

Husserl y la historia

Vicente LOZANO DÍAZ

1. CONTEXTO E INTENCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

El filósofo alemán Edmund Husserl nace en Prossnitz, Moravia, entonces parte del Imperio austriaco, y actualmente Prostějov, en la República Checa, el 8 de abril de 1859 y muere en Friburgo (Alemania), el 27 de abril de 1938. Vive, por lo tanto, en un contexto de profundos cambios, en el que coinciden la instauración del materialismo y positivismo modernos con la revolución socialista y con los conflictos nacionales. Él mismo, después de una vida consagrada a la investigación y a la docencia universitaria y debido a su origen judío, fue víctima en sus últimos años de la política racial nacionalsocialista de Hitler: revocación de su ciudadanía alemana, de su condición de profesor y de su condición de funcionario alemán, retiro de su paga de jubilado, supresión de su nombre de la lista de profesores de la Universidad de Friburgo y denegación de acceso a las dependencias de la misma universidad, incluida la biblioteca, prohibición de publicar y de salir de Alemania, denuncia pública de su filosofía como subhumana (*Untermenschen*), repudio y rechazo de amigos, colegas e incluso discípulos, como Martin Heidegger, y, finalmente, discreto entierro en el más absoluto silencio oficial. Aunque, afortunadamente para él, falleció antes de que el horror alcanzase cotas aún mayores durante la Segunda Guerra Mundial.

Para Husserl, la filosofía, que él convierte en fenomenología o ciencia de todo aquello que aparece ante la conciencia humana en tanto que aparece, es una permanente actividad de búsqueda y de meditación sobre lo considerado evidente, un puro dudar frente a la aspiración de objetividad que plantean las demás ciencias. Por este motivo la mayor parte de sus obras tienen un carácter de esbozo provisional o de aproximación a algún aspecto determinado, sin que nunca escribiese esa obra sistemática capaz de abarcar o de explicar su pensamiento de una manera completa y definitiva. Destacan especialmente *Investigaciones lógicas*, publicada entre 1900 y 1901, y de la que en 1913 se editará una segunda

edición con importantes modificaciones, «La fenomenología como ciencia estricta», artículo programático publicado en 1911, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada en 1913, *Lógica formal y trascendental*, libro preparado por el discípulo Ludwig Landgrebe a partir de los manuscritos del maestro y publicado en 1929, *Meditaciones cartesianas*, redactado en 1929 y publicado por primera vez en francés en 1931, y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, libro de 1936 que recopila diferentes escritos y conferencias de los últimos años. Poseen igualmente gran importancia abundantes escritos contenidos en los casi 50.000 folios manuscritos que permanecieron inéditos hasta después de la muerte de Husserl en 1938, y que poco a poco están siendo publicados en la edición de sus obras completas, conocida como *Husserliana*, pues Husserl, fiel a su concepción de la fenomenología como una constante actividad de análisis y de reformulación, no cesó de reescribir y de matizar lo expuesto en sus obras publicadas¹.

Husserl critica la concepción positivista-psicologista que desde la segunda mitad del siglo XIX se había apoderado de la actividad intelectual y según la cual el conocimiento científico es el único conocimiento válido y las leyes de la lógica describen las leyes del pensamiento. El positivismo y el psicologismo, denuncia, reducen la idea de verdad a la verdad científica y objetiva, pues rechazan toda posible valoración y señalan que lo único que puede ser verdadero es la constatación de aquello que sucede en el mundo físico, los hechos que pueden ser medidos y calculados. Pero al ocuparse exclusivamente de los hechos físicos y constatables no permiten que el ser humano pueda buscar el sentido de su propia existencia, conduciendo inexorablemente al escepticismo y al relativismo, reduciéndolo todo a un conjunto de reglas y de normas que sumergen a cada individuo concreto y al discurrir histórico en un continuo encadenamiento de esfuer-

¹ Un elocuente ejemplo de la concepción husserliana de la filosofía como constante actividad de búsqueda y de profundización lo proporciona una situación vivida por el filósofo español Xavier Zubiri y narrada por Carmen Castro, su viuda, en la breve semblanza personal que escribió sobre su marido: CASTRO DE ZUBIRI, Carmen, *Xavier Zubiri. Breve recorrido de una vida*, Santander, Amigos de la Cultura Científica, 1986, pp. 46-47 (la misma anécdota es repetida en la extensa biografía de Zubiri escrita por COROMINAS, J., y VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, p. 198): en 1928, siendo ya catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, Zubiri viajó a la ciudad alemana de Friburgo para estudiar con Husserl y con Heidegger, y siempre recordaba con fascinación, y con algo de sana envidia, las ocasiones en que al dirigirse al aula para asistir a uno de los seminarios de Husserl se encontraba en la puerta con un letrado en el que se indicaba: «Se suspende la sesión de hoy: el señor profesor no ha aclarado la cuestión a tratar». Situación que puede parecer extraña desde la habitual concepción que se posee en el mundo académico del profesor como alguien que ha adquirido unos conocimientos concretos y precisos que comunica a sus alumnos, pero que es consecuente con la visión que Husserl poseía del trabajo filosófico.

zos ilusorios y de amargas decepciones. Meras ciencias de hechos, ciencias que excluyen las cuestiones sobre la razón y la sinrazón o sobre la libertad, hacen meros seres humanos de hechos, seres sometidos². Y todo ello en nombre de un conocimiento científico que se anuncia como objetivo cuando no puede proporcionar una certeza absoluta, pues es contingente, y que, además, tiene su origen en nuestras propias vivencias.

