

LA CONSTITUCIÓN DEL PROGRAMA DE LA FENOMENOLOGÍA

DE HUSSERL

Antonio Gutiérrez Pozo*

Resumen

El programa fenomenológico de Husserl, consistente en la recuperación del saber filosófico como conocimiento absoluto con nivel ontológico, fundado sobre las cosas mismas, está impulsado por una intención profunda que trasciende lo puramente especulativo. La fenomenología husserliana pretende fundamentar la existencia de un ámbito de validez absoluta para recuperar el hombre como sujeto racional autorresponsable y poder responder así a la crisis existencial de la cultura moderna que, separada de la vida y enfrentada a ella, ha abandonado la ejecución del telos que le daba sentido a la historia de Europa: la configuración de la existencia desde ideas absolutas de razón.

El contexto de la fenomenología y la situación de la filosofía

Más que un método, como a veces suele presentársela, la fenomenología de Husserl es un programa filosófico o una filosofía programática, que contiene un método descriptivo cuyo título: A las cosas mismas! (*zur Sachen selbst!*)(1), primero, resume los aspectos esenciales de ese programa, y, segundo, lleva consigo, según afirmó Husserl en el artículo *Fenomenología* para la *Enciclopedia Británica* (2), una ciencia *a priori* de la conciencia, pues de ese lema se desprende una idea fenomenológica de la conciencia y de la filosofía como ciencia descriptiva de la conciencia en actitud fenomenológico-transcendental. Comprender la constitución de ese programa equivale a describir aunque sea brevemente el contexto filosófico que afecta a Husserl, ya que él mismo presenta su fenomenología como una respuesta a la situación en que se encuentra la filosofía en su tiempo. No es ninguna casualidad que Husserl, lo mismo que Heidegger, Scheler, N. Hartmann y Ortega, expongan su filosofía en debate crítico con el neokantismo marburgués de Cohen y Natorp. Y es que el neokantismo era entonces, en la parte final del s. XIX, la filosofía hegemónica, el "poder público en filosofía" (3), lo que era debido a que el pensamiento neokantiano articulaba en sí mismo el idealismo culturalista y el positivismo que, complementándose, caracterizaban esencialmente a la filosofía de este final de siglo. Como posteriormente quedaría expresado de forma muy clara en las primeras proposiciones del *Tractatus* de Wittgenstein, el positivismo había reducido el mundo a hechos. No había entonces lugar para el sentido ni para los valores. El mundo fue vaciado de *logos*, teniendo en cuenta que decimos que una cosa tiene sentido cuando

encontramos su modo de ser. Pero para el positivismo el mundo, las cosas, no tienen ser: sólo hay hechos y relaciones entre hechos. Positivismo es, a fin de cuentas, el psicologismo que Husserl considera síntoma fundamental de la crisis de la razón y del hombre moderno. Ahora bien, de los hechos se ocupan las ciencias estableciendo la frecuencia y regularidad de las relaciones entre los hechos y fijándolas en leyes. La ley científica es el sustituto positivista del concepto de ser: la ley no declara el ser de las cosas sino que afirma que hasta ahora los hechos se han comportado de una cierta manera, pero mañana podrían comportarse de otra forma. Realmente, hecho es lo que sucede/es así, aunque podría suceder/ser de otro modo. Pero entonces, si las ciencias tratan los hechos y además las ciencias -tanto naturales como espirituales- avanzan y se especializan abarcando la totalidad de lo existente, la filosofía se queda sin objeto. Por esto, a finales del s. XIX, estima Heidegger, la filosofía deja de ocuparse de lo real, del ente, y se ocupa del único que le queda: el conocimiento del ente, de la propia ciencia (4). En consecuencia, la filosofía se reduce a teoría del conocimiento, a lógica o teoría de la ciencia. Así se entiende que el lema con el que Otto Liebmann terminaba cada uno de los capítulos de su libro *Kant y los epígonos* (1869): ¡Hay que volver a Kant!, llegara a ser el lema de esta época y que el neokantismo de Marburgo se convirtiera en la filosofía predominante. Tanto el neokantismo como el neohegelianismo (Bradley, McTaggart, Royce, Gentile, Croce) evitaban la tesis positivista que reducía el mundo a una suma de hechos sin ser ni sentido, pero -prisioneros del positivismo dominante- no lograban encontrarlos en las cosas mismas sino en el sujeto trascendental, en el espíritu, en la cultura en suma. El ser de las cosas no estaba en ellas mismas, en su ser originario o precultural, sino en la cultura, y luego, desde ella, era proyectado sobre las cosas como la verdad invertida de su ser natural y primario. Esta es la tesis central del idealismo culturalista: la realidad de las cosas mismas, de las cosas originarias -lo que llamará Husserl mundo natural o vital-, se halla en las cosas de la cultura, en las cosas construidas por el sujeto cultural o trascendental (5). La conversión de la realidad en cultura, la reducción de todas las cosas a construcción cultural, subjetiva, tuvo como resultado un subjetivismo culturalista: el sujeto no encuentra por todas partes sino a sí mismo, a la cultura, y no las cosas mismas. El positivismo y culturalismo imperantes, que, como hemos visto, se complementan, son las causas de que la filosofía pierda su nivel ontológico, deje de contactar con la realidad y, recuperando el modelo kantiano, se convierta en filosofía de la cultura y no del ser: es saber del saber más que del ser. Perdido el contacto con lo real, la filosofía deviene mera construcción en el aire, mero análisis racional de conceptos y palabras sin fundamento *in re*. En consecuencia, la filosofía, carente del nivel ontológico radical que necesita para establecerse sobre él como lo que realmente es: ciencia de fundamentación absoluta, y entendida como auxiliar (lógica) de la ciencia, pierde no ya sólo su radicalidad sino, a la par, su carácter de saber autónomo.

La recuperación fenomenológica del saber filosófico

Aunque algo más adelante veremos el sentido último de su constitución, la fenomenología husserliana consiste, en principio, en la reacción ante esta situación de la filosofía planteando un nuevo programa filosófico que se constituye en torno al título ¡a las cosas mismas! Cuando Husserl emplea este lema para definir la fenomenología está afirmando su instinto de realidad, el apetito de experiencia ontológica, que mueve a su (la) filosofía. Su voluntad de vuelta a lo real y de recuperación del nivel ontológico se traduce en su invocación del método de la intuición para que la filosofía funde sus conceptos, proposiciones y teorías no en el aire, sino sobre la presencia inmediata de las cosas mismas, libres de supuestos, que ésta -la intuición- proporciona. Al mismo tiempo está recuperando la autonomía de la filosofía bajo la única forma en que ésta es concebible para Husserl: como ciencia de fundamentación absoluta, o sea, como un saber compuesto de conocimientos absolutamente fundados, que nada supongan, que se fundamenten a sí mismos, lo cual sólo es posible sobre la base de un nivel ontológico adecuado, suficientemente radical: sobre las cosas mismas, exentas de prejuicios, sin interpretar. La fenomenología, concluye, "tiene por esencia que aspirar a ser filosofía primera" (6). El carácter epistemológico radical que pretende la filosofía -conocimiento absoluto- y el nivel ontológico radical a que también aspira -las cosas mismas-, se coimplican: "La ciencia de lo radical, subraya Husserl, también tiene que ser radical en su proceder" (FCE, p. 108; p. 62). Por tanto, la autonomía de la filosofía depende de que recupere y se fundamente sobre un ámbito de realidad (o mejor, de objetividad) radical exclusivo de la filosofía: la región de las cosas mismas. A esta recuperación de las cosas mismas se refiere Husserl cuando en *Meditaciones Cartesianas* expone la fenomenología como el intento de "explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros antes de todo filosofar" (7). La fenomenología se constituye, pues, como una filosofía que pretende alcanzar un concepto natural o preteórico del mundo, o sea, una idea del mundo de la actitud natural, del mundo tal como nos es a todos nosotros antes de todo teorizar, una idea previa a los juicios teóricos, a la cultura (8). Insatisfecho con la realización husserliana de este proyecto, Heidegger consideraba que el logro de semejante concepto seguía siendo el *desiderátum* que motiva a la filosofía y, sin duda, a su explicitación fenomenológica del *Dasein* como ser en el mundo (9).

