, hace notar Breda, H.L. van, en su excelente síntesis de la misma, «La reducción fenomenológica», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont* (trad. de G. Maci), Buenos Aires, 1968, 268-278. La primera exposición clásica del tema está contenida en *Ideen*, I, parág. 31 ss., pp. 61 ss. Cf. también exposiciones paralelas en *Die Idee der Phänomenologie*, 30 ss., 43 ss.; *Erste Philosophie*, II, 92-169, 413 ss., y la que aquí más directamente nos afecta KW, 138 ss., 151 ss., 190 ss. Los estudiosos de Husserl se ocupan insistentemente de la *epoché*. De entre la abundante literatura sobre el tema, nos permitimos recordar Stroecker, E., «Das Problem der "epoché" in der Philosophie E. Husserl» en *Analecta husserliana*, I, 170-185, y Bosio, F., «La riduzione al mondo della vita» en *Aut-Aut*, 75 (1963), 16-27.

85. *Epoché* y reducción son términos que designan fases o aspectos de una misma operación o procedimiento metodológico. *Epoché* significa prescindir de, abstraer de; reducción indica remitir a, quedarse con. Referencia a los extremos a *quo* o negativo del proceso, y al positivo o *ad quem*, del mismo.

86. Cf. Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, párrafos 38-43.

87. KW, 140. Cf. Kuypers, D.K., «La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont* (trad. al cast. por A. Podetti), Buenos Aires, 1968, 76.

88. Breda, H.L. van, «La reducción fenomenológica» en *ibid.*, 270 y 271.

89. *Ideen*, I, 174.

90. KW, 144 y 145.

91. *Ibid.*, 138.

92. *Ibid.*, 138 y 139, 155. *Ideen*, I, 64 ss.

93. KW, 139.

94. *Ideen*, I, parág. 31 y 32, pp. 61-66.

95. KW, 151, 153.

96. KW, 155. Cf. *ibid.*, 179. *CM*, 59 ss., 69 ss.

97. *Ideen*, I, 65 ss., 200 ss.

98. Cf. Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología*, 274.

99. KW, 152 y 153, 275 ss.

100. *Ibid.*, 153.

101. *Ibid.*, 156.

102. Cf. la lucida síntesis de la estructura relacional de la vida del *ego* en Breda, H.L. van, *La reducción fenomenológica*, *op. cit.*, 273-275.

103. Cf. KW, 112, 179.

104. Cf. *Ideen*, III, 76 ss., 128 ss., «Die Phänomenologie als transzendentalphilosophische Besinnung ist keine Methode, sie ist Metaphysik. [...] Denn erst sie wird uns den Schlüssel zur Erfassung der Reduktion geben». Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, La Haya, 1970, 61. La reflexión husserliana es una invitación permanente a penetrar en la ontología. Invitación, no obstante, que Husserl obstinadamente se negó a seguir. Fue aceptada, en cambio, por sus continuadores, entre otros, por Heidegger y por Sartre.

105. «Die echte transzendente epoché ermöglicht... die Entdeckung und Erforschung der transzendentalen Korrelation von Welt und Weltbewusstsein. [...] in dieser Befreiung [= de la epoché] ist gegeben die Entdeckung der universalen, in sich absolut geschlossenen und absolut eigenständigen Korrelation von Welt selbst und Weltbewusstsein» (KW, 154).

106. *Ibid.*, 154.

107. KW, 154 y 155.

108. Cf. *Ideen*, I, 122 ss., 137 ss., y Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, 280 y 281.

109. KW, 147 ss.

110. Cf. Muralt, A. de, *op. cit.*, 306 ss.

111. KW, 190. Cf. Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología*, 350 y 351.

112. KW, 100 y 101.

113. *Ideen*, I, 66 ss., KW, 185 ss., 190 ss.

114. Cf. *CM*, parág. 15. KW, 160.

115. En oposición directa a la *epoché* husserliana en cuanto «abstención de intereses» y a la «reine Theorie», J. Habermas ha establecido el «interés» como categoría fundamental de la teoría del conocimiento (cf. como lugares contrastantes: Husserl, *Krisis*, 147 ss., J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1968, 241. Con tal categoría pretende Habermas dar una explicación a la controversia entre ciencias naturales (positivismo) y ciencias sociales (dialéctica), señalando los diversos intereses que subyacen a unas y otras: interés tecnológico a las ciencias naturales, con su método positivista-empirista; interés práctico a las ciencias hermenéuticas, centradas en la intersubjetividad (cf. *Ciencia y técnica como ideología*, trad. Jiménez, M. y Garrido, M., Madrid, 1984, 168 y *Erkenntnis und Interesse*, 241) e interés emancipatorio para las ciencias sociales. Tal tesis, reconsiderada y modificada por K.O. Apel, ha sido objeto de un relevante debate Cf. *Nachwort* a la nueva edición de *Erkenntnis und Interesse*, 1973, pp. 367 ss., y *Materialien zu Habermas Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1974.

116. Cf. KW, 159-161. *CM*, 240 ss.

117. Cf. Gadamer, H.G., *Die phänomenologische Bewegung*, 19 y 20.

118. Cf. KW, 141, 145, 461, 494 y 495.

119. *Ibid.*, 461-463.

120. *Ibid.*, 107.

121. *Ibid.*, 461-464.

122. *Ibid.*, 323 ss., 326 y 327.

123. *Ibid.*, 315.

124. KW, 122.

125. Forni, G., «Comento alla "crisi" di E. Husserl» en *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), 158 y 159, opina que Husserl rinde tributo con estas ideas a la psicología de la época. Esta especie de inconsciente colectivo, subyacente a la vida cotidiana y no tematizado por la ciencia, no casaría muy bien con el afán de cientificidad que preside la reflexión husserliana y estaría próximo a los vitalismos e irracionalismos de que Husserl tanto abominaba.

126. KW, 108 ss. Cf. Paci, E., «Die Lebensweltwissenschaft» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1963, 52 ss.

127. KW, 115 ss.

128. *Ibid.*, 127, 176, 462, 465.

129. *Ibid.*, 142.

130. KW, 141 y 142, 146-149. Cf. Wild, J., «Husserl's Life-World and the lived Body» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1963, 77 ss.

131. KW, 162 y 163.

132. *Ideen*, I, 58 ss., 184 ss.

133. Cf. *Erfahrung und Urteil*, 36 ss., 45 ss.

134. KW, 145 y 146. Gadamer, H.G., «E. Fink. Spiel als Weltsymbol» en *Philosophische Rundschau* 9 (1961), 1, ha insistido en la función relevante

que la categoría de horizonte desempeña en la obra tardía de Husserl, especialmente en la *Krisis*.

135. KW, 459.
136. *Erfahrung und Urteil*, 135-139.
137. *Ibid.*, 156.
138. *Ibid.*, 27 y 28.
139. KW, 145.
140. *Ibid.*, 162.
141. *Ibid.*, 168.
142. *Ibid.*, 169 y 170.
143. *Ibid.*, 164 ss.
144. *Ibid.*, 179-181.
145. *Ibid.*, 182.
146. *Ibid.*, íd.
147. *Ibid.*, 184.
148. *Ibid.*, 185 ss.
149. *Ibid.*, 187 ss.
150. *Ibid.*, 190.
151. *Ibid.*, 191.
152. *Ibid.*, 105-106.
153. *Ibid.*, 188.
154. Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología*, 5.
155. *Investigaciones lógicas*, 489 ss., *Ideen*, I, 73 ss., *Cartesianische Meditationen*, 81 ss.
156. KW, 171.
157. *Ibid.*, 173.
158. *Ibid.*, KW, 175.
159. *Ibid.*, 188. *Cartesianische Meditationen*, 105 ss.
160. KW, 136, 175. Sobre la constitución del «otro» en el propio ego cf. Ricoeur, P., *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 274-276, y Gómez-Romero, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, 1986, 154-176.
161. KW, 171.
162. *Cartesianische Meditationen*, 130 ss.
163. Cf. *Ideen*, I, 200 ss. KW, 173 ss.
164. KW, 174 y 175.
165. Cf. Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*, 24 y 25.
166. KW, 125-145.
167. *Ibid.*, 123-126, 136.
168. KW, 113, 133, 135, 145. Cf. Kern, I., «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem» en *Lebenswelt und Wissenschaft...*, op. cit., herausg. Stroeker, E., 72 ss.
169. KW, 130, 460 y 461.
170. Kern, I., op. cit., 76.
171. KW, 142, 157. Cf. Strasser, S., «Miseria y grandeza del "hecho". Una meditación fenomenológica» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, 164 y 165.
172. KW, «Beilage» III, 365 ss. Cf. Derrida, J., *L'origine de la Geome-*

trie de Husserl (trad. et introd.), París, 1962, y Stroeker, E., «Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie...*, op. cit., 110 ss.

173. KW, 133.
174. *Ibid.*, 130 y 131.
175. Landgrebe, L., «Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori» en *Symposium sobre la noción husserliana de la «Lebenswelt»*, op. cit., 32.
176. *Ibid.*, 40.
177. KW, 131, 134-136, 155, 452 ss.
178. Cf. *ibid.*, 131 ss., 465, 447 y 448.
179. *Ibid.*, 155, 452.
180. *Ibid.*, 107, 129, 132, 136 ss., 141. Cf. Janssen, «Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft» en *Lebenswelt und Wissenschaft...*, op. cit., Herausg. Stroeker, E., 56 ss.
181. *Ibid.*, 137 y 138. Cf. Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología*, op. cit., 257-260.
182. Brand, G., *Die Lebenswelt*, op. cit., 19 y 20.
183. Cf. *Erfahrung und Urteil*, op. cit., 43 ss.
184. Muralt, A. de, op. cit., 265 y 266.
185. *Ibid.*, 249-251, 265.
186. KW, 138 y 139.
187. *Ibid.*, 126 y 127.
188. *Husserliana*, IX, 55 y 56. Cf. las excelentes glosas de Kern, I., a estas ideas en «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seins Problem», 69 ss. El ensayo forma parte del volumen colectivo, editado por Stroeker, E., *Lebenswelt und Wissenschaft...*, citado anteriormente.
189. KW, 124.
190. *Ibid.*, 14.
191. *Ibid.*, 10 ss., 275.

RECAPITULACIÓN Y COMENTARIO

1. Responsabilidad de la reflexión: recuperar sustancia filosófica

El análisis husserliano de la crisis de la cultura contemporánea y de las ciencias pretende no sólo emitir un diagnóstico correcto de la enfermedad, que aqueja a Europa, sino también aportar una receta eficaz a la misma. Los términos en los que el diagnóstico viene elaborado: saber, racionalidad, historia, teleología, objetivismo, mundo de la vida, experiencia precategórica, nos muestran a Husserl batallando con viejas cuestiones de su pensamiento anterior, si bien reajustadas a nuevos temas, surgidos en la inmediata circunstancia filosófica y política. Las recetas, que el segundo cuarto de nuestro siglo aplica a solventar los problemas del hombre europeo, conducen a un fracaso espectacular de la civilización y de la técnica. Husserl, por ello, retorna a su programa fenomenológico, al que juzga instrumento válido no sólo para diagnosticar la crisis sino también para superarla. La fenomenología permite detectar la desviación fundamental existente en el pensamiento moderno y, a renglón seguido, una vez descubierta la problematicidad de un «ser en sí» objetivo, construir una nueva visión de la historia colectiva y de la existencia

personal. El paso más audaz que nuestra época debe dar es reconocer que la intuición filosófica en su verdadero sentido, como *captación fenomenológica de la esencia*, abre un campo infinito de trabajo y genera un saber que aporta conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda filosofía ulterior.

La penuria espiritual de nuestra época proviene no sólo de la desorientación sobre el sentido de la realidad investigada por las ciencias de la naturaleza sino, sobre todo, del escepticismo y relativismo que gravitan sobre la verdad, valores y normas que habrían de servir de pautas a la conducta humana. Lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica. Nos apremia mucho más la exigencia de disponer de normas de validez absoluta. El naturalismo e historicismo se han evadido hacia la comovisión. Ésta, sin embargo, más que solución, es salida circunstancial de emergencia. La postración en que la filosofía ha caído se debe a la falta de científicidad y de racionalidad. El apremio a salir de la crisis proviene de la razón y sólo con la razón pueda ser subsanado. Ciencia y filosofía comparten la misma lucha contra las cosmovisiones irracionales que pretenden satisfacer las aspiraciones humanas de absolutividad. Ello, sin embargo, no implica que tengan que poseer el mismo estatuto científico y metodológico. Es mérito, sin duda, del naturalismo científico, el rigor con que pretende realizar el ideal de ciencia tanto en el ámbito de la naturaleza como en el del espíritu. Es también poderoso su atractivo por las pretensiones de resolver los problemas de la filosofía «con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza». Pero la exigencia de científicidad no puede ser satisfecha plenamente por el objetivismo positivista. Si la más fuerte necesidad de nuestra época es la ciencia, a la filosofía compete satisfacerla, siendo fiel a una racionalidad más universal y apodíctica que la postulada por el objetivismo. Se precisa no aceptar nada preconcebido, meter entre paréntesis respuestas tradicionales, para entregarse a los problemas mismos y a las exigencias que ellos generan.

El significado de la crisis de las ciencias reside en la *pérdida de sustancia filosófica* por parte de las mismas. Las ciencias no tienen nada que decir al hombre en aquellos

temas que a él directamente le conciernen. La disgregación de los saberes ilustra la pérdida de la unidad de la razón y la crisis de la misma filosofía, en cuanto saber de fundamentos. El entusiasmo filosófico y el impulso reflexivo de otras épocas, tal el siglo XVIII, ha decaído. Es consecuencia del derrumbamiento de la fe en la razón. Cuestionada por doquier, la filosofía se repliega sobre sí, descubriéndose a sí misma como problema. Lo que constituyó la *fundación originaria* de la época moderna por lo que respecta a la filosofía: el ideal de una ciencia universal y un método adecuado para construirla ha fracasado. El fracaso aparece de forma llamativa en un área específicamente humana: la psicología. El mundo de la *psyche* presenta rasgos que escapan al tratamiento científico-objetivista del mismo practicado por la psico-física. La postración de las ciencias genera una conciencia de crisis, cuyo esclarecimiento corre a cargo de la fenomenología. Ésta descubre el errado camino del pensamiento moderno e, incluso, pretende reconducir la ciencia a su senda correcta, asumiendo la tarea de una fundación originaria del saber, tal como lo intentaron Descartes, Hume y Kant, si bien con resultados insatisfactorios. Husserl, sin embargo, y en ello está la grandeza y los límites de su empeño, no logra escapar en sus respuestas a los condicionamientos impuestos por las preguntas que plantea. Su proyecto fenomenológico es un testimonio más grandioso, sin duda, de la forma de filosofar que pretende superar: gnoseología, teoría de la ciencia, programa metodológico. La fuga, no obstante, del último Husserl hacia la *Lebenswelt*, apunta hacia niveles ontológicos que, si él es parco en recorrer, anuncian el retorno hacia la ontología, intentado por algunos de los más señeros representantes del movimiento fenomenológico, entre ellos Heidegger y Sartre. La salida de la *Krisis*, hacia la que Husserl apunta, significa que el interés de la filosofía se torna de nuevo hacia el hombre y sus creaciones culturales, hacia la sociedad y sus sistemas de valores. Un distanciamiento, en todo caso, del formalismo científico y una aproximación hacia el mundo de la vida, que es tanto como decir a los problemas que conciernen a la existencia humana.

Los análisis husserlianos de la crisis cultural atribuyen

graves responsabilidades al cientificismo y logicismo modernos. El aspecto más preocupante de ambos es la aplicación de las técnicas metodológicas de aquéllos a la esfera de lo anímico y de lo socio-cultural. La matematización y formalización de la ciencia moderna producen efectos desconcertantes en las «humanidades» y en la filosofía. La intención, en sí noble, de dotar a todo saber de rigor científico había producido resultados que amenazan la existencia de la filosofía en su significación tradicional. Se propugna un método único, un lenguaje unificado y unívoco, en sus aplicaciones análogas. Un universo formalizado donde todo concuerde a partir de unos supuestos establecidos para hacer posible aquella concordancia. Tales pretensiones conducen a la reducción físico-matemática del ser, de la racionalidad y de la verdad. Estas reducciones son la causa de que el positivismo cienticista acabe decapitando la filosofía. La génesis del pensamiento moderno, génesis que conduce a la prostración de las ciencias en nuestra época, coincide con la genealogía del objetivismo cienticista. A cargo de éste corre la desorientación que gravita sobre nuestra situación científico-cultural.

El objetivismo, como opción ontológica, y la actitud naturalista, como toma de posición por parte del hombre, inciden sobre el mundo de la subjetividad proyectando sobre él los factores tiempo y espacio en su versión físico-matemática. Tal procedimiento permite la aplicación a lo psíquico de un método matemático-cuantitativo, homologable al que practican las ciencias naturales en sus análisis de la «res extensa». La ciencia resultante es una física de lo psíquico, la cual es sometida a un proceso de objetivación e idealización en el que se pierden las dimensiones subjetivas de la vida anímica. La entidad y actividad de la *psyche* son homologadas a lo corpóreo y sometidas a las mismas técnicas de medición y formalización que los fenómenos naturales. Si bien se mantiene la distinción entre lo corpóreo y lo anímico, se atribuye a ambos una misma calidad de ser: la del «ser en sí» natural. Tal reducción de lo psíquico a físico implica una total dependencia de lo primero respecto a lo segundo. Las características de lo corpóreo son transferidas a la vida del espíritu y la investigación se orienta hacia aquellos aspectos de la cultura

que se manifiestan bajo modalidades espacio-temporales cuantificables. Lo anímico va adquiriendo progresivamente rasgos y modos de comportamiento similares a los del ser corpóreo objetivo, generando una especie de alienación del mundo del sujeto en el mundo del objeto. Ello origina una falsa conciencia de lo psíquico, que se concreta en un distanciamiento entre lo que la «actitud naturalista» propone como psíquico y lo que el «yo» experimenta en la vida de la subjetividad. Es el resultado del proceso idealizante que nos proporciona una realidad adulterada al revestir lo psíquico de símbolos, haciendo pasar por realidad aquello que no es sino un «manto ideológico» y una técnica metodológica. La vida del sujeto se expresa en comportamientos y funciones que no se corresponden con la peculiaridad del ser y sentido de la subjetividad, sino con los del ser en sí objetivo-natural. La reducción naturalista de la calidad ontológica y de la actividades de la vida anímica posibilita el que éstas sean susceptibles de un tratamiento metodológico similar al de los cuerpos espacio-temporales y el que sobre aquéllas sean enunciadas leyes homólogas que codifiquen los comportamientos de la *psyche*. A partir de tales supuestos se construye la psicología, como ciencia físico-matemática de lo psíquico. Su contenido es lo anímico en cuanto «ser en sí» objetivado en el espacio y tiempo, y, por lo mismo, cuantificable y formalizable matemáticamente. El psicólogo se convierte en físico del alma y la naturalización de lo psíquico es el proyecto más ambicioso de la transformación moderna del sentido de la actividad científica humana, dadas las implicaciones que conlleva: idealización, objetivación, formalización, tecnificación, pérdida del mundo de la vida de la subjetividad, conflicto con la teleología de la historia, fracaso en la realización de la razón en cuanto tarea infinita, etc.

La pretensión de Husserl consiste en recuperar la instancia transcendental que permita encauzar la superación de la crisis de las ciencias y de la civilización moderna. Para ello se precisa descalificar al objetivismo, que hipoteca la metodología científica, y desarrollar un saber que interprete la realidad como «autoexégesis del yo» (*Selbstausagebung*), a partir de las vivencias originarias del sujeto, de su «mundo vital». La con-

ciencia, en cuanto «corriente de vivencias», asume la función de instancia constituyente. Se trata, en definitiva, de liberar el mundo y la propia subjetividad de la opacidad de lo objetivo y resituarse a ambos en los espacios dominados por la razón y por la libertad, atributos ambos de la subjetividad. Esta pretensión de liberar al hombre de procesos objetivizantes o cosificadores convierte la reflexión tardía de Husserl en precursora de aquellos pensadores que han centrado su interés en problemas como los de la deshumanización y de la alienación humanas. Entre ellos habría que citar tanto a filósofos de matriz fenomenológica como a pensadores de procedencia marxista, tales L. Kolakowski y Th. Adorno. La cosificación objetivista, implicada en procedimientos científicos como la cuantificación, la formalización, la informática o el cálculo, términos con los que el neo-marxismo describe las formas de alienación de las sociedades postindustriales, remite fundamentalmente al olvido del mundo de la vida.¹

Aclararse sobre el sentido del hombre en el mundo fue la pretensión básica del saber construido en Occidente a partir del pensamiento griego. La empresa corrió a cargo de la razón. La Edad Moderna intentó rehabilitarlo en sus orígenes mediante un ideal de ciencia universal, centrada en la racionalidad matemática. Tal intención primera ha quedado desvirtuada por el desarrollo posterior de las ciencias. La fenomenología toma conciencia de la situación y ofrece una solución para enmendar el entuerto. La historia aparece, contemplada a través del prisma fenomenológico, como un acto de responsabilidad mediante el cual la razón y, constitutiva del hombre, aspira a comprenderse a sí misma. El sentido del acontecer coincide con la realización de la razón, y por ello, del hombre. «La razón es lo específico del hombre, en cuanto esencia, que plasma su vida en actividades y hábitos personales.» La vida es un devenir incesante, penetrado por una intencionalidad de desarrollo. Lo que se encuentra en desarrollo en esa vida es la misma persona. «En cuanto aceptación de una responsabilidad universal, la conciencia capta la idea de autonomía como decisión de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión

correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional.»² El ejercicio de la razón, reflexionando sobre sí en proceso de autorrealización al comprenderse a sí misma y al establecerse normas, se convierte en *imperativo categórico* de la ética fenomenológica. La «entelequia» hacia la que tiende el modo específico de ser humano es aquel ideal de filosofía, adquirido por autorreflexión, que reivindica rango de saber universal de la humanidad. La filosofía asume tal quehacer como tarea, con la pretensión de humanizar al hombre en aquello que constituye la «humanitas». Este *proyecto-teleos* de saber universal, cuya encarnación concreta quiere ser la fenomenología, pervive como tendencia latente y deseo en el devenir de la filosofía.

2. El camino de la historia hacia la fenomenología trascendental

El viraje del «último» Husserl hacia la historia permite recorrer una nueva vía conducente a la fenomenología en cuanto filosofía de la razón procesual. La reflexión husserliana se mantiene fiel a su intención primera: rehabilitar la fe en la razón, razón instaurada por el pensamiento griego clásico, rehabilitada por la Modernidad en sus orígenes y soporte del humanismo europeo. La recuperación de la confianza en la razón permitirá la rehabilitación de la filosofía en cuanto protagonista del drama histórico de la realización de la razón. La filosofía es contemplada como acontecer teleológico de la razón hacia el cumplimiento pleno de sí misma. Tal acontecer aparece como «imperativo ético» del filósofo, cuyo oficio se inscribe en la teleología, que orienta la historia. De ahí brota la responsabilidad ética de la filosofía: *mostrar al hombre su «deber ser», consistente en racionalidad*. Expresada la cosa en términos kantianos, la filosofía se comporta como idea-tarea o principio regulador de la razón en el que se subsumen los eventos condicionados en lo incondicionado y los relativos en lo absoluto. Husserl logra con ello presentar la fenomenolo-

gía como meta tendencial de la actividad reflexiva. El mundo objetivo de la historia, donde tienen su ubicación los saberes positivos que versan sobre el pasado o las ciencias empírico-matemáticas de la naturaleza, es valorado a partir del sentido que aquella idea confiere al acontecer histórico. En esa tarea las instancias «teleología» y «subjetividad trascendental» aparecen como protagonistas de la realización del sentido de la historia.

Aquella racionalidad progresiva que acontece en la historia es, a la vez, principio unitario que confiere sentido a la historia. La razón procesual abarca las diferentes manifestaciones del pensamiento y de las ciencias. Posee carácter totalizador en el sentido de aportar verdad, tanto al ser del tiempo que se objetiva en la historia, como a la subjetividad humana que vive en el tiempo. Tal concepción del acontecer como racionalidad sugiere semejanzas profundas con el sistema de Hegel, hacia el cual Husserl nunca mostró particular interés. La idea-tarea husserliana se encuentra también sometida a lo largo de la historia al drama de la propia realización con los consiguientes riesgos de alienarse en sus determinaciones concretas. La crisis del pensamiento y de la ciencia moderno es buena muestra. El instrumento de la realización de la razón en la historia es la filosofía, cuyos profesionales, los filósofos, son acreedores de una grave responsabilidad moral. La filosofía, en cuanto autorreflexión universal, aspira a constituir el saber único en el que la razón realiza el *telos* de la historia, mediante la comprensión de sí misma. Las resonancias hegelianas en estas ideas son innegables. La historia se hace consistir en realización de la razón por medio de un despliegue de sí misma en fases sucesivas que son fenómenos de una unidad de sentido en trance de explicitación.

Husserl interpreta la tradición filosófica como proceso teleológico tendente a una meta concreta: la fenomenología trascendental. En ésta, tal como su autor la proyecta, adquiere la filosofía la forma de ciencia rigurosa. La reflexión retrospectiva sobre el pasado sirve a Husserl de encuadre para pronunciarse sobre el valor de las diferentes filosofías que se han sucedido a lo largo de la historia. El acontecer filosófico está reglado por una intencionalidad inmanente al

mismo acontecer y en la que los sucesivos proyectos filosóficos son asumidos. La valoración de los mismos se lleva a efecto no a partir de su positividad, en cuanto hechos históricos, sino desde la «fundación final» (*Endstiftung*) de la idea de filosofía. Es decir: Husserl lee y valora el pasado filosófico a través del prisma de su propia filosofía: la fenomenología, en la que el filosofar encuentra su modalidad definitiva (*Endstiftung*). Se pretende descubrir, por medio de análisis históricos, la unidad interna que preside el acontecer de la reflexión. Esta no es otra que la idea-fiu de la historia, que tiende a la realización de la razón filosófica tal como la proyecta la fenomenología. Ser espectadores del acontecer del pensamiento nos permite asistir al espectáculo de los avances y retrocesos de la razón en su caminar hacia la fenomenología.