La estrategia de Husserl es doble. En primer lugar, insiste en que toda teoría sobre determinados hechos concretos y sensibles requiere una serie de condiciones de posibilidad, una serie de principios lógicos o axiomas que le den consistencia o racionalidad, un sentido a partir del cual pueda referirse a dichos hechos físicos concretos y sensibles. Así, por ejemplo, el principio de no contradicción, que establece la imposibilidad de pensar a la vez una cosa y su contraria, como que a la vez llueva y no llueva. Como ya vimos, según el psicologismo estos principios o leyes lógicas dependen también de los hechos sensibles, pero entonces, añade Husserl, se está confundiendo el ámbito de lo ideal o lógico y el ámbito de lo real o físico, desembocándose en un relativismo que niega la posibilidad de cualquier verdad objetiva. El principio de no contradicción no declara la imposibilidad de la coexistencia de determinados acontecimientos o hechos físicos, sino la imposibilidad de la validez conjunta del sentido que se afirma en cada uno de los juicios referidos a esos acontecimientos o hechos físicos, la imposibilidad lógica o ideal de que se den a la vez ambas verdades. Por lo tanto, la validez de las leyes o principios lógicos que regulan las teorías sobre los hechos de la realidad es apodíctica, su consistencia o racionalidad tiene que ser previa e independiente de los acontecimientos físicos de los que las teorías se ocupan. Ni siquiera puede verse afectada por la constitución u organización psíquica del ser humano, pues si lo fuese no podría ser válida con certeza, no podría tener sentido o ser racional, ya que la verdad sería entonces algo que dependería de las circunstancias, que sería verdad en esta o en aquella circunstancia, o para esta o aquella especie o colectividad, y que sería falsa en otras circunstancias o para otras especies o colectividades, lo que es un contrasentido. Por todo ello, concluye Husserl, el psicologismo es una teoría inconsistente, una teoría concreta que niega la posibilidad de la teoría en general. Dicho de otro modo, el psicologismo es contradictorio, pues en definitiva defiende que ninguna verdad es necesaria,

² HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, § 2, pp. 3-4. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, § 2, pp. 5-7.

pero pretende que eso que defiende sea una verdad necesaria. Se trata de la famosa crítica que se hace al escéptico, que afirma que nada es indudable, pero considera que su afirmación es indudable, que afirma que hay que dudar de todo excepto de su afirmación acerca de que hay que dudar de todo. Y por tanto ya no es cierto que haya que dudar de todo.

En segundo lugar, Husserl emprende frente al positivismo la búsqueda de un saber universal y necesario que no se base exclusivamente en la experiencia, que proporcione certeza, y que a la vez que nos permita conocer la realidad tal y como es nos permita orientarnos en nuestro existir. Él admite que los hechos de la realidad física son contingentes o no necesarios, que podrían ser de un modo diferente a como son, que son fruto del azar o de la casualidad. Pero añade que tiene que haber algo en el ser humano que no sea un simple resultado de esos hechos, que no sea un hecho más, sino que trascienda los hechos ocasionalmente existentes y los fundamente, que dé lugar a lo esencial, a la verdad y a la razón, a los principios y a los valores. Tiene que haber un sentido o significado originario que permita el producirse de un conocimiento racional que vaya más allá de la simple recopilación de hechos, y que sobre todo permita establecer un ordenamiento político o sociedad humana que sea justa o moral, que se base en algo más que en la simple imposición de la fuerza³.

Se trata en suma de rechazar el positivismo y el psicologismo por prometer un conocimiento certero y absoluto de la realidad que no pueden conseguir y por no tener en cuenta las vivencias del ser humano de las que todo conocimiento proviene. Anunciando el propio Husserl que tal vez sea en esas propias vivencias donde se pueda hallar la certeza que tanto buscamos, donde podamos obtener un saber universal y necesario que a la vez que nos permita conocer la realidad tal como es nos permita orientarnos en nuestro existir.

Como indica Husserl al inicio de *Meditaciones cartesianas* y del curso publicado póstumamente titulado *Filosofía primera*, la fenomenología es un intento de volver a la genuina filosofía primera y unitaria de Sócrates, Platón o Descartes, que no consistía tanto en una serie de conocimientos o de doctrinas sobre la realidad como en la raíz de una manera de vida ética. La fenomenología es así un renacer del espíritu genuinamente filosófico, un superar la en-

³ SAN MARTIN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, 1987, pp. 21-22, 38-43, 116-118 y 126-130.

fermedad o decadencia positivista de la cultura occidental, que habría desembocado en la disgregación y en el desconcierto. Se trata de autoexigirse una búsqueda de evidencias últimas, de redescubrir unos significados eternos que infundan fuerzas vitales a ese confuso presente que según Husserl es el comienzo del siglo XX, época en muchos aspectos semejante a la desventurada realidad de comienzos del siglo XVII, del surgir del mundo moderno, en la que se habría encontrado el propio Descartes. Intención última, auténtica, radical, axiológica y ética de la fenomenología husserliana que es importante tener siempre en cuenta, especialmente en tanto que atenúa el carácter intelectualista que tan a menudo se le reprocha⁴.

2. LA ACTITUD NATURAL Y LA CIENCIA

La actitud normal en la que todos nosotros nos hallamos y vivimos es llamada por Husserl la actitud natural. Cada uno de nosotros es un yo individual, un cuerpo físico específico dirigido por una conciencia concreta que toma las decisiones y que para ello funciona previamente como una especie de recipiente que recibe los datos del mundo físico exterior, datos que pueden ser percepciones de objetos externos, como una mesa, y entonces hablamos de conocimiento, o que pueden ser ideas o sensaciones, y entonces hablamos de elementos puramente mentales. Al mismo tiempo, estamos rodeados de otros individuos y vivimos en una colectividad o grupo social que posee unas verdades aceptadas, culturales, históricas e incluso biológicas que nos determinan en cuanto a nuestra manera de pensar y de ver las cosas.

Esta actitud natural en la que habitualmente estamos es directa y práctica. En ella observamos que nuestras conexiones lógicas coinciden con la lógica que rige la realidad externa, que en nuestra mente y en la realidad externa no es posible que al mismo tiempo ocurra algo y su contrario, por ejemplo, que llueva y no llueva a la vez, y que en nuestra mente y en la realidad externa existen conexiones causales, situaciones en las que siempre que se da un

⁴ HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff, Einleitung, § 1-2, pp. 43-48. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Introducción, § 1-2, pp. 3-10. *Erste Philosophie (1923-1924)*. *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Filosofía primera. Primera parte), Husserliana, Band VII, 1.^ª Lección, pp. 7-11. Para el carácter ético de la fenomenología husserliana véase especialmente: MELLE, U., «Husserl's personalist ethics», *Husserl Studies*, 23, 1, 2007, pp. 1-15.

hecho A, que es la causa, luego se da un hecho B, que es el efecto. Y sin plantearnos por qué sucede esto o si de verdad nuestras percepciones de las cosas externas coinciden con lo que realmente estas cosas externas son, vivimos y actuamos. Tenemos la percepción de una mesa, y si no queremos tropezar con ella, la evitamos, y si queremos utilizarla, la utilizamos, pero no nos planteamos qué es en realidad la mesa, o si la conocemos tal como verdaderamente es.