Este mundo natural, originario, preteórico o precultural, que aparece en los textos de Husserl desde al menos 1910, no es sino lo que al final de su obra llamará mundo de la vida (*Lebenswelt*), esto es, lo más conocido, lo de suyo evidente, el mundo en el que ya siempre estamos y nos introducimos por el mero hecho de vivir. Por esto, siempre está

ya ahí dado, presupuesto como válido en la actitud natural y, por tanto, en la vida cotidiana y en las ciencias, actividades todas ellas que se hacen desde el nivel de la propia actitud natural, sin lograr superarla. El mundo vital es el mundo de la experiencia ordinaria, precientífica, precultural: un conjunto de experiencias o saberes primarios, prerreflexivos, donde se constituye el ser originario de las cosas, o sea, lo que éstas son preteóricamente para el sujeto trascendental husserliano (10). Es el ámbito del darse primario de las cosas; donde éstas se nos dan/constituyen con un sentido originario, precultural. En palabras de Husserl, el mundo de la vida es un "reino de evidencias originarias", de certezas vitales básicas (CRI, § 34, p. 134; p. 130). Ahora bien, este saber originario de las cosas en que consiste el mundo vital es el suelo previo de todas nuestras experiencia prácticas o teóricas, lo que quiere decir que sobre él se levanta o, lo que es lo mismo, de él procede todo otro saber y significado cultural, los cuales evidentemente lo dan siempre por supuesto. En este sentido, en tanto lugar de la experiencia originaria, puede afirmarse que el mundo de la vida es fuente radical y primaria de todo *logos*, "texto eterno" (11), de manera que no se puede ir más allá de él. Por tanto, la pregunta por el origen y el sentido de la ciencia requiere la previa aclaración de la relación entre el mundo ya interpretado, construido, por la ciencia, y el mundo vital precientífico, su verdadero fundamento de sentido. Toda ciencia, también la ciencia natural moderna, procede de esa vida precientífica; en último término, es un producto de la praxis vital, y en ella reside la meta a la que debe servir: el ideal de vida humana autorreflexiva, responsable. Así, en *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl estudia cómo la geometría se originó a partir de la idealización del mundo de la percepción dado de forma intuitiva, y cómo también la ciencia llegará a olvidar su fuente primaria de *logos* (CRI, § 9, pp. 22-34, 50-55; pp. 17-31, 48-52). "La fuente de sentido de la ciencia, asegura Husserl, no está en ella sino en el mundo vital", de modo que éste es el "punto de partida, el suelo de la ciencia, de toda concepción u opinión" (CRI, § 9 h, pp. 50 ss, 127, 160; pp. 48 ss, 123, 155). La ciencia se funda sobre el protosuelo del mundo de la vida, convertido ahora en verdadero *a priori*. Si Kant fundamenta trascendentalmente el conocimiento objetivo de la ciencia mediante las categorías subjetivas *a priori* de la razón pura, Husserl lo hace restituyendo la experiencia a su verdadero fondo, al mundo vital, es decir, a la vida productiva originaria en tanto que es fuente primaria de todo significado, y que, en suma, es un mundo de intencionalidades anónimas constituyentes que están en la base de toda praxis -sea teórica, sea práctica. De esto último se deduce que aunque el proyecto husserliano del mundo de la vida, entendido como texto eterno, como origen del *logos*, por tanto, como razón primaria, supone, frente a la tesis kantiana, un *des-subjetivación* de la razón, puesto que ahora el sentido no es proyectado por el sujeto trascendental sobre la experiencia primaria caótica, sino que ésta misma es el ámbito originario del *logos*, aunque esto es así, Husserl no naturaliza el mundo vital, no lo considera desde una perspectiva ingenua, realista, como un mundo en

sí, dogmático, sino que es un mundo de constituciones subjetivas trascendentales; las evidencias o significados originarios que lo pueblan son resultado de efectuaciones subjetivas, o sea, de intencionalidades anónimas. Su crítica al constructivismo kantiano, en el que el sujeto trascendental construye los objetos desde categorías eternas y *a priori*, no empuja a Husserl a abrazar un empirismo de lo puramente dado al sujeto donde éste no interviene. El *logos* primario, el sentido que este mundo tiene para nosotros antes de todo significado culturalmente construido, no lo tiene en sí mismo sin más, sino que "manifiestamente, afirma Husserl, sólo lo tiene de nuestra experiencia" (MC, § 62, p. 226; p. 177). El mundo de la vida, en suma, es una configuración que surge del trabajo de la vida experimentante, la vida precientífica, una vida que interpreta/sabe las realidades constante y preteóricamente. Además esas efectuaciones o intencionalidades anónimas originariamente constituyentes de sentido no son productos de un sujeto trascendental en sentido kantiano, poseedor de unas categorías *apriori*, eternas e inmutables sino que son históricas, de manera que el mundo vital es el trasfondo histórico de todo hacer, pensar, sentir, valorar, etc. En definitiva, según el propio Husserl aclara en el prefacio que escribió en 1931 a la traducción inglesa de *Ideen I*, lo que pretende es restaurar la idea primitiva de la filosofía formulada por Platón en su doble sentido (12): como aprehensión de esencias, como captación de las esencias de las cosas mismas, y como ciencia de fundamentación absoluta, o sea, como conocimiento que parte de fundamentos últimos, lo cual sólo es posible si se entiende la fenomenología como descripción pura en conceptos -sin corregir, quitar ni añadir- de las cosas mismas dadas en la intuición (13). Por otra parte hay que advertir que la interpretación que hace Husserl de esta concepción platónica de la filosofía está mediada por el descubrimiento moderno, especialmente cartesiano, de la subjetividad, de modo que considera el camino cartesiano hacia el yo, hacia el *ego cogito*, como la idea directriz para realizar una fundamentación absoluta del conocimiento, y las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes como "prototipo de autorreflexión filosófica" (MC, § 1, 3, pp. 33, 41; pp. 43, 49). De hecho, Husserl cree que la subjetividad trascendental, entendida como veremos en un sentido más adecuado que Descartes y Kant, es el verdadero lugar de manifestación de las cosas mismas y, por tanto, el verdadero fundamento de una filosofía que pretende recuperar la radicalidad ontológica y epistemológica. Precisamente por esto el mundo natural o vital no podía ser entendido en clave realista ingenua, al margen de la conciencia y del sujeto.