El proyecto de un saber trascedental es inseparable del proceso de gestación histórica del «ego cogito». El mundo de la vida del sujeto se encuentra instalado en un mundo históricamente sedimentado, coincidente con el mundo-horizonte de la ciencia y filosofía occidentales. Por eso, la propuesta fenomenológica ha de ir precedida de una reflexión histórica sobre los eventos filosóficos que constituyen los hitos temporales del advenir de la fenomenología. Lo cual no implica una ruptura de Husserl respecto a planteamientos anteriores. Es, más bien, consecuencia lógica de los mismos. La *Krisis* justifica de modo retrospectivo la fenomenología, mostrándola como una necesidad de la misma historia. Ambas se exigen recíprocamente y son complementarias. La fundamentación de la fenomenología recorre, pues, un nuevo camino: el de la facticidad histórica. El acontecer de la reflexión se ha venido realizando en sistemas y doctrinas mediante los cuales se manifiesta una tendencia teleológica que actúa de principio regulativo del quehacer teórico y práctico del hombre. El filósofo y el científico pueden acogerse a esa teleología de la historia o enfrentarse a la misma. Es asunto este que concierne a la libertad de cada cual y que, por ello, implica una suerte de conversión personal hacia un proyecto de existencia fundamentado sobre aquella teleología de la historia. La realización de la razón es un hecho y también un compromiso personal. La responsabilidad, que genera, se basa en la expe-

riencia absoluta que acontece en el mundo de la vida en cuanto producto de sedimentación histórica. La legitimidad del método fenomenológico deriva, desde este momento, no de la apodicticidad de un nuevo comienzo teórico, sino de la facticidad, dada como hecho histórico en el que viene exigida la fenomenología. Es el «deber ser» de la historia lo que está en juego. En ese sentido, la empresa husserliana alcanza las alturas del evento absoluto en cuanto exigencia de la experiencia absoluta, que tiene lugar en la facticidad de la historia.

Mundo de la vida y mundo de la historia son homologables. De la homologación de la historia con la *Lebenswelt* derivan consecuencias importantes. El primer lugar, el condicionamiento histórico de toda comprensión. El sujeto, que interpreta la historia, es él mismo historia. La razón no funciona a manera de cognoscente metatemporal que se ocupa de eventos en un mundo extraño a la subjetividad. Existe para el sujeto u mundo histórico, su *Lebenswelt*, en el que son formuladas las preguntas y las respuestas sobre la historia. El hombre se encuentra previamente en ese mundo como horizonte totalizador en el que aquél se autoexperimenta a sí mismo y a las cosas y en el que tanto de uno como de otras se descubre un determinado sentido. El mundo de la vida supera, asumiéndolas en sí, no sólo la polaridad subjetividad trascendental-acontecer histórico sino también la alternativa sujeto-objeto. Lo interpretado es asumido en el mundo del intérprete de donde surge toda interpretación. Tal recepción, sin embargo, afecta al mundo del intérprete dado que los contenidos interpretados constituyen la materia temporal que rellena el mundo histórico del intérprete. Se constituye de ese modo una totalidad de sentido o teleología en la que son valorados los eventos del pasado y del presente. El saber sobre el pasado no queda, en esa hipótesis, constreñido a mera rememoración erudita de sucesos documentalmente recuperados. Esta es, sin duda, labor meritoria previa a realizar. Pero la comprensión de la historia va más allá del positivismo metodológico. El conocimiento de la historia, como mundo objetivo de datos y sucesos, precisa, desde el punto de vista de la fenomenología, una lectura valorativa según la pauta de sentido en el que la subjetividad trascendental se

experimenta a sí misma en la *Lebenswelt* como Apriori absoluto.

Las ideas husserlianas sobre el devenir de la razón podrían ser relacionadas con la comprensión soteriológica del acontecer de honda raigambre en la tradición judía. La historia se desarrolla en forma de drama donde la salvación absoluta se realiza o fracasa. El acontecer se compone de una secuencia de hechos por medio de los cuales, de forma positiva o de forma negativa, asistimos al advenimiento de la fenomenología como evento salvador en el que la humanidad recupera su razón y su libertad. La condición de nuestro presente es la de una humanidad en estado de postración por causa del objetivismo científico dominante. El drama tiene lugar en la historia pero esta es también el escenario de la posible salvación. La desgracia de los tiempos modernos consiste en la pérdida de aquellos ideales y valores que, primero en la Grecia clásica y posteriormente en el Renacimiento, inspiraron un ideal filosófico pleno de sentido. La historia del pensamiento aparece como desviación y olvido de aquellos ideales. Es historia de un paraíso perdido. Pero esta situación, determinada por el objetivismo, es susceptible de redención. La misión salvadora se encomienda a la fenomenología, cuya tarea se centra en rehabilitar la subjetividad trascendental y recuperar el mundo de la vida.³ Consumado el evento salvador, las ciencias y la historia recuperan sentido al reintegrarse a la experiencia histórica absoluta. La crisis de la Modernidad, determinada por la contradicción inmanente a la misma y que se manifiesta en los intereses opuestos del sujeto y del objeto, no se impone como destino fatal a la historia europea sino que aparece, más bien, como un episodio desgraciado susceptible de superación. La historia del pensamiento muestra únicamente que el acontecer puede discurrir o por la senda descarriada, donde el sujeto se enajena en el objeto, o por el recto camino de la razón, donde se reencuentra al sujeto trascendental. La crisis de la Modernidad dispone, por ello, de dos salidas: o la decadencia, al distanciarse del sentido racional de la vida, o el renacimiento de Europa por medio del espíritu de la auténtica filosofía.⁴

Los hitos centrales de la historia del pensamiento: «fun-

dación originaria» (*Urstiftung*) en Grecia, situación de crisis en el presente y realización definitiva de la razón mediante la fenomenología (*Endstiftung*), proponen un modelo de referencia para analizar y valorar el desarrollo de la tradición científica. Descubierta la filosofía, en cuanto tarea e idea-final, se trata de verificar en qué medida ha sido practicada como tal por los pensadores. Para ello se precisa someter a reflexión crítica el tipo peculiar de racionalidad que las ciencias practican, incluida la filosofía, para descubrir su verdadero carácter así como su valor relativo-instrumental dentro de la totalidad de sentido, que surge en el mundo de la vida del sujeto. La vocación de tarea universal e infinita, que posee el ideal de ciencia diseñado en los albores de la Modernidad, pervive en el concepto de filosofía que Husserl pretende realizar con su proyecto fenomenológico. Pero ese no es el caso de la ciencia moderna que ha perdido el sentido de sus orígenes. La recuperación, sin embargo, del mundo de la vida del sujeto, como ámbito donador de sentido y finalidad, ha de permitir no sólo poner en evidencia los fallos del objetivismo sino también rehabilitar el esquema intencional en el que las ciencias descubrirán su verdadero valor instrumental. No son ni el método ni el universo de idealidades quienes confieren sentido, en cuanto instancias absolutas, a las ciencias modernas, sino el mundo de la vida en cuanto soporte de toda actividad teórica y práctica.

La teleología de la historia pone a disposición del filósofo un baremo de referencia para aclararse sobre las causas de nuestra situación cultural. A su luz, el desarrollo de la ciencia aparece como incumplimiento de la teleología de la historia. Esta es la convicción básica para diagnosticar nuestro presente. Los orígenes del humanismo occidental se caracterizaron por la presencia de una idea filosófica y de una intencionalidad teleológica, que no coincide con lo posteriormente acontecido en el mundo científico. No existe acuerdo entre la realización concreta de la ciencia y el ideal de la filosofía como tarea infinita. El pensamiento pierde el sentido del acontecer histórico y, como consecuencia, surge la crisis de la Modernidad. Con otras palabras: existe inadecuación entre la entelequia del acontecer y su anticipación histórica, entre

la intencionalidad, que inspiró la búsqueda, y los fallos de su realización. La idea del saber, formulada en términos kantianos como tarea infinita y universal, ha sido degradada cada vez que el objetivismo científico-natural ha achicado el concepto de ciencia, renunciando a las pretensiones que la filosofía tiene de apodicticidad, infinitud y universalidad. Del incumplimiento de la idea finalizante (*Zweckidee*) de la historia ha derivado el escepticismo y la crisis del presente. La conciencia de la crisis, sin embargo, produce un efecto saludable: servir de ocasión para superar la ingenuidad de la ciencia moderna. En este sentido, ¡o *felix culpa!*, la prostración de las ciencias y la conciencia de su bancarrota se convierten en camino que conduce también a la fenomenología. Desde la experiencia del fracaso se impulsa el viraje hacia la razón trascendental. La misma perspectiva teleológica permite, por otra parte, una crítica radical del objetivismo, desde el momento que sitúa la fundamentación de la ciencia en el mundo de la vida y en las intencionalidades que lo orientan. La teleología de la historia exige la destrucción del objetivismo en cuanto actitud inconciliable con la subjetividad trascendental y sus experiencias originarias. La lucha del pensamiento entre los polos objeto-sujeto se encamina hacia la paz mediante la recuperación de la teleología de la historia. Con ella retornan a su posición fundante el mundo de la vida y la subjetividad trascendental.

La interpretación husserliana de la historia es ejemplo de la aplicación del análisis fenomenológico a las doctrinas filosóficas y a las ciencias. Se trata, puede afirmarse, de una aplicación consecuente del esquema operativo de la fenomenología: *epoché*, *ego* trascendental, intencionalidad... al proceso histórico de sedimentación de aquéllas. También en la historia actúa una instancia absoluta, la razón, a la que remiten los hechos y las ideas. Éstos son valorables y enjuiciables en cuanto hechos e ideas «en y para» la razón. Una razón en estado de tendencia intencional hacia la plena realización de sí misma y que se comporta a modo de sujeto de la historia. En la conciencia de la misma quedan constituidos los eventos históricos en actos intencionales tendentes hacia el *telos* a donde la historia camina. La *Krisis* nos presenta, por ello, no

ya una fenomenología de la conciencia sino una fenomenología de la razón en la historia. Contra ésta se mantiene la objeción de reducir la historia real a historia de la conciencia, con la consiguiente incapacidad para la legitimación crítica de sí misma. Tal objeción, sin embargo, no es obstáculo para la puesta en práctica del proyecto. La lectura husserliana de la historia remite a la absolutividad del *ego* transcendental desde donde los eventos pasados aparecen como meros correlatos objetivos del acontecer de la conciencia. El acceso a la historia se efectúa no como acceso a la objetividad de los hechos sino como acceso a la conciencia de los mismos. Lo cual, en perspectiva fenomenológica, no debiera implicar una pérdida de la historia real sino más bien un descubrimiento de la verdadera realidad de la historia. Porque ¿acaso son los acontecimientos históricos, en cuanto históricos, otra cosa que productos de la historicidad del sujeto humano?

El sugestivo fresco histórico husserliano pergeña, además, una idea de Europa que, a medio siglo de distancia, asume, por una parte, tonos proféticos y, por otra, suena a canto de cisne. Es una idea que deja traslucir la hegemonía cultural e, incluso, política del Viejo Continente a comienzos de nuestro siglo. Para nosotros, hoy, los textos husserlianos adquieren valor de premonición, por lo que en ellos se dice sobre la función del intelectual en la construcción de un «mundo impregnado de razón y libertad» y por la responsabilidad que nos atañe en la conservación y desarrollo del «espacio cultural europeo». El europeo de hoy y de mañana, en una historia concebida como proceso de aquella «entelequia», cuyos contenidos básicos son la razón y la libertad, nunca llegará tarde a una empresa infinita siempre abierta. En ella resta aún mucho por hacer: desandar un recorrido de egoísmos nacionalistas, desmontar fronteras impuestas a las ideas, a las creencias y a las costumbres, nivelar también situaciones económicas y jurídicas. Ello requiere una ascesis nada cómoda, a contracorriente de hábitos adquiridos, de aislamientos privilegiados o de absentismos resignados. Pero sólo así será posible un reencuentro del ayer de la Europa del *Logos* griego con el proyecto, en parte utópico y en parte alcanzable, de la racionalidad del humanismo. Un reencuentro con

aquellos valores éticos, con aquellas formas de pensamiento, con aquellas creencias y con aquellos esquemas jurídico-políticos contruidos sobre las ideas de razón y libertad. De modo similar a como aquella Atenas contemporánea del magisterio socrático, deslizándose ya en la pendiente de la decadencia a manos del poder espartano, supo mantener el poder de las ideas sobre el poder de la fuerza, la Europa del humanismo occidental está llamada a mantener el liderazgo del espíritu. Para ello el Viejo Continente ha de tornar los ojos hacia la Grecia clásica y hacia el Renacimiento en busca de su identidad extraviada. Y ello a través de una de sus más nobles creaciones: la filosofía buscada por sus grandes genios: Platón, Descartes, Hume, Kant.

Lo que a Husserl no se le hubiera pasado por la cabeza durante el periodo de entreguerras: la pérdida de la soberanía espiritual de Europa constituye en nuestros días un riesgo grave para su identidad cultural. Basta echar una ojeada sobre la situación político-cultural presente. En la empresa de mantener la «humanitas» europea, tal como Husserl la entiende, como proyecto de racionalidad y libertad en fase de realización, a los filósofos y a los científicos corresponde una gravísima responsabilidad. Frente a la dispersión de ideas y valores derivadas del aislamiento nacionalista, urge mantener el patrimonio de verdades y creencias sedimentado a partir del *logos* griego. La homogeneidad del mismo, a pesar de su variopinta y conflictiva morfología, es mucho mayor de cuanto suele pensarse. De ello da testimonio la filosofía. El humanismo europeo, en cuanto esfera de valores subyacente a toda praxis científica, se encuentra hoy no ante la tarea de exportar con mentalidad colonialista sus propios productos sino ante la urgencia de digerir la invasión de formas foráneas de vida, cultura y pensamiento. Es lo que constituye para el intelectual un reto, al que ha de enfrentarse con las armas de la razón y de la libertad. A lo más noble del hombre, a su *hegemonikon*, la potencia del pensar, corresponde andar el camino hacia el reencuentro de Europa consigo misma después del rapto padecido a manos de la deshumanización de unas ciencias que se habían olvidado nada menos que de aquel que las había engendrado: el hombre.

3. Interpretación de la tradición filosófica en perspectiva fenomenológica

La reconstrucción husserliana de la tradición filosófica en perspectiva fenomenológica y tomando como punto de referencia la teleología de la razón, se concreta en un análisis, no detallado, pero sí muy certero, de los sistemas elaborados por los grandes pensadores de la Modernidad. Dejada conscientemente de lado la erudición histórico-crítica, la *Krisis* diseña un *magnífico fresco histórico*, en el que los rasgos centrales de los protagonistas destacan sobre el contrafondo de un esquema trazado y organizado a la medida de los intereses de la fenomenología. En esa perspectiva, y en cuanto relevantes para mostrar la idea-fin que preside el acontecer de la filosofía, son objeto de reflexión los siguientes momentos de la misma: la fundación originaria del filosofar en la Grecia antigua bajo la forma de saber universal y único sobre la totalidad del ser; rehabilitación durante el Renacimiento del ideal de saber creado en Grecia, si bien modificado mediante el recurso a la matemática como instrumento formalizante; viraje de Descartes y del empirismo inglés hacia la conciencia, viraje, sin embargo, cargado de ambigüedad y ambivalencia por la racionalidad matemática y la carga escéptica que conllevó; giro radical de Kant hacia la subjetividad como fundamento de la ciencia e insatisfactoria realización por su parte de una filosofía transcendental. Las fases citadas de la historia del pensamiento aparecen como intentos precursores de la fenomenología y realizaciones insuficientes de aquella racionalidad, que, como idea-fin y tarea, constituye el *telos* del acontecer de la reflexión. Al final del proceso, la fenomenología asume la idea originaria de la filosofía, como realización consecuente de un saber fundamental, apodíctico y transcendental.

El repaso que Husserl lleva a cabo de las grandes opciones filosóficas del pasado sugiere la sospecha de que el filósofo aplica a las mismas el procedimiento de la *epoché* como requisito para acceder al «residuo» transcendental. La selección de pensadores y temas está efectuada desde los intereses concretos del proyecto fenomenológico de modo que aquéllos

se suceden como episodios de una teleología de la historia tendente a la fenomenología. La reflexión sobre el pasado del pensamiento no se reduce a mera *Historie*, rememoración erudita de hechos, sino que quiere ser *Geschichte*, comprensión del pasado desde los presupuestos transcendentales del acontecer. La investigación husserliana de un campo universal de experiencias absolutas se convierte en búsqueda del espacio histórico, donde tales experiencias tienen lugar. Ello comporta la aplicación a las filosofías del pasado del procedimiento selectivo que permite quedarse con el residuo transcendental. La historia del pensamiento, más que historia de las ideas, se transforma en ejercicio práctico de aplicación de la *epoché* a las filosofías del pasado, en cuanto sistemas que ignoraron la *Lebenswelt* como ámbito de la experiencia absoluta. La historia del pensamiento discurre según aquella teleología de la razón, pretendiendo instaurar la «actitud fenomenológico-transcendental» en la que el acontecer es hecho consistir en acontecer de la historia de la subjetividad transcendental. Los eventos del pasado son «sedimentación de la subjetividad» y «actos o episodios tendenciales» de un tiempo, cuya estructura fundamental es la intencionalidad. Una estructura, por supuesto, cuyo descubrimiento ha requerido la puesta en ejercicio de la *epoché* reductora, para dejar al descubierto el campo de la experiencia transcendental en la historia y las manifestaciones de la sedimentación de sentido derivadas de aquella experiencia.

La filosofía de la historia de la *Krisis* no se limita a exponer las doctrinas de los filósofos que analiza. Pretende interpretarlas en una totalidad de sentido, cuyo punto de referencia es el binomio «objetivismo-subjetivismo». La historia moderna de la ciencia se caracteriza por el triunfo del primero que, durante la Modernidad, toma la forma de positivismo científico. Al objetivismo positivista atribuye Husserl la responsabilidad de la crisis que padece el humanismo europeo y cuya manifestación más llamativa es la desorientación de las ciencias. La situación presente de la cultura presenta un síntoma inquietante: la disociación entre vida y ciencia. La filosofía ha renunciado a ocuparse de las últimas pregun-

tas que conciernen al sentido de la vida y se hace acreedora, por ello, de una creciente desconsideración. Ello supone la bancarrota del ideal de ciencia, que surge con la «profundación» de la filosofía en la Grecia clásica y que constituyó el sustrato del humanismo occidental. Aquel ideal, construido sobre las pilastras de la racionalidad crítica y de la libertad, ha sido reiteradamente reivindicado por los grandes filósofos de la Modernidad sin resultados, no obstante, satisfactorios. Urge, por tanto, si se aspira a superar la crisis de las ciencias y de la humanidad europeas, resituarse la subjetividad trascendental en el centro de la reflexión, para recuperar el mundo de la vida de las experiencias precientíficas originarias y, disponer con él, de una experiencia de validez absoluta que fundamente el quehacer científico.

Durante la fase fundacional de la ciencia moderna; Galileo opera sobre el supuesto de que la realidad posee estructura matemática. Los entes matemáticos, que de suyo son un producto de la subjetividad, pasan a ser considerados como expresión de la realidad misma. Ese universo de idealidades nace, sin embargo, en el mismo mundo de la vida, por cuanto que se construye a partir de las formas sensibles de las cosas, proporcionadas por la experiencia cotidiana. Las formas espacio-temporales de los cuerpos concretos sirven de base a la imaginación para diseñar las formas geométricas ideales puras o formas-límite, que no son ya las de los cuerpos reales sino las de cuerpos idealizados. Tales formas puras surgieron originariamente con finalidad instrumental para medir espacios reales con fines prácticos. Se delinearon así rectas, ángulos... figuras que permitían, dadas sus estructuras ideales, calcular espacios concretos. Paulatinamente se sedimentó un saber abstracto sobre tales figuras al percatarse el hombre de que los modelos ideales poseían propiedades y se regían por leyes susceptibles de ser estudiadas en sí mismas. El saber desarrollado con este procedimiento resultó aplicable a los cuerpos y fenómenos reales, proporcionando un conocimiento formal exacto sobre los mismos. Es decir: un saber exacto sobre formas ideales quedó constituido en saber sobre cuerpos reales. Mostrada, por otra parte, la validez del procedimiento en mecánica y astronomía, se pasó, mediante consen-

so intersubjetivo, a considerar aquellas idealidades como realidades objetivas sobre las que era posible enunciar leyes y fórmulas de valor exacto. Tal praxis metodológica, encauzada por Galileo, se convirtió en procedimiento generalizado de la ciencia moderna. Pero la intencionalidad básica subyacente al proyecto galileano, dotar a la ciencia natural de una racionalidad exacta, implicó inevitablemente una idealización del mundo material. La infinitud posible de la matemática se hace extensible a la física; atribuyendo al ser natural la infinitud característica del universo de los números. El proceso de formalización de la física acabó siendo un proceso de idealización de la naturaleza al ser ésta pensada según el paradigma de las idealidades matemáticas.

La metáfora husserliana del «manto ideológico», usada para expresar la cobertura simbólica con que las ciencias objetivo-matemáticas recubren la realidad, afecta en nuestros días preferentemente a ámbitos como el de las ciencias sociales, la información, los métodos de conocimiento e, incluso, a los sistemas lingüísticos. Los análisis husserlianos sobre el «objetivismo idealizador» de la ciencia moderna continúan teniendo validez, hoy más que nunca, para explicar los procesos formalizantes desarrollados por las computadoras y la tecnología al servicio de la comunicación. La ruptura entre mundo de la ciencia y mundo de la vida, en sentido husserliano, adquiere rasgos alarmantes. La artificiosidad lograda por la tecnología amenaza la vivencia inmediata de las cosas. El mundo de la técnica y el mundo del hombre reabren la problemática englobada en la preocupante confrontación entre las «dos culturas». Como Merleau-Ponty ha indicado certeramente,⁵ la conciliación entre aquellos dos mundos constituye uno de los mayores retos que el presente tiene planteados al filósofo. Problemas como el de la atomización de los saberes, el de la finalidad de la técnica y de sus aplicaciones, el del sentido humanista de toda producción científica, están exigiendo que el hombre replantee la cuestión de los fundamentos racionales de la vida. Tarea es de la filosofía, en cuanto saber sobre la *Lebenswelt*, aportar sentido y orientación a un mundo convertido en campo infinito de formalización matemática y de tecnificación artificiosa.

El proceso de idealización efectuado por la matematización galileana de la naturaleza nunca fue sometido a reflexión, en cuanto producto de la subjetividad pensante, sino más bien aceptado como una evidencia no necesitada de legitimación racional. La ciencia moderna se construye, por ello, sobre un «presupuesto ingenuo». Se dio por descontado que la naturaleza era susceptible de ser expresada adecuadamente en un universo de fórmulas y figuras ideales, construidas por la matemática. El espacio, el tiempo y el movimiento quedaron fijados en un tipo de racionalidad cuantitativa y relacionados por un sistema de conexiones necesarias. El mundo de la experiencia fue reducido a magnitudes mensurables y la materia concreta de la percepción sensible formalizada en un saber abstracto e ideal. Se sedimenta, mediante la idealización, una imagen del cosmos construida con un único método y sobre un número reducido de principios. La naturaleza pasó a ser considerada como sistema de relaciones necesarias y regida por un determinismo causal. Constituido dicho sistema en campo propio de la reflexión, ésta se siente capaz de construir *in infinitum* nuevos sistemas de enunciados apriorísticos, aplicables al espacio y tiempos reales. El mundo devino mundo interpretado teóricamente por un saber puro y prácticamente dominado por una técnica construida sobre tal saber.

El punto central de la crítica de Husserl al formalismo matemático es la autonomía otorgada por la ciencia moderna a un sistema de símbolos que expresan relaciones idealizadas y a las que se atribuye un carácter paradigmático respecto a la realidad. Lo que posee carácter instrumental y funcional pierde dicho carácter para ser absolutizado y, en un segundo momento, proclamado realidad única. Lo relativo se transforma en absoluto y la subjetividad, de donde la matemática surgió y a la que sirve, queda sometida a ella como material manipulable. La ciencia moderna cambia así radicalmente el sentido del saber y de la técnica. Un universo de idealidades suplanta al mundo de la vida y se constituye en realidad, racionalidad y verdad absolutas. La vestimenta de fórmulas ideales producida por el proceso abstractivo y posteriormente referida al mundo, desvela, sin duda, una dimensión del mundo, pero, paradójicamente, encubre al mundo mismo. La

forma sustituye al contenido y lo que no era sino método pasa a ser considerado por la modernidad científica como único y verdadero ser de la realidad. Ello comporta una ruptura entre lo que la naturaleza es y lo que la matemática dice de ella, al expresarla no en su ser concreto sino en su ser abstracto. El proceso de idealización implica una pérdida del modo concreto de ser de los objetos físicos. La físico-matemática se distancia progresivamente de sus orígenes experimentales y mediante una tecnificación cada vez más refinada se constituye a sí misma como saber autónomo y dogmático con pretensiones de encarnar la verdad absoluta. Los números y símbolos, que expresan leyes y relaciones del comportamiento de los cuerpos, implican, sin embargo, un cambio de sentido del conocimiento científico, puesto que la función originaria de la fórmula, consistente en asumir procesos y relaciones causales existentes en el mundo concreto de la vida, queda sustituida por el sentido de una fórmula que se ha desvinculado del sujeto y de su mundo para entrar a formar parte de un universo de símbolos con que opera un saber formalizado. El significado originario de la fórmula es desplazado por el nuevo sentido adquirido en el proceso de idealización.

Tomar conciencia de las implicaciones de la ciencia moderna exige un retorno a la «profundación» (*Urstiftung*) del *telos* filosófico acontecida en la Grecia clásica. La verdadera idea de filosofía nace con Platón. La razón se pregunta por una ciencia universal, carente de presupuestos y preocupada por la totalidad del ser. Esta idea de filosofía, que constituye para la reflexión europea un *telos* inmanente al propio acontecer, cae pronto en el olvido. Este proceso fatal, iniciado ya por el mismo Aristóteles, nos muestra a la razón en trance de realizarse a sí misma en el tiempo, por medio de avances y retrocesos. El *telos* inmanente se mantiene, no obstante, como impulso y tendencia subyacente al acontecer de la reflexión. La filosofía, como idea-fin, principio regulador en terminología kantiana, incide en el mismo destino de Europa y nos proporciona la pauta para discernir cuándo el humanismo occidental, fundado en Grecia sobre las ideas de razón y libertad, se encuentra en fase de desarrollo o en situación de peligro. Sócrates fue el primero que vinculó el proyecto de

existencia personal y colectiva a la razón y a la libertad y, por ello, su figura aparece como la del fundador del humanismo occidental. La realización de la razón y de la libertad constituyen el *telos* de la existencia filosófica y son para el pensador el supremo imperativo moral. La historia de Europa discurre con la vista puesta en ese *telos*, que es a la vez su entelequia y su utopía, y la cultura que genera reivindica para sí un primado de verdad y universalidad en el consorcio de las culturas de nuestro planeta. Tan vinculado está el destino de Europa a la «episteme» platónica que el olvido o la degeneración de la misma es la causa profunda de la crisis en la que la civilización contemporánea se encuentra sumida. El peligro, que acecha a la realización de la razón, proviene del objetivismo, tendencia iniciada ya en la metafísica aristotélica y que postula la realidad de un «ser en sí» del mundo independiente de la subjetividad. La filosofía postaristotélica se resiente del prejuicio objetivista y produce, como secuela inevitable, el escepticismo.