A partir de la actitud natural surge la ciencia, que tampoco se plantea qué son exactamente las cosas y si las conocemos tal como verdaderamente son, sino que parte de nuestro conocimiento directo de ellas e intenta establecer y medir sus conductas regulares, hallar las leyes naturales, con el fin de poder preverlas y poder dominarlas, sacarles un rendimiento. Si establecemos que siempre que un cuerpo pesado en movimiento golpea a otro cuerpo similar en reposo, este segundo cuerpo se mueve, podemos anticiparnos al futuro desenlace y obtener un beneficio.

Pero, recuerda Husserl, ya Hume muestra que la propia causalidad, que es algo básico y aceptado por todos, no puede probarse. Es cierto que siempre que el cuerpo pesado en movimiento golpea al cuerpo similar que se halla en reposo, este segundo cuerpo se mueve, pero nosotros no vemos la fuerza causal, no vemos que el primer cuerpo mueva al segundo cuerpo, simplemente hemos visto que siempre que el primer cuerpo llega a la altura del segundo, este segundo cuerpo se mueve, y por ello decimos que el primer cuerpo es la causa del movimiento del segundo, pero esto no está probado, no es indudable, es sólo costumbre. No podemos asegurar con certeza que la próxima vez el segundo cuerpo se moverá, a lo mejor no se mueve, lo que nos sorprendería mucho, pues iría contra lo establecido por la costumbre, pero es posible. Hume, con el que el sensualismo alcanza su plenitud de manera consciente, muestra que toda inducción o elevación desde los casos particulares a principios generales no comporta necesidad, haciendo de la conciencia el lugar de la pura irracionalidad en tanto que está regida por leyes puramente empíricas que no pueden jamás alcanzar una evidencia racional absoluta⁵.

⁵ HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Filosofía primera. Primera parte), Husserliana, Band VII, pp. 157-171.

Por lo tanto, dice Husserl, como la ciencia surge de la actitud natural no está fundamentada. Si no se preocupa por lo que son verdaderamente las cosas, o no se pregunta cómo es posible que podamos establecer sus regularidades, si simplemente acepta esto como un hecho inicial, todos sus resultados están faltos de seguridad absoluta, de certeza. Es cierto que los conocimientos científicos con sus teorías, hipótesis y clasificaciones son útiles y prácticos, que nos permiten dominar las cosas reales para sacarles un rendimiento. Pero también es cierto que no poseen una certeza indudable, que son individuales, que se refieren a hechos determinados que pasan en un espacio determinado y en un tiempo determinado, y, además, que son contingentes, que explican estos hechos mostrando su lugar en la cadena causal, mostrando de qué otros hechos se siguen y qué otros hechos pueden provocar, pero aceptan que han sucedido de esa manera por una serie de coincidencias y que podían haber sucedido de otra manera, no proporcionando una seguridad absoluta.

3. LA INTENCIONALIDAD

Ni el pensamiento natural ni la ciencia, que surge de él, nos pueden proporcionar una garantía de que conocemos las cosas y los hechos tal como verdaderamente son, pues sólo nos proporcionan conocimientos individuales y contingentes. Por eso dice Husserl que si buscamos un conocimiento absoluto e indudable, un conocimiento universal y necesario, tenemos que abandonar la actitud natural y adoptar otra actitud, la actitud filosófica o fenomenológica. Una actitud que no pretenda alcanzar solamente hechos, algo que suceda aquí y ahora, sino que pretenda alcanzar sentido y significación, conexiones necesarias en el mundo.

El primer paso importante en la fenomenología lo da Husserl en su obra *Investigaciones lógicas* con el concepto de intencionalidad. Husserl descubre que la conciencia no es, como creemos en la actitud natural, un mero recipiente interno, pasivo e indiferente en el que se depositan las percepciones de las cosas reales, sino que es una íntima relación con esas cosas. Nuestra conciencia es siempre conciencia de, está siempre referida a las cosas en relación con ella, no puede existir sin referirse a algún aspecto. No puede haber un puro contenido mental que no se ocupe de nada, siempre habrá algo que nos llame la atención o nos preocupe, por eso nuestra conciencia no es un sujeto aislado en sí mismo, sino que sólo tiene existencia en cuanto se preocupa de las realidades circundantes, en cuanto posee una intención.

Nuestra conciencia no es un mero saber o una percepción de objetos externos, es una pura vivencia que en cuanto reflexiva se conoce a sí misma, se da cuenta de que existe, y que en cuanto intencional, referida a las cosas, sabe que estas cosas no son algo extraño e indiferente, sino que forman parte de ella, estableciéndose una relación estrecha e insoluble entre los dos elementos, entre el acto intencional que es vivido y llevado a cabo, que es llamado noesis, y el objeto de ese acto, que es llamado *noema*.

En realidad, la relación noesis-noema es la mera descripción teórica de un acto único e insoluble, la vivencia (*Erlebnis*), en la que hay un «darse cuenta de algo», y en donde la noesis designa el «darse cuenta de», el elemento subjetivo o propio de la conciencia en cuanto tal, y el noema designa el «algo», el término objetivo. No es que la noesis sea la conciencia, sino que la relación noesis-noema es la descripción de la conciencia en tanto vivencia, y no es que el noema sea la cosa externa, sino que es la cosa externa tal como es vivida y sentida en el acto intencional, como fenómeno. No habiendo por ello tampoco un contenido ideal que medie entre el acto de la conciencia y la cosa externa.

4. LA CONSTITUCIÓN DEL OBJETO

Es en el ámbito de los fenómenos, en el ámbito de las cosas tal como son sentidas en la vivencia, donde Husserl busca ese conocimiento cierto y absoluto, universal y necesario, que no es posible en la actitud natural. Frente a la ingenuidad del realismo positivista, que afirma la total independencia y primacía del mundo exterior en relación con la subjetividad humana, Husserl establece como dato más simple y evidente la conciencia pura e inmutable del sujeto, que no crea el mundo pero que lo constituye y hace posible toda significación al darle a cada cosa su carácter de objeto, una unidad y un sentido más allá de su ser espacio-temporal, unidad que permanecerá en todas las correlaciones o apariciones de la cosa-objeto ante las conciencias humanas individuales.