La intención profunda de la fenomenología husserliana

Pero con todo esto no hemos acabado de explicitar el sentido fundamental que posee la constitución del programa fenomenológico. El proyecto filosófico de la fenomenología

como ciencia filosófica estricta con cociente ontológico radical y fundamentada en principios últimos, obedece a una intención más profunda. Aunque pueda parecerlo, la fenomenología no es pura filosofía especulativa, no es mero intelectualismo abstracto. No hay que esperar al final de su obra, a *La Crisis*, para comprobar que la razón fenomenológica no es mera razón teórica, sino, al tiempo y principalmente, razón práctica. Desde su origen la fenomenología está comprometida con los problemas humanos, con el mundo histórico-vital. El fin último de la fenomenología no es establecer una filosofía como ciencia estricta; ni siquiera es un fin en sí mismo sino, más bien, un medio; su verdadera meta es responder con este programa filosófico a la crisis existencial y cultural de nuestro tiempo. Husserl expone su filosofía fenomenológica como un intento de respuesta a lo que se ha denominado *crisis fin de siglo*. Pretende superar con ella el *impasse* que había llegado la cultura científica moderna de la razón geométrica, la *raison cartesiana*, momento crítico del que el pensamiento de Unamuno es magnífica expresión: la ciencia, la razón positivista, se ocupa de forma admirable de los problemas materiales, es rigurosa y progresa de modo imparable, pero nada puede decirnos ni aclararnos sobre los problemas propiamente humanos, vitales. Cuando Unamuno sostiene que "todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital" (14), y, por tanto, defiende el escepticismo esencial de la razón, primero, está asumiendo la reducción propia de su época de la razón a la razón positivista, científicista, la razón *more geometrico*, sin admitir la posibilidad de otro modelo de racionalidad más abierto a la vida; segundo, está marcando los límites de esta razón, y tercero, está expresando la crisis de la cultura de la razón científicista moderna consistente en un divorcio inconciliable entre la cultura y la vida. Con la fenomenología, Husserl pretende superar esta crisis de la razón, o sea, superar la antítesis entre la razón y la vida. En la 'Introducción' a *Lógica formal y trascendental* de 1929, Husserl se hace eco explícitamente de esta situación de crisis de la cultura científica europea, de las ciencias europeas. Ahí señala que el hombre europeo de hoy ha perdido la "gran fe" en las ciencias, es decir, una fe "en que la ciencia conduce a la sabiduría, a un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquél, a una vida de 'dicha', satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida, aunque siempre susceptible de adquirir formas más perfectas" (15). Por supuesto se mantiene la 'pequeña fe' en las ciencias, la fe en su progreso material y su utilidad. Pero la razón científica, las ciencias, han entrado en crisis -se ha dejado de creer en ellas con *gran fe* - porque han fracasado existencialmente, porque nada dicen al hombre como tal. No pueden guiar su humanidad desde principios racionales: han perdido su significado humano. Por este motivo pudieron escribir Scheler y Heidegger que aunque "en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso respecto al hombre como en la nuestra", realmente "en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es", "en ninguna época de la historia ha resultado tan problemático para sí mismo como

en la actualidad"; la situación paradójica que caracteriza a la modernidad consiste en que "la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la *iluminan* " (16). De ahí el divorcio entre la razón, la cultura, y la vida, verdadero núcleo de la crisis de la modernidad. Pero no olvidemos que el origen de este crisis reside en el fracaso existencial de una racionalidad incapaz de atender a los asuntos genuinamente humanos del hombre. A él se deben -y no al revés- tanto el hecho de que dejemos de creer -con *gran fe* - en la razón de las ciencias, como el que, en consecuencia, la cultura científica vaya por un lado y la vida humana por otro. Nos queda ahora por averiguar la causa del fracaso.

Para aproximarnos a este problema sólo tenemos que recordar que Husserl ha referido con rotundidad la ciencia al mundo vital, afirmando que en éste se encuentra el origen primario de aquélla, la fuente originaria de todo significado científico y cultural. Pues bien: la ciencia moderna ha fracasado existencialmente -estima Husserl- porque ha olvidado su verdadero lugar, la correcta posición que debe mantener respecto del mundo vital. En la modernidad, las ciencias han invertido su relación con el mundo de la vida, olvidando que éste representa el fundamento de sentido de la ciencia, el suelo previo del que parte toda construcción científica, y han acabado relegándolo a segundo término, condenándolo. Este diagnóstico de la crisis moderna debido a Husserl es, sin duda, heredero del planteamiento nietzscheano, al menos en lo que respecta a la consideración de las relaciones entre vida y cultura (ciencia). También Nietzsche percibió que la modernidad insistía en la sobrevaloración de la cultura, entendida como un reino autónomo y superior, el *mundo verdadero*, en detrimento de la vida, reducida a *mundo aparente*. Husserl sostiene que la ciencia moderna ha creído que los objetos que resultan de sus construcciones teóricas, los objetos científicos, lo puesto por ella, eran realmente el ser en sí objetivo e independiente de la vida productiva del sujeto, la sustancia inmutable, la verdad que subyace al mundo de la vida primario y natural. Esto es lo que Husserl ha denominado *objetivismo*: los objetos elaborados por la ciencia, el *ropaje* de ideas y símbolos de las teorías científicas, "todo cuanto queda asumido como naturaleza objetiva, real y verdadera, ocupa el lugar del mundo de la vida, lo disfraza", de modo que en lugar de reconocer su dependencia respecto de su origen de sentido en el mundo vital y de atenderlo, la ciencia lo sustituye. La ciencia moderna objetivista "hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*", lo elaborado por ella; en consecuencia, creyó que el mundo verdadero era el mundo construido por la ciencia, y la región de experiencias originarias del mundo de la vida, el ámbito de lo subjetivo-relativo, no era sino la esfera de *ladoxá*, un campo en el que no podían establecerse verdades firmes y que -despreciado por la ciencia- sólo podía interesar al arte y a la literatura (CRI, § 9 h, pp. 50-53; pp. 48-52). Las ciencias modernas europeas se han independizado del mundo vital del que inevitablemente siempre parten, haciendo caso omiso al hecho de que son