La escisión de la realidad en dos esferas potencialmente antagonicas: «res cogitans-res extensa», está contenida virtualmente en el postulado galileano de un mundo cerrado de seres «en sí», dotados de racionalidad matemática y sometidos a una legalidad causal necesaria. La proclamación de ese mundo como realidad autónoma y el mantenimiento por parte de Descartes de una esfera específicamente espiritual legaba a la posteridad filosófica el problema de las relaciones entre ambos mundos con limitación de las posibles salidas: o dualismo, posiblemente conflictivo, o absorción del uno por el otro. La equiparación en una primera fase de los dos mundos dio paso posteriormente a una contraposición entre ambos y finalmente a una reducción de lo psíquico a lo físico. El proceso se realiza bajo presión del concepto de realidad como «ser en sí». La homologación entre realidad y «ser en sí» conduce a lo inevitable una vez comprobado el éxito de la físico-matemática: a despojar de toda realidad a lo psíquico o, caso de concederle alguna, tratar de explicarla mediante el concepto de ser en sí objetivo. Tal es cabalmente lo que acontece con el proyecto de una psicología concebida como psicofísica. Aceptado acríticamente el postulado de que la

realidad está constituida por «un ser en sí» objetivo, aceptado igualmente que éste posee una racionalidad expresable en fórmulas ideales, su aplicación a la esfera de lo psíquico fue cuestión de tiempo. El psiquismo pronto se presentó como uno de los campos más atractivos para la aplicación del método formalizante. Los esfuerzos de Hobbes en pro de una reducción fisicista de lo psíquico, e incluso de lo político, poseyeron valor de anticipación paradigmática. En ellos no se hacía otra cosa que sacar las consecuencias de los postulados con que habían operado Galileo y Descartes.

Para la génesis de la ciencia moderna la figura de Descartes aparece plena de implicaciones y ambivalencias. En él, como en Galileo, la teleología de la historia se cumple en un sentido y en otro se incumple. En su haber positivo hay que anotar lo siguiente: a) plantear la reflexión filosófica bajo la forma de comienzo absoluto, utilizando la duda metódica como procedimiento tendente a eliminar todo prejuicio y presupuesto. b) Con tal procedimiento, Descartes pretende conseguir un punto de partida apodíctico del saber. La *skepsis* inicial cartesiana no implica un cuestionamiento de las posibilidades de la razón, sino, por el contrario, una fe radical en las virtualidades de la misma. c) La duda conduce a Descartes al descubrimiento del «ego cogito» como instancia transcendental y «fundamentum inconcussum» de la nueva racionalidad. Tales aportaciones podrían generar la convicción de que Descartes había encarrilado, de una vez por todas, a la filosofía por la senda de la apodicticidad y el transcendentalismo. Con ellas, ciertamente, el genio galo disponía de los elementos básicos para proyectar una filosofía universal bajo la égida de la razón, proyecto que coincide con lo que también Husserl pretendía. Pero Descartes falla estrepitosamente en la realización concreta de ese proyecto al no lograr determinar correctamente la esencia de la subjetividad. A diferencia del último Husserl, que homologa el sujeto transcendental a la *Lebenswelt*, en cuanto mundo histórico y relativo, Descartes hace consistir aquél en racionalidad matemática. Los planteamientos correctos de Descartes quedan de ese modo radicalmente viciados, al no estar centrada la reflexión filosófica en el análisis intencional de la conciencia,

como mundo histórico de la vida sino, por el contrario, al someter la misma actividad de la conciencia al modelo objetivo de racionalidad vigente en la física y a la legalidad mecánico-causal que la domina. El *ego* cartesiano aparece, en ese caso, como un componente más del mundo y no como instancia constituyente del sentido del mundo. La adscripción del *ego* a un universo estructurado según racionalidad matemática y regulado por un nexo causal único empuja al pensamiento moderno hacia un destino fatal. Porque, si bien Descartes, atraído por una parte hacia la físico-matemática galileana y respetuoso, por otra, con el espiritualismo de la antropología tradicional, articula dualísticamente la realidad mediante el binomio «res cogitans-res extensa», la filosofía posterior a él, especialmente la inglesa, tenderá a abolir progresivamente la autonomía de la «res cogitans» y a reducirla a «res extensa». Todo ente será concebido como cuerpo —es el caso de Hobbes— y el mundo anímico tenderá a ser integrado en un concepto unitario de realidad de carácter fisicista.

Con el empirismo inglés, por medio de sus representantes más conspicuos: Locke, Berkeley y Hume, asistimos a una radicalización de la actitud escéptica y, consiguientemente, a una toma de conciencia de la necesidad de fundamentar la reflexión filosófica sobre evidencias incuestionables. La filosofía es mantenida en la línea marcada por Descartes: el «ego cogito». Los empiristas, sin embargo, a la hora de concretar la naturaleza de la subjetividad dan un paso hacia adelante, concibiendo aquélla como «experiencia» de la vida de la conciencia. Subjetividad, experiencia y mundo de la vida aparecen unidos. Con ello está conquistado el campo del análisis fenomenológico sobre el que Husserl pretenderá centrar la reflexión. Al vincular la actividad filosófica a la experiencia del mundo en la conciencia, el empirismo imprime un impulso decisivo a la historia en su caminar hacia la fenomenología. El *ego* cartesiano se concreta, orientándose hacia el proyecto husserliano. Pero los empiristas, al igual que Descartes, no logran liberarse del prejuicio naturalista, determinando la conciencia análogamente al ser del mundo. Las «impresiones» e «ideas» son relacionadas según modalidades espacio-temporales expresables de modo análogo a los fenómenos físicos.

Tal proceder cierra el camino para descubrir la estructura intencional de los hechos de la conciencia. Éstos, que para Husserl implican una referencia del sujeto al objeto, de la *cogitatio* al *cogitatum*, de la *noesis* al *noema*, son para los empiristas fenómenos de un yo clausurado sobre sí. El empirismo se ve, por ello, incapacitado para establecer los fundamentos del actuar humano y para fijar los criterios para un sistema normativo de la conducta. Tales deficiencias generan nuevas y más radicales perplejidades, que, en el caso de Hume, implican la quiebra del dogmatismo racionalista sobre el que se construyó no solamente la metafísica sino también la ciencia físico-matemática. El escepticismo empirista resulta insuperable desde el momento en que el *ego* es adscrito, como parcela, al mundo. La ceguera para la verdadera naturaleza de la subjetividad pura, *Lebenswelt* e *intencionalidad*, imposibilita un *ego* constituyente del mundo, capaz de una experiencia absoluta y no contaminado de contingencia y relatividad. Los empiristas no logran descubrir el yo puro desmundanizado que hubiera podido servir de fundamento inconcuso de la ciencia. La psicología, como saber sobre la subjetividad, pudo haber sido ciencia fundante de las ciencias. Pero ese no fue el caso de la psicología empirista, dada la hipoteca naturalista que grava sobre la misma. Muy otro será el alcance, por el contrario, de la fenomenología.

El idealismo transcendental de Kant y de sus continuadores significa, en la genealogía del objetivismo moderno, el cuestionamiento del valor absoluto del mundo objetivo y de las ciencias que lo representan. Frente al mundo como «ser en sí» postula la subjetividad como ámbito exclusivo donde la instancia absoluta se ubica. La reflexión sobre el fundamento último y el sentido final de la ciencia remite inevitablemente al *ego* cartesiano. Sólo el sujeto puede poseer un sentido absoluto para sí mismo. En conexión, sin embargo, con tal postulado, otro problema había hecho acto de presencia ya en Hume. Si el sujeto es una parte del mundo natural, es decir, lo que la psico-física afirma, ¿cómo no compartir la relatividad y contingencia de las estructuras espacio-temporales del mundo? La solución, según Kant, y Husserl le secundan en esto, se encuentra en una subjetividad de otro tipo, en

el «yo trascendental», capaz de autoconstituirse y de constituir al mundo. Y al convertir la filosofía el campo de la subjetividad trascendental en área específica de la reflexión, se habría descubierto el terreno omniabarcante y unificante de todo saber. La filosofía se encuentra así en trance de recuperar su carácter de *scientia universalis*, radicalmente fundada. Esa es la dirección en la que el pensamiento moderno tantea en vano y que, a pesar de cierta falta de radicalismo, Kant deja encarrilada.

La expansión del objetivismo científico y la reducción del saber a físico-matemática imponen una tematización del problema de la ciencia en términos dualistas. En el dualismo epistemológico «ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu», aceptado generalmente en la tradición filosófica humanista, y recogido por Husserl, subyacía una doble intención: a) acotar, en primer lugar, un campo autónomo para las ciencias de la cultura frente a la invasión metodológica del objetivismo científico-natural. b) Intentar, en un segundo paso, reivindicar el primado de las aportaciones del sujeto al valorar las mismas ciencias de la naturaleza como hechos culturales e históricos, surgidos del mismo fenómeno de la vida. Esta será la pretensión última de la hermenéutica y de la fenomenología. Ello produce una inversión de los términos en que el siglo XX hereda el problema de la teoría de la ciencia, pasándose del dominio del objetivismo en las ciencias humanas y sociales al dominio del subjetivismo, que resitúa éstas en el ámbito de la antropología. La razón del cambio estaría en que, tanto en las ciencias de la cultura como en las ciencias de la naturaleza, temas y planteamientos coimplican factores no reductibles a la pura objetividad. Lo que expresamos con términos como «finalidad», «valor», «historicidad», etc. forma parte de una totalidad de sentido a la que quieren hacer referencia Dilthey con su categoría de la «vida», Husserl con la de la *Lebenswelt* y Heidegger con la fórmula «ser-en-el-mundo».⁶

La fenomenología saca las consecuencias últimas del viraje hacia la subjetividad, iniciado por Descartes con su «ego cogito», y radicalizado por Kant al establecer en la subjetividad las condiciones a priori del conocimiento y de la acción.

El idealismo romántico acentúa tal tendencia al hacer del mundo objetivo una mera autoposición de la conciencia. Es la propuesta de Fichte, que será asumida y superada por Hegel cuando éste introduzca una tercera instancia como elemento mediador: el acontecer dialéctico del objeto y del sujeto. La solución hegeliana, sin embargo, o viene a parar en contraposición irreductible entre sujeto y objeto, sólo superable mediante la reducción del uno al otro, o en afirmación de una realidad más englobante y fundamental en la que tanto el sujeto como el objeto queden asumidos. Tal realidad englobante es lo que Husserl denomina *Lebenswelt* y que viene a ejercer la función totalizadora que en Hegel desempeña el acontecer dialéctico del espíritu. Esta tercera instancia, llámese acontecer histórico o mundo de la vida, es el lugar donde queda superada la antítesis sujeto-objeto. Ambos son englobados en el mundo concreto de la vida que condiciona toda actividad y realidad de los mismos. Ya antes de que Husserl apuntara tal solución en la *Krisis*, su discípulo Heidegger había encontrado una respuesta a la contraposición sujeto-objeto en la categoría de «ser-en-el-mundo», en sentido equivalente al acontecer hegeliano y a la *Lebenswelt* husserliana. El mundo designaría la realidad básica en la que el ser se vela y desvela en su acontecer histórico.

En Hegel, en Dilthey y en Husserl se trata de superar la oposición sujeto-objeto en una instancia que haga justicia al uno y al otro. El binomio puede designar alteridades como el «yo» y el «otro», la «conciencia» y el «mundo», el «cognocente» y lo «conocido». Tales contraposiciones expresan la estructura relacional de la realidad humana, que se encuentra en medio del mundo de las cosas, que coexiste con otros hombres y que se comporta según una forma peculiar de los propios actos. El hombre vive como persona individual que se autoexperimenta y autoelige, pero como quien en tales actos se inserta en la totalidad del mundo que le rodea. Es lo que Ortega y Gasset quiso dar a entender cuando definió al hombre como «yo y mi circunstancia». Este mundo de la vida, vida sin más para Dilthey, *Lebenswelt* para Husserl, ser-en-el-mundo para Heidegger, abarca tanto al sujeto como al objeto y supera la oposición entre ellos. Ambos no se

relacionan de modo directo entre sí sino «mediados» por una instancia más englobante: la totalidad concreta de eso que llamamos nuestro mundo y que está constituida por la tradición histórica, el entorno social y cultural y el hecho de la ciencia y de la técnica. Husserl, a partir de su concepto favorito, la *intencionalidad*, hace consistir ese mundo en entramado de correlaciones *intencionales* correspondientes a los diferentes sentidos con los que los objetos del mundo son dados a la conciencia. Es a lo que hace referencia la fórmula *Apriori de correlación universal*, según la cual el mundo es experimentado como correlato de una subjetividad que le confiere sentido y, por ello, queda transformado en fenómeno transcendental. Es en esa totalidad donde el sujeto cognoscente se descubre tanto a sí mismo como al mundo de las cosas. Y si el sujeto puro «a priori» no puede ser captado disociado de su mundo: sociedad, historia, lenguaje, dado que su autoexperiencia aparece «mediada» por el mundo de la vida en que se inscribe, otro tanto cabe afirmar del objeto. Con ello la polaridad sujeto-objeto con que operó la teoría de la ciencia moderna tiende a ser abolida. Husserl con su concepto de *Lebenswelt* y, contemporáneamente a él, Heidegger con el suyo de *In-der-Welt-Sein* ponen de relieve la existencia de un elemento constituyente del sentido de la realidad, que preconditiona toda ulterior comprensión de la misma.

La superación del objetivismo exige una actitud diversa a la mantenida por la metafísica racionalista y por la ciencia de la naturaleza. Ambas se construyen a espaldas de la vida y de la historia, desembocando la primera en una concepción atemporal de la realidad y la segunda en el formalismo huero de la fórmula matemática. Ambas, también, se olvidan de que todo contenido del conocimiento es un objeto inserto en un tiempo histórico y en un espacio, que son el tiempo y el espacio del sujeto cognoscente. Y que éste, a su vez, se encuentra en un mundo dado, que predetermina su autocomprensión. El universo de las cosas se encuentra, por tanto, condicionado no sólo por el sujeto, sino también por el mundo de la vida en donde tanto el sujeto como el objeto habitan. En este mundo de la vida, en el que tanto insistirá el

Husserl tardío, mundo al que se accede por la *vivencia* diltheyana, es en donde el hombre desempeña su función de crear hechos culturales, uno de los cuales es la físico-matemático y la técnica. Éstas son también un producto histórico, cuyos planteamientos y procedimientos cambian en el transcurso de la historia. El hombre, sujeto histórico, programa temas y establece horizontes de interpretación. En tal actividad se encuentra condicionado por el mundo histórico, social o lingüístico al que está adscrito. Opera, como afirma la hermenéutica, desde dentro y en una *precomprensión* de la realidad. Lo cual, si es válido para las ciencias de la naturaleza, tanto más aplicable es a las denominadas por Dilthey «ciencias del espíritu» o de la cultura. Ámbitos como la sociedad, el lenguaje, el derecho, la religión, la ética o la estética son difícilmente reducibles a mera objetividad, al implicar factores antropológicos como la intencionalidad de los actos o el uso de la libertad e instancias éticas como la teleología o el sentido de la historia.

La remisión del problema de la ciencia al mundo intencional de la conciencia, a la subjetividad transcendental como lugar de la experiencia del mundo de la vida y como instancia fundante de cualquier saber permite superar el dualismo epistemológico, al unificar todo saber en el soporte y suelo de toda actividad científica: el *ego* transcendental. La contraposición ciencias objetivas de la naturaleza-ciencias subjetivas del espíritu acaba siendo anulada en el vivir del sujeto en cuanto soporte precientífico y base de toda ciencia. Porque es en la *Lebenswelt* donde tiene lugar una experiencia evidente de la realidad, evidencia originaria en la que se dan cita y convergen subjetividad y objetividad. Las evidencias del mundo de la vida preceden a cualquier tipo particular de saber, puesto que son evidencias coimplicadas en el mismo mundo de la vida en cuanto autoposesor y autodonador de sentido. El elemento constituyente originario, que aporta la comprensión de la realidad, no es otro que aquel «vivir del sujeto». Es en él y desde él donde todo acontecimiento científico obtiene su peculiar sentido y, por lo mismo, donde puede ser interpretado y valorado. La fenomenología como saber fundamental se convertiría así en una hermenéutica del mundo

de la vida: exégesis de lo que el mundo de la vida es y de como él se entiende a sí mismo.

4. Estructuras y funciones de un saber fundamental sobre el «mundo de la vida»

Dado que la génesis de las ciencias modernas es la historia de un error, Husserl propone desandar el camino errado y retornar al punto de donde aquéllas partieron en su equivocado itinerario histórico. La crisis de las ciencias muestra que urge desandar el trecho recorrido por el objetivismo y recuperar el mundo de donde las ciencias emergieron para, limpiado éste de las adherencias sedimentadas en los procesos idealizantes de las matemáticas, asentarnos de nuevo sobre la tierra virgen en la que sea posible edificar un saber apodíctico. Desandado el camino, la fenomenología toma posesión del mundo de la vida en cuanto experiencia precientífica y natural, aún no tematizada por la reflexión. Retornar a ese mundo posibilita reorganizar en referencia a él y con inserción en él todo el universo científico, dotándolo de unidad y sentido. Porque el hombre vive en un mundo previamente dado al proceso abstractivo por el que se genera la ciencia. El científico, sin embargo, adopta la *naturalistische Einstellung* por la que todo ente es reducido al «ser en sí» objetivo de la naturaleza, todo factor subjetivo eliminado en su entidad específica y, con ello, postulada la interpretación de lo real etiquetada con el término *naturalismo*. Adquirir plena conciencia de tal proceso, estar en condiciones de desandar para retornar a los orígenes de la ciencia, son condiciones *sine qua non* para comprender la crisis de las ciencias y su posible solución. La comprensión de la ciencia moderna no es sólo un problema epistemológico sino, tanto o más, un problema ontológico. Afecta al concepto de ser y de realidad subyacente a la actividad científica. El problema de la ciencia ha de ser analizado y solventado en relación con el mundo de la vida de donde toda ciencia emerge y en donde todo científico actúa. Y una solución al problema de las ciencias objetivas en su relación con el mundo de la vida conlleva

pronunciarse no sólo sobre aspectos referentes a la teoría de la ciencia sino también sobre otros concernientes a la teoría del conocimiento, a la ontología y a la ética.

Si al clausurarse la físico-matemática en un mundo de idealidades perdió la instancia que confería sentido último al proceso generativo de la ciencia, la reconstrucción de la génesis del formalismo matemático permite redescubrir el fundamento originante de las ciencias y presentar a la reflexión su tema central. Resituada en el «mundo de la vida», la filosofía se encuentra capacitada para efectuar una valoración crítica del objetivismo y para relativizar el «ser en sí» generado en el proceso de idealización. Se trata, por consiguiente, de retrotraer la ciencia a sus orígenes para, desde ellos, preguntar y responder por su *sentido* y *finalidad*. También el objetivismo científico entra, en tal planteamiento, a formar parte de la teleología de la historia y de la autorrealización de la razón. Pero no con el significado y alcance que le confirió el proceso de idealización. En el acontecer teleológico de la razón, el objetivismo no posee carácter absoluto sino valor instrumental. En él también se revela la razón. Pero no la razón absoluta. La remisión de la ciencia a la *Lebenswelt*, en calidad de origen y fundamento de la misma, así como la reconstrucción de la génesis de aquélla, obligan a la filosofía y a las ciencias a tomar conciencia del olvido que vienen padeciendo y que es concausa de la crisis en que se encuentran sumidas.

En contraste con el universo de las ciencias objetivo-matemáticas, que es una construcción lógica formalizante, la *Lebenswelt* se da por medio de la presencia inmediata y temporal del objeto en la conciencia. La fenomenología es un intuir el fenómeno en la conciencia. Una donación del objeto a la conciencia en la conciencia. Tal actividad es posibilitada por la *epoché* al acotar el campo donde tienen lugar las evidencias originarias. Éste queda preservado de toda posible contaminación dogmática, permitiendo que la cosa se entregue tal cual es. El fenomenólogo se sitúa en posición anterior a cualquier opción ideológica o científica. El sentido originario del ser viene dado en la evidencia intuitiva de la vivencia inmediata. Esa intuición es el punto de partida buscado, el comienzo apodíctico. Lo que legitima críticamente el saber es

la evidencia. Pero no una evidencia lógico-científica sino una evidencia de sentido. En otros términos: la legitimación de la verdad tiene lugar en el horizonte de la teleología o intencionalidad constituidas por el sujeto. Las evidencias originarias de la *Lebenswelt* presentan gran afinidad con los modos de donación de lo estético, de lo ético y de lo religioso. Mediante aquéllas se transmiten nexos de sentido y finalidad. La misma vida de la subjetividad se convierte en dominio de las evidencias del sujeto. Esas evidencias son autodonación (*Selbstgabe*) y autoposición (*Selbsthabe*) del *ego* en una actividad fundante de sentido en la que el objeto se da de forma originaria. Las evidencias lógico-matemáticas fundamentan su validez en última instancia en las evidencias del «mundo vital». El olvido de esa vinculación produce el extrañamiento de la vida que padecen las ciencias, así como la pérdida de teleología que ocasiona el malestar de las mismas.

Experiencia absoluta, intuición, evidencia y verdad son términos equivalentes. Vinculados a la *Lebenswelt* comparten el carácter subjetivo-relativo y temporal de la misma. Recurriendo a la definición tradicional de verdad, como adecuación entre sujeto y objeto, entre la cosa y la subjetividad pensante, diríamos que tal adecuación acontece no en la cosa sino en la conciencia, bajo la forma de vivencia. Es la misma donación del objeto a la conciencia, en calidad de fenómeno transcendental, lo que produce la evidencia. La evidencia es el resultado de la *presencia* del objeto en la conciencia. La verdad es por ello manifestación del ser a la conciencia por la presencia de ese ser en y para la conciencia. Pero la conciencia en donde acontece evidencia por la presencia de las cosas como fenómenos no es una conciencia estática sino un fluir o decurso de vivencias: *Erlebnisstrom*. Es conciencia sujeta a la temporalidad, en cuyo acontecer la percepción del objeto está sujeta a fluctuaciones que nublan o revalidan su evidencia. El objeto se hace patente de modo progresivo al paso de la explicitación de sus virtudes. Cada percepción es completada o explicitada por la siguiente, de modo que la evidencia se presenta más como entelequia hacia la que se tiende que como posesión plena desde los comienzos. La evidencia es, por consiguiente, el resultado de una secuencia

de experiencias o de explicitaciones progresivas del mismo objeto a la conciencia. Tal proceso confiere a la evidencia un carácter de provisionalidad, dependiente de la sucesión de verificaciones, lo cual impide la absolutización de la verdad en un determinado estadio de su desarrollo. Cada momento de la evidencia y de la verdad sobre ella cimentada remite a un momento ulterior y complementario.

En cuanto factor epistemológico, la vivencia significa la experiencia específica del mundo de la vida. En este sentido los términos vivenciar (*Erleben*) y experimentar (*Erfahren*) son equivalentes. Para aclararnos sobre la cuestión, conviene notar que la palabra *experiencia* posee diversos significados. De entre ellos, uno pretende monopolizar el valor significativo del término: la empiria sensible del mundo físico. La experiencia, sin embargo, es un acto de la conciencia y, como tal, se inscribe en la correlación sujeto-objeto. El sentido de la experiencia depende del mundo al que se adscribe. De ahí que el mundo físico no agote su significado. Puesta en conexión con el mundo precientífico, puede hablarse de experiencia de la sociedad, de la historia, de un determinado sistema de valores, de experiencia estética o religiosa y, por supuesto, de experiencia de la subjetividad. La experiencia absoluta buscada por Husserl va mucho más allá que la experiencia de la naturaleza de las ciencias objetivas. Es una experiencia de la realidad vinculada a la categoría de *Lebenswelt* y, por ello, experiencia de la realidad en cuanto historicidad, subjetividad y sentido. El «mundo de la vida» está integrado por un complejo de vivencias temporales, del que forman parte también las experiencias de que parten las idealizaciones de las ciencias. La experiencia de la vida es el modo inmediato como ésta se imparte a los vivientes. Mediante la experiencia de la vida del sujeto, el hombre se integra en la vida de los co-sujetos, en algo que le precede y sustenta. Mundo de la vida, en el sentido de mundo experimentado por el hombre, significa una realidad rica, polivalente y compleja, que el mismo hombre constituye y por la que se encuentra constituido: historia, cultura, lenguaje, valores... Experiencia, en este sentido, no es homologable en modo alguno con experiencia físico-matemática. El ámbito de la expe-

riencia no puede, por consiguiente, ser reducido al mundo de las ciencias físico-objetivas. Con ello salta por los aires uno de los supuestos básicos del positivismo empirista de las ciencias naturales y de las pretensiones de las mismas en orden a monopolizar la realidad por medio de la categoría de «ser en sí».

El mundo de la vida coincide con el *Apriori* de la ciencia. Todo saber da por supuesto tal apriori, como soporte de sus construcciones tanto formales como materiales. El apriori universal de la *Lebenswelt* responde a una problemática concreta de la epistemología. Su alcance, en cuanto tema de la fenomenología, ha de ser establecido a la vista del proceso de gestación de la filosofía moderna. La cuestión adquiere relevancia a partir del viraje cartesiano hacia el sujeto y a la constitución del mismo como instancia mediadora del conocimiento. El racionalismo y el idealismo postularon un sujeto abstracto, desvinculado del mundo, de la sociedad y de la historia. El postidealismo y las tendencias histórico-vitalistas lo vincularon, por el contrario, a la sociedad, a la historia o a la vida. El sujeto es sujeto de conocimiento inscrito en un mundo histórico, cultural o social. Las prestaciones del sujeto no se efectúan de manera solipsista sino en cuanto factor productivo integrado en un mundo que es su *apriori concreto*. El apriori de la *Lebenswelt* es la respuesta husserliana a dicha problemática.