Por ejemplo, una mesa es un objeto que posee unas características, un significado y una utilidad, un sentido, pero sólo lo posee para los seres humanos que la constituyen y la convierten en objeto, que le asignan una función dentro del mundo considerado como una totalidad organizada en función de fines, pues un perro o cualquier otro animal no vería una mesa, sino una superficie sólida que puede ser un obstáculo o que puede servir de ayuda. La mesa es un objeto constituido por la conciencia pura, por la estructura mental común que poseen todos

los seres humanos. Sucediendo lo mismo con los demás objetos, cosas o fenómenos, con las paredes, con las ventanas, con los árboles, con las nubes, con la naturaleza o con el mundo en cuanto que totalidades ordenadas y significativas de cosas. Si no hubiese seres humanos existiría algo, no podemos saber qué, pero habría una realidad física, lo que no habría serían mesas, paredes, ventanas, árboles, nubes o mundo natural, pues todo esto es resultado de la actividad constitutiva del ser humano. Conocer es reconocer. Somos nosotros los que introducimos en la realidad los sentidos, significados y órdenes que luego encontramos en ella, y esto es irreductible tanto a las circunstancias o hechos casuales exteriores como a cualquier orden lógico-matemático, es previo a toda reflexión o conocimiento científico.

Un científico podría estudiar la mesa, analizar sus componentes, calcular su resistencia, estudiar su proporción con el cuerpo humano, etc., pero siempre estaría trabajando con una mesa, con algo que habría constituido antes de su investigación, y no con un objeto exterior e independiente. Como indica Husserl, la ingenuidad del realista y del científico es tal que no comprenden que todas las verdades que ellos ganan como objetivas y aun el propio mundo natural u objetivo que es el sujeto de sus fórmulas es el constructo de su propia vida, que llega a ser tal en ellos mismos:

«La *ingenuidad* del usual discurso sobre la “objetividad”, que no toma en absoluto en consideración la subjetividad que experimenta y conoce, la efectiva subjetividad concretamente operante, la ingenuidad del científico de la naturaleza, del mundo en general, que está ciego para el hecho de que todas las verdades a las que accede en cuanto tales verdades objetivas y el mundo objetivo mismo que en sus fórmulas figura como sustrato (como mundo cotidiano de la experiencia tanto como mundo conceptual del conocimiento de un grado más elevado), son una configuración de vida, una configuración que llega a ser tal en él mismo, esa ingenuidad ya no es posible, naturalmente, cuando la vida es situada en el centro del punto de mira» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, § 25, p. 99. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, § 25, p. 101).

Lo que hace Husserl es reconducir lo trascendente a la experiencia del sujeto. Entre el mundo o la realidad y el sujeto no existe una separación superada por una pasiva representación mental, sino que el mundo real no es más que el conjunto de las experiencias efectivas y posibles del sujeto humano. Sólo es real aquello de lo que el sujeto humano tiene o puede tener una experiencia, aquello

que es o puede ser conocido. Por eso Husserl define la fenomenología como «el retorno a las cosas mismas», es decir, el retorno a la intuición originaria en que la conciencia determina el ser de la cosa. No se trata de explicar una cosa dándole una interpretación que la desfigure, sino que se trata de explicitar lo dado de la cosa, aquello que permanece invariable en todas sus variaciones, su esencia o *eidos*, su ser, que depende de la conciencia del sujeto humano. Algo es, y es lo que es, en la medida en que es correlato de la conciencia o se da a la conciencia, que aparece por y para ella:

«La realidad en sentido estricto, tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por y para una conciencia» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III / 1, Martinus Nijhoff, § 50, p. 106. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, § 50, p. 115).

Ahora bien, es cierto que la entidad o identidad de un objeto, su sentido, surge de la actividad constitutiva de las conciencias o sujetos humanos, pero también es evidente que por mucho que sea la actividad de la conciencia del sujeto la que constituye la identidad o sentido del objeto, la entidad del objeto físico-material exterior debe tener alguna autonomía con respecto a dicho sujeto, que debe haber conocimiento sensible, pues en caso contrario se estaría afirmando un idealismo solipsista, una única conciencia para la cual toda la realidad se reduciría a sí misma. Tan censurable es el realismo que reduce la realidad a lo físico o material y atribuye al objeto un valor absoluto con relación al sujeto como censurable es el idealismo, que reduce la realidad a los contenidos mentales o ideas y atribuye al sujeto un valor absoluto con relación al objeto. Por eso, lo que hace en el fondo Husserl es sustituir el noumenon o cosa en sí de Kant por lo trascendente de las apariciones fenoménicas del objeto. Se trata de defender lo que él mismo denomina en algunos momentos «idealismo trascendental», una posición intermedia entre el realismo y el idealismo que acepta la existencia de la realidad física exterior, pero que la trasciende hacia el sentido, hacia las esencias ideales yacentes en ella y que la convierten en el mundo natural.

En la constitución del objeto, el sujeto está limitado no sólo por su propia estructura mental y por las leyes espaciales, sino especialmente por las posibilidades del objeto en general. El objeto posee una entidad que trasciende o rebasa cada una de las apariciones ante un sujeto individual, pues éstas siempre apuntan o sugieren aspectos u otras percepciones posibles. No hay ninguna percepción del objeto que sea definitivamente cerrada, siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinen con más precisión la entidad del objeto⁶. Cuando estamos percibiendo la mesa, siempre hay algún aspecto o parte de la mesa que no estamos percibiendo en ese momento, aunque lo podemos pensar o suponer, e incluso hay otras relaciones o conexiones posibles del objeto mesa con los demás objetos o mundo en que se encuentra que son posibles y que no consideramos o se nos escapan. El ser del objeto es aquello que es percibido por una conciencia, pero este ser u objetividad no se reduce a una percepción pasada o actual, sino que incluye el repertorio de todas las posibles percepciones o nuevos contenidos noemáticos en el transcurrir de un infinito proceso de constitución en el que participan todas las conciencias individuales. El objeto como tal es irreductible a la unidad sintética de la conciencia, puesto que lo que lo define es precisamente el poseer una posición existencial exterior a dicha actividad, el ser algo que la conciencia individual no es.