productos subjetivos de la praxis vital mundana. Se han desvinculado de la vida productiva subjetiva -núcleo del mundo vital-, que es su fuente última de sentido. Pero las ciencias no sólo se han olvidado del mundo de la vida, es decir, de que su verdadero fundamento de sentido está en él: además de eso, se han enfrentado a él, lo han invertido. Concretamente, han sustituido la *naturaleza intuitiva*, la naturaleza tal como la experimentamos originariamente, o sea, la naturaleza tal como se nos presenta en el ámbito preteórico del mundo vital, por la *naturaleza idealizada*, la naturaleza teorizada o construida por la ciencia. Alejándose del proyecto ilustrado que Husserl encargó a las ciencias, según el cual sobre un conocimiento racional absolutamente fundamentado habían de hacer posible una vida verdaderamente humana, las ciencias europeas modernas han degenerado en una tiranía del *logos* científico, afirmando que lo verdadero en sí es -contra lo que experimentamos originaria y antepredicativamente en el mundo de la vida- lo que establecen las construcciones científicas. De este modo, las ciencias se separan de su fuente primaria de sentido, se oponen a ella e invierten el saber preconceptual que de aquélla se desprende. Esta ha sido la causa de que las ciencias pierdan todo significado para la vida humana. Tal es la situación a la que ha llegado el científicismo moderno. La filosofía ha reaccionado ante ella de varias formas: bien recuperando formas filosóficas tradicionales (neokantismo o neohegelianismo), bien adaptándose al positivismo científicista, o bien luchando contra el dominio de las ciencias positivas desde la recuperación de categorías algo irracionales (p. e., vida, pueblo, historia o voluntad de poder). Husserl está convencido de que la superación de la crisis de las ciencias depende de que se supere la separación establecida por la modernidad entre la ciencia o el conocimiento en general y su fundamento originario en el mundo vital. Esto equivale a afirmar que la resolución de la crisis sólo puede lograrse por vía de recuperación del olvidado origen/fundamento de las ciencias: el mundo de la vida. Las ciencias europeas volverán a tener verdadero sentido humano cuando recuperemos el fondo viviente del conocer, la base que suponen y de que parten. Para lograrlo la fenomenología husserliana se vuelve fenomenología genética: rastrea el origen de todo *logos*, de los significados, de la lógica en general, en el mundo vital, que es además histórico. Husserl hace -como Nietzsche- una genealogía de la lógica, que no arroja como resultado -contra Nietzsche- la supresión de la objetividad, esencialidad y originariedad de la lógica (17). Lo que hace Husserl es dotar a la lógica de un nuevo y más adecuado fundamento.

Citando a Lotze, Husserl sostiene que la clave de la crisis de las ciencias europeas reside en que se han dedicado a "calcular la marcha del mundo", a dominar técnicamente la naturaleza, lo que de ninguna manera significa comprenderla (FCE, p. 102; p. 56). Han evolucionado de una forma tal, que han fracasado existencialmente: ya no gobiernan ni configuran racionalmente la vida humana. Esto implica que el hombre de hoy no puede

ver en las ciencias "la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria" (LFT, p. 9; p. 9), es decir, para fundar sobre principios racionalmente evidentes una vida humana digna. De ahí el divorcio entre la vida y la razón en ellas desplegada, o, lo que es lo mismo, el hecho de que la racionalidad científica moderna pierda su vigencia existencial, es decir, el hecho de que el hombre deje de creer en ella con *gran fe*. Pero entonces Husserl descubre que la crisis de las ciencias europeas, más que un suceso científico objeto de la historia de la ciencia, es un acontecimiento histórico-existencial de primera magnitud. Lo que realmente ha entrado en crisis con la cultura científica de su tiempo es, a juicio de Husserl, el proyecto de configuración de la existencia humana desde ideas racionales radicales, proyecto de evidente carácter ilustrado que representa y define a la humanidad europea en forma de *telos* inherente a ella misma desde el nacimiento de la filosofía griega (CRI, § 6, p. 15; p. 13). Precisamente la fenomenología trascendental husserliana se presenta a sí misma como un instrumento que permite la recuperación -salvación- de ese proyecto de humanidad filosófica. A este fin se constituye en una ciencia última que pretende garantizar la recuperación del hombre como sujeto racional y, con ello, de la vida humana como vida basada en la razón. Tal es la intención profunda de la fenomenología. Husserl defiende esta concepción de la fenomenología apoyándola en una determinada teleología histórica. También sobre ella -como veremos posteriormente- fundará la respuesta a la pregunta por el comienzo de la filosofía, concretamente de la fenomenología; o sea, la pregunta por el por qué y el para qué de la *epokhé*. Esa concepción husserliana de la historia parte de la tesis de que Europa, entendida más que como una idea meramente geográfica como una figura histórico-espiritual, como "la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear", Europa nació en Grecia, pero nació como un proyecto ideal: lo que surgió entonces, afirma Husserl en la famosa conferencia de Viena de 1935 (*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*) publicada en los apéndices de *Krisis*, es el ideal-*telos* de "una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que a partir de este momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas" (CRI, p. 328; pp. 318 s). El *telos* inmanente a la idea de Europa es una vida filosófica, esto es, una existencia configurada desde ideas de razón, teniendo en cuenta que la razón representa, en palabras de Husserl, "un título para las ideas e ideales 'absolutamente', 'eternamente', 'supratemporalmente', incondicionalmente' válidos" (CRI, § 3, p. 9; p. 7). La razón consiste, pues, en lo que se impone *per se*, lo absoluto, aquello que no pueden cambiar las circunstancias. Ahora bien, habida cuenta de que "la razón es lo específico del hombre", o, dicho de otro modo, teniendo presente que el hombre es el "ser que está llamado a una vida en la apodicticidad" (CRI, § 73, pp. 280, 283; pp. 271, 275), puede afirmarse que en la Grecia antigua, con el surgimiento de la

filosofía, no sólo comienza una nueva época del hombre, sino que entonces la humanidad comienza a autocomprenderse como lo que realmente es, comienza a ser lo que es. Así como el hombre representa, respecto al animal, un nuevo nivel de animalidad, Husserl sostiene que "la razón filosófica representa un nuevo nivel en la humanidad y en su razón" (CRI, p. 348; p. 338). El nivel al que se accede es el de una existencia humana regida por normas ideales, *sub specie aeterni*, el nivel de una existencia instalada en la universalidad absoluta, la cual precisamente está contenida en la idea misma de filosofía. De aquí se desprende que en Grecia comienza el hombre como sujeto racional. La humanidad se reconoce como un sujeto responsable racionalmente de su propio ser y de su existencia, es decir, como un sujeto destinado a una vida filosófica, una vida fundada en ideas de razón. Esto es lo propio de una humanidad auténtica según Husserl, una humanidad autorresponsable y libre, dueña de sí, dispuesta siempre a regirse por normas pensadas por la razón, a vivir sobre claridades. En consecuencia, también para Husserl, en clave ilustrada, la racionalidad, la reflexión, es el método de la libertad: sólo una humanidad que se autocomprende como un sujeto destinado a vivir a base de ideas absolutas, a configurar su existencia desde principios de razón, sólo una humanidad así es realmente libre. Con los griegos, Europa comienza a ser una cultura filosófica, lo que -según venimos advirtiendo- no significa una cultura meramente especulativa sino un afán de verdad *per se* y de fundamentación de la verdad y la praxis en principios o ideas de razón, o sea, en ideas absolutas, que no dependan de nada sino que lleven la razón en sí (18). Lógicamente desde esta posición comprende Husserl el papel de la filosofía y, por tanto, de su fenomenología como verificación efectiva de la misma: la tarea esencial de la filosofía -desplegada en la fenomenología- consiste en fundamentar esa cultura que se comprende, legitima y configura desde una razón última, es decir, desde principios absolutos. Esto es lo que significó la filosofía para los griegos, sobre todo para Sócrates y Platón. La afirmación socrática según la cual *una vida sin filosofía, sin afán de verdad sobre las cuestiones primeras, no merece ser vivida* (19), sólo puede ser entendida desde esta perspectiva: sólo es verdaderamente humana una vida cuando se fundamenta sobre la filosofía, sobre ideas absolutas y verdades esenciales. Respecto de Platón, el propio Husserl ha sostenido en diversas ocasiones que él fue el impulsor del proyecto de constitución de la filosofía en ciencia de fundamentación absoluta como condición de posibilidad de una existencia propiamente humana (20). Una vez aclarada la misión que Husserl propone a la filosofía, resulta plenamente inteligible su definición de los filósofos como "funcionarios de la humanidad" (CRI, § 7, p. 18; p. 15). Su misión es contribuir a la realización del ideal europeo de conformación de la vida humana desde una razón universal y absoluta. Para ello tendrán que mostrar la existencia de un ámbito de validez absoluta, de una racionalidad última, sólo desde el cual se legitima la posibilidad de una fundamentación absoluta del conocimiento; en clave fenomenológica, este ámbito es la