Contemplado el proyecto fenomenológico en el conjunto del proceso histórico del pensamiento moderno, tal como Husserl lo plantea en la *Krisis*, queda patente que la fenomenología se debate, con los condicionamientos derivados del contexto ideológico-político inmediato, con una de las cuestiones básicas de la filosofía moderna. El problema central que subyace a la reflexión a partir de Descartes no es otro que la cuestión crítico-metodológica concerniente a la fundamentación del conocimiento filosófico y científico. Es la pregunta por el fundamento, críticamente legitimado, sobre el que se construye el saber. Pero dado que desde la época del racionalismo el problema del conocimiento se estereotipa en la polaridad «sujeto-objeto», las respuestas al mismo se vinculan al tema de la *mediación* o de la instancia última en que todo saber se resuelve. La cuestión podría formularse del

modo siguiente: ¿Cuál es el factor mediador, caso de que exista mediación, que avala y legitima el conocimiento? ¿Es quizás el sujeto en las diferentes versiones que del mismo se dan? ¿O es más bien el objeto, cuya entidad en sí condiciona toda verdad? ¿O existe una tercera salida a la cuestión una vez que la mediación es declarada superflua, al constatar que el punto de partida es la *inmediatez*?⁷

El problema recibe formulaciones diversas a lo largo de la Edad Moderna. Los racionalistas y empiristas de los siglos XVII-XVIII centran la búsqueda en el dato inmediato capaz de aportar verdad incuestionable, dato que pudiera ser identificado con determinados contenidos concretos del conocimiento. Descartes cree haber encontrado lo buscado en el *ego cogito* y en las ideas claras y distintas. Los racionalistas se alinean a la zaga del filósofo galo, viendo en las ideas innatas la solución al problema. Los empiristas, por su parte, sitúan lo inmediato en los datos experimentales que se ofrecen a la sensación. A primera vista, podría afirmarse que los unos encuentran lo inmediato en la subjetividad, y los otros en la objetividad. Pero la cosa no es tan simple. Lo que en ambas hipótesis se toma como inmediato no parece serlo tanto, ya que viene dado como objeto de conocimiento de una «ratio», que lo constituye como objeto y que, por lo mismo, lo media por medio de la función constituyente. Es decir: lo conceptualizado como inmediato se manifiesta como algo mediado por aquella instancia, que lo convierte en objeto de la reflexión.

El idealismo alemán, y ya anteriormente Kant, retoma el problema, si bien con actitud opuesta a la de la fase filosófica anterior: no acepta la *inmediatez*, en el sujeto o en la empiria, sino que recupera la *mediación*. Se rechaza el conocimiento objetivo inmediato, dado que todo conocimiento de un objeto presupone un sujeto cognoscente, el cual constituye el objeto en objeto de conocimiento y se lo apropia como tal. El sujeto se convierte en mediador del objeto, estableciendo las condiciones a priori del conocimiento. Pero el sujeto, a su vez, no se realiza de modo inmediato como sujeto de conocimiento sino que llega a ser sujeto cognoscente únicamente por medio del objeto. Ambos se «median» recíprocamente. El objeto conocido lo es por el sujeto cognoscente y este es

sujeto cognoscente en cuanto «mediado» por el objeto conocido. Con otras palabras: sin sujeto cognoscente no hay objeto conocido pero tampoco hay sujeto cognoscente sin objeto conocido. La polaridad sujeto-objeto es solucionada no a ventaja de un apriori subjetivo, caso del racionalismo, ni a ventaja de un dato objetivo, caso del empirismo, sino en reciprocidad condicionante de ambos factores. La posición kantiana es superada por Hegel al asumir éste no sólo la inmediatez sino también la mediación. En cada estadio del desarrollo de la conciencia acontece inmediatez en el conocimiento, la cual, sin embargo, se media dialécticamente. El objeto no es comprendido en su inmediatez indeterminada sino en la totalidad del devenir dialéctico que lo abarca y que comprende por igual al objeto y al sujeto, determinando y mediando el uno por el otro. El sujeto cognoscente, por otra parte, no ejerce su función de modo aislado, sino integrado en la totalidad de la experiencia del espíritu. Mediatez e inmediatez se coimplican, de modo que toda inmediatez se encuentra mediada por la totalidad de la experiencia del espíritu y, a la inversa, toda mediación presupone una inmediatez. Ambos aspectos, recíprocamente coimplicados y condicionados, son inseparables en el pensamiento hegeliano y han sido puestos de relieve en nuestros días por el pensamiento hermenéutico en una de las ideas centrales del mismo, la del círculo hermenéutico, según el cual la totalidad y la parte se coimplican en la interpretación. Es el principio de la mediación recíproca.

La fenomenología asume el problema de la mediación bajo los términos «mundo de la vida» (Husserl) y «ser-en-el-mundo» (Heidegger). El conocimiento posee una estructura «mediatizada» por el mundo y, por lo mismo, condicionada por él. La consigna de Husserl durante la primera fase de desarrollo de su programa fenomenológico, «retorno a las cosas mismas», parecería situarle en las proximidades del empirismo o de la inmediatez de los datos experimentales. Sin embargo, su viraje posterior hacia la subjetividad trascendental y la remisión de todo fenómeno a la conciencia parecen indicar que ésta se constituye en instancia mediadora de todo objeto. Con ello Husserl se situaba en la proximida-

des del idealismo. La *Krisis*, y ya anteriormente *Erfahrung und Urteil*, superaron ambas posiciones. La polaridad sujeto-objeto es incardinada en el «mundo de la vida» como horizonte de conocimiento y como soporte de la ciencia. El problema metodológico y epistemológico se sitúa de ese modo en nueva perspectiva. El yo o la conciencia son captados en su inmediatez sino en la totalidad concreta e histórica del mundo de la vida. Toda experiencia, pues, se halla condicionada y determinada por un horizonte predado. Y es en este contexto donde Husserl recurre al concepto de *horizonte* para expresar que no existe una subjetividad independiente del mundo y de la historia como tampoco una objetividad liberada e independiente de la subjetividad. Ambas se hallan incardinadas en un ámbito más englobante, constituido por el mundo y por la historia —que podemos llamar genéricamente *Lebenswelt*— y que condiciona y precede a todo conocimiento. Con ello, tanto el subjetivismo idealista como el objetivismo de las ciencias, quedan superados en el mundo y en la historia, como horizonte espacio-temporal, en donde aquéllos tienen su ubicación. La totalidad de nuestro mundo, que la historia y las tradiciones de alguna manera nos entregan acuñado y que el lenguaje también a su modo nos transmite interpretado, actúa de factor «mediador» de lo que se da en el objeto y en la conciencia.

El acceso al reino de la evidencia inmediata es lo posibilitado por la *epoché*. La proclamación de la matemática como ciencia suprema, monopolizadora del ser y verdad absolutos, había conducido al desinterés hacia el mundo de la vida y de la subjetividad. Las ciencias, que se han ido desarrollando a partir de aquel presupuesto, han surgido en un mundo carente de finalidad. Urge, por tanto, modificar la trayectoria de la ciencia mediante una recuperación de la *Lebenswelt*, ámbito de la experiencia pre-científica, para redescubrir la significación de un proceso que ha llevado al hombre a tomar como realidad aquello que no es otra cosa que método. A esa necesidad responde la *epoché*, cuya labor de desbroce permite redescubrir el sentido de la ciencia al recuperar el mundo del sujeto como experiencia originaria. Se precisa, por ello, la puesta en práctica de la operación reductora, aplicada, en

este caso, a las ciencias objetivas modernas. La operación persigue un doble resultado: dejar en evidencia al prejuicio del «ser en sí» del mundo postulado por la ciencias y sacar del olvido a la *Lebenswelt* en cuanto fundamento de toda teoría. Tal recuperación del mundo de la vida, mediante los mecanismos reductores, permitirá redescubrir el sentido del ser del mundo y, a partir de él, en actitud carente de prejuicios, establecer el fundamento real de toda ciencia.

Con la doctrina de la *epoché* Husserl rehabilita un concepto central de la tradición escéptica, vinculado por ésta al quehacer de buscar la verdad y a la adquisición de un saber básico. Acosado por una oferta plural y contradictoria de teorías, el escéptico adopta una postura de prudente y recelosa «suspensión de juicio» ante las alternativas con que se encuentra. Con ello se pretende descartar cualquier actitud dogmática aferrada a certezas no demostradas. Tal «suspensión de juicio» es el resultado de una decisión libre posibilitada por la inevidencia de las opciones teóricas entre las que el hombre ha de elegir. La actitud escéptica emerge de un supuesto fundamental de carácter ético, que postula el examen crítico previo de cualquier aserción que aspire a ser tenida por verdadera. El escepticismo, sin embargo, radicalizó la «suspensión de juicio» hasta convertir la *duda* a ella vinculada en situación permanente del filósofo. El concepto de *epoché* experimenta variaciones importantes en la tradición escéptica de Pirrón a Montaigne y a Hume, hasta llegar a Husserl, quien la convierte en operación fundamental de su epistemología. *Epoché* designa el procedimiento por el que se abandona la ingenuidad, que caracteriza al objetivismo moderno y se pasa a la «actitud fenomenológica» reflexiva. Husserl programó a lo largo de su obra una amplia operación reductora, cuya última modalidad, desarrollada en la *Krisis*, desemboca en una regresión de todo saber al ámbito de las evidencias originarias del mundo de la vida.

Una socorrida sentencia kantiana, «me vi obligado a destruir la ciencia para hacer posible la creencia», podría servir de fórmula adecuada para precisar el alcance de la *epoché* husserliana. La radicalidad filosófica, a la que la fenomenología aspira, quiere evitar cualquier opción teórica que con-

dicione la perspectiva interpretativa. Las evidencias originarias del mundo de la vida, que son tomadas como punto absoluto de partida, excluyen todo condicionamiento ideológico. La fenomenología pretende situarse, en este sentido, más allá de las posiciones sustentadas por opciones idealistas o empiristas. La *epoché* no acepta prejuicios ni tampoco puntos de vista dogmáticos. Busca una situación neutral desde donde reiniciar un nuevo caminar. Crear el solar limpio sobre el que se instale el *ego* transcendental. Sólo así, mediante desbroces previos, se posibilitará la aparición de la cosa misma sin obnubilamientos ocasionados por intereses ajenos a ella. Al aspirar a saber fundamental absoluto, la fenomenología se ve obligada a rechazar cualquier punto de vista extraño y ajeno a ella misma y que, de algún modo, imponga condiciones. En este sentido, la *epoché* desempeña una función liberadora rechazando cualquier heteronomía teórica o práctica. Sólo después de proclamada su autonomía puede la fenomenología aspirar a ciencia soberana. Aceptar un punto de vista impuesto implicaría descartar la actitud del espectador desinteresado. Esta actitud, no lejana a la duda cartesiana, se sitúa por encima de las opciones dogmáticas, liberando el *ego* de cualquier hipoteca objetivista. Tal opción, sin embargo, no conlleva la resignación escéptica de aceptar la incerteza como situación definitiva. La *epoché* sólo pretende descomprometer al hombre con el «en-sí» del mundo, liberarle de la objetividad, para mostrarle a plena luz la subjetividad desde la que podrá iniciar una nueva visión de las cosas desde la conciencia transcendental.

La *epoché* es el procedimiento por el que se supera la *natürliche Einstellung*. De su mano se efectúa la transición de ésta a la *Einstellung* fenomenológica. Al ser abolida la actitud natural por la *epoché* se desemboca en un mundo «reducido», que es considerado desde ese momento como fenómeno transcendental en la subjetividad constituyente. La *epoché* desempeña de ese modo una función reductora: libera al hombre de la esclavitud del mundo natural—correlativamente de la ciencia física a él vinculada— y establece cuál es el verdadero sentido del mundo, refiriéndolo al *ego* transcendental. El proceso de transición de la «actitud natural» a la «actitud

fenomenológica» podría describirse del modo siguiente: nuestra vida cotidiana discurre en la actitud natural. El hombre se percata de modo precientífico de estar viviendo en un mundo de cosas, ubicado en el espacio y en el tiempo, y se descubre a sí mismo como un ser-en-el mundo. La actitud natural se caracteriza por su fe ingenua en la realidad y vigencia del mundo así percibido. Tal conciencia natural, aún no reflexiva ni consciente, ignora que está implicada en la operación de constituir la realidad del mundo de la reflexión. Ello acontece con la puesta entre paréntesis, mediante el procedimiento de la *epoché*, de la «tesis general del mundo», adoptando la actitud del «espectador desinteresado» ante el espectáculo del mundo y procediendo mediante la reducción fenomenológica a situarse en el punto de vista de la subjetividad transcendental. Tal operación posee amplio alcance puesto que, al descartar cualquier ser objetivo extraño o ajeno a la conciencia, elimina el dominio transcendente de la naturaleza y de las ciencias de la naturaleza, en cuanto que éstas toman como base el «prejuicio de la existencia de un mundo en sí».

* * *

El concepto de mundo profesado por la fenomenología es acotable a partir de las múltiples acepciones que el término posee. Mundo se dice de la naturaleza; mundo se denomina el medio socio-cultural en que se vive; con la expresión «mi mundo» se designa el ámbito específico y peculiar de vivencias y de intereses de una persona; también se utiliza la palabra mundo para significar el macrocosmos o universo. En este sentido, se le atribuye la cualidad de infinito mientras que en otros casos, cuando se le contrapone a conceptos como el ser o lo absoluto, se le homologa con lo finito contingente y relativo. La palabra mundo entra a formar parte de la fórmula «hombre de mundo» para expresar la riqueza de experiencias que alguien ha acumulado. «Tener mucho mundo» es expresión con la que señalamos a la persona con rica experiencia de la vida y de sus situaciones. Mundo, en fin, tiende a significar, en esta última acepción, el complejo de factores espacio-temporales, culturales, sociales, ambien-

tales y, por supuesto, personales, que integran la vida cotidiana del hombre. El concepto de mundo al uso en la fenomenología husserliana es, en todo caso, susceptible de aclaración desde un punto de vista: a partir de un análisis de los diferentes significados que el término posee.

Cuatro significados del término «mundo», por la conexión de los mismos con el concepto de mundo que maneja la fenomenología, son merecedores de atención: mundo como naturaleza, mundo como instancia antropológico-cultural, mundo como sociedad y mundo como entorno vital. El primero, mundo en el sentido de naturaleza, *physis*, es el concepto de mundo al uso en la físico-matemática y en las ciencias objetivas. Es la acepción cosmológica del término. Con él se quiere expresar el complejo de las cosas espacio-temporales. Es el ámbito de los objetos en sí, contrapuestos al de las experiencias subjetivas y que en contraste con éste, cuya sede es la conciencia, se ubica en el espacio y en el tiempo regidos por leyes naturales y predeterminados por la necesidad. En él se sitúa, incluso, al hombre en cuanto cosa física y la comprensión del hombre comparte, en ese caso, la suerte del mundo físico. A la idea de mundo objetivo se opone el concepto antropológico de mundo. No es el mundo de la *physis* sino el mundo del *hombre*. Aquí no es la naturaleza la mediadora de las cosas, sino el hombre, el cual las experimenta en sí, se encuentra a sí mismo en él, lo transforma con su trabajo, lo valora con sus opciones, lo interpreta con sus ideas y lo expresa con sus palabras. El mundo en sentido antropológico coincide con el mundo de los valores, del sentido, de la finalidad y de la libertad. Es una esfera no accesible a la investigación científica cuando ésta se contruye con los métodos peculiares de estudio de la naturaleza. Su método apropiado es, según Husserl, la fenomenología. Las técnicas metodológicas, que los contenidos del mundo antropológico requieren, no son homologables a las técnicas que la investigación científico-natural practica. Entre los componentes que integran el mundo del hombre destaca la sociedad o mundo intersubjetivo, la historia o mundo histórico y la ideología o mundo interpretado. La experiencia que el hombre adquiere de sí mismo está condicionada por todos esos facto-

res: por el medio cultural de la sociedad que le rodea, por las tradiciones acuñadas en la historia y transmitidas por ella, por el universo lingüístico en el que una determinada interpretación del mundo se sedimenta.

El mundo de cada hombre no es sólo producto de la experiencia personal sino también de un proceso de socialización y enculturación. La imagen antropológica del mundo aparece, por consiguiente, como resultado de elementos no reducibles a naturaleza y, por lo mismo, no tratable ni analizable con los métodos y técnicas con que las ciencias naturales objetivas son construidas. El mundo del hombre es un producto humano, creación cultural suya, motivada por valores, y orientada por un *telos* o razón final que el mismo hombre establece y elige, haciendo uso de la libertad. Tal mundo, producido por el hombre en sociedad, toma consistencia y se desarrolla en el tiempo humano que es la historia y se expresa en universos ideológicos y lingüísticos. El mundo personal está incardinado en sistemas de valores y modelos mentales, dominantes en un determinado momento histórico y en un peculiar medio geográfico. Ellos forman el horizonte donde se plantean problemas y desde donde se aportan respuestas. De tal acervo cultural entra a formar parte, como medio de transmisión, el universo lingüístico en el que una cultura se expresa. Todos esos componentes integran lo que Husserl denomina «mundo de la vida», si bien en un estadio explicitado y desarrollado por el hombre. Es lo que con fórmula más genérica apelamos «nuestro mundo» para dar a entender el *ubi* donde el sujeto humano se asienta para, desde él, ejercer sus actividades creadoras. Una realidad, en el fondo, predonada, que el hombre experimenta en sus vivencias intuitivas y en la que sus actos adquieren entidad, sentido y valor.

La fenomenología elabora su concepto de mundo en oposición tanto a la idea del mismo profesada por el idealismo como a la vigente en el objetivismo de las ciencias naturales. Husserl descarta la «actitud natural», orientada hacia las cosas del mundo, y polemiza constantemente con el formalismo de la físico-matemática, al que contrapone su mundo de la vida. Esta preocupación por superar la imagen científico-na-

tural del mundo es compartida por otros fenomenólogos, como M. Scheler, quien opone al mundo de la ciencia la esfera de los valores éticos, como ámbito específico de las personas. Heidegger, por su parte, desarrolla un concepto de mundo que se opone tanto al idealismo como al realismo. Mundo es el *ubi* del *Dasein*, cuyo existir es *In-der-Welt-Sein*. Mundo y existir se condicionan recíprocamente. En el mundo el ente opta por la existencia banal e inauténtica o por la auténtica y profunda en la que el ser se revela. En ese mundo el hombre asume el papel de guardián del ser y al que la palabra sirve de cobijo y morada.

El mundo en el que nosotros vivimos y al que percibimos preconceptualmente es argumento que tematizamos y explicitamos en diferentes concepciones del mundo o *Weltbider*. Es lo que el hombre ha hecho, como acabamos de ver, a lo largo de la historia. Ha creado ideaciones del mundo con la finalidad de captar, interpretar y comprender el mundo concreto. Tales ideaciones pueden afectar a una parte o a la totalidad del mundo y presentar un carácter mítico, religioso, ético, estético o científico. Tales concepciones del mundo arraigan, en última instancia, y remiten al mundo de la vida en cuanto fundamento de las mismas. El mundo concreto es el punto de partida de toda interpretación y lo interpretado en ella no es sino ese mundo concreto dado en la experiencia precategorial. Entre el mundo concreto y el mundo interpretado existe la relación que media entre lo implícito y lo explícito. Si el mundo de la vida es lo implícito llamado a ser explicitado, la concepción del mundo es la ideación del mundo puesta en conceptos. No lejana de la fórmula «concepción del mundo», en contra de lo que Husserl opinaría, se encuentra lo expresado por la categoría «cosmovisión». Esta es un ingrediente del mundo de la vida: la ideación del mismo. La cosmovisión (*Weltanschauung*) aparece como la esfera donde se explicitan los valores y existe donación de sentido. Los componentes básicos de la cosmovisión, cuyo concepto no es equiparable totalmente al de *Weltbild*, son la intuición como modo de percepción, el sentido como forma de orientación y el valor como criterio de acción. La cosmovisión desempeña la función de horizonte en donde las ideas y valores encajan y se orientan.⁸

La fenomenología ha vinculado a la idea de «mundo» el concepto de horizonte. A lo largo de su obra, pero con insistencia especial en la *Krisis*, Husserl da por supuesto que toda experiencia singular, en última instancia, está ubicada en el mundo en calidad de horizonte universal y absoluto. Los seres son lo que son por su inserción en el mundo, el cual funciona como plataforma, que, en cada experiencia, y a modo de creencia inexplicita, sirve de base de sustentación. La conciencia de las cosas y la conciencia del mundo se coimplican recíprocamente. Todo ser es algo en cuanto ser ubicado en el horizonte del mundo. Tal horizonte o totalidad de sentido se identifica con lo que Husserl denomina *Lebenswelt*. Es en ella donde cada cosa, cada acción y cada verdad adquieren su sentido. El mundo de la vida es la experiencia absoluta, que posee comprensión de sí y por sí misma y la imparte a los demás en calidad de mundo pre-donado. La *Lebenswelt* se convierte en instancia que clarifica la verdad y la totalidad de sentido del que participan las cosas individuales. El tema del horizonte nos conduce, por tanto, al tema del mundo en los varios significados que éste puede tener: mundo como naturaleza, mundo como historia, mundo como sociedad, mundo como experiencia subjetiva, mundo del lenguaje, mundo de los valores... Y, por ende, al mundo *in genere*, más allá de toda especificación o cualificación del mundo. Y es en ésta, como totalidad de sentido, donde se relacionan e imbrican lo singular y lo universal, la parte y el todo.

El «mundo de la vida», como horizonte, descarta que los objetos sean experimentados de modo aislado o de forma indeterminada. Son percibidos como algo ya adscrito a una realidad dada y a un contexto existente. Cualquier experiencia de las cosas acontece en una realidad pre-donada, la cual, en cuanto supuesta, predetermina el sentido de toda verdad y de todo valor. Al concepto de horizonte pertenece, por tanto, que cada objeto, cada palabra, cada evento o cada acción sea percibido en una totalidad de sentido. Los acontecimientos y los hechos pueden, por ello, estar sujetos a diversa valoración y significación, aún siendo materialmente los mismos, según la totalidad de sentido en donde vengan en-

marcados. Los horizontes son magnitudes heterogéneas. En cada uno de ellos se despliega un proyecto de vida, del que entran a formar parte no sólo decisiones y opciones personales, sino también contextos sociales, tradiciones históricas, intereses individuales, experiencias colectivas o finalidades preestablecidas. Toda una serie de factores que fórmulas genéricas, como «nuestro mundo» o «nuestra vida», expresan de modo indeterminado, remitiendo a una realidad más concreta, espacial y temporalmente que la diseñada por los esquemas formalizantes de la matemática. Es lo que Husserl habría intentado dar a entender con la categoría de *Lebenswelt* y, en dependencia de él o al menos contemporáneamente a él, Heidegger con la fórmula *in-der-Welt-Sein*. La *Lebenswelt*, en cuanto horizonte, aparece como demarcación de experiencias originarias, como nexo de sentido no conceptualizado o como sistema de valores no explicitado.

La categoría de «horizonte» sirve para reformular una vieja cuestión epistemológica e, incluso, para decidir sobre los supuestos ontológicos de la misma: la alternativa clásica «positivismo-idealismo», «empirismo-apriorismo». Cuando percibimos los objetos nuestra percepción versa sobre cosas singulares: esta cosa, este acontecimiento, este hecho... El sentido de los mismos, sin embargo, no parece agotarse en la singularidad de la cosa o del acontecimiento, tesis positivista, sino que parece remitir a una totalidad de sentido en la que el objeto o el acontecimiento aparecen inscritos, tesis apriorista. Es la vieja cuestión de la relación entre lo universal y lo singular, reformulada en términos parte-todo, entendiendo por «todo» el mundo de la vida. La fenomenología tematiza el problema recurriendo a la categoría de «horizonte», recordando con ella que el saber acontece y tiene lugar con un trasfondo que lo posibilita y con unas condiciones «a priori» establecidas por un ámbito de experiencias y evidencias originarias cuyo sentido es transferido a la actividad cognoscitiva o interpretativa en cuestión. Tal modalidad de saber parece la adecuada a contenidos específicos, como son los acontecimientos históricos o las acciones humanas, en donde las intenciones y motivaciones del sujeto están implicadas. El sentido de las mismas, y dentro de ellas, como un aconteci-

miento histórico más, las ciencias naturales se nos muestran en ese horizonte de sentido a que aludimos. Con la «horizontalidad» se vendría a afirmar la implicación del mundo en toda posición de ser o en toda creación de saber. Mundo que no es una suma de objetos sino la *Lebenswelt* subjetiva de la que emerge toda actividad humana. Si se permite un paralelismo: igual que en la creencia es ésta la que aporta el objeto creído y el modo de percepción del mismo, así el mundo de la vida aporta el contenido y el horizonte de captación del mismo. La creencia y lo creído se coimplican recíprocamente, de modo paralelo a como la vivencia implica a lo vivido.

El concepto de «horizonte», aplicado a la comprensión de los hechos científicos, de los acontecimientos históricos, de los eventos sociales o de los datos lingüísticos, marca distancias entre la fenomenología y las explicaciones atomistas de los mismos, en donde lo singular se interpreta sin referencia alguna a contextos de sentido. La categoría de «horizonte», por el contrario, supone que cada experiencia, cada dato o cada palabra se encuentra ubicada en un nexo global de sentido proveniente de la intencionalidad subjetiva que tal nexo conlleva. Toda experiencia se encuentra incardinada en un mundo dado, cuyo sentido pre-donado comparte. La concepción resultante del saber y del lenguaje es opuesta a la positivista, puesto que los datos y las experiencias comparten ser y sentido con la totalidad donde se insertan. Se rehabilita, por otra parte, un modelo ético-humanista, en el que toda experiencia recibe sentido de las experiencias originarias de la *Lebenswelt*. A esta necesidad no han sido insensibles los neopositivistas que, vinculados al segundo Wittgenstein, tienden a rehabilitar el lenguaje cotidiano y la función de cada juego lingüístico en él. Se pretende con ello ubicar el hecho del lenguaje en una totalidad: la vida humana y sus manifestaciones cotidianas. Tal pretensión aspiraría, de alguna manera y solamente en una relación funcional, a establecer un sentido para el lenguaje cuyo horizonte no sería otro que la vida.⁹

A la vista del origen histórico de las ciencias objetivas, del proceso lógico según el cual las mismas se construyen y del sentido e intencionalidad de las mismas, resta un pro-

blema aún por dilucidar: cuál es la relación que existe entre ciencias y *Lebenswelt* en cuanto horizonte de toda praxis y teoría. Lo que las ciencias aportan es una visión del mundo en la que predomina el objetivismo, la cuantificación, la formalización, la tecnificación... El mundo de la vida, por el contrario, se presenta como un mundo de experiencias subjetivas inmediatas, dotado en sí mismo de sentido y finalidad, previamente donado y a la espera de explicitación conceptual. Entre ambas instancias, «mundo de la ciencia-mundo de la vida», se instaura una dialéctica de aproximación-distanciamiento, implicación-explicación, constituyente-constituido... que genera, cuando menos, una situación incómoda. El mundo expresado en un modelo científico, interpretado en una ideología o contemplado en una cosmovisión, continúa siendo mundo, si bien mundo achicado a una dimensión parcial del mismo, en donde la totalidad viene dada por medio de fórmulas, de valores o de ideas. Un empobrecimiento, en cualquier caso, de la realidad concreta y polivalente del mundo de la vida. Y, sin embargo, el uno se pertenece al otro e, incluso, recíprocamente se necesita y genera.¹⁰ Pero para aclarar la relación entre mundo de la ciencia y mundo de la vida se precisa responder algunos interrogantes: ¿Qué es lo que acontece en el proceso por el que las ciencias objetivas pretenden encontrar la verdad del ser del mundo por medio de la matemática? ¿Qué mutación de intencionalidades tiene lugar cuando a partir de la experiencia irrefleja del mundo en que se vive se gestan figuraciones simbólicas del mismo, que aspiran a reproducir su verdadero ser en sí? ¿Si la matemática nos proporciona una verdad absoluta, qué hacer con el mundo relativo-subjetivo de la experiencia concreta en donde el científico está inscrito?