En conclusión, es cierto que los hechos de la realidad física son contingentes o no necesarios, que podrían ser de un modo diferente a como son, que son fruto del azar o de la casualidad. Pero la estructura mental común humana, la conciencia pura, no es el resultado de estos hechos, como afirma el psicologismo positivista, no es un hecho más, sino que trasciende los hechos ocasionalmente existentes y los fundamenta, da lugar a lo esencial, a la verdad y a la razón, a los principios y a los valores, permitiendo tanto el producirse de un conocimiento racional que no se limita a recopilar los hechos como el que sea posible un ordenamiento político basado en algo más que en la simple imposición de la fuerza. La posibilidad de que la existencia humana posea un sentido o significado se refiere así a la donación de sentido o significado que realiza la conciencia pura e inmutable del sujeto. Siendo en ella en donde hay que buscar el sentido o significado originario.

⁶ HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III / 1, Martinus Nijhoff, § 149, p. 347. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, § 149, p. 358.

5. LA EPOJÉ O REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

La fenomenología aspira a alcanzar un conocimiento absoluto del mundo, de hacerlo comprensible en todas sus determinaciones reales e ideales a partir del acceso metódico y riguroso al fundamento último de su ser⁷. Ésta es precisamente la función de la epojé o reducción trascendental, que para Husserl es el aspecto más importante de la investigación fenomenológica. La epojé o reducción trascendental pone al mundo entre paréntesis, parte del yo o ego individual, del sujeto cognoscente concreto que está percibiendo un hecho o un determinado objeto, e ignora todos aquellos condicionamientos sociales, culturales, históricos, psicológicos y biológicos que se hallan en él o que se añaden a la cosa percibida y que impiden un acto de captación puro y auténtico. Las realidades de la vida diaria, los cuerpos externos, mi propio cuerpo, las identidades externas, mi propia identidad, las construcciones de las ciencias físicas, sociales y matemáticas, los avatares históricos y psicológicos, todos los elementos y actividades que impliquen las posiciones espacio-temporales o las relaciones causales características de la actividad natural se suspenden, quedando únicamente la cosa-objeto reducida a su puro carácter de fenómeno, a su estar presente en el puro acto intencional de la vivencia. Puro acto intencional de la vivencia en el que no se conoce al mundo o al yo individual como parte de él, sino que sólo se conocen fenómenos que son percibidos por un sujeto impersonal o conciencia pura que no posee ninguna de las propiedades atribuidas a los sujetos psicológicos.

El propio Husserl y prestigiosos estudiosos distinguen en este proceso diversas reducciones, pudiéndose establecer hasta cuatro diferentes. Partiendo de una situación o hecho en el mundo, en primer lugar se produce la reducción histórica, consistente en neutralizar los diversos contenidos y supuestos culturales añadidos en épocas pasadas y en la propia época. En segundo lugar se produce la reducción eidética o esencial, consistente en eliminar los aspectos individuales o contingentes y considerar únicamente la estructura objetiva del hecho o situación y de los objetos que en ella intervienen. En tercer lugar se produce la reducción existencial, consistente en restringir el valor de estas estructuras objetivas a su estricta presencia ante una conciencia. Y en cuarto lugar se produce la reducción intencional o egológica, consistente en destacar que esas estructuras objetivas

⁷ FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966, p. 103. Véase también: LANDGREBE, L., «Welt als phänomenologische Problem», *Der Weg der Phänomenologie*, Gerd Mohn, 1963, pp. 41-62.

son inseparables de las actividades mentales de la conciencia o yo. Pero lo cierto es que todas estas reducciones están mutuamente condicionadas, y por eso puede hablarse de una única epojé o reducción trascendental que consta de diversos planos o grados de realización⁸.

A menudo se le ha reprochado a Husserl lo difícil que resulta aceptar que es posible suspender la existencia y todo lo que ella implica para lograr una intuición pura de lo esencial o universal. Es cierto que toda percepción es selectiva, que se realiza bajo determinadas circunstancias biológicas y socioculturales, pero también es cierto que nos resulta difícil imaginar una experiencia o vivencia que tenga validez como tal sin ninguna relación con la realidad concreta de la que ha partido. Así, no puedo tener una intuición fenomenológica sin ser capaz de dar un nombre al objeto de mi intuición, pero ello ya implica la utilización del lenguaje, con toda la carga sociocultural que conlleva⁹. Es más, tal vez resulte posible poner entre paréntesis un objeto, pues su sentido es siempre el mismo, todas sus apariciones son básicamente iguales, pero no lo parece tanto poner entre paréntesis un suceso histórico, captar su esencia o sentido independientemente de todos los hechos y acontecimientos empíricos que lo han determinado como tal. Y, sin embargo, toda la reflexión fenomenológica descansa sobre la posibilidad de alcanzar una certeza racional o evidencia universal que excluya todo contenido existencial o contingente.

Por lo tanto, lo fundamental es comprender que con la puesta entre paréntesis del mundo Husserl no pretende abandonarlo o robarle su genuino sentido, sino precisamente hacer dicho sentido inteligible. La puesta entre paréntesis del mundo es una puesta entre paréntesis de todos aquellos prejuicios que simplemente presuponen el mundo como la unidad de todas las realidades dadas en la que nos encontramos de una manera inmediata y a la que otorgamos un sentido sin que consideremos necesario realizar ninguna precisión acerca de que dicho sentido surge precisamente de la propia actividad de la pura o absoluta conciencia humana:

«Con la epojé» al ser plenario del mundo como universo de las realidades en sentido estricto no se le ha quitado nada, como tampoco se le quita al ser geomé-

⁸ MONTERO, F., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, 1987, pp. 63-65. WELTON, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, 2000, pp. 292-305.