experiencia pura de la subjetividad trascendental, "único ente absoluto" (LFT, § 103, p. 281; p. 278). Esta comprensión de la filosofía hace evidente, a la par, el sentido fundamental de la fenomenología y la pertenencia de Husserl a la tradición platónico-ilustrada que entiende la racionalidad esencialmente como razón práctica: la fundamentación fenomenológica de una lógica trascendental como condición de posibilidad absoluta del conocimiento no tiene sino una meta práctica, legitimar una existencia auténticamente humana, fundada en ideas de razón.

El psicologismo como expresión de la crisis del proyecto de ilustración europeo

Husserl descubre que el naturalismo e historicismo que dominan las ciencias modernas, tanto naturales como espirituales, y la naturalización o cosificación de la conciencia y de la verdad que de aquéllos resulta, más que meras actitudes teóricas libremente adoptadas, son síntomas de la profunda crisis existencial y cultural que aqueja a la modernidad europea; son expresiones de que el ideal de la humanidad como un proyecto de vida en la apodicticidad ha entrado en crisis. Forman parte también de la teleología histórica inmanente a la idea de Europa, aunque en este caso en sentido negativo, o sea, como desviaciones del *telos* representado por Europa de una vida sostenida sobre la claridad racional. El historicismo, al limitarse a la vida empírica del espíritu y afirmar la autonomía de los hechos histórico-espirituales, reduce las objetividades espirituales a sus manifestaciones empírico-temporales, a hechos, lo que implica disolver dicha objetividad para terminar en el relativismo, haciendo así imposible la existencia de un ámbito de validez absoluta donde fundamentar absolutamente el conocimiento. Pero dado que la psicología en esta época científicista sustituye a la filosofía en el papel de ciencia fundamental, convirtiéndose en base teórica de las ciencias y en teoría de toda praxis, Husserl estima que es el psicologismo -una forma de naturalismo, esto es, de reducción de toda objetividad a hecho de la naturaleza- la principal manifestación de la crisis del proyecto europeo de vida racional autorresponsable, y a él dirige especialmente sus críticas, aunque lo mismo que dice de él podría decirse también del biologismo, del sociologismo o del historicismo. El psicologismo, que Husserl conoció a través de Lipps y de J. S. Mill (IL-1, Prolegómenos, caps. 3-7), confunde cosas, sentidos, esencias, objetividades, con las vivencias o actos psíquicos de conciencia en que aquéllos son mentados, y con ello niega las objetividades reduciéndolas a lo psicológico. Sostiene que las leyes lógicas y matemáticas son leyes psicológicas de la mente, de manera que la proposición: ' $2 + 2 = 4$ ', no es más que una cuestión psicológica. Desde la perspectiva psicologista lo que afirma esa proposición es así no porque eso sea en sí, sino porque nuestro cerebro está construido de tal modo que sumando 2 más 2 da 4. Si nuestro cerebro

fuese otro cambiaría también esa proposición. El psicologismo deduce, pues, las leyes lógicas y lo mismo las demás esferas de validez, como la ética o la estética, de sucesos y condiciones psíquicas, fácticas. Esto significa reducir las leyes y verdades lógico-matemáticas a leyes y verdades de hecho: son como son, pero podrían ser de otra forma si nuestro cerebro estuviese constituido de otra forma. Por tanto, dependen de condiciones fácticas. Ahora bien, esto es tanto como suprimirlas, como negarles su pretensión de validez absoluta. La tesis psicologista resulta ser entonces, a juicio de Husserl, un relativismo escéptico (IL-1, Proleg., § 32, 38, pp. 109, 118; pp. 118 s, 130): afirma que las verdades lógicas, fundamentos de las ciencias, son relativas a las condiciones psicológicas de la especie humana. Husserl escribe que la tesis genuina del relativismo, adoptada por el psicologismo, asegura que "para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, debe tenerse por verdadero"; concretamente, el psicologismo deriva las verdades de razón, los objetos ideales, de las verdades de hecho, de los modos de ser de la mente humana, de manera que "la relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie homo y de las leyes que la rigen" (IL-1, Proleg., § 36, pp. 113, 116; pp. 124, 127). Para el psicologismo y el evolucionismo biologista, el hombre, su intelecto y las leyes lógicas, son un resultado de la selección natural, expresan la peculiar evolución -que podría haber sido otra- y la índole contingente de la especie humana y, con ella, del intelecto. De ahí deduce que las leyes lógicas -desde su punto de vista: las leyes *del* intelecto- podrían haber sido otras distintas de las que son. Junto con el historicismo, el psicologismo fundamenta la validez absoluta que forma parte esencial de la razón y la verdad en algo que no tiene esa validez absoluta: los hechos, que son así pero podrían ser de otra manera. Esto significa la disolución de la razón y de la verdad, pues ninguno de ellos trascendería la esfera de los hechos: dependen de hechos, de las constituciones concretas de cada especie o sujeto -he aquí el naturalismo. Lo que es racional o verdadero para una determinada estructura psicológica puede no serlo para otra. Por tanto, al negar que los principios lógicos (p. e., el principio de contradicción) posean validez absoluta, niega la validez absoluta de toda teoría, incluida la de ella misma, lo que la conduce a una inevitable contradicción en sus propios términos. La propia teoría psicologista o biologista no puede presentarse como verdad puesto que -negado p. e. el principio lógico de contradicción-puede ser verdad y no serlo al mismo tiempo. No obstante, esta crítica clásica al relativismo se sitúa ya de entrada en un nivel formal y no afecta -ni conoce- al psicologismo en toda la profundidad de su significado. Husserl descubre que el psicologismo es más que mera epistemología: es el síntoma principal de la crisis del hombre en la cultura moderna como sujeto racional. El ideal europeo del hombre como un sujeto destinado a vivir en la apodicticidad está en peligro, pues ahora todo está sometido a discusión y es imposible establecer verdades y normas de validez

absoluta. Efectivamente, en la base del psicologismo y por tanto del naturalismo e historicismo predominantes, hay una idea naturalista del ser humano, que comprende al hombre reducido a puro hecho, a sujeto fáctico desprovisto de razón. Supone entender al hombre sólo como un hecho en el mundo, sometido a factores externos, determinado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales o históricas, y acabar con el hombre como sujeto racional y libre que se autogobierna según ideas racionales. La razón entonces, en lugar de desempeñar un papel existencial-humanizador, se convierte en mero instrumento del control y cálculo del mundo. Pero además Husserl destaca que si los hombres creen que en el mundo sólo hay hechos -lo que está ocurriendo en su tiempo con el triunfo del positivismo naturalista-, y no toman conciencia de que son sujetos racionales, es decir, de que pueden -y deben- configurar su vida desde sí mismos y sobre ideas de razón, como seres libres, en vez de ser gobernados desde fuera como si fuesen meros hechos, entonces ellos mismos, los propios hombres se convierten en un conjunto de hechos sin principio ni razón: "Meras ciencias de hechos, escribe Husserl, hacen meros hombres de hechos" (CRI, § 2, p. 6; p. 4). En suma, la crisis de la cultura europea, más que una cuestión epistemológica, es una crisis del hombre en tanto ser que debe evitar el escepticismo y conquistar la verdad mediante la razón.