La crítica al objetivismo desarrollada por Husserl en la *Krisis* es desbroce previo para justificar la ulterior remisión de las ciencias a su *apriori universal*: la *Lebenswelt*. Las ciencias quedan de ese modo referidas al mundo de la experiencia vivida, evidente y no conceptualizada. La ciencia galileana emerge de la vida precientífica y sirve a los fines de ésta. El hombre existente en el mundo previamente a construir ciencia, planteándose preguntas teóricas y actividades prácti-

cas en ese mundo. Tal condición existencial es también compartida por el científico. La ciencia que crea, idealización del mundo mediante la matemática, se resuelve en la experiencia precientífica que acontece en el mundo de la vida. Todo juicio remite a la vivencia de ese mundo originario, que es el de las cosas y evidencias personales. Ello implica remitir la evidencia de los principios de la lógica y de la matemática a la evidencia de los principios del mundo de la vida. Éste queda constituido en el lugar donde arraiga toda actividad teórica humana. La ciencia se constituye dentro de la corriente o flujo de lo vivido como una de las aportaciones de ese mundo. Las prestaciones teóricas del científico: categorías, fórmulas, hipótesis, son reducibles a intuiciones habidas en el mundo de la vida. Lo cual supone que la fenomenología, saber que se ocupa de ese mundo, se arroga el rol de ciencia subyacente y fundante de todo saber. La *Lebenswelt* actúa de *a priori* preexistente al surgimiento del hecho científico. Éste emerge como acto derivado. De ahí que el sentido de la ciencia se legitime, en última instancia, en el mundo de la vida, el cual confiere a la ciencia fundamentación axiológica (*Geltungsfundierung*), estructura intencional y donación originaria de sentido (*Sinngebung*).¹¹

Ahora bien: la homologación entre mundo de la vida y mundo de la historia convierte a las ciencias en acontecimientos históricos y, por ende, sustentados y ubicados en la temporalidad. El mundo de las ciencias naturales surge, en cuanto fenómeno cultural, del sustrato sustentante de la historia que no es otro que el tiempo. El mundo de la vida sobre el que las ciencias se sustentan y del que emergen acaba siendo reducido a temporalidad y su captación acontece en el tiempo. Esta es la diferencia con el mundo de las ciencias: que éstas se generan mediante un proceso de idealización, mientras que el mundo de la vida se experimenta en el tiempo. A la ciencia surgida con Galileo contraponen Husserl su fenomenología como saber sobre la subjetividad constituyente de intencionalidades y sentido en el mundo histórico. También las ciencias son creaciones temporales que comparten el sentido que la historia posee. Tal sentido lo aporta la subjetividad desde su mundo de la vida. De ahí que el sentido de las

ciencias se retrotraiga a la *Lebenswelt*. La matemática y la física arraigan también en la vida. Y al identificarse vida e historia, la ciencia aparece como un hecho histórico cargado de intencionalidades subjetivo-relativas.

A lo que la fenomenología aspira es a una reinserción del mundo disperso de las ciencias en la totalidad de sentido creada por la teleología de la razón. Entre las causas de la crisis cultural se incluye el hecho de la dispersión de los saberes, provocado por la especialización positivista. El mundo científico ha perdido la idea de la unidad, y la vinculación vigente en otros tiempos entre ciencia, filosofía y vida ha dejado de existir. Lo que la fenomenología ofrece es recuperar el suelo común donde sea posible restablecer la unidad del saber y alcanzar la reconciliación entre vida, filosofía y ciencias. Aquel suelo común permitirá, también, la conciliación entre el quehacer del científico y su mundo existencial concreto. Porque la simbiosis entre mundo de la ciencia y *Lebenswelt* no viene exigida únicamente por el hecho de que la ciencia sea un fenómeno cultural que nace en el mundo de la vida, sino también porque el científico vive y construye la ciencia en y desde ese mundo. Un mundo integrado por un lenguaje, unas tradiciones, unos usos y costumbres, un sistema político, una vida familiar, unas creencias religiosas, unas valoraciones morales, etc. Un mundo de la experiencia inmediata y aún no tematizada conceptualmente, pero constituido por un cúmulo de certezas y evidencias precientíficas, que proporciona la experiencia cotidiana, y que actúan de supuestos de la misma ciencia. Cualquier fórmula científica o filosófica se inscribe en un sistema lingüístico cotidiano de donde las palabras reciben su primer significado. Antes de que la física nos hable de luz, de espacio, de movimiento, de gravedad o de distancia en términos científicos y con las fórmulas refinadas de la ciencia, aquellas palabras poseen ya un significado que les es conferido por el mundo de la vida al que pertenecen, y que viene percibido en la experiencia precientífica inmediata del mismo.

El sentido unitario de la ciencia se vincula a la intención que el científico pone en su quehacer y que se corresponde con el sistema de valores, que constituyen su mundo de evi-

dencias originarias. Cualquier construcción científica remite siempre a sus orígenes, al suelo de donde brotan, que explicitan y que no es otro que el mundo de la vida. Husserl había descrito en las primeras páginas de la *Krisis* cuál fue el tipo de ciencia que corresponde al humanismo moderno: una ciencia unificada y universal, construida por el poder de la razón, capacitada para servir de fundamento y matriz del resto de los saberes. Esta aspiración, que alentó en sus orígenes al pensamiento moderno, fue desvirtuada con los avances del objetivismo científico y la subsiguiente dispersión de los saberes. Aquel ideal fracasado de ciencia es precisamente el que Husserl pretende rehabilitar y construir. Es el saber que programa la fenomenología trascendental con el «mundo de la vida» como tema central, con la subjetividad como instancia donante de sentido, intencionalidad y verdad, y con el resto de las ciencias como brotes de un suelo único y común. Todo ello implica una reorganización y jerarquización de las ciencias en sentido opuesto al objetivismo, *tomando al hombre como instancia creadora de fines y valores*. Cualquier racionalidad que aspire a la función de guía de un humanismo armónico ha de conciliar el universalismo peculiar del pensamiento filosófico y el carácter particularista que comportan las ciencias especiales, centradas preferentemente en los modos plurales de vida, en los diferentes modos de conocimiento positivo y en las distintas sensibilidades culturales. Sin presuponer una visión monista de la inteligencia, las ideas de unidad y universalidad del saber han de ser mantenidas. Se precisa avanzar más allá del dualismo «ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu» hacia un organigrama, cuyo centro sea ocupado por el hombre, creador y fin de la cultura.

La función unificante de un saber exige un tema universal que abarque toda realidad bajo el aspecto formal en que el tema es sometido a reflexión. También la ciencia moderna, en la modalidad de *mathesis universalis*, pretende aquella función unificante. Pero lo pretende a partir del concepto de «ser en sí», en cuanto categoría aplicable a toda parcela del universo. El «ser en sí» es susceptible de constituirse en argumento de una ontología universal, cuyas estructuras se proyectan sobre el resto de los saberes objetivos. El problema

radica en verificar si ese «ser en sí», que las ciencias objetivas postulan, posee alcance para abarcar toda parcela de la realidad y está capacitado, consecuentemente, para constituir tema universal de un saber universal unificante. *Tal grado de universalidad no parece estar al alcance del «ser en sí», puesto que deja fuera de la esfera de su consideración la temática concerniente al mundo de la vida y a las posiciones de valores y sentido que tienen lugar en ese mundo*. El postulado ontológico, subyacente a la ciencia moderna y a la metafísica clásica, excluye de su horizonte epistemológico la esfera de lo precategórico, restringiendo con ello la universalidad del saber y marginando lo que es previo y base de las mismas ciencias: el mundo de la experiencia originaria. Las aspiraciones universalistas de las ciencias objetivas devienen intentos reductores del saber cada vez que pretenden captar la subjetividad *sub specie objectivitatis* y terminan en estruendosos fracasos al dar por válida, como lo muestra elocuentemente la psicofísica, una deformación de la subjetividad. La ciencia objetiva no puede reivindicar para sí carácter de saber universal dado el alcance restrictivo del «ser en sí», cuya unilateralidad impide abarcar y agotar todo lo real.

Muy otra es, por el contrario, la condición del saber programado por el proyecto fenomenológico. Su presupuesto ontológico es el de «ser en y para el sujeto», tal como las cosas se entregan en el mundo de la experiencia pura de la vida. También aquí es lícito preguntarse si tal concepto de ser posee aptitud para ser aplicado a toda realidad, de modo que su universalidad sea incuestionable y, por ello, susceptible de convertirse en argumento de una «ciencia universal». La respuesta, en este caso, es afirmativa. El «ser en y para el sujeto» abarca, efectivamente, no sólo la esfera de la subjetividad sino también la de la objetividad, ciencias objetivo-matemáticas incluidas, en cuanto que todo sentido, adscrito a la acción creadora del hombre, es un producto de la subjetividad. En este caso, el «ser en y para el sujeto», sedimentado en el mundo de la vida y de la historia, puede convertirse en tema de un saber universal, una ontología del mundo de la vida, que considera toda realidad *sub specie subjectivitatis*. La *Lebenswelt* pasa a desempeñar la función de «Aprio-

ri» precientífico, en donde tanto el sujeto donante de sentido como el objeto aparecen inscritos en una totalidad que los engloba: el mundo histórico, social y cultural del que ambos emergen y del que forman parte. Un mundo constituido subjetivamente por sedimentos culturales, lingüísticos y sociales, de los que forman parte las mismas ciencias objetivas, y que actúa de medio en donde el sujeto y el objeto, así como los saberes que los expresan, quedan constituidos. La función de la *epoché* en ese saber no es otra que la de eliminar el carácter restrictivo de los presupuestos ontológicos de los saberes objetivos. Descubierto el verdadero «tema universal de un saber universal», las ciencias pueden ser explicadas en su constitución genética en la historia y en la conciencia.

La incardinación de las ciencias objetivas en la *Lebenswelt* determina una inversión de los términos en que venía planteándose la teoría de la ciencia desde la segunda mitad del s. XIX. Al ideal positivista de una ciencia unificada, construida según la metodología practicada por las ciencias naturales, con aspiraciones de monopolizar la verdad y el saber, se venía oponiendo un dualismo epistemológico que intentaba mantener la autonomía de las llamadas ciencias del espíritu respecto a las ciencias de la naturaleza. La duplicidad de saberes se correspondería con dos esferas de realidad o mundos contrapuestos, el de la naturaleza y el del hombre, constituidos por hechos diferentes, con estructuras diversas y a los que corresponderían distintos tipos de verdad. Husserl se hace eco de tal dualismo en la alternativa «mundo subjetivo de la vida» y «mundo objetivo de las ciencias». El método adecuado a la investigación del primero es la fenomenología; el adecuado para el segundo es el hipotético-inductivo y matemático. Resta, sin embargo, a la filosofía el concretar el modo de relación existente entre ambos mundos. La ciencia moderna ha venido manteniendo que el mundo de la vida debe de ser explorado mediante metodologías objetivas, las de la ciencia natural, únicas capaces de conocer la verdad de las cosas en sí mismas. Husserl mantiene la tesis opuesta: es el mundo de la ciencia el que ha de ser incardinado e interpretado desde el mundo de la vida. La fenomenología, en cuanto método que explicita la experiencia transcendental de

la subjetividad, proporciona el horizonte donde el sentido de las ciencias es comprendido. En cuyo caso, en lugar de que el tratamiento de la vida y de la cultura corra a cargo de las ciencias objetivas, son éstas, a la inversa, las que quedan incardinadas en la teleología y sentido de una racionalidad previa y más fundamental que la de las ciencias: la racionalidad de la vida del sujeto transcendental. Ésta asume la función de superar aquel dualismo en la unidad de la razón del hombre.

La oposición entre las opciones epistemológicas que la fenomenología y el neopositivismo representan pareció mitigarse en la segunda mitad de nuestra centuria. Dogmas centrales del segundo: correspondencia entre enunciados y hechos empíricos, el ideal de un lenguaje científico universal según el modelo físico-matemático, el criterio de verificabilidad: «el sentido de un enunciado viene determinado por el modo de verificación», el confinamiento de los enunciados metafísicos al ámbito de lo «sinsentido», etc., han perdido progresivamente vigencia al tomarse conciencia de que también bajo los enunciados de las ciencias naturales subyacen preopciones teóricas que condicionan el sentido de los mismos. La hipertrofia de formalismo provoca, como reacción, intentos que llevan a incardinar los lenguajes técnico-artificiosos de las ciencias en el lenguaje natural y ordinario de la vida cotidiana. El retroceso de Husserl al mundo de la experiencia cotidiana se corresponde, de algún modo, con los esfuerzos de importantes analistas del lenguaje (Wittgenstein Austin, Ryle) en pro de un retorno al lenguaje natural ordinario, más allá del formalismo del neopositivismo de la primera mitad de nuestro siglo.¹² Por medio de tales acercamientos se intentaría interpretar los hechos científicos y lingüísticos a partir de su función en el *ubi* de la vida humana en donde tienen asentamiento. La *Lebenswelt* acabaría, de ese modo, convirtiéndose en el horizonte de interpretación del sentido de los diferentes modelos científicos y lingüísticos. Característico, al respecto, es el viraje de Wittgenstein quien, desde el atomismo lógico del *Tractatus*, pasa en su segunda época a valorar el lenguaje cotidiano y reconocer los juegos de habla que comparten el sentido originario de un lenguaje

universal precientífico. Ulteriores desarrollos de los seguidores de Wittgenstein han acentuado tal tendencia al reconocer una pluralidad de lenguajes válidos: ético, estético, científico... cuya función y sentido derivan de la totalidad del lenguaje ordinario de la vida en donde emergen. Se acaba reconociendo que la inmediatez de los datos empíricos, proclamada por los positivistas, no parece ser tal, puesto que a su verdad subyacen presupuestos no explicitados. Cada enunciado a verificar presupone un sujeto cognoscente, cuyo modo y modelo de conocimiento poseen un sentido previamente determinado por el mundo al que tal sujeto está adscrito.

5. La fenomenología: ¿consumación de la racionalidad en la historia?

Husserl no se conforma con diagnosticar una crisis. Hace una oferta para superarla: *la fenomenología*. Un nuevo método científico de exploración y percepción del mundo de la subjetividad que permita retornar, desde el mundo artificial y abstracto del objetivismo científico, al mundo natural de la vida. La recuperación del mundo de la vida permite a Husserl enmendar el entuerto en que las ciencias europeas se hallan metidas, retrotrayendo el problema del saber fundamental a un ámbito de experiencias precientíficas y originarias. Sobre ellas se construyen las evidencias derivadas con que operan las ciencias objetivas. El mundo de la vida, y la subjetividad como integrante del mismo, conforman el horizonte adecuado para recuperar el sentido de la ciencia. Dada la precedente «función fundante» del «mundo de la vida», éste se convierte en problema previo y universal de toda ciencia y el saber, que de él se ocupa, es ciencia preliminar y fundamental.

La fenomenología adopta una actitud crítica respecto al método científico practicado por el naturalismo y respecto al tipo de conocimiento que persigue. La razón fundamental de la crítica es el olvido de la subjetividad que aquéllos padecen. El naturalismo ha reducido al hombre a un mero hecho y al saber a un conocimiento de hechos. Frente al

naturalismo, la fenomenología pretende ser, más que ciencia, un método en el que todo conocimiento se construya en referencia a la subjetividad. Se procura, además, situar en su lugar natural al producto histórico, que designamos con el término «ciencias objetivas». Tal actitud por parte de la fenomenología afecta de modo especial al naturalismo, que domina la psicología. En la constitución del mundo de la vida es donde se hace transparente la aportación del *ego* transcendental. Esto es, precisamente, lo que no es capaz de detectar y expresar la psicología naturalista, que, programada según patrón metodológico vigente en las ciencias naturales, se muestra ciega para captar la esencia propia del sujeto. A las ciencias humanas, y muy en particular a la psicología, construidas según la metodología practicada por las ciencias de la naturaleza, Husserl reprocha el no haberse percatado de la especificidad del objeto que pretenden investigar. En términos diltheyanos, tal especificidad requiere un saber que no sea mera explicación de nexos causales (*erklären*), sino comprensión de vivencias psíquicas (*verstehen*).

La fenomenología aspira a desempeñar en nuestra época una función similar a la que la matemática cumplió en la constitución de la ciencia moderna. La función de una normativa «filosofía primera», paradigma de todo saber, que, poseyendo sentido en sí mismo, lo confiere a las demás ciencias. En ella ya no se trata de tematizar el espacio y el tiempo, como hizo la matemática, sino la *subjetividad transcendental* en cuanto origen de toda intencionalidad y sentido. Al quedar la subjetividad transcendental constituida en soporte de toda realidad intencional, el saber que de ella se ocupa asume la función de fundamento sobre el que se basan las restantes ciencias. Lo que Husserl pretende es rehabilitar el mundo del sujeto tan denostado por el objetivismo científico. Un mundo relegado al olvido y al anonimato y desatendido hasta el presente por los científicos. La fenomenología quiere ser un análisis de ese mundo en vistas a posibilitar una comprensión del sentido de la cultura. La explicación del mundo objetivo a partir de la subjetividad transcendental desemboca en una filosofía transcendental, en sentido similar al usado por Kant. También aquí, como en las *Críticas* del genio de

Königsberg, se trata de establecer las condiciones subjetivas de posibilidad de la constitución del objeto. Tal planteamiento coincidiría con los que Kant al explicar los enunciados referentes a la geometría a partir de las condiciones de posibilidad de los mismos en el sujeto, o con los de Heidegger al establecer los presupuestos de la comprensión del *Dasein* en el mundo.

El modelo de saber que Husserl contrapone al objetivismo naturalista de las ciencias no pertenece al tipo de conocimiento desarrollado por la metafísica occidental a partir de Parménides. El *modus sciendi* de la fenomenología no es ontología a la vieja usanza o conocimiento formalizado por la matemática. *Es doxa*. Husserl se solidariza con las críticas a la metafísica y a su postulado de una realidad «en sí». Comparte, con Nietzsche, por el contrario, la urgencia de retornar al «devenir inocente», al mundo de la vida de las experiencias subjetivas y relativas. Ese «transcurso o fluir heracliteano» es el tema central de la fenomenología.¹³ La legitimidad de la verdad de la *doxa* radica en que con ella se retorna a la ingenuidad prerreflexiva de la vida. Lo cual significa retorno a la *Lebenswelt* en cuanto suelo originario previo al surgimiento de cualquier saber objetivo o metafísico. La rehabilitación de la experiencia inmediata alcanzada en la *doxa* afectaría no tanto a la experiencia de objetos sino a las vivencias subjetivas: un empirismo de la subjetividad. Mundo de la vida y mundo de la *doxa* vendrían a ser, en este caso, ámbitos equivalentes y opuestos al de la metafísica parmeneana. Es el ámbito de lo meramente subjetivo, el incaptable «río heracliteano», olvidado y menospreciado por la metafísica y que urge recuperar. Un mundo precientífico, no tematizado aún por saber alguno, y que la fenomenología aspira a recuperar como área específica de conocimiento. Tal reducto o esfera de la existencia mundano-vital, reino de las evidencias últimas subjetivas y contrapuesto al de las evidencias científicas, es el que la fenomenología pretende convertir en objeto específico de la ciencia filosófica fundamental.

La fenomenología reivindica para sí la función de sabiduría matriz, ya que se constituye con anterioridad a cualquier otra ciencia, la cual no es sino un área sectorial de la *Lebens-*

weltwissenschaft. Por contraste con las ciencias objetivas, la ciencia, que se ocupa del mundo de la vida, es un saber subjetivo sobre lo subjetivo. En consecuencia, difiere de los otros saberes tanto por su contenido propio, el mundo de la vida, como por el método con que su contenido es tratado: no un método exacto-objetivo sino descriptivo. Al tratarse de ciencia fundamental y matriz, a la manera como Comte quiso que fuera la sociología o fue la teología en el Medioevo o la psicología aspiró a ser a finales del s. XIX, la ciencia sobre la *Lebenswelt* se convierte en problema universal que afecta a todas las ciencias: en el problema de la fundamentación de las ciencias todas en y por la fenomenología. De ahí que el problema del «mundo de la vida» pueda ser considerado también como un problema de las ciencias objetivas. Pero esto sólo en sus inicios, ya que ulteriormente se convierte en el problema subyacente a la ciencia *in genere* puesto que todo saber ha de investigar la finalidad y supuestos del quehacer científico. La ciencia es un producto humano cuyo punto de partida es una intuición que pertenece al mundo de la vida. De ahí que sea en la *Lebenswelt* donde se encuentre el sentido de la producción científica. Toda ciencia, por consiguiente, está al servicio de los fines de la *Lebenswelt* y se enmarca en la ciencia universal, que lo explora. La fenomenología, consecuentemente, en cuanto teoría que reflexiona sobre la constitución y sentido de la saberes, tiene por argumento la *Lebenswelt*, fundamento de las ciencias. La fenomenología se convierte, por ello, en tratado sobre los fundamentos de las ciencias o, si se prefiere, en lógica trascendental.¹⁴

El retorno al mundo de la vida y la constitución de un saber sobre el mismo permite reintegrar la ciencia y la técnica en la racionalidad y en la teleología histórica que inspiró los orígenes de la Modernidad. Cabría decir, y Husserl parece confirmarlo, cuando al final de la *Krisis* homologa la filosofía a la realización de la razón, que la conversión del hombre desde el objetivismo al sujeto trascendental está motivada por una atractiva utopía: la de un humanismo europeo, portador y exponente de la teleología inmanente a la historia de Occidente. La esencia de esta historia implicaría la fe en la razón. Sobre ella se podría construir una unidad ideológica, política y

social que, por encima de sus discrepancias y pluralismos, aceptara como supuesto un sistema de valores construido sobre la *ética de la razón*. El camino propuesto por Husserl para lograrlo consta de una serie de etapas muy concretas: a) superar la unilateralidad del objetivismo científico y sus pretensiones de monopolio de la verdad; b) retornar al mundo de la vida y en él a la subjetividad transcendental como base de toda evidencia, de todo sentido y de toda verdad; c) disponer así de un criterio para diagnosticar las desviaciones de las ciencias y el uso correcto de la técnica; d) disponer de una solución para recuperar el sentido perdido y, con ello, posibilitar la salida de la crisis; e) mediante la utilización de un procedimiento: la *epoché*, con el que acotamos el mundo de la subjetividad transcendental, base de la verdad y del sentido; f) desarrollar un saber fundamental: la fenomenología, cuyo contenido es el «mundo de la vida» y cuyo punto de partida son las evidencias originarias del mismo; g) anclaje de la reflexión, a tales efectos, en la subjetividad transcendental, como reducto último y base de todo sentido.

Puesto Husserl en relación con la filosofía moderna y en especial con Kant y los idealismos postkantianos, no es su relación la de un «historicista» y, menos aún, la de un neo-restaurador de sistemas del pasado. Frente a lemas ampliamente compartidos a finales y principios del XIX como «zurück zu Kant», Husserl acuña la fórmula «zurück zu den Sachen selbst». Con ella quiere recoger todo lo que de válido tuvo el empirismo positivista moderno, si bien con la radicalidad de planteamientos y la amplitud de pretensiones que caracterizó la tradición idealista alemana. Para superar la crisis científica provocada por el objetivismo, urge recuperar los planteamientos de la filosofía transcendental. Pero no se aspira a restaurar o desarrollar viejos sistemas, como pretendían los neoescolásticos o los neokantianos. Se trata, más bien, de buscar una salida a la alternativa objetivismo-subjetivismo en la que se haga justicia a las necesidades profundas de las que ambas opciones brotaron. Una especie de *empirismo transcendental*. La tradición idealista aportaría el encuadre formal y los ideales reguladores, y el contenido vendría determinado por la experiencia inmediata de las cosas mismas. El «Apriori» o las intuiciones precien-

tíficas de uso válido en la construcción de la fenomenología transcendental procederían del idealismo. Pero el empirismo mantendría su valor en cuanto opción dominada por el *ethos* de la científicidad. Si de Descartes es Husserl deudor en el método de la reducción y de Kant en el planteamiento transcendental, al empirismo adeuda la relevancia del concepto de experiencia absoluta como nuevo comienzo intuitivo y apodíctico. Es lo que E. Fink confirma al escribir a propósito del prefacio de las *Investigaciones lógicas*: «cumplir las intenciones de los grandes transcendentalistas por un camino analítico».

Los análisis histórico-filosóficos desarrollados por Husserl en la *Krisis* tienen una función concreta: mostrar que en la misma historia de la filosofía existen los gérmenes que exigen una ciencia fundamental, construida a partir de un comienzo absoluto y destinada a orientar el saber por la senda de la teleología de la historia. Cultivar la historia del pensamiento sirve para descubrir en ella el método verdadero de la filosofía que es, por supuesto, la fenomenología. A lo largo de la historia del pensamiento, los investigadores nunca negaron esa intencionalidad latente en sus esfuerzos. El problema ha consistido, hasta el presente, en la falta de coraje para proponer la respuesta correcta. Lo cual, a pesar de las aproximaciones y tanteos, no ha tenido lugar aún. Pero la historia contiene indicadores, insinnados en los grandes sistemas filosóficos, que están a la espera de una lectura profunda para descubrir en ellos la nostalgia del método fenomenológico. Éste protagoniza en el presente aquella idea-tarea consistente en la realización de la razón en y por la filosofía. La fenomenología es, por ello, consumación de aquella tarea y, a la vez, posición del comienzo absoluto buscado por una centenaria tradición. El proyecto fenomenológico es el *alpha* y *omega* del acontecer de la reflexión. Asociados a su realización se adquiere una perspectiva clara para la valoración de los sistemas del pasado: fueron «conatos» anticipadores de un «ideal regulador», satisfacciones de una tendencia, aproximaciones a una meta añorada, pero nunca alcanzada. La adecuación a la realización de la razón, en cuanto idea-fin del acontecer histórico, es la vocación de la fenomenología. Asume ésta una tarea heredada: la del filosofar radical, entendido como nuevo comienzo absoluto, tarea, por

otra parte, coincidente con la «Philosophia universalis peremnis» pretendida por Platón, por el Renacimiento, por Descartes y por el Idealismo alemán. La fenomenología aspira, con tal actitud, a responder a una necesidad y a una exigencia de la historia. Pero, ¿no suena la fórmula «consumación de la historia» a reminiscencia hegeliana y a presunción petulante reiteradamente descalificada por la misma historia? La respuesta exige poner en juego la fe o la incredulidad en el hombre.