⁹ KOLAKOWSKI, L., *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, 1975. Traducción castellana: *Husserl y la búsqueda de certeza*, Alianza, 1983, pp. 49-50.

trico plenario del cuadrado porque se le niegue el ser redondo (lo que en este caso es, sin duda, una simple trivialidad). No se “interpreta”, ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido o que contradice su propio sentido aclarado con evidencia intelectual. Esta interpretación nace de un hacer *filosóficamente* absoluto el mundo, que es algo completamente extraño a la manera natural de considerar el mundo. Esta manera es, justamente, natural, vive ingenuamente en el llevar a cabo de la tesis general descrita por nosotros, no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Éste sólo brota cuando se filosofa, y buscando una última revelación sobre el sentido del mundo, no se nota que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto “sentido” que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III / 1, Martinus Nijhoff, § 55, pp. 120-121. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, § 55, pp. 129-130).

Volviendo a nuestro ejemplo, si a mi percepción de la mesa se le aplica la epojé o reducción trascendental, se eliminan todos mis referentes subjetivos, mi identidad, y se elimina todo aquello que yo pueda saber del objeto mesa, que está determinado por mi existencia en una sociedad determinada en un momento determinado, el material de que está hecha, para qué sirve, etc., queda entonces el puro acto vivencial, el darse el fenómeno mesa. Se ha suprimido todo lo individual o contingente y únicamente permanece lo esencial o necesario. Es decir, quedan los contenidos de los fenómenos y el lugar donde ellos parecen, el yo o ego trascendental, la estructura esencial o a priori de cualquier yo¹⁰, la conciencia pura y originariamente constituyente como principio de toda donación de sentido, como origen absoluto y necesario de la razón y del significado, del mundo, y que está implícita y es vinculante en cualquier sujeto racional, en cualquier yo individual y concreto como aquél del que se había partido.

Es en el sujeto concreto e individual sometido al mundo donde se hacen evidentes la razón y la verdad que no son hechos, que sirven para fundamentar los hechos. Pero esto exige al mismo tiempo la existencia de una intersubjetividad previa a lo mundano que sea origen de esa racionalidad inalterable por los he-

¹⁰ FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 150-151.

chos, que constituya el mundo y que no sea un yo, sino un nosotros. Por ello, indica Husserl, la fenomenología no es más que la autoexplicitación racional y sistemática de un yo o ego trascendental que en virtud de su propia esencia constituye por un lado el mundo objetivo, el ámbito de lo que es o de lo que tiene sentido, y por otro lado se constituye a sí mismo como individualidad concreta que posee un cuerpo físico y que forma parte de dicho mundo, que conoce eso que es o que tiene sentido:

«La fenomenología universal bajo la forma de una autoexplicitación del ego” es en primer lugar una autoexplicitación (*Selbstausagebung*) en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el ego se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí; y luego, en segundo lugar, en una autoexplicitación en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el ego también constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al otro, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no-yo en el yo (...) “La fenomenología” es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo conocimiento posible, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el ego» (*Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff, § 41, p. 118. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, § 41, p. 113).

Cuando una conciencia individual o subjetiva percibe una cosa, la percibe como una síntesis de concordancias que permanece una e idéntica en los distintos momentos o fases perceptivas, y precisamente por esto la considera una misma cosa. Pero en cada fase perceptiva la cosa se halla ante la conciencia subjetiva bajo diferentes perspectivas o aspectos, más cerca o más lejos, a la derecha o a la izquierda, en contacto con otras cosas o no, físicamente presente, o anticipada, o recordada, como realidad o como posibilidad, etc. Variaciones en las que la conciencia subjetiva participa activamente, pues dependen tanto de su posición física como de sus inclinaciones o deseos. Las cosas-objetos, los fenómenos, no son así meras series de apariciones habituales que suceden ante conciencias subjetivas pasivas, sino que forman parte de un sistema de percepciones o experiencias de correlación reales y posibles que incluye también a los demás fenómenos, y que es el mundo. Sistema trascendental de experiencia o mundo que es compartido por todos los yoes o conciencias subjetivas, que en tanto que poseen una misma estructura forman parte de la conciencia o yo trascendental. La trascendencia del mundo no comporta, por lo tanto, ningún misterio metafísico, es simplemente un universo de correlatos intencionales de vivencias inten-

cionales, reales y posibles, el correlato indisoluble del yo trascendental o conciencia pura¹¹. Analicemos esto con detalle.

Ya hemos visto que el ser del objeto posee una entidad que trasciende o rebasa cada una de las apariciones ante un sujeto o conciencia individual, que incluye el repertorio de todas las posibles percepciones o nuevos contenidos noemáticos en el transcurrir de un infinito proceso de constitución en el que participan todas las conciencias individuales. Y esto significa que únicamente la existencia de otras conciencias individuales, de otros seres humanos, permite evitar el idealismo solipsista que reduce toda la realidad a la actividad mental de mi conciencia. La trascendencia del objeto requiere como condición de posibilidad la presencia del otro o de los otros en general¹².

Sucede que en la experiencia del mundo mi yo o conciencia subjetiva individual no sólo se encuentra ante objetos que son realidades empíricas para mí, certezas indudables sobre las cuales tengo el poder absoluto de decisión, sino que también me encuentro ante otras realidades, animales y especialmente seres humanos, que no son simplemente certezas para mí, ante las cuales no tengo el poder absoluto de decisión. En tanto que ser humano me intuyo o percibo efectivamente a mí mismo como un organismo (*Leibkörper*), como un compuesto de cuerpo físico (*Körper*) y de aspecto somático (*Leib*) a través del cual me experimento a mí mismo como una naturaleza propia o primordial que tiene como polo de referencia a todos los demás cuerpos. Y por medio de una inferencia por analogía a partir de mi propio cuerpo comprendo que los otros cuerpos semejantes al mío indican la existencia de otros organismos como yo. Si no existiesen estas otras conciencias subjetivas, para mí, en tanto que única conciencia subjetiva, toda realidad, el mundo en su totalidad, no sería más que una realidad inorgánica o una pluralidad de datos, una unidad coherente de correlatos intencionales de mi experiencia que yo convertiría en reales o que dejaría como meramente posibles según mis propias reglas. Pero entonces todo lo exterior a mí se disolvería, y no habría ni objetividad, ni verdad, ni sentido, pues los objetos en sí no serían nada independientemente de mi experiencia. Es precisamente la exis-

¹¹ HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofía primera. Segunda parte), Husserliana, Band VIII, p. 180. Véase también sobre esta cuestión: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff, § 47-52, pp. 134-145. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, § 47-52, pp. 138-153.