La restauración fenomenológica del sujeto racional y del proyecto europeo

Para Husserl, a pesar del peligro que lo acecha, no ha terminado el sueño ilustrado de la razón fundada en verdades absolutas como poder configurador de la existencia (21). A diferencia de la actitud posmoderna, Husserl considera que el camino seguido por la modernidad históricamente acontecida ha sido sólo un desvío del proyecto moderno, y por tanto cree posible restablecerlo siguiendo la ruta adecuada. Por esto mismo, la refutación husserliana del psicologismo y su crítica de la verdad no constituye un apartado más de su filosofía sino el hilo conductor de la fenomenología: es el paso previo y necesario para legitimar una ciencia universal de fundamentación absoluta, condición de posibilidad, a su vez, de la realización del *telos* de la humanidad racional (CRI, § 56, p. 207; pp. 200 s). No es ninguna casualidad la aparición temprana de esta refutación en la obra de Husserl (en *Investigaciones lógicas* de 1900): nos indica que no nos hemos equivocado al describir la intención profunda de la fenomenología y que aquella -lógicamente- la acompaña desde su origen. No obstante, en su *Filosofía de la aritmética* (1891) Husserl se había acercado al psicologismo al negar que la matemática exista en sí y afirmar que, más bien, es resultado de unas operaciones mentales. Pero luego, en *Investigaciones lógicas*, Husserl se apartó totalmente del psicologismo y afirmó la existencia de lo lógico, de las objetividades ideales lógicas, una región con sus propias

leyes irreducible a las leyes que fácticamente rigen la mente humana. Para lograr fundamentar -frente al relativismo escéptico defendido por el psicologismo- la posibilidad del conocimiento objetivo y de la verdad, esto es, aquello sobre lo cual las ciencias se levantan y suponen y que ellas mismas no fundan (22), para lograrlo, decíamos, Husserl afirma la existencia de un plano más radical que el de la verdad -y del ser-, que es donde se sitúa el psicologismo: precisamente el plano del sentido o de la esencia (23). Es cierto que el conocimiento es un hecho natural, psicológico o biológico, que tiene por tanto una perspectiva natural, pero no puede ser reducido a esa dimensión como han pretendido los naturalismos (psicologistas o biologists). Además de acto, de hecho natural, el conocimiento posee un sentido, un objeto ideal que no puede ser reducido a aquél. Para acceder a esa objetividad ideal es necesario desconectar el acto, el hecho natural del conocimiento, hacer *epokhé*. Al suspender, p. e., un acto concreto de percibir, *elhecho*, nos quedamos con la percepción como tal (acto de conciencia, *cogito*, nóesis) y lo percibido en tanto que percibido (objeto de conciencia, *cogitatum*, nóema), es decir, el sentido o *eidos*, consistente en unos datos puros y absolutos que no necesitan de nada para ser y que son el campo de trabajo de la fenomenología. Lo visto *quavisto*, lo 'concienciado' en tanto que tal, el sentido de la visión, es un objeto eterno y absoluto. Por tanto, a todo fenómeno-hecho psíquico, real, le corresponde un fenómeno puro y absoluto. En suma, contra el psicologismo que confundía hecho y *eidos*, el acto psicológico de darse cuenta de una proposición verdadera, de entender un sentido, etc., es algo muy distinto del sentido de esa proposición (24).

Ahora bien, su oposición al psicologismo no empuja a Husserl a abrazar un logicismo platónico que se contente exclusivamente con la validez en sí de los valores, y defienda la existencia de una esfera de verdad más allá de la serie de causas psicológicas, biológicas, etc., es decir, más allá de todo contacto con la realidad, con la vida del sujeto. Frente a este logicismo que afirma la existencia de un pensamiento filosófico sin raíces, Husserl quiere salvar, al tiempo, el ámbito de lo lógico como un reino independiente, y el papel del sujeto; pretende tender puentes entre las leyes ideales objetivas y las vivencias reales. Husserl niega el psicologismo, o sea, la negación de la esfera de validez absoluta debida a su reducción a hechos reales; pero también niega la logicista afirmación de esa esfera de validez como algo al margen de la experiencia real. Contra la naturalización de la verdad y la razón, su reducción a hechos, esto es, contra su disolución, y, por tanto, con el fin de fundamentar el proyecto de existencia europea basada en ideas racionales y evidentes, Husserl defiende la existencia de un ámbito de idealidades objetivas absolutas, irreducibles a lo fáctico, pero que no están en el aire sino en el sujeto trascendental. Con la reducción y el sujeto trascendentales, Husserl no pretende romper lazos con el mundo histórico y acceder a un orbe transempírico-supratemporal para encontrar el fundamento de la razón en algo anterior a los hechos, sino, al contrario, profundizar en la experiencia

temporal, en los hechos del mundo natural e histórico, para encontrar ahí la razón. La fenomenología, de acuerdo con el destino espiritual de nuestro tiempo, pretende conciliar razón y vida (25); pretende encontrar una verdad absoluta que esté en contacto con la experiencia contingente, aspira a que las afirmaciones lógicas se funden precisamente en nuestra experiencia. Las objetividades lógicas, que son independientes de la actividad mental, son conocidas por un sujeto, es decir, no se dan sino en una conciencia individual, aunque, eso sí, con el valor de independientes de la propia conciencia que los piensa. Fue entonces, para explicar cómo es posible esto último, la mediación de subjetividad y objetividad, cuando Husserl descubrió la importancia del concepto de intencionalidad de Brentano como instrumento idóneo para articular esa síntesis. Por esto mismo la convirtió en "tema fenomenológico capital" (ID, § 84, p. 198; p. 188). Husserl interpreta el hecho de que la conciencia es siempre *conciencia de algo* no como mera apertura fáctica de la conciencia al mundo. La intencionalidad no es una mera cuestión de hecho sino una apertura categorial, esto es, desveladora de sentido, de *logos*, pues en todo acto de conciencia, a través de sus condiciones fácticas individuales y variables, intencionamos *algo*, un objeto -el objeto intencional-, que es un *eidós*, un *quid*, un sentido invariable y absoluto: lo intencionado por la conciencia en tanto que tal. Con la intencionalidad, Husserl quiere decir que en todo vivir, en el interior de cada experiencia natural de la conciencia, hay algo independiente de las condiciones fácticas: lo vivido, lo puramente aprehendido por la conciencia en tanto que aprehendido (= objeto intencional), una esencia. Nuestra experiencia por tanto, nuestra vida, no está hecha sólo de sucesos psicológicos contingentes, sino que mediante ellos se revela un sentido objetivo y eterno irreducible a las particularidades de los hechos, un *logos* que será finalmente accesible con la intuición de esencias y sólo después de la reducción. Contra el psicologismo y el logicismo, la intencionalidad, en tanto que todo acto de conciencia -más allá de las condiciones materiales- intenciona una objetividad, permite afirmar la existencia de *eidós* en la experiencia natural fáctica, y enlazar así el plano empírico y el eidético. Por tanto hay que distinguir entre el hecho de que vivimos, el hecho del vivir natural, y lo que vivimos, el *eidós* que intencionamos -a través de los hechos- en todo vivir. Aunque no se nos dé inmediatamente y sólo podemos llegar a intuirlo mediante la operación reflexiva de la reducción, como en todo acto natural de conciencia, en todo vivir, intencionamos un *logos*, Husserl escribe "en verdad ven todos y, por decirlo así, constantemente, 'ideas', 'esencias', todos operan con ellas en el pensamiento, pronunciando juicios esenciales" (ID, § 22, p. 55; p. 48).