NOTAS

1. Cf. Brand, G., *Die Lebenswelt*, op. cit., 35 y 36.
2. *KW*, 272 y 273.
3. Landgrebe, L., «Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart» en *Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haya, 1959, 218 y 219.
4. *KW*, 347 y 348.
5. *Les sciences de l'homme et la phenomenologie*, París, 1952, 3 ss. Cf. igualmente Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francofort, 1968, 50 ss.
6. Cf. Gómez-Heras, J.M.G., *Vivencia y razón. La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una «crítica de la razón histórica» en Historia y Razón*, Madrid, 1985, 189 ss.
7. Cf. Fink, E., *Studien zur Phänomenologie*, La Haya, 1966, 192 y 193.
8. Cf. Brand, G., op. cit., 16 ss.
9. Cf. Coreth, E., *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder, 1969, 84 ss.
10. Cf. Brand, G., *Die Lebenswelt*, op. cit., 20 y 21.
11. Mural, A. de, *La idea de la fenomenología*, op. cit., 266 ss.
12. Esta aproximación entre el neopositivismo y la fenomenología ha sido hecha notar, entre otros, por Gadamer, H.G., «Die Phänomenologische Bewegung» en *Philosophische Rundschau* 11 (1973), 43: «Und was wäre etwa dem späten Husserl und seinem Interesse an der Lebenswelt oder Heideggers Analytik des alltäglichen Daseins näher als folgender Satz [de Wittgenstein, *Schriften*, Francofort, 1960, 346]: Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit Und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, weil man es immer vor Augen hat.) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf». Una apreciación similar es manifestada por Kern, I., en «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objectiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem» en *Lebenswelt und Wissenschaft*, 70.
13. Landgrebe, L., *Das methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori*, op. cit., 34 ss.
14. Cf. Paci, E., «Die Lebensweltwissenschaft» en *Symposium sobre la noción husserliana de la «Lebenswelt»*, México, 1963, 70 y 71.

EPÍLOGO

EL «MUNDO DE LA VIDA» Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA

En un momento preciso de nuestra historia cercana, finales del s. XIX y primeros años del XX, cuando las ciencias naturales exactas pretendían imponer sus métodos a las ciencias de la cultura, la fenomenología capitanea una especie de revuelta contra el imperialismo científico. Revuelta que pretende, en un primer esfuerzo, fijar los límites de la racionalidad físico-matemática y, en un segundo contragolpe, reivindicar para la filosofía las competencias perdidas en la fundamentación del saber. La pérdida de credibilidad, por aquellas fechas, de los sistemas idealistas de inspiración hegeliana convierte en moda la máxima: «ir a las cosas mismas». Pero ¿dónde se encuentran las cosas mismas?

Para responder a la pregunta se acuña la fórmula «mundo de la vida». Con ella, a pesar de su vaguedad, dispone la filosofía de un término para diferenciar la realidad, en cuanto mundo humano, de la realidad, en cuanto mundo científico. El mundo de la vida connota aquellos componentes cotidianos del existir personal con los que todo hombre cuenta antes de habérselas, incluso, con la actividad científica. «Mundo de la vida» quiere significar la situación fundamental del sujeto en relación intencional con un entorno histórico-social, que, dado con antelación a la diferenciación epistemológica entre

sujeto cognoscente y objeto conocido, engloba tanto al uno como al otro en la practicidad del vivir cotidiano. Aquí la vida discurre en un contexto de sentido y finalidad constituido por la tradición, el lenguaje o los valores intersubjetivos. Un mundo generado anónimamente y en colaboración interhumana, que se sedimenta en praxis convencional y que parece material destinado más al análisis del sociólogo que del teórico de la ciencia. Ese es el mundo en donde las cosas y las palabras salen de modo inmediato al encuentro del hombre. Y es también ese el mundo en donde parece poderse restablecer la conexión entre ética, ciencia y vida.

En efecto: el acercamiento de la ciencia a la vida e intereses cotidianos del hombre permite recuperar demandas morales, al ser reintegrada la actividad científica en la esfera pragmática de la vida. El quehacer científico no es sino una modalidad particular de conducta práctica. La ciencia se apoya, en este sentido, sobre el suelo del mundo de la vida y comparte las orientaciones precientíficas existentes en aquél. La ciencia moderna había pagado un precio caro por el propio desarrollo: desvincularse del mundo de la vida y, con ello, perder el sentido y significado que tuvo en sus orígenes. El proceso de autonomización de la ciencia implica un correlativo olvido de la vida y, consecuentemente, una pérdida de las preguntas éticas, que se adscriben a la praxis cotidiana. Al perder contacto con el mundo moral, la actividad científica se incapacitó para dar cuenta de su propio sentido y se puso en situación de crisis.

Es entonces cuando la fenomenología hace su propuesta de retorno a la vida del sujeto transcendental, como procedimiento para superar la crisis cultural. Superar la crisis de la cultura equivale a encontrar sentido para la cultura y ello se consigue mediante una ética de la ciencia y de la técnica. La fenomenología asume, en este caso, la responsabilidad de fundamentar la eticidad de los dos componentes básicos de nuestra civilización contemporánea: la ciencia y la técnica.

El discurso husserliano se construye con la rigurosa concatenación lógica de varios hechos: la reducción transcendental está destinada a recuperar el sujeto perdido y su mundo vital; la subjetividad recuperada se constituye en soporte úl-

timo de la actividad intencional de la conciencia; el mundo de la vida del sujeto se presenta como esfera de las experiencias y evidencias precategoriales, en donde tienen asentamiento el sentido y la finalidad; la estructura fundamental de los actos de la conciencia, en cuanto actos dotados de sentido y finalidad, queda expresada por el término *intencionalidad*; los contenidos del mundo de la vida se hacen consistir, en ese caso, en el Apriori o sistema de correlación universal, integrado por el entramado de relaciones intencionales que vinculan el «yo» con su entorno histórico y social; la teleología intencional afecta no sólo a los actos de la conciencia, en cuanto hechos psíquicos, sino también a toda actividad humana, en cuanto producto histórico-social; la ciencia, la técnica y la misma reflexión filosófica se cuentan entre los productos histórico-sociales del sujeto humano y, por lo mismo, están afectados por la intencionalidad teleológica del mundo de la vida de quien los crea. Ahora bien: afirmar que algo existe bajo la modalidad de la teleología equivale a decir que entra a formar parte del «mundo del deber», de la eticidad. Teleología significa, en la jerga fenomenológica, realización de la razón y de la libertad y, de la mano de ambas, construcción del humanismo. Este humanismo, antes que ciencia, es cultura del hombre. Una cultura cuya substancia son los valores morales. La ciencia, por consiguiente, en modo alguno queda excluida del humanismo. Todo lo contrario. Se reivindica para la misma un sitio privilegiado, si bien no en calidad de mero hecho epistemológico sino en calidad de *valor moral*. Otro tanto cabe decir de la técnica. Ambas, ciencia y técnica, recuperan en el mundo de la vida su dimensión humanista y, de su mano, su valencia ético-política. Habida cuenta, en todo caso, que la estructura teleológica de la actividad humana, expresada con el término intencionalidad, funciona como presupuesto de la libertad del sujeto, así como esta de condición de posibilidad de la responsabilidad del científico en su quehacer. Con otras palabras: existe un mundo del «deber ser» filosófico, mundo sobre el que se asienta la ética de la ciencia y de la técnica, cuyos valores centrales son la razón y la libertad y que lingüísticamente expresa la fórmula «mundo de la vida». En ese mundo «ser hombre equivale a existir teleológicamente».

El precedente discurso conduce a una serie de conclusiones, que conciernen a la fundamentación de la ética de la ciencia y de la técnica. Son las siguientes:

1) Habida cuenta de la «situación de crisis» del mundo científico-tecnológico, se urge el retorno a un planteamiento transcendental-kantiano del problema epistemológico. La posición de Kant en la *Crítica de la razón pura*, al establecer las condiciones a priori posibilitantes de la físico-matemática, y la nueva opción transcendental de la *Crítica de la razón práctica*, al postular la libertad y la Divinidad como condiciones de posibilidad del mundo moral, es reproducida por Husserl cuando éste propone el «mundo de la vida» como instancia sustentante de la ciencia y donante de sentido a la misma. El Apriori concreto del mundo de la vida asume aquí el rol, que la reflexión kantiana asignó a la subjetividad transcendental. Desaparece, es cierto, la fascinación que otrora ejerció el ideal físico-matemático de conocimiento, pero se mantiene la opción transcendental como solución del problema de la ciencia. El «mundo de la vida», en calidad de instancia apriorística, se constituye de modo inmediato e intuitivo a partir de la experiencia pura del sujeto. También aquí, como en Kant, el hecho de la ciencia no es cuestionado en su científicidad. No es la científicidad de la ciencia lo que se encuentra afectado de interrogantes sino el sentido ético-humanista de la misma. De ahí que el problema se reformule de modo transcendental, preguntándose por las condiciones aprioristas de posibilidad de la ciencia en cuanto valor ético-humanista. Ahora bien: si el discurso husserliano reproduce los planteamientos kantianos, la solución se orienta hacia derroteros diferentes. De acuerdo con la máxima fenomenológica «a las cosas mismas», la reflexión husserliana postula el «mundo de la vida» como Apriori de la praxis científica y de su sentido ético-político.

2) Desarrollando virtualidades inherentes al trascendentalismo epistemológico husserliano, se concretan rasgos importantes del Apriori moral del que deriva el sentido de la ética y de su lenguaje. En efecto: el mundo de la vida, en cuanto mundo histórico-social preñado y lugar donde se ejerce la «actitud personal», implica factores básicos de una

ética normativa de la ciencia y de la técnica. La decisión del sujeto, que opta por integrar en su mundo el quehacer científico es ya, de suyo, un valor moral y social de primer orden. Tal decisión presupone la pertenencia al vivir cotidiano de un complejo de ingredientes éticos, que constituyen, de por sí, el mundo de la cotidianidad moral. Con otras palabras: el surgimiento y génesis de la actividad intersubjetiva, que da origen a la ciencia y a sus aplicaciones, presupone un mundo histórico-social, cuyos componentes son, en buena medida, éticos. La ciencia, su lenguaje y su comunicación no son posibles en un mundo dominado por la mentira, el fraude o la coacción dogmática. Tampoco son posibles en contextos determinados por el egoísmo individual o por la insolidaridad. El hombre, en tanto que científico, presupone, al crear ciencia, valores morales como la veracidad, la libertad, la colaboración, el reconocimiento, etc. que configuran un mundo de la vida cotidiana sin el que la actividad investigadora carece de sentido. A pesar de su aparente obviedad, tal mundo funciona como condición transcendental de cualquier empresa científica. Un mundo, como ya se dijo, histórico-personal, dado con antelación al ejercicio de la ciencia y poseedor, también con antelación a la misma ciencia, de un sentido ético e, incluso, político.

3) El trascendentalismo fenomenológico solventa de modo muy original la relación y el tránsito del mundo del ser al mundo del deber. Se trata de la cuestión batallona hecha famosa por Moore —y antes por Hume— en su no menos famosa crítica a la «falacia naturalista». La cuestión pone en juego estructuras fundamentales del mundo moral, tales su autonomía, inmediatez, irreductibilidad, evidencia... así como su posible versión a hechos, conceptos y palabras. Las críticas a la «falacia naturalista» pretendieron evitar que lo moral fuera vertido, y disfrazado, en términos naturales o no-morales. Es decir: exigieron salvaguardar la especificidad del hecho moral, impidiendo que fuera convertido en cualidad *natural* de las cosas. Este tránsito indebido entre el «ser» y el «deber» tiene lugar cada vez que lo ético es definido en términos no éticos, tal como acontece en las reducciones de lo moral a metafísica, psicología, religión, naturaleza o lógi-

ca. El lenguaje coloquial diría que en todos estos casos se está vendiendo «gato por liebre». A este propósito, desde la doctrina husserliana del «mundo de la vida» cabría razonar del modo siguiente: el tránsito entre el «es» y el «debe» ha de efectuarse en dirección contraria a la practicada por el naturalismo. Las críticas de Moore a la falacia naturalista son legítimas. El objeto no puede suplantar al sujeto ni lo fáctico convertirse en normativo. La vida del sujeto, en ese caso, quedaría reducida a naturaleza. La «falacia naturalista» ha de ser sustituida, pues, por la «verdad antropológica o moral», a tenor de la cual no existe tránsito del mundo del ser (ciencia) al mundo del deber (ética) sino, inversamente, del mundo del deber (ética) al mundo del ser (ciencia). La reflexión transcendental cumple esa tarea al establecer las condiciones de posibilidad del hecho científico, proponiendo ir más allá del mismo y regresar a su proceso de constitución en la sociedad y en la historia. En ese regreso, que coincide con el retorno al «mundo de la vida», se recorre un camino en el que la ciencia acaba aterrizando en la ética. Los trayectos a recorrer son: 1) preguntarse por las condiciones transcendentales de posibilidad de la ciencia; 2) encontrarse con el «mundo de la vida» como Apriori histórico-social y sistema de correlaciones intencionales entre cosas y conciencia; 3) Descubrimiento en el mundo de la vida de aquellos valores éticos: verdad, libertad, sentido, responsabilidad, solidaridad, etc. sin los cuales el mismo hecho de la ciencia resulta impracticable.

4) Reformulada la cuestión en terminología weberiana, se trata de encontrar el camino que conduzca desde la neutralidad axiológica de las ciencias causal-explicativas a los saberes axiológico-normativos. Dilthey, a este propósito, había preferido quedarse a medio camino, proponiendo el conocido dualismo epistemológico, recogido en el binomio «*erklären*»-«*verstehen*», que condenaba al científico a trabajar en la esquizofrenia de las «dos culturas». El «mundo de la vida» husserliano, por el contrario, fiel a los ideales de unidad y universalidad de la razón, abre la posibilidad de construir un puente entre los hechos y los valores. Pero el puente ha de cruzarse en dirección opuesta a la indicada por el objetivismo naturalista. El tránsito entre el mundo del ser de las «cosas

en sí», mundo que nos explican los enunciados sobre hechos, y el mundo del *deber ser*, esfera de que nos hablan los saberes normativos, se efectúa a través del «mundo de la vida». Éste, en cuanto Apriori de correlación universal cosas-conciencia, sedimentado intersubjetivamente como mundo histórico-social de valores, cultura y lenguaje, permite superar la alternativa positivismo-idealismo, postulando una tercera instancia: la de la inmediatez de la experiencia pura, de la intuición y de la evidencia. El *ioi*, que en tal solución se asignará al sujeto transcendental, permite una *rehabilitación de la conciencia como norma subjetiva de un sistema de eticidad*. La solución fenomenológica convierte en superfluo e innecesario el recurso a la *convención* (Rousseau) o al *consenso lingüístico* (Apel) para conseguir el acceso desde el mundo del ser al mundo del deber. Éste se encuentra ya dado, con antelación a toda posición del sujeto y del objeto, como mundo de la vida y entramado histórico-social de valores, tradiciones y lenguajes. Al individuo no le resta sino situarse en actitud fenomenológica ante él y, mediante la reducción transcendental, convertir lo dado en fenómeno del y para el sujeto y, a renglón seguido, descubrirlo como Apriori universal de correlaciones *intencionales*. La lógica del «*iter*» fenomenológico nos permite concluir que desde los hechos no pueden inferirse valores normativos (falacia naturalista) pero sí, por el contrario, sobre valores normativos, tales la conciencia, la libertad, la veracidad o la solidaridad, construir hechos científicos con sentido moral. Con otras palabras: convertir la ciencia en un valor moral, en una obligación responsable, en un «*implicatum*» del mundo del deber. Proceder, por otra parte, muy en consonancia con el socrático maridaje entre virtud y saber.

5) La remisión del problema de la ciencia al mundo de la vida del sujeto conecta el sentido de aquélla al sentido del sistema de valores profesado por el científico. La ciencia se integra en el humanismo y la técnica entra a formar parte de la cultura. El objeto adquiere el sentido de la vida del sujeto y el embotamiento del mundo natural para experiencias puras como las del arte, la religión o la ética, desaparece a medida que la vida de la conciencia despliega sus virtualida-

des creadoras. Asentar la actividad científico-tecnológica sobre el mundo de la vida equivale, pues, a compartir el sistema de valores al que la persona ajusta sus comportamientos. La ciencia es un componente más de aquel proyecto de vida, que la persona ha elegido para sí. Husserl utilizó la expresión «actitud personalista» para significar aquel modo peculiar de relacionarse el sujeto con las cosas, por oposición a la «actitud naturalista» en la que el objetivismo convierte la realidad en opaca para los intereses del sujeto. Factores *ético-políticos* como la responsabilidad, el deber, la normatividad, el compromiso o la motivación... o *estéticos* como la sensibilidad, el gusto o la imaginación se vinculan a la «actitud personalista» y a su mundo, en cuanto esfera de la intencionalidad, del sentido y de la finalidad. El retorno de la ciencia, por tanto, al mundo de la vida por ella abandonado, supone la recuperación del sentido perdido y la adquisición de la teleología immanente al mundo con el que solidariza.

6) Resituada la actividad científico-tecnológica en el horizonte de la vida del científico, resulta inviable el postulado weberiano de la neutralidad axiológica de la ciencia, incluso cuando ésta se construye con «relaciones de valor» y no con «juicios de valor». La dualidad de mundos correspondientes a lo que la «decisión personal» genera y a lo que la «objetividad científica» constata carece de legitimación racional en la medida en que todo mundo sectorial forma parte del mundo único que la hermenéutica de la vida personal explora e interpreta. La inviabilidad de la neutralidad axiológica de la ciencia podría razonarse, desde el presupuesto husserliano del «mundo de la vida», del modo siguiente: las implicaciones éticas del mundo de la vida, por una parte, y la radicación de la ciencia y de la técnica en ese mundo, por otra, convierten toda actividad científico-tecnológica en valor moral o inmoral pero en ningún caso a-moral. Del mundo histórico-social, al que el sujeto está vinculado mediante el Apriori universal de la correlación intencional, forman parte instancias como el sentido y la finalidad, en cuanto elementos constituyentes de aquel Apriori correlacional. Todo lo que presupone y se asienta sobre un mundo ya constituido en su sentido, intersubjetivamente sedimentado en la historia y lingüísticamente inter-

pretado, comparte el sentido de aquel mundo. La estructura teleológica de los productos culturales, entre los que destacan la ciencia y la técnica, afecta no sólo a la actividad del científico cuando los genera sino también a los objetos culturales generados por su acción creadora. Lo creado por el hombre, en contraste con lo generado por la naturaleza, porta consigo la etiqueta de «denominación de origen». Un fármaco, un apero bélico, un proyecto urbanístico etc. están afectados teleológicamente por el sistema de valores que configura el mundo de la vida del sujeto que los crea. De ello deriva la inviabilidad del neutralismo axiológico de la ciencia y de la técnica, así como el rechazo de la disociación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, rechazo ampliable a la dualidad sujeto-objeto, que actúa de soporte de tales divisiones.

7) El fundamento del rechazo del dualismo sujeto-objeto, en cuanto esquema operativo de la epistemología moderna, así como de la separación entre la ciencia y la ética, es el mundo de la vida en calidad de instancia mediadora. Ambos, sujeto y objeto, ética y ciencia, aparecen subsumidos en la inmediatez mediadora de un Apriori histórico-social, que engloba al cognoscente y a lo conocido. El discurso fenomenológico husserliano se sitúa, por ello, más allá de las alternativas idealismo-empirismo, subjetivismo-objetivismo. Lo que el análisis fenomenológico explora y de lo que el discurso filosófico habla es del entramado de relaciones intencionales y de las consiguientes donaciones de sentido que integran el Apriori universal de correlación entre la conciencia y las cosas. La ciencia y su lenguaje, así como el científico y sus actos, forman parte del mundo histórico-vital de donde emergen. La tópica distinción entre ciencia o discurso descriptivo y ética o discurso valorativo se resuelve unitariamente mediante la regresión de ambos fenómenos lingüísticos al mundo de la vida. También el lenguaje, en cuanto producto humano, reclama su puesto entre las cosas humanas que, por ser humanas, constituyen el humanismo. El «mundo de la vida», por consiguiente, al actuar de instancia mediadora, declara superfluo el dualismo sujeto-objeto y sitúa la alternativa ciencias descriptivas-saberes normativos en un nuevo en-

cuadre configurado por el *Sitz in Leben*, posición ante (o en) la vida, del hombre. El mundo histórico-social de éste, intencionalmente constituido, consta de valores, lenguajes, tradiciones y otros factores culturales que, en cuanto datos objetivos, configuran el correlato-mundo de la relación intencional existente entre los actos de la conciencia y sus fines.

8) La equiparación entre mundo de la vida y mundo de la historia convierte a la historicidad en estructura fundamental —juntamente con la teleología intencional— tanto del lenguaje moral como del lenguaje científico. Ambos lenguajes emergen del lenguaje cotidiano de la vida, cuyo modo de ser histórico afecta a los fenómenos culturales en que la vida se despliega. Concebido el mundo de la vida como contraconcepto al mundo de la naturaleza, el lenguaje que de aquél nos habla rompe los moldes del discurso científico sobre los objetos naturales. De igual modo que componentes del mundo de la vida, tales los valores, las tradiciones o las normas, comparten la historicidad de aquél, así también el lenguaje cotidiano y precategorial, que de ellos nos habla, es histórico. La polaridad mundo histórico-mundo de la naturaleza es transferible a la catalogación de los diferentes modos de discurso mediante la distinción lenguajes históricos-lenguajes naturales. El contenido de los primeros es la cultura y sus valores —entre ellos los ético-políticos—, el contenido de los segundos es la ciencia y sus objetos —entre ellos los fenómenos naturales—. A partir de tal distinción, el uso de la terminología propia del naturalismo u objetivismo lingüístico, para expresar valores morales, carece de legitimidad por ayuno de historicidad. Las diferencias entre el lenguaje moral y otros lenguajes científicos-naturales no derivan fundamentalmente de estructuras del sujeto, tales la emotividad, la simpatía, la cognitividad, etc., sino, ante todo, del modo de ser histórico del mundo del hombre y de sus creaciones culturales. La historicidad de los hechos científicos, en cuanto fenómenos del mundo de la vida, concierne también a los lenguajes que de ellos nos hablan. De ahí la carga de relatividad que conllevan. El lenguaje cotidiano de la vida está dado con antelación al lenguaje objetivista-formalizado de las ciencias. Todo lo dicho en páginas anteriores sobre la inversión del sistema

de relaciones entre mundo de la vida y mundo de las ciencias es aplicable a las relaciones entre lenguaje moral y lenguaje científico. En tal hipótesis, el lenguaje objetivo-naturalista de las ciencias es, antes que hecho científico, un *hecho moral*. La unidad de lenguajes, caso de ser reivindicada, corre a cargo no de la ciencia sino de la ética. No es tanto un problema de saber o de conocer cuanto de sentido y finalidad.

9) La teoría de la ciencia, contemporánea de Husserl, ya sea la de orientación explicativo-empirista del positivismo vienes, ya la comprensivo-psicológica de la hermenéutica diltheyana o ya la práctico-axiológica de los neokantianos, se había mostrado incapaz para rehabilitar el ideal de la «unidad del saber» sobre la base de la racionalidad teórica. La teleología de la razón, sugerida por Husserl, permite, en cambio, seguir indicadores que apuntan hacia otro camino, con mayores virtualidades, para recuperar la unidad del saber: la *racionalidad práctica*. Pero no se trata de una unidad de teorías o métodos, que reconcilie las mentes; sino de una unidad de sentido e intenciones, que vincule compromisos y responsabilidades. El pluralismo, para unos legítimo, para otros inevitable, de métodos, lenguajes y saberes, es subsumido en la unidad moral del *deber ser* del científico. Rancias querencias del neopositivismo quedan así satisfechas uo bajo el régimen de la razón científica sino bajo el régimen de la ética. Husserl, en este terreno, permite ir, de la mano de Kant, bastante más allá que Kant. El Apriori o mundo de la vida y la fenomenología que lo describe se convierten en soportes de una versión unitaria del saber que propone, como núcleo del mismo, al hombre que lo crea. El poder desintegrador del positivismo en el panorama contemporáneo de la cultura se ve contrarrestado por el poder unificador de la fenomenología trascendental. La legitimación moral de la ciencia y de su lenguaje desde el mundo de la vida del sujeto implica, por tanto, la superación del dualismo ciencia-ética, teoría-praxis, y del esquema sobre el que tales dualismos se fundan: el binomio sujeto-objeto. Cualquier actividad científico-tecnológica, en cuanto hecho que se asienta y emerge en el mundo de la vida del científico, es actividad ético-política en la medida en que ese mundo implica valores morales como la

veracidad, la solidaridad, el espíritu crítico, el respeto a la libertad o la responsabilidad con que la tarea se desempeña.