¹² BENOIST, J., *Autour de Husserl. L' Ego et la raison*, Vrin, 1994, p. 33.

tencia de otras subjetividades que no entran en la esfera de mis posibilidades de percepción original, y que participan conmigo en la constitución intencional del mundo, lo que permite que haya una objetividad auténtica, que haya un significado, un sentido y una verdad, que haya una infinitud de posibilidades o experiencias entre las cuales yo me encuentro como organismo, como ser humano que posee algo más que un cuerpo material, que es algo más que un objeto, y que actuando sobre la realidad y padeciendo la acción del mundo exterior puede decidir sus actos.

Como indica el propio Husserl, la subjetividad trascendental es inevitablemente plural¹³. En mi propia experiencia como ego que pertenece o participa de la subjetividad trascendental tengo la experiencia de otros egos que pertenecen o participan de ella, que, como yo, actúan en la trama de significados y sentidos que es la realidad. Cada ego se descubre a sí mismo como abierto a lo demás¹⁴.

La verdad se produce, y no consiste en la mera verificación de los hechos físicos por parte de una conciencia pasiva e independiente que es afectada por ellos, sino en que las cosas u objetos y los hechos físicos que dicha conciencia capta poseen una significación o sentido, que hay un orden racional que previamente ha sido introducido en la realidad por la conciencia trascendental constituyente. La verdad de la mesa consiste precisamente en ser mesa, en el tener el significado de una mesa, en el aparecer ante todo ser humano o conciencia concreta como una mesa. Sin que tenga sentido, como ya sabemos, plantearse qué es la mesa en sí independientemente de su constitución como tal, pues es en cuanto mesa que tiene un sentido o significado. El ser humano es el ser donador de verdad, es debido a él que la verdad se produce, que hay orden y sentido y no simplemente la pura materia.

Por lo tanto, según Husserl, un ser humano particular no es más que la subjetividad pura o yo trascendental que se objetiva o se concretiza como sí mismo en el mundo material, que adopta un lugar o posición simple dentro del mundo

¹³ HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ergänzungsband (1934-1937)* (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica. Tomo complementario (1934-1937)), Husserliana, Band XXIX, p. 120. Véase también: *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofía primera. Segunda parte), Husserliana, Band VIII, pp. 315-316.

¹⁴ MORAN, D., *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*, Polity Press, 2005, pp. 226-228.

formado por realidades materiales, y entonces, al igual que una mónada en el sistema de Leibniz, desde su propia perspectiva realiza juicios unilaterales y descubre continuamente todo tipo de novedades. Pero a la vez, en tanto que racional y capaz de realizar la epojé o reducción trascendental, este sí mismo es capaz de intuirse o de percibirse como subjetividad pura o yo trascendental, como fundación originaria de la totalidad organizada.

Sin embargo, la cuestión de la intersubjetividad es uno de los aspectos más difíciles y oscuros de la fenomenología husserliana. ¿Qué estatuto preciso tienen la individualidad y la vida en común si para mí en cuanto conciencia individual todas las demás conciencias individuales son sólo fenómenos, otros cuya presencia está condicionada por la conciencia que tengo de ellos, por aparecer en mi mundo, pero, a su vez, para cada una de esas conciencias diferentes u otros yo también soy sólo un fenómeno condicionado por aparecer en su mundo, hasta el punto de que incluso mi propio yo y lo que pienso de mí mismo está condicionado o constituido en buena medida por sus acciones, palabras y opiniones?

Cada uno de los otros que me sale al encuentro dentro del mundo objetivo en el que yo me considero el sujeto primordial aspira también a ser sujeto primordial, y provoca con ello mi extrañeza y mi separación del mundo objetivo, pues ya no lo experimento como mi construcción sintética privada, sino como algo que existe y es accesible para cada uno, como algo que corresponde a todos, como el mundo de los otros. El mundo que me es propio en tanto que lo vivo con mi conciencia es a la vez extraño y separado en tanto que es también el mundo vivido por los otros. ¿Y es suficiente la consideración de participar en un proyecto común de desarrollo de la racionalidad para solucionar esta extrañeza y separación?

Husserl pretende evitar el solipsismo idealista o encierro del sujeto en sí mismo sin renunciar a la teoría de la constitución, y por eso defiende que los otros yoes se constituyen en el movimiento intencional, aunque de una manera diferente a como se constituyen los demás objetos. Es cierto que cada yo individual o mónada es realmente una unidad absolutamente cerrada, que en virtud de la espacialidad de los organismos hay una separación real entre mi existencia psicofísica y la del otro, que no hay ninguna conexión real que conduzca de sus vivencias a las mías, de lo que le es esencialmente propio a mi propiedad. Pero sucede que en el proceso de constitución del mundo yo le doy el sentido de ser accesible a las conciencias de los otros, del mismo modo que los otros le dan el sen-

tido de ser accesible a mi conciencia. Mi yo y el de cualquier otro se comunican o relacionan a nivel de sus respectivas conciencias referidas intencionalmente a un objeto constituido como realidad que atañe a ambas¹⁵, generándose el mundo común de la experiencia, en la que el otro me experimenta inmediatamente como otro para él tal como yo lo experimento como otro para mí. Desaparece entonces la diferencia absoluta entre el yo y el otro, hasta el punto de que sea yo o el otro el sujeto de una determinada experiencia no afecta a la validez de esa experiencia¹⁶. La teoría de la comunidad de mónadas hace así posible la naturaleza objetiva. Es la intersubjetividad trascendental como fundación absoluta la que soporta el mundo y su conocimiento.

Ahora bien, sigue siendo cierto que yo no participo en la experiencia del otro, que el otro como subjetividad real o sujeto psicofísico es diferente de mí, que no puede ser en el mismo sentido absoluto en que yo lo soy. La única realidad autofundante o autoevidente es mi conciencia o yo mismo como sujeto constituyente o correlato de todo lo demás que posee un sentido, y por lo tanto el otro sujeto no puede ser más que una concretización de mi conciencia, no puede ser independiente de mí. Y lo mismo sucede a la inversa: para él como subjetividad constituyente yo tampoco puedo ser independiente.

Por otra parte, no sólo se produce la dualidad entre el sujeto trascendental o yo que constituye el mundo y el sujeto empírico o yo concreto que al mismo tiempo forma parte de dicho mundo, cuestión a la que Husserl denomina «la cruz de incomprendibilidad de la filosofía trascendental»¹⁷, sino que dentro del sujeto trascendental hay que distinguir a su vez entre el sujeto en tanto que constituye el mundo, el sujeto que es mostrado por la reducción fenomenológica, y el sujeto en tanto que asiste como espectador imparcial a esa constitución del mundo, el sujeto que está efectuando la reducción fenomenológica. El sujeto trascendental posee así una identidad escindida e irreconciliable. Sólo es para sí mismo, sólo se conoce, en tanto que es diferente de sí mismo, en tanto que es espectador de

¹⁵ VERGÉS, S., *La intersubjetividad en Husserl*, PPU, 1995, p. 111.

¹⁶ HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920* (Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Primera parte), Husserliana, Band XIII, Martinus Nijhoff, pp. 243-244. *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff, § 56, pp. 156-159. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, § 56, pp. 168-171.

¹⁷ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, § 57, p. 205. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, § 57, p. 212.

sí mismo. Sólo se conoce en tanto que constituyente del mundo, pero para ello necesita no estar constituyendo el mundo, convertirse en un mero espectador imparcial de esta constitución.

No obstante, más allá de estas dificultades no resueltas de una manera definitiva, lo importante es que para Husserl el mundo sólo puede tener sentido o significado racional, sólo puede haber valores esenciales y necesarios que vayan más allá de los hechos contingentes y relativos que percibimos, si es el ser humano el que lo constituye, el que incluye en el mundo esa posibilidad esencial que luego conoce en tanto que sujeto individual racional. Y esta constitución del mundo sólo es posible si existe un sujeto o conciencia trascendental, si existe una estructura mental común humana independiente de los hechos contingentes y relativos. Estructura mental común humana o yo puro que, por otra parte, no existe independientemente del yo o sujeto individual. El yo puro o conciencia trascendental sólo puede constituir el mundo a partir del momento en el que el yo individual o conciencia concreta lo experimenta como perteneciéndole, en cuanto él mismo¹⁸.

6. EL MUNDO DE LA VIDA

En un principio, Husserl concibe el mundo del espíritu como un simple mundo de cultura. El carácter histórico es un momento o grado de la mundanidad, un elemento más del mundo constituido. Pero la reconsideración de la obra de Dilthey, la influencia de su discípulo Heidegger y, especialmente, la situación política de Alemania y el triunfo del nazismo como síntoma de una crisis espiritual de la humanidad le conducen finalmente a concebir este mundo del espíritu de una manera histórica, a incorporar la realidad histórica como elemento fundamental de los análisis fenomenológicos¹⁹. Sin embargo, esta consideración de la historia no implica la aceptación del historicismo, que según Husserl tiende a

¹⁸ SZILASI, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrotu, 1973, pp. 125-126.

¹⁹ Esta posición es básicamente defendida por RICOEUR. RICOEUR, P., «Husserl et le sens de l'histoire», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 1949, pp. 280-288. En la misma línea, DERRIDA afirma incluso que «en la Crisis es la historia misma la que irrumpe en la fenomenología» o que «cierta historicidad se convirtió en tema de la fenomenología, aunque a costa de muchas dificultades». DERRIDA, J., «Introduction» à *l'Origine de la géométrie*, PUF, 1974. Trad. castellana: *Introducción a «El origen de la geometría de Husserl»*, Manantial, especialmente pp. 11-22, 108-120 y 158-162. De modo parecido, R. Bernet, I. Kern y E. Marbach, en su libro colectivo sobre el pensamiento de Husserl, defienden que el acontecer histórico únicamente comenzó a desempeñar un papel

analizar el conocimiento como producto de la historia humana, y conduce por ello a la pérdida de lo trascendente y a la imposición de lo relativo. El historicismo convierte a la historia en un conjunto de hechos que se dan en un lugar y en

importante en la fenomenología husserliana a partir de 1920, pues aunque anteriormente se utiliza de manera esporádica la expresión «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), no se utiliza todavía como un término técnico que designe un problema fundamental. Según estos estudiosos, la fenomenología husserliana nace como reflexión sobre el fundamento objetivo de la ciencia, reflexión que se realiza a partir de la problemática relación entre el concepto científico y la intuición preconceptual, clara herencia a su vez del dualismo cartesiano entre el cuerpo o naturaleza y el espíritu o alma. Pero con el discurrir del tiempo, Husserl acabaría desplazando el interés conductor sobre la relación entre el concepto científico y la intuición preconceptual a un nuevo interés sobre la relación fundamental entre el mundo abstracto de la teoría objetiva y el mundo concreto e histórico de la vida subjetiva, al que la praxis teórica pertenece como un modo más de praxis humana entre otros. BERNET, R.; KERN, I., y MARBACH, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989, 9 Kapitel, pp. 199-208. Ocurre, sin embargo, que el propio Husserl, intentando defender lo que él consideraba como necesaria coherencia y continuidad de la reflexión fenomenológica, insiste en que el interés por la historia no significa una ruptura con su pensamiento anterior, sino un intento más adecuado de exposición. Idea que repite constantemente en múltiples pasajes de *La crisis de las ciencias europeas...*, así como en su correspondencia personal y en diferentes conversaciones de la época. Lógicamente, esta postura será igualmente defendida por sus más estrechos colaboradores. Por ejemplo, L. Landgrebe considera que la intencionalidad se comprende como configuración de sentido por la cual todo ente se nos da como tal, como objeto, y que por ello el análisis intencional de este proceso tiene que tener en cuenta todos los tipos esencialmente posibles de actos en los que el ente nos pueda ser dado, pueda ser susceptible de una vivencia. Es decir, que del análisis estático hay que pasar al análisis genético que investiga los actos particulares en su devenir y en las conexiones de su devenir dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia. Por eso la historicidad se tematiza en cuanto historicidad de la fluyente conciencia intencional. Historicidad de la conciencia intencional en la que tiene su origen la historia mundial, pues ella es la subjetividad trascendental que al mismo tiempo constituye