La estructura intencional de la conciencia permite a Husserl legitimar la existencia de un ámbito de valideces absolutas en la propia vida del sujeto. Con ello garantiza la restauración del sujeto racional y del proyecto de humanidad autorresponsable a que está destinada Europa, cuyo fundamento esencial es. Ese proyecto europeo exige una filosofía

como ciencia estricta que permita el establecimiento de principios racionales absolutos y, sobre ellos, de una vida reflexiva: la fenomenología. Rectificando la epistemología psicologista que subyace a la crisis, su primer movimiento ha sido partir de la comprensión del hombre como ser racional. Para recuperar el sujeto racional suprimido por el psicologismo, y la vida fundada en ideas de razón que constituye el *telos* inmanente de la historia de Europa, la fenomenología husserliana defiende la existencia de la subjetividad trascendental, entendida como ámbito donde se dan los objetos intencionales, esos datos absolutos de la experiencia vivida de la conciencia que se obtienen mediante *epokhé*, o sea, como ámbito de las experiencias absolutas de la conciencia. A la subjetividad trascendental se accede practicando la reducción fenomenológico-trascendental, operación que, en consecuencia, no sólo tiene un significado teórico sino también -y principalmente- práctico. Nos permite descubrir la existencia de una esfera de ideas, valores y normas absolutas, en virtud de las cuales debemos gobernar nuestra vida. Además, mediante la reducción, averiguamos que al mundo fáctico y los significados de la cultura subyace nuestra vida intencional, y en ella los intereses y acciones colectivas, o sea, la actividad constituyente de una intersubjetividad trascendental, de un pueblo histórico, que, en suma, representa la verdadera fuente sentido de todo lo que se presenta en el mundo y la cultura. Por tanto, descubrimos que no somos meros hechos, partes u objetos del mundo, sino básicamente sujetos (rationales) del mundo. La reducción permite recuperar el sujeto racional, el ideal de hombre ilustrado puesto en crisis por el cientificismo, el hombre que se pone como ideal propio la vida filosófica, esto es, la vida que quiere configurarse a sí misma desde una razón libre, la vida que actúa libremente desde normas legitimadas racionalmente. Por esto puede escribir Husserl que la actitud fenomenológica y la *epokhé*, únicas puertas de entrada en la filosofía, "están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad" (CRI, § 35, p. 144; p. 140). Practicar la reducción supone la transformación existencial del hombre porque mediante ella nos reconocemos como sujetos racionales que configuramos nuestra vida racionalmente, o sea, libremente. Por esto añade Husserl que la filosofía, como teoría, "no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres filosóficamente cultivados" (26). Ahora bien, qué lleva al hombre a practicar la *epokhé*, es decir, a hacer filosofía. Advertimos anteriormente que Husserl entiende el comienzo de la fenomenología desde su propia teleología histórica. No obstante, aunque el planteamiento del problema de la crisis de la razón y las ciencias es temprano en Husserl, es cierto que tardó algo en adoptar una comprensión más histórica del mismo y que antes, en *Ideas*, mantuvo un entendimiento del problema más cartesiano, más epistemológico, centrado en el sujeto, en la mera conciencia (camino

cartesiano/camino histórico). La comprensión cartesiana del comienzo de la *epokhé*, dado que en la actitud natural de la conciencia no hay ningún motivo que lo justifique, que explique en suma el origen de la actitud filosófica, obligaba a Husserl a considerarla como resultado de un acto totalmente libre de la voluntad, que invirtiese la tendencia natural -y no filosófica- de la conciencia. Por esto, además de sostener que "nadie entra por casualidad en la filosofía", Husserl describe el comienzo de la filosofía -de acuerdo con lo que ocurre en el mito de la caverna de Platón- en términos violentos de ruptura (*Aufbruch, Einbruch, Durchbruch*)(27), puesto que rompe con la actitud natural. La comprensión del comienzo de la *epokhé* desde la teleología inmanente que gobierna la historia de Europa entendida como cultura filosófica, concibe entonces la recuperación fenomenológica del sujeto racional como *el telos* que tiende la fundación de esa cultura.

NOTAS

1. Esta llamada husserliana se encuentra expresada en *La filosofía como ciencia estricta* (1911): "¡Fuera los estériles análisis de palabras! Hay que preguntar a las cosas mismas" (Buenos Aires, Nova, 4ª ed., 1981, p. 63. Edición alemana en *Husserliana -Hua- XXV*, her. y. Th. Menon und H.R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987, p. 21. En adelante y en el mismo texto se citará: FCE, p. en ed. española; p. en ed. alemana). No obstante, la primera formulación de esta exigencia ontológica, es decir, de la llamada hacia la recuperación de una experiencia originaria de la realidad y la superación de los conceptos y significados construidos por la cultura, se halla en *Investigaciones lógicas* (1900): "No queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con 'meras palabras', esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica (...) No pueden satisfacernos significaciones que toman vida -cuando la toman- de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las cosas mismas" (Madrid, Alianza, 2ª ed., 1985, p. 218. Ed. alemana en *Hua XIX*, her. v. U. Panzer, The Hague, Nijhoff, 1984, p. 13. En adelante y en el texto: IL-2, p. en ed. española; p. en ed. alemana. Se citará IL- 1 para "Prolegómenos a la lógica pura", primera parte de IL publicada en *Hua XVIII*, her. v. E. Holenstein, Den Haag, Nijhoff, 1975).

2. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 35. Ed. alemana en *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Hua IX*, her. v. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1962, p. 277.

3. Cfr. Ortega y Gasset, "Medio siglo de filosofía", *Revista de Occidente*, (Madrid), nº 3, (1980), p. 14.

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

5. Este sujeto es el yo puro o superior, el yo universal e idéntico compuesto de objetividades racionales, y que, a juicio de Fichte y en virtud de lo que él entendía destino del hombre, había de reemplazar al yo individual o empírico (*El destino del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 161-167).