10) Tanto la epistemología como la filosofía de la historia husserlianas operan con presupuestos ontológicos, escasamente desarrollados, pero que remiten, en todo caso, a lo que la palabra *intencionalidad* pretende significar. Con ella se resquebrajan no sólo los esquemas del positivismo psicológico, contra los que quijotesicamente Husserl batalla durante gran parte de su vida, sino tanto o más los presupuestos empírico-naturalistas subyacentes a las metodologías neopositivistas aplicadas a la historia, a la ética y al lenguaje. Las estrategias, utilizadas por Husserl en su lucha, remiten siempre a la hermenéutica de la intencionalidad. Por lo que concierne al lenguaje moral, aquélla sirve de punto de arranque para cualquier crítica del objetivismo naturalista. Lo que se pretende es rescatar el lenguaje de la reducción naturalista a que las ciencias lo someten para otorgarle nuevo lugar y nueva función en el mundo pre-lógico de la vida. Desde el momento en que la actividad del sujeto humano se desarrolla en el sistema de correlación intencional conciencia-mundo, el significado de las palabras no puede ser restringido a una mera representación mecánica, el apuntar aquéllas a un más allá de la función representativa. También el significar de las palabras —como ejemplifican brillantemente los diálogos socráticos— es un proceso tendente a un «telos» o «entelequia», que rompe constantemente los límites del nexo causal-explicativo en el que las palabras y las cosas adquieren significado para los saberes naturales objetivos. El mundo de la vida, en cuanto mundo de la historia y de la intersubjetividad, se sedimenta en el lenguaje según modalidades muy diferentes a las que configuran el mundo objetivo de las ciencias. En aquél la posición de las cosas y el significado de las palabras aparecen tamizados por el modo subjetivo del darse el mundo a la conciencia. Un darse que no se efectúa según el «en sí» de lo objetivo sino según el «para sí» de lo subjetivo. De ahí el cambio de perspectiva que la regresión al mundo cotidiano de la vida introduce en la consideración del lenguaje moral. Éste no es un «factum» cosificado y matemáticamente formalizado sino un «faciendum», un «todavía-no» o posibili-

dad en camino hacia su «entelequia» no alcanzada. Con otras palabras: también el lenguaje, que nos habla de asuntos morales, *es un hecho moral*.

11) Sobre el discurso husserliano planeó siempre una objeción de peso. El apelo fenomenológico a lo «dado en la conciencia de modo evidente» y la regresión al «mundo de la vida» como mundo específico del sujeto transcendental dan pie para acusaciones de subjetivismo idealista o de solipsismo individualista. La objeción se hizo tópica y, aplicada al campo de la ética, justificaría denuncias tales como «irracionalismo», «privatización de los valores morales», «pérdida de alcance universal» de los códigos de conducta, etc. Es más. La remisión del problema moral a la conciencia del «ego» transcendental convertiría la ética en algo no-científico, ya sea porque no forma parte de lo verificable empíricamente (neopositivismo), ya sea por afectar a una subjetividad no reducible a ciencia (existencialismo). Los presupuestos de la objeción son desmontables a partir de las estructuras del mundo de la vida. En cuanto Apriori de correlación universal, las estructuras fundamentales del mismo son la *intencionalidad*, la *intersubjetividad* y la *historicidad*. De ello deriva que el sistema de correlación intencional, expresado en epistemología por la tríada «ego-cogito-cogitatum», sea traducible al lenguaje moral en fórmulas que expresen el trascenderse teleológico del sujeto en un mundo de valores. La correlación intencional de la vida de la conciencia vincula a ésta con un mundo históricamente dado, lingüísticamente interpretado y ético-políticamente valorado. Es más: ese mundo es el mundo de la intersubjetividad o mundo consistente en entramado de relaciones de sujetos con cosujetos. Es mundo generado por la creatividad solidaria de los hombres cuando generan valores ético-culturales. Más aún: como quedó ya expuesto extensamente, el mundo de la vida se homologa al mundo de la historia. Tanto la vida de la conciencia como los actos de habla forman parte del «fluir heracliteano», que es tanto como decir, vivir en el tiempo y en la historia. El mundo histórico-social aparece como correlato, objetivamente sedimentado en la historia, pero intencionalmente referido a la subjetividad.

12) La ética de la ciencia y la ética de la técnica, en cuanto parcelas del mundo de la vida, son, ante todo, formas de humanismo. La ciencia, con antelación a constituirse como acto científico, es una acción moral. Y la técnica, con antelación a ejercer el dominio sobre la naturaleza, es modalidad del humanismo. La terminología husserliana formula tales ideas de modo diferentes, pero la substancia del discurso coincide. Recordemos ese discurso: la estructura intencional del mundo de la vida del sujeto presupone la «actitud transcendental» posibilitada por la reducción. Liberación del sujeto respecto al objeto, intencionalidad de la vida de la conciencia y finalización de la actividad de la misma integran la secuencia del discurso fenomenológico. La *epoché* cancela hipotecas mundano-objetivas y científicas para situar al sujeto ante sí mismo y ante la responsabilidad de constituir el sentido de la propia vida. Frente a la actitud naturalista, característica de las ciencias, entra en acción la opción personalista, en la que la intencionalidad configura el sentido y la finalidad del obrar del sujeto. El mundo y sus cosas quedan de ese modo liberados de las ataduras del objeto para ser insertados en el sistema de relaciones interpersonales. La ciencia y la técnica se humanizan. En ese sistema de relaciones intersubjetivas es donde tienen asentamiento la libertad, al descartar las trabas del determinismo físico, y la responsabilidad, al eliminar los obstáculos de la coacción socio-biológica. El científico asume su tarea en la soledad del compromiso personal con su mundo. Cuando éste se homologa al mundo de la vida, la ciencia contribuye positivamente a la realización del yo, al cumplirse en éste la entelequia hacia la que la teleología de la historia apunta: la realización de la razón. De ello se sigue, incluso, un acto de justicia hacia Europa y hacia su acta fundacional en la Grecia clásica. La ética de la ciencia y de la técnica acaban fusionadas con el humanismo, a cuyo nacimiento asistió la Atenas socrática y con cuyo renacimiento se afirmó la Europa de la razón y de la libertad.

13) El caminar fenomenológico sobre el mundo de la vida culmina en lo que para nosotros constituiría la esencia de su mensaje: la ética, antes que ser ciencia, sin renunciar a

serlo, *es cultura*. Más que técnica, sin dejar de serlo, *es utopía*. Con ello se conectan dos enunciados, a los que Husserl asentiría con agrado: la ética es la substancia de la cultura humana y los filósofos, al realizar la razón, son funcionarios, que no burócratas, de la humanidad. De ahí su grave responsabilidad. Cuando comprenden o interpretan los acontecimientos humanos, su trabajo se lleva a cabo en el horizonte de la realización histórica de la razón y de la libertad. Éstas, por el contrario, se realizan de manera menguada en el fiscalismo positivista, el cual olvida lo más específico del ser humano: la subjetividad, al reducirla a objeto natural, tratable con metodología físico-matemática. La consecuencia es la pérdida de humanismo, de substancia moral y de cultura. De ahí la urgencia de retornar a la razón auténtica, que subyace y sostiene a las diferentes razones y razonamientos. A la filosofía compete esa recuperación de la razón y el que ésta se vea cumplida o frustrada en la historia. Los filósofos, por tanto, se enfrentan a un deber y responsabilidad morales: construir la razón en la historia. En el desempeño de esa tarea, recordando la frase de Husserl, los «filósofos son funcionarios de la humanidad».

* * *

Una mirada retrospectiva a la páginas de la *Krisis der Wissenschaften* nos permite descubrir en ellas la crítica, quizás más radical, de lo que para muchos participantes en el debate modernidad-posmodernidad constituiría la esencia de la misma Modernidad. Citar a Husserl, no obstante, como testigo en el juicio sobre el ajuste de cuentas, que nuestra época lleva a cabo con sus padres y sus abuelos, clarificaría responsabilidades. Si Modernidad consiste en civilización científico-tecnológica solamente, Husserl suscribiría el anatema proferido por Nietzsche, Heidegger o por estetas adscritos a la tradición romántica. Si, por el contrario, Modernidad equivale a relevo del objeto metafísico, físico o psicológico por el sujeto transcendental, en sus variantes teórica o moral, Husserl testificaría a favor de la Modernidad, alineándose con Descartes, Hume o Kant. El juicio sobre el ajuste de

cuentas en curso precisa, pues, de clarificaciones, para saber a qué atenernos al utilizar el «mundo de la vida» para fundamentar una ética de la ciencia y de la técnica.

Las simplificaciones son, las más de las veces, falsas, pero nunca inútiles a la hora de clarificar posiciones. A donde la racionalidad moderna, representada por Descartes, Hume o Kant, nos condujo fue al mundo de la Ilustración, cuyos ingredientes fundamentales fueron la razón, la libertad, el progreso, la igualdad y la autonomía de la conciencia moral. A ellos añadió el siglo XIX, por boca de Hegel y Marx, la historicidad y la solidaridad. El humanismo resultante configuró un mundo en el que el progreso se practicaba sin rupturas, la razón se universalizaba a golpe de abstracciones, los conflictos emergentes entre sujeto transcendental y objeto empírico se solventaban diferenciando el foro interno del sujeto y el foro externo de la objetividad científica, la moral, la religión o el arte se confinaban a la esfera de las competencias del sujeto y la historia era contemplada optimísticamente como escenario de un mejoramiento ininterrumpido de la humanidad. La Europa de entonces se sintió centro del mundo, exportó su concepción del hombre y del cosmos a los cinco continentes. En tal situación, la filosofía se desarrolló como autorreflexión transcendental del sujeto, manteniendo rasgos fundamentales de la vieja metafísica. Componentes básicos de ésta, tales la verdad, la teleología, el sujeto, la pretensión de fundamentar ultimativamente las cosas, la pasión por el sistema, etc. se mantuvieron intactos. Atrincherada en estas posiciones, la racionalidad teórica sustentó una moral y una política, cuya base de sustentación residía en la conciencia del sujeto transcendental. A la hora de configurar esa conciencia, manteniendo el primado de la *moralidad* y a través del poder vinculante de principios y normas, cobraron relieve determinados rasgos del humanismo civil a impulsos del principio democrático. La expansión del sujeto soberano trajo como consecuencia la eclosión del colectivo social. El Estado, la sociedad, los factores económicos, la nivelación de los derechos, la expansión del bienestar y de la cultura, el urbanismo, la industrialización, etc. diseñaron un mundo en el que la Modernidad encontraba su traducción socio-política

en la «modernización». Todo ello fue posible porque paralelamente a la racionalidad moderna representada por Descartes, Hume o Kant surgió y se desarrolló otro tipo de racionalidad, también moderna, que se asoció a los nombres de Galileo, Newton o Laplace y que produjo lo que Weber denominó «desencantamiento del mundo». Esta racionalidad, que en sus orígenes caminó hermanada con la anterior, pero que posteriormente reivindicó posiciones hegemónicas y, a través de la racionalidad instrumental de la técnica, intentó la colonización del mundo de la vida y de la cultura, acabó revalidando no sólo la «muerte de Dios», proclamada por el sujeto romántico-idealista, sino levantando acta de defunción del «sujeto de la Modernidad» a manos de sus propios hijos. Esta muerte del sujeto es la causa de la pérdida de sentido de las ciencias. Cuando Husserl, atribulado por la experiencia nazi, diagnostica la crisis de la Modernidad, hace consistir ésta en traición a los propios orígenes y en infidelidad a los ideales ilustrados de razón y libertad.

Es por ello por lo que la propuesta epistemológica husserliana y su traslado a la fundamentación moral de la ciencia y de la técnica podría ser etiquetada de modernidad corregida o, si se prefiere, de neoilustración. Cabría alinear a Husserl, en este aspecto, con los nombres de Habermas, Rawls o Apel. El humanismo ilustrado pierde entonces aristas y el sujeto se recupera emergiendo de su mundo histórico-social. La herencia ilustrada se restaura bajo la modalidad de un nuevo humanismo en el que se dan cita la filosofía de la intersubjetividad, la coexistencia democrática, el consenso comunicativo, el progresismo con cantelas, la integración de las diferencias mantenidas, la historia que avanza sin revoluciones traumáticas y una Europa que mantiene su liderazgo teórico, perdiendo, en cambio, su protagonismo científico-tecnológico. Tras el humanismo neoilustrado subyace un acontecimiento ideológico de primera magnitud: *los dogmas de la razón moderna se han hecho permeables a la crítica y han perdido su absolutividad*. Al referirnos a lo que de ellos se mantiene ya no podemos utilizar el término «dogma» sino fórmulas con mayor carga de humildad. Entre ellas tendrían cabida la praxis comunicativa de Habermas o la comunidad

de dialogantes de Apel. Si a ellas subyace, al menos como tendencia, la nostalgia por el trascendentalismo y la esperanza en la utopía de la razón universal, no es menos cierto que se rebajan las necesidades de fundamentación última y de subjetividad ensimismada. La comunicación intersubjetiva, la falibilidad de las propias posiciones, el diálogo como trayecto inevitable a recorrer, el consenso como generador de racionalidad, la crítica a la dictadura de la razón instrumental, la reivindicación de la primacía del mundo del deber sobre el mundo del ser, la denuncia de las unilateralidades del positivismo, en cualquiera de sus formas, etc. acotan un espacio cultural que, si bien apela a la paternidad ilustrada, marca distancias profundas respecto al siglo XVIII, tanto en la racionalidad teórica como en la práctica. El mundo histórico-social, correspondiente a la sociedad postindustrial, antepone al «desencantamiento weberiano» del mundo un reencantamiento ecológico de la vida en tanto que el Estado tantea caminos para conciliar la libertad con la justicia, la ética reflexiona sobre los procedimientos para legitimar normas, la ciencia toma conciencia de las propias patologías, la reflexión asume una función emancipatoria, se rechaza el pesimismo existencialista sin canonizar el optimismo burgués, la nivelación social y la redistribución de bienes se acentúan y los problemas pierden su relevancia local para transformarse en cuestiones que atañen a una humanidad cada vez más interrelacionada.

Al juicio sobre el ajuste de cuentas, que la reflexión actual lleva a cabo con nuestros padres y nuestros abuelos, han acudido otros nombres: Foucault, Vattimo, Rorty, Lyotard... Algunos han producido más algarabía y revuelo que substancia filosófica. Ante ellos Husserl adoptaría una postura distante, aunque en ningún caso displicente. Muestran, de otra manera, el mismo desasosiego que inspiran las primeras páginas de la *Crisis de las ciencias*. El talante filosófico, que el grupo perfila, tiene poco que ver, no obstante, con la reflexión del fundador de la fenomenología. A él se refiere reiteradamente en sus escritos bajo las siglas de «irracionalismo» y «misticismo». Viejos demonios nietzscheanos retornan aquí a la escena. Lo estético-retórico, en este caso escenificado más por los Faunos que por Dionisos, adopta la forma de

«pensamiento débil», en donde prolifera el relato breve, la sospecha, la historia fragmentaria, la apología de la diferencia, la deconstrucción escéptica, el retorno a la voluntad como poder, el sujeto individual neorromántico, el nihilismo anti-humanista, el primado de la retórica y de la individualidad intranferible que mide todas las cosas. Ni la racionalidad moderna cartesiana, ni la racionalidad científica galileana y menos aún la modernización tecnológica de la sociedad y de la política son asuntos que seduzcan al grupo. Prefieren deambular huyendo de la mente por las estancias del nihilismo y del desengaño. Desde aquí no es difícil pasar al conservadurismo político, con ribetes de hedonismo, relativismo moral o desinterés social. La ruptura con las dos formas de racionalidad, arriba descritas, y con la Ilustración por ambas generada, es decisión inevitable. De ahí que prefieran ser etiquetados de *posmodernos*. Situados en espacios ajenos a la verdad, la norma, la razón o la metafísica, persiguen la felicidad individual por los recovecos de la ambigüedad escéptica y resignada. Su mundo de la vida coincide con la dispersión de las situaciones, con el discurso vacío de contenidos, con la ausencia de compromisos en donde el sujeto se la juega. A ello se añade el desinterés hacia el Estado libre y social, en donde no encontraron la felicidad. Diríase, en algunos casos, que nos encontramos ante un retorno de los sofistas.

El mundo de la vida husserliano, tan lejano de los sofistas como cercano a Sócrates, permite, entre otras cosas, mantener vigente la utopía moderna de la razón y de la libertad. Utopía que, en todo caso, se reviste de esperanza cuando se anticipa. Y cuando se anticipa en un mundo entendido como «experimentación de aquella esperanza» adopta posiciones teóricas en donde el pasado se venera, las culturas conviven, la razón se autocritica, el pensamiento se hace plural, el humanismo se desdiviniza, la historia se toma como cosa propia, la reflexión se contruye con el diálogo, se legitiman tanto el consenso como el disenso, la razón toma conciencia de sus límites pero también de sus posibilidades, la entelequia o utopía continúa seduciendo al hombre y el sujeto no renuncia a pensar sobre sí mismo y sobre su mundo. La racionalidad ético-política, que «experimenta aquella esperanza», sin

renunciar a la seducción de la utopía, practica con modestia un realismo del que forman parte el compromiso democrático, el equilibrio entre la libertad y la justicia, la aceptación tanto del acuerdo como de la discrepancia, la no-renuncia al sujeto moral ni a la ética que legitima normas y acepta el pluralismo, el discurso científico admite su falibilidad, la razón se manifiesta de múltiples maneras y el diálogo intersubjetivo garantiza la libertad. El mundo de la vida, en este caso, reencuentra aquellos valores morales, tales la veracidad, la solidaridad, el compromiso, el aprecio al hombre o un sentido para la vida, etc., que revalidan, una vez más, a este mundo como Apriori moral de la ciencia y de la técnica.

BIBLIOGRAFÍA

I. Escritos de E. Husserl

1. HUSSERLIANA

- E. Husserl, *Gesammelte Werke*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H.L. van Breda, La Haya, 1950 ss.
- t. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. St. Strasser, 1963, 2.ª ed.
- t. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. W. Biemel, 1958, 2.ª ed.
- t. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. W. Biemel, 1950.
- t. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. W. Biemel, 1952.
- t. V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. W. Biemel, 1952.
- t. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel, 1962, 2.ª ed.
- t. VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. R. Boehm, 1956.
- t. VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. R. Boehm, 1959.
- t. IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. W. Biemel, 1962.
- t. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. R. Boehm, 1966.

- t. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs-manuskripten 1918-1926*. Hrsg. M. Fleischer, 1966.
- t. XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hrsg. L. Eley, 1970.
- t. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. I. Kern, 1973.
- t. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. I. Kern, 1973.
- t. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrs. I. Kern, 1973.
- t. XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hrsg. U. Claesges, 1973.
- t. XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (1920-1930)*. Hrsg. P. Janssen, 1974.
- t. XVIII: *Logische Untersuchungen. Band I: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. u. 2. Auflage*. Hrsg. E. Holenstein, 1975.
- t. XXI: *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. Hrs. I. Strohmeyer, 1983.
- t. XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. E. Marbach, 1980.

2. OTRAS EDICIONES DE OBRAS DE HUSSERL

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausg. von L. Landgrebe. Nachwort von L. Eley, Hamburgo, 1972, 4.ª ed.

Philosophie als strenge Wissenschaft. Herausg. von W. Szilasi, Frankfurt, 1965.

Logische Untersuchungen. 1. Band. Prolegomena zur reinen Logik, Tübinga, 1968, 5.ª ed.

Logische Untersuchungen. 2. Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I-II, Tübinga, 1968, 5.ª ed.

II. Traducciones al castellano

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas* (trad. de Morente, M.G. y Gaos, J.), Madrid, 1929, reed. 1976.

—, *Meditaciones cartesianas* (trad. directa del alemán por J. Gaos), México, 1942. No incluye la 5.ª meditación.

—, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (trad. de García-Baró, M.), México-Madrid, 1982, 2.ª ed.

- , *Lógica formal y lógica trascendental* (trad. de L. Villoro), México, UNAM, 1962.
- , *Meditaciones cartesianas* (trad. de M.A. Presas), Madrid, 1973.
- , *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente* (trad. de O.E. Langfelder), Buenos Aires, 1959.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. de J. Gaos), México, 1949, 2.ª ed. 1962.
- , *La filosofía como ciencia estricta* (trad. de J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1951.
- , *La filosofía como ciencia estricta* (trad. de Elsa Tabernig), Buenos Aires, 1969. La edición contiene también la traducción de los siguientes textos incluidos en Husserliana VI: «Die Philosophie als menschheitliche Selbessinnung, Selbsterwirklichung der Vernunft» y el texto de la conferencia pronunciada por Husserl en Viena en mayo de 1935 «Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie», *Krisis*, 314-348.
- , *La filosofía como ciencia rigurosa* (trad. J.S. Pereira), Madrid, Magisterio Español, 1979.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, cap. I y parte del II (trad. de A. Podetti), Buenos Aires, 1960, impresión de 100 ejemplares para uso de los estudiantes de la Fac. de Filosofía y Letras. Existe otra trad. de la obra completa efectuada por O.E. Longfelder e impresa fotomecánicamente, Buenos Aires, 1960.

HUSSERL-DILTHEY, *En torno a la filosofía como ciencia estricta y al alcance del historicismo*. «Briefwechsel», en castellano y alemán, ed. por W. Biemel en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I (1957), 101-124.

III. Bibliografía sobre Husserl

PATOCKA, J., «Husserl-Bibliographie» en *Revue Internationale de Philosophie* I (1939), 374-397.

RAES, J., «Erggänzung und Erweiterung der oben genannten Bibliographie» (Bibl. de J. Patocka), en *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 469-475.

BREDA, H.L. van, «Bibliographie der bis cum 30 Juni 1959 veröffentlichten Schriften E. Husserl» en *E. Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haya, 1959, 289-306.

ELEY, L., «Ergänzung und Erweiterung der Bibliographien von Patocka und Raes unter Benützung der Bibliographie von Van Breda» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 357-367.

- BRAND, G., «Husserl-Literatur und Husserl» en *Philosophische Rundschau* 8 (1960), 261-289.
- , «Husserl's Bibliographie» en *Husserl*, Hrsg. von H. Noack, Darmstadt, 1973, 325-331.
- BONA, I., «Bibliografía» en *Omaggio a Husserl* (ed. E. Paci), Milán, 1960, 291-316.
- MASCHKE, G. y KERN, I., «Husserl-Bibliographie» en *Revue Internationale de Philosophie*, 71-72 (1965), 153-202.
- CEROTTO, C.L., *Bibliografía*: A. «Obras de Husserl»; B. «Obras sobre Husserl» en Xirau, J., *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, 1966, 279-297.
- PITTE, M.M. van de, «Husserl Literatura 1965-1971» en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975), Heft. 1, 36-53.
- LAPOINTE, F., *E. Husserl and his critics. An international bibliography (1894-1979). Preceded by a bibliography of Husserl's writings*, Bowling Green (Ohio), Philosophy Documentation Center, 1980.

IV. Estudios sobre Husserl*

- ABBA, B., *Vor- und Selbstzeitigung als Versuch der Vermenschlichung in der Phänomenologie Husserls*, Meisenheim am Glan, 1972.
- ADORNO, T.W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Francfort, 1972.
- , «Die Transzendenz des dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie» en *Gesammelte Schriften*, I, Francfort 1973, 7-76.
- AGOSTI, V., «Galilei visto da Husserl» en *Giornale di Metafisica*, 19 (1964), 776-796.
- AGUIRRE, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, La Haya, 1970.
- , *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982.
- ALES BELLO, A., *Husserl e la storia*, Parma, 1972.
- , *Husserl e la science*, Roma, 1980.
- ALMEIDA, G.A., *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, 1972.
- ASEMISSEN, H.U., «Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung

* De entre la abundante literatura existente sobre Husserl, hemos seleccionado aquellos títulos que se refieren directamente al contenido de la presente monografía.

- in der Phänomenologie Husserls» en *Kant-Studien*, Ergänzungsheft 73, Colonia, 1957.
- ANZENBACHER, A., *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und E. Husserl*, Viena, 1972.
- BACHELARD, S., *La logique de Husserl. Étude sur logique formelle et logique transcendente*, París, 1957.
- BANFI, A., «Husserl y la crisis de la civilización europea» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. (trad. G. Maci), Buenos Aires, 1968.
- BECK, M., «La última fase de la fenomenología de Husserl» (trad. del inglés por A.J. Casares) en *Humanitas* 7, Tucumán, 1956, 135-160.
- BEDNARSKI, J., «La réduction husserlienne» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1957), 416-435.
- BERGER, G., «Husserl et Hume» en *Revue Internationale de Philosophie*, I (1939), 342-353.
- , *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, París, 1941.
- , «Les themes principaux de la phénoménologie de Husserl» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 49 (1944), 22-43.
- BIEMEL, W., «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu» en *Tijdschrift voor Philosophie* 12 (1950), 246-280. Reed. en *Husserl*, Herausg. Noack. H., Darmstadt, 1973, 282-315.
- , «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 35-60.
- , «Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik» en *Phänomenologie heute*, La Haya, 1972, 49-77.
- , «Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisisthematik» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 10-22.
- BLUMENBERG, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, Turín, 1963.
- BOEHM, R., «Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl» en *Zeitschrift für philos. Forschung* XIII/2 (1959), 214-242.
- , «Les ambiguïtés des concepts husserliens d'"inmanencé" et de "transcendance"» en *Revue philosophique* CXLIX (1959), 481-526.
- , «La phénoménologie de l'histoire» en *Revue int. de Philosophie* 19 (1965), 71 y 72, 55-73.
- , «Husserls drei Thesen über die Lebenswelt» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 23-31.
- BOER, T. de, *The Development of Husserl's Thought*, La Haya, 1978.

- BONDANESE, M. A., «Galilei nell'opera di Husserl...» en *Giornale critico de la Fil. Italiana* 55 (1976), 416-455.
- BOSIO, F., «La riduzione al mondo della vita (Husserl)» en *Aut Aut* 75 (1963), 16-27.
- BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuscripten E. Husserls*, La Haya, 1955.
- , «Husserls Lehre von der Wahrheit» en *Philos. Rundschau* 17 (1970), 57 ss.
- , *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des concreten Apriori*, Berlín, 1971.
- , «Horizont, Welt, Geschichte» en *Kommunikationskultur und Weltverständnis*, Herausg. E.W. Orth, Friburgo, 1977, 14-89.
- BREDA, H. van, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruselas, 1952.
- , «La reducción fenomenológica» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 269-278.
- BROEKMAN, J.M., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei E. Husserl*, La Haya, 1963.
- BUSCAROLI, S., «La "Lebenswelt" husserliana: dalla scienza rigorosa all'ontologia impropria» en *Rivista rosminiana* 57 (1983), 271-279.
- CARR, D., «Husserl's "Crisis" and the problem of history» en *Southwestern Journal of Philosophy* V/3 (1974), 127-148.
- , «Husserl's problematized concept of the Life-world» en *Amer. philos. Quart.* 7 (1970), 331-339.
- , *Phänomenologie and the problem of history. A study of Husserl's transcendental philosophy*, Evanston, 1974.
- , «Welt, Weltbild, Lebenswelt. Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 32-44.
- CINTIO, M. di, «Intorno al problema della storia in E. Husserl» en *Anna. Fac. Lett. filos. Bari* 21 (1978), 247-266.
- CLAESGES, U. «Zweideutigkeiten in Husserls Lebensweltbegriff» en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972, 85-101.
- , *E. Husserls Theorie der Raumkonstitution*, La Haya, 1964.
- CRISTOFF, D., *Husserl* (trad. I. Gómez Romero), Madrid, 1978.
- DECLÈVE, H., «La "Lebenswelt" selon Husserl» en *Laval théol. et philosophique* 27 (1971), 151-161.
- DERRIDA, J., *La voix et le phénomène*, París, 1967.
- , *L'origine de la géométrie de Husserl* (traduction et introduction), París, 1962.
- DIEMER, A., *E. Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1956, 2.ª ed. 1965.

- , «Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft» en *Zeitschrift für philos. Forschung* XIII (1959), 243-262.
- D'IPPOLITO, B.M., *Ontologia e storia in E. Husserl*, Salerno, 1968.
- DUSSORT, H., «Husserl juge de Kant», en *Revue phil. de la France et de l'étranger* 149 (1959), 527-544.
- ELEY, L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, 1962.
- , *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*, Friburgo, 1972.
- , *Metakritik der formalen Logik*, La Haya, 1969.
- FAGGIOTTO, P., *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I et II della Crisi*, Padua, 1971.
- FARBER, M., *The Foundations of Phenomenology*, Cambridge, 1968.
- FEIN, H., *Genesis und Geltung in E. Husserls Phänomenologie*, Francfort, 1970.
- FINK, E., *Sein, Wahrheit, Welt*, La Haya, 1958.
- , «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik» en *Kant-Studien* 38 (1933), 319-383. Reed. en *Studien zur Phänomenologie*, 1930-39 (La Haya, 1966).
- , «Das Problem der Phänomenologie E. Husserls» en *Revue Internationale de Philosophie* I (1938/39), 226-270.
- , *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, La Haya, 1966.
- , «Welt und Geschichte» en *Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haya, 1959, 143-159.
- , «Die Spätphilosophie Husserls in der freiburger Zeit» en *E. Husserl (1859-1959). Recuil...*, La Haya, 1959, 99-115.
- , «Weltbezug und Seinsverständnis» en *Phänomenologie heute*, La Haya, 1972, 94-102.
- , «Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 192-205.
- FORNI, G., «Fenomenologia della storia e idealismo intenzionale in Husserl» en *Giornale di Metafisica* 23 (1968), 408-428.
- , «Commento alla "crisi" di E. Husserl» en *Giornale di Metafisica* 26 (1971), 137-170.
- FULDA, H.F., «Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie» en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Herausg. Guzzoni, U.-Rang, B., Hamburgo, 1976, 147-165.
- FUNKE, G., *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*, Bonn, 1966.
- , «Lebenswelt, praktisches Wissen und Praktik bei Husserl» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 45-55.

- GADAMER, H.G., «Die phänomenologische Bewegung» en *Philosophische Rundschau* 11 (1963), 1-45.
- , «Zusammenfassender Bericht» en *Vérité et vérification*, Actes du IV Colloque int. de Phénoménologie (ed. H.L. van Breda), La Haya, 1971, 210-224.
- , «The science of the Life-World» en *The later Husserl and the idea of Phenomenology*, Dordrecht, 1972, 173-185.
- , *Verdad y método* (trad. de A. Agud), Salamanca, 1977.
- GAOS, J., «La Lebenswelt de Husserl» en *Revista mexicana de Filosofía* 5-6 (1963), 73 ss.
- GARULLI, E., «Due fasi del pensiero husserliano: le "Ricerche logiche" e la "Krisis"» en *Studi Urbiniiani* 35 (1961), 192-235.
- GOLOMB, J., «On the crisis of science and psychology in Husserl's "Krisis"» en *Iyyun* 29 (1980), 313 ss.
- GÓMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, 1986.
- GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, París, 1968.
- GUERRA, A., «La Krisis di E. Husserl» en *De Homine* 2-3 (1962), 183-205.
- GUILEAD, R., «Le concept de monde selon Husserl» en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1977), 345-364.
- GURWITSCH, A., «La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl mit Diskussionbeiträgen von G. Berger, H. Dussort, J. Hyppolite...» en *Bulletin de la Soc. française de Philosophie* 54/2 (1960), 65-96.
- , «The last work of E. Husserl» en *Philosophy as Phenomenological Research* XVI/3 (1956), 380 ss.
- HELD, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentale Ich bei E. Husserl, entwickelt am leitfaden der Zeitproblematik*, La Haya, 1966.
- , «Phänomenologie der Zeit nach Husserl» en *Perspektiven der Philosophie* 7 (1981), 185-221.
- HENRICH, D., «Ueber die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition» en *Phil. Rundschau*, 6 (1958), 1-26.
- HERMANN, F.W. von, «Lebenswelt und In-der-Welt-sein, Zum Ansatz des Welt-problems bei Husserl und Heidegger» en *Weltaspekte der Philosophie*, R. Berlinger zum 26 (oktober 1978); herausg. von W. Beierwaltes und W. Schrader, Amsterdam, 1972.
- , *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und bei Husserl*, Francfort, 1981.
- HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Munich, 1962.
- HOYOS, G., «Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie E. Hus-

- serls» en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972.
- , *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, La Haya, 1976.
- , «Fenomenología como epistemología. Crítica de Husserl al positivismo científico desde la historicidad de la experiencia» en *La filosofía en América, II*. Trabajos presentados en el IX Congreso interamericano de filosofía, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, 189-193.
- , «El filósofo, funcionario de la humanidad según E. Husserl» en *Revista de la Universidad de Caldas* 2 (1981), Manizales, 241-254.
- INGARDEN, R., «What is new in Husserl's Crisis» translated from the German text by R. George en *Analecta Husserliana* 2 (1972), 23-47.
- , «Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl» en *Analecta Husserliana* 1 (1971), 36-74.
- , *On the motives which led Husserl to transzendental Idealism*, La Haya, 1975.
- , «El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Roayaumont* (trad. de G. Maci), Buenos Aires, 1968.
- JANSSEN, P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussionen von Husserls Spätwerk*, La Haya, 1970.
- , «Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls» en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972, 145-163.
- , *E. Husserl. Einführung in seine Phaenomenologie*, Munich, 1976.
- , «Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft» en *Lebenswelt und Wissenschaft in des Philosophie E. Husserls*, herausg. E. Stroeckes, Francfort, 1979, 56 y 67.
- JARAUTA MARION, F., «Husserl o los límites de la filosofía de la conciencia» en *Anales de Filosofía* I (Murcia, 1983), 119-135.
- KAMBARTEL, F., *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Francfort, 1968.
- KELKEL, A.L., «History as Teleology and Eschatology: Husserl and Heidegger.» en *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1979), 194-211.
- , y SCHERER, R., *Husserl*, París, 1971, col. «Les Philosophes».
- KERN, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya, 1964.
- , «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universale Wahrheits- und Seinsproblem» en *Le-*

- benswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls, herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 68-78.
- KOCKA, U., *Phänomenologische Konstitution und Lebenswelt*, Bielefeld, 1980.
- KOCKELMANS, J.J., «The mathematization of nature in Husserl's last publication *Krisis*» en *Phenomenology and the natural sciences* (ed. J.J. Kockelmans), Evanston, 1970, 45-67.
- KOECHLER, H., *Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus*, Meisenheim am Glan, 1974.
- KOEPPEL, M., *Zur Analyse von Husserls Welt-Begriff*, Zurich, 1977.
- KOGAN, J., «La idea de historia en Husserl» en *Cuadernos Americanos* 3, México, 1963, 109-130.
- KREMER-MARIETTI, A., «La dernière oeuvre de Husserl: La "Krisis"» en *Revue de Enseignement Philosophique* 32/6 (1981-82), 11-34.
- KUYPERS, D.K., «La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico en Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 68-77.
- , «Die Wissenschaften vom Menschen und Husserls Theorie von Zwei Einstellungen» en *Analecta Husserliana. The later Husserl and... I* (Dordrecht, 1972), 186-196.
- LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, 1949.
- , *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria* (trad. de M.A. Presas), Buenos Aires, 1968.
- , «Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung, der Gegenwart» en *Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haya, 1959, 216-223.
- , «Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phänomenologie, en *Revue de Métaph. et de Morale* 69 (1964), 365-380.
- , «Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen Apriori» en *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968.
- , «Das Problem der Phänomenol. Psychologie bei Husserl» en *Akten des XIV Internationalen Kongress für Philosophie*, herausg. Gabriel, L., II (Viena, 1968), 151 ss.
- , *Fenomenologia e historia* (trad. Mario A. Presas), Caracas, 1975.
- , «Die Philosophie und die Verantwortung der Wissenschaften» en *IX deutscher Kongress für Philosophie*, herausg. Landgrebe, L., Meisenheim am Glan, 1972, 1 ss.
- , *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie* en Husserl, herausg. Noack, H., Darmstadt, 1973, 316-324.
- , «Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das grosse

- Faktum des absoluten Seins"» en *Tijdschrift voor Filosofie* (Lovaina), 36 (1974), 107-126.
- , «De Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte (E. Husserl)» en *Phänomenologie und Praxis* (Phänomenologische Forschungen) 3, Munich, 1976, 17-47.
- , «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins (E. Husserl) en *Phänomenologie und Marxismus, II: Praktische Philosophie*, herausg. von B. Waldenfels, Francfort, 1977, 13-58.
- , *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburgo, 1982.
- LAUER, Q., *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Paris, 1955.
- LEVINAS, E., «Intentionnalité et métaphysique» en *Revue philosophique*, CXLIX (1959), 471-479.
- , *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1970, 3.^a ed.
- , «Reflexiones sobre la técnica metodológica» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 88-99.
- , *Totalité et infini. Essai sur l'Exteriorité*, La Haya, 1965, 2.^a ed.
- , *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974³.
- LOEWIT, A., «L'"epoché" de Husserl et le doute de Descartes en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1957), 399-415.
- LUEBBE, H., «Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie E. Husserls» en *Neue Zeitschrift für system. Theol.*, 2/3 (1960), 300-319.
- , «Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität (Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein)», Friburgo, 1972.
- , «Husserl und die europäische Krise» en *Kant-Studien* 49/1, (1957-58), 225-237.
- , «Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)», en *Festschrift zu W. Szilasi*, «Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft», Munich, 1960.
- MARBACH, E., *Das Problem des Ichs in der Phänomenologie Husserls*, La Haya, 1974.
- MARX, W., *Vernunft und Lebenswelt*, La Haya, 1970.
- MCGINN, C., «Mach and Husserl» en *The Journal of the British Society for Phenomenologie*, 3 (1972), 146-157.
- MEIST, K.R., «Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl» en *Zeitschrift für philos. Forschung*, 34 (1980), 561-589.
- , «Die Zeit der Geschichte, Probleme in Husserls transzendentaler Begründung einer Theorie der Geschichte» en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, 1983, 58-110.

- MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945.
- , «*Les sciences de l'homme et la phénoménologie*», París, 1952.
- MIGUELEZ, R., *Sujeto et Histoire*, Ottawa, 1973.
- MILLÁN PUELLES, A., *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, 1947.
- MISCH, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Stuttgart, 1967.
- MOHANTY, J.N., *E. Husserl's theory of meaning*, La Haya, 1964.
- , *Phenomenologie and Ontologie*, La Haya, 1970.
- , «Life-World and a priori in Husserl's later thought» en *Analecta Husserliana*, Dordrecht, 1974, 46-65.
- MONETTA, G.C., *On identity. A study in genetic phenomenology*, La Haya, 1977.
- MONTERO MOLINER, F., *La presencia humana. Ensayo de una fenomenología sociológica*, Madrid, 1971.
- MORRISON, J.C., «Husserl's "crisis". Reflections» en «The relationship of philosophy and history» en *Philos. phenomenol. Research* 37 (1976-77), 312-330.
- MUELLER, S., «Aspekte neuerer Husserl-Forschung» en *Philosophischer Jahrbuch* 84 (1977), 394-419.
- MURALT, A. de, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano* (trad. de A. Guerra), México, 1963.
- MURPHY, R.T., *Hume and Husserl. Towards radical subjectivism*, La Haya, 1980.
- , «The transcendental "a priori" in Husserl and Kant», *Analecta Husserliana* 3 (1974), 66-79.
- NATALE, F. de, «Il problema fenomenologico della scienza in Husserl da "Idee II" alla "Krisis"», en *Filosofia* 27 (1976), 241-276.
- OGGIONI, E., *La fenomenologia di Husserl e il pensiero contemporaneo*, Bolonia, 1963.
- PACI, E., «Commento al manoscritto E, III, 5 (della teleologia di Husserl)» en «Tempo e intencionalità», núm. especial de *Archivo di Filosofia*, Padua, 1960, 17-22.
- , «Tempo e relazione intenzionale in Husserl» en «Tempo e intencionalità», *Archivo di Filosofia*, Padua, 1960, 23-48.
- , *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961.
- , *Fenomenologia e antropologia. Corso di filosofia teoretica*, Anno Accademico 1961-62, Milán, 1962.
- , «Die Lebensweltwissenschaft» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt. XIII Congreso Internacional de filosofía*, México, 1963, 51-75.

- , «Struttura temporale e orizzonte storico» en *Aut aut* 87 (1965), 7-19.
- , *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, 1968.
- PATOCKA, J., «La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du "monde de la vie"» en *Archivum historii filozofii i mysli spolecznej* 18 (Varsovia, 1972), 3-18.
- PAZANIN, A., *Das Problem der Geschichte bei Husserl, Hegel und Marx en Phänomenologie heute. Festschrift für L. Landgrebe*, herausg. W. Biemel, La Haya, 1972, 173-203.
- , *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, 1972.
- , «Wahrheit und Lebenswelt beim späten Husserl» en *Vérité et verification*, Actes du IV Colloque int. de Phénoménologie (sept. 1969), ed. H.L. van Breda, La Haya, 1974.
- PEURSEN, C.A. van, «La noción de tiempo y de ego transcendental en Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 175-185.
- PIANA, G., *Esistenza e storia negli inediti di Husserl* (prefazione di E. Paci), Milán, 1965.
- PRENDERGAST, Ch., *Phenomenology and the problem of foundations. A critique of E. Husserl's theory of science*, Londres, 1981.
- PRESAS, M.A. «Corporalidad e historia en Husserl» en *Revista Latinoamericana de Filosofia* 2 (1976), 167-177.
- , «Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl» en *Revista Latinoamericana de Filosofia* 7 (1981), 61-71.
- , «Historia e idea de la filosofía. El paradigma husserliano» en *Estudios filosóficos* 30 (1981), 301-324.
- PUCCI, R., «Io transcendente e mondo della vita nella fenomenologia di Husserl» en *Rassegna di scienze filosofiche* (Nápoles) 16 (1963), 315-334.
- , «Il mondo-della-vita e la storia (Husserl)» en *Rassegna di scienze filosofiche* (Nápoles) 16 (1963), 337-356.
- RABADE, S., «El sujeto transcendental en Husserl» en *Anales del seminario de Metafísica* (Madrid, 1966), 7-27.
- RICOEUR, P., «Conclusions» en *Vérité et Verification. Actes du IV Colloque intern. de Phénoménologie* (sept. 1969), ed. H.L. van Breda, 191-209.
- , «Kant et Husserl» en *Kant-Studien* 46 (1954/55), 44-67.
- , «Phénoménologie et herméneutique» en Orth, E.W. (ed.), *Phänomenologie heute*, Friburgo, Munich, 1975.
- , «Husserl et le sens de l'histoire» en *Revue de Métaphysique et*

- Morale 54 (1949), 280-316. Reeditado en Noack, H., *Husserl. Wege der Forschung* XL, Darmstadt, 1973, 231-276.
- , Introduction et notes dans E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. del alemán), París, 1950.
- , «L'originnaire de la question-en-tour dans le Krisis de Husserl» en *Textes pour E. Levinas*, París, 1980, 167-177.
- , «Étude sur les méditations cartésiennes de Husserl» en *Revue philosophique de Louvain* (1954), 75-109.
- , «Analyse et problèmes dans "Ideen II" de Husserl» en «Phénoménologie et existence», núm. especial de la *Revue de Métaph. et Morale*, París, 1953.
- ROMERO, F., *Descartes y Husserl*, La Plata, 1938.
- RUGGENINI, M., *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*, Verona, 1974, 2.ª ed.
- SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, R., «Conciencia y temporalidad (Un análisis fenomenológico de Husserl)» en *Aporía* 4 (1965), 356-374.
- , «Introducción al concepto de verdad en la filosofía de Husserl» en *Aporía* 3 (1964-65), 205-251.
- , *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Oviedo, 1984.
- SARTRE, J.P., *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, París, 1938.
- , *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, 1948.
- SAUER, F., «Ueber das Verhältnis der husserlschen Phänomenologie zu D. Hume» en *Kant-Studien* 35 (1931), 151-182.
- SCANLON, J., «A descriptive science of the pretheoretical world. A husserlian theme in its historical context» en *Analecta Husserliana* 15 (1983), 219-230.
- SCHMIDT, H., «Der Horizontbegriff Husserls in Anwendung auf die ästhetische Erfahrung» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (1967), 499-511.
- SCHUTZ, A., «El problema de la intersubjetividad transcendental en Husserl» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 291-316.
- , «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl» en *Philosophische Rundschau* 5/2 (1975), 81-107.
- , *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Viena, 1932.
- y LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt*, Francfort, 1975.
- SCHUHMAN, K., «Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 79-91.
- , *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie E. Husserls*, La Haya, 1971.

- SCHWARTZMANN, F., «Husserl y la ciencia moderna» en *Revista de Filosofía* 6 (Santiago de Chile, 1959), n.º 2-3, 3-30.
- SCRIMIERY, G., «I sensi della Krisis... e la mia prospettiva filosofica» en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Bari) 7 (1961), 271-281.
- , *Fenomenologia ed ermeneutica tra E. Husserl e M. Heidegger*, Bari, 1983.
- SEEBOHM, T., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. E. Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt in Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn, 1962.
- SIEGFRIED, Th., «Phänomenologie und Geschichte» en *Zur Geisteslage und Geisteswendung* (ed. P. Tillich), Darmstadt, 1926.
- SOKOLOWSKI, R., «Husserl's interpretation of the history of philosophy», *Franciscan Studies* 24 (1964), 261-280.
- , *The formation of Husserl's concept of constitution*, La Haya, 1964.
- , «Exact Science and the World in the Which Live» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 92-106.
- SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement. A historical Introduction*, La Haya, 1960.
- STACK, G.J., «Husserl. El mundo-vida y las ciencias humanistas» en *Folia Humanistica* 11 (Barcelona, 1973), 533-547.
- STEINHOFF, M., *Zeitbewusstsein und Selbsterfahrung. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Zeitlichkeit im vorkant. Empirismus und in der Transzendentalphilosophien Kants und Husserls*, I-II, Würzburg, 1983, 560 y 561-780.
- STRAESSER, St., «Intuition und Dialektik in der Philosophie E. Husserls» en *E. Husserl 1859-1959...*, La Haya, 1959, 148-153.
- , «Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserls» en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 67 (1959), 132 ss.
- , *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Berlin, 1964.
- , «Grundgedanken der Sozialontologie E. Husserls» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), Heft, 1, 3-33.
- , «Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie E. Husserl» en *Phänomenologie und Praxis* (Friburgo, 1976), 151-179.
- STROECKER, E., «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), 3-30.
- , «E. Husserl's Phenomenology as foundation of natural science» en *Analecta husserliana* II, 245-257.
- , «Husserls Letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk» en *Zeitschrift für philos. Forschung* 35 (1981), 167-183.

- , «Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs» en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, 1983.
- , «Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 107-123.
- SZILAZI, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, 1973.
- TAYLOR, E., «Lebenswelt and Lebensformen. Husserl and Wittgenstein on the goal and method of philosophy» en *Human Studies* (1978), 184-200.
- THEUNISSEN, M., «Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls» en *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962/63), 344-362.
- , *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, 1965.
- TILLMAN, M.K., «Dilthey and Husserl» en *The Journal of the British Society for Phenomenology* (Manchester) 7 (1976), 123-130.
- TOLDO, S., *Ontologia trascendentale e antropologia in E. Husserl*, Padua, 1973.
- TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, 1962.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970, 2.ª ed.
- VALDINOCI, S., *Les fondements de la phénoménologie husserlienne*, La Haya, 1982.
- WÄELHENS, A. de, «Sobre la idea de la fenomenología» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 130-141.
- , «Descartes und das phänomenologische Denken» en *Husserl*, herausg. Noack, H., Darmstadt, 1973, 188-209.
- WAGNER, H.R., «Husserl and historicism» en *Social Research* (Albany) 39 (1972), n. 4, 696-719.
- WAHL, J., «Notes sur la Première Partie de "Erfahrung und Urteil" de Husserl» en *Revue de Métaphysique et de Morale* LVI (1951), 6-34.
- , *Husserl*, 2 vols. Paris, 1966.
- , *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (Les Cours de Sorbonne), Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1961.
- WALDENFELS, B., «Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserl Idee der Grundlegung» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der*

- Philosophie E. Husserls*, herausg. E. Stroecker, Francfort, 1979, 123-142.
- , «El regreso de Husserl al "mundo de la vida"», en *Documentación crítica iberoamericana de filosofía* 2 (Sevilla, 1965), 597-601.
- , *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl*, La Haya, 1971.
- WILD, J., «La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas» en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 239-256.
- , «Husserls Life-World and the lived Body» en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, 1963.
- XIRAU J., *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, 1966.
- YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei E. Husserl*, La Haya, 1982.
- ZELTNER, H., «Das ich und die Andern. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII/2 (1959), 288-315.
- ZUBIRI, X., «Husserl» en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1963, 213-279.
- V. Obras colectivas
- Philosophical essays in Memory of E. Husserl* (ed. M. Farber), Cambridge, 1941.
- Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actas del coloquio internacional de fenomenología celebrado en Bruselas, 1951 (ed. H.L. van Breda), Paris-Bruselas, 1952.
- E. Husserl, 1859-1959*, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe (ed. H.L. van Breda y Tamarniaux, J.), La Haya, 1959.
- Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit*, Actas del II coloquio internacional de fenomenología (ed. Breda, H.L. van, y Tamarniaux, J.), La Haya, 1959.
- Ommaggio a Husserl* (ed. E. Paci), Milán, 1960.
- Symposium sobre la noción husserliana de la «Lebenswelt»*, XIII Congreso Internacional de Filosofía (ed. J. Gaos y L. Landgrebe), México, UNAM, 1963.
- Husserl. Tercer coloquio filosófico da Royaumont*. (Versión castellana de A. Podetti supervisada por G. Maci, Buenos Aires, 1968.)
- Phänomenologie heute*. Festschrift für L. Landgrebe. Herausg. W. Biemel, La Haya, 1972.
- Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Für L.

- Landgrebe zum 70 Geburtstag von seinen Kölner Schüler. Herausg. von U. Claesges und K. Held, La Haya, 1972.
- Husserl*, herausg. von H. Noack, Darmstadt, 1973.
- Münchener Phänomenologie*. Vorträge des Internat. Kongresses in München 13-18, april, 1971. Herausg. H. Kuhn, La Haya, 1975.
- Phänomenologie heute*. Grundlagen - und Methodenprobleme. Herausg. E.W. Orth, Friburgo, 1975.
- Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, herausg. W. Orth, Munich, 1976.
- Phänomenologie und Praxis*, herausg. W. Orth, Friburgo, 1976.
- Phänomenologie und Marxismus*, II, herausg. Waldenfels, B., Francfort, 1977.
- Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls*, herausg. E. Ströcker, Francfort. 1979.
- Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, herausg. W. Orth, Friburgo, 1983.
- Husserl Studies*, ed. Mohanty, J.N. y Schuhmann, K., La Haya, 1984.
- Verité et verification. Wahrheit und Verification*, Actes du IV Colloque int. de Phénoménologie (sept. 1969), ed. H.L. van Breda, La Haya, 1970.

VI. Revistas y colecciones

- Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, ed. por E. Husserl (1913-1930), XI vol.
- Journal of Philosophy and phenomenological Research. An International Quarterly*, ed. por M. Farber, U. of Buffalo, 1940 ss.
- Phaenomenologica*. Collection publiée sur le patronage des Centres d'Archives Husserl, La Haya, 1958 ss.
- Analecta husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Dordrecht, 1971 ss.
- Phänomenologische Forschungen*, herausg. von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Reed. E.W. Orth, Munich, 1975 ss.

ÍNDICE GENERAL

Índice de contenidos	9
Introducción	19
I. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO EXPRESIÓN DE LA CRISIS DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA	
1. Crisis de las ciencias y del mundo técnico moderno	31
2. Crisis de la filosofía y de la razón	36
3. Causa de la crisis: el objetivismo naturalista	47
4. La crisis de la psicología	53
5. Implicación de la crisis: el olvido del «mundo de la vida» ..	57
II. TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA	
1. Circunstancia y características de la filosofía husserliana de la historia	68
2. Problematicidad de una filosofía de la historia en perspectiva fenomenológica	74
3. Historia y teleología	90
4. Incumplimiento de la teleología de la historia en la tradición filosófica	106
III. GENEALOGÍA HISTÓRICA DEL OBJETIVISMO	
1. Claves de la interpretación husserliana del pensamiento moderno	121
2. El ideal de saber del objetivismo científico	126

3. Genealogía del objetivismo científico	132
4. El proceso de idealización	140
5. El naturalismo y la reducción de la psicología a psico-física ...	154
6. Actitud científico-natural y actitud científico-espiritual	158
7. Descartes: el alcance revolucionario del «ego cogito»	169
8. Hume: la <i>skepsis</i> como quiebra de la absolutividad del objetivismo científico	180
9. Puesto del subjetivismo transcendental kantiano en la te- leología de la historia	191
IV. EL CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL A PARTIR DE LA PREGUNTA RETROSPECTIVA POR EL «MUN- DO DE LA VIDA»	
1. El camino no-cartesiano hacia la experiencia absoluta y hacia el Apriori concreto	207
2. El problema de un saber universal sobre el «mundo de la vida»	207
3. La recuperación del «mundo de la vida» por la <i>epoché</i>	219
4. Tematización fenomenológica del «mundo de la vida»	235
5. «Mundo de la vida» y mundo de las ciencias	248
V. RECAPITULACIÓN Y COMENTARIO	
1. Responsabilidad de la reflexión: recuperar sustancia filosó- fica	263
2. El camino de la historia hacia la fenomenología transcen- dental	283
3. Interpretación de la tradición filosófica en perspectiva fe- nomenológica	289
4. Estructuras y funciones de un saber fundamental sobre el «mundo de la vida»	298
5. La fenomenología: ¿consumación de la racionalidad en la historia?	312
Epílogo: El «mundo de la vida» y la fundamentación de la ética de la ciencia y de la técnica	336
Bibliografía	343
	363