6. Husserl, *Ideasrelativasaunafenomenologíapurayunafilosofíafenomenológica*, México, FCE, 2ª ed., 1985, § 63, p. 146. Ed. alemana en Hua III, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 136. En adelante y en el propio texto: ID, nº parág. (§), p. en ed. esp.; p. en ed. alemana.
7. Husserl, *MeditacionesCartesianas* (1931), Madrid, Paulinas, 1979, § 62, p. 226. Ed. alemana en Hua 1, her. v. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 177. En adelante, en el texto: MC, nº §, p. en ed. esp; p. en ed. alem.
8. Sobre el concepto natural de mundo (*natürlichenWeltbegriff*): Husserl, *Problemasfundamentalesdelafenomenología* (1910), Madrid, Alianza, 1994, pp. 60, 68 ss, 109 s, 149 ss. Ed. alemana en *ZurPhänomenologiederIntersubjektivität*, Hua XIII, her. v. I. Kern, The Hague, Nijhoff, 1973, pp. 125, 134-138, 174, 196 s.
9. Heidegger, *Elserveytiempo*, México, FCE, 2ª ed., 1982, § 11, p. 64.
10. Husserl, *Lacrisisdelascienciaseuropeasylafenomenologíatranscendental*(1935), Barcelona, Crítica, 1991, § 36, pp. 145 s. Ed. alemana en Hua VI, her. v. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1962, pp. 141 s. En adelante y en el texto: CRI, nº parág. (§), p. en ed. esp.; p. en ed. alemana.
11. Tomamos esta expresión de Ortega y no por casualidad. Con ella define la vida, la vida individual, lo inmediato, la circunstancia, frente a la cultura, que sería su comentario, el esclarecimiento del *logos* que la vida contiene de forma latente, la lectura del texto vital (cfr. *MeditacionesdelQuijote, ObrasCompletas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 1, p. 357). P. Cerezo ha puesto de manifiesto que esta tesis orteguiana de vida tiene su origen en la descripción husserliana de la actitud natural de la conciencia, cuyo correlato es el mundo natural o vital (*Lavoluntaddeaventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 219).
12. Husserl, *Epilógode Ideas*(ID), ed. cit., p. 372. Ed. alemana en *Nachwort, Jdeen III*, Hua V, her. v. M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1971, p. 138. En adelante, en el texto: EPI, p. en ed. esp.; p. en ed. alemana.
13. L. Kolakowski subraya que el motivo principal que impulsa a la fenomenología husserliana es fundar en absoluto el conocimiento, legitimar un ámbito de validez absoluta que permita superar los relativismos que amenazan la cultura europea y la esencia del hombre como sujeto racional que apoya su vida en ideas de razón (*Husserlylabúsquedadelacerteza*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1983, pp. 11-15).
14. M. de Unamuno, *Delsentimiento trágicodelavida*, Madrid, Espasa-Calpe, 2ª ed., 1980, p. 95.
15. Husserl, *Lógicaformalytrascendental*, México, UNAM, 1962, p. 9. Ed. alemana en Hua XVII, her. v P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974, p. 9. En adelante, en el texto: LFT, nº §, p. en ed. esp.; p. en ed. alemana.
16. M. Scheler, *Elpuestodelhombreenelcosmos*, Buenos Aires, Losada, 13ª ed., 1978, p. 24; M. Heidegger, *Kantyelproblemadelametafísica*, México, FCE, 2ª ed., 1981, p. 177.
17. En *Nietzsche, lagenealogía, lahistoria* (Valencia, Pre-Textos, 1988, *passim*, especialmente pp. 11-24), M. Foucault expone la actitud filosófica genealógica adoptada por Nietzsche, que puede considerarse un nuevo método de la filosofía: descubrir tras cada supuesta entidad ideal la voluntad de poder que la ha originado, el tipo humano subyacente, sin cuya descripción aquélla no puede ser comprendida.
18. A partir de estas tesis Husserl extrae en *Krisis* (§ 6) una concepción etnocentrista donde Europa representa, en tanto que cultura filosófica, algo más que una cultura histórica pasajera, algo más que un tipo antropológico, junto a la China o la India: representa una idea absoluta, eterna, en la que al hombre le va su

ser, de modo que el hombre será un ser racional, se humanizará, será hombre auténtico, cuando logre desplegarse el *telos* inmanente a la idea de Europa, es decir, cuando toda la humanidad sea una humanidad racional (CRI, § 6, p. 16; p. 14).

19. Cfr. Platón, *Apologíade Sócrates*, 37 e.

20. Cfr. Husserl, LFT, p. 5; p. 5. EPI, pp. 372 s; pp. 138 s. En *Meditaciones Cartesianas* Husserl reinterpreta en clave subjetivista esa idea platónica de la filosofía como ciencia que parte de fundamentos últimos o absolutos (MC, § 1-3, pp. 33-43; pp. 43-50).

21. No obstante, al final de su obra, en los suplementos a *Krisis*, Husserl confesaba con tristeza la imposibilidad de lograr el ideal del conocimiento absoluto, lo que ponía en peligro no sólo el ya incierto futuro de la filosofía, sino principalmente la realización del hombre como sujeto racional autorresponsable: "La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, mas aún, como ciencia estricta y apodíctica: el sueño se ha terminado (*der Traum ist ausgeträumt*)" (*Krisis, Beilage XXVIII zu § 73*, p. 508; no hay traducción esp.).

22. Precisamente la fundamentación (epistemológica) de la verdad y del conocimiento objetivo, suposiciones de que parte toda ciencia, es la tarea propia de la filosofía (cfr. IL- 1, Prolegómenos, § 5, p. 40; pp. 26 s).

23. A la radicalidad y fundamentalidad de este plano husserliano del sentido había ya apelado Ortega en 1913 y 1915 para impugnar la tesis escéptica (cfr. *Sensación, construcción, intuición e Investigaciones psicológicas, Obras Completas*, vol. XII, pp. 424 s, 498 s). Acerca de esa radicalidad escribe M. García-Baró que el sentido es "un tejido ontológico mas fundamental que el ser" ("De la soledad radical" en *Ortega y la fenomenología*, ed. por J. San Martín, Madrid, UNED, 1992, p. 73).

24. En esta línea, Husserl asume la distinción fregeana entre significado de un concepto o de un signo en general (el objeto que designa), y sentido (el modo como se nos presenta el objeto), de manera que un mismo significado puede tener varios sentidos pero un sentido sólo implica un significado; puedo mentar entonces una misma cosa valiéndome de sentidos diferentes, es decir, mediante actos distintos.

25. Gadamer ha escrito que quien enseña "a penetrar la vitalidad con racionalidad y a reconocer la razón en lo viviente, ha leído correctamente los signos del siglo XX" ["W. Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa", *Revista de Occidente*, (Madrid), nº 48-49, (1985), p. 88].

26. Husserl, CRI, § 3, p. 8; p. 6. Recordemos que ya Platón, cuya dirección filosófica esencial sigue Husserl, calificó a la filosofía de "ciencia de los hombres libres" (*Sofista*, 253 c).

27. Husserl, CRI, ("La crisis de la ..."), p. 327; p. 318. Cfr. M. A. Presas, "Acerca del programa de la fenomenología", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, (Buenos Aires), nº 3, (1984), p. 261.

-
- [Profesor del IES "Pino Montano" de Sevilla. Doctor en Filosofía. E-mail: \[agpozo@cica.es\]\(mailto:agpozo@cica.es\)](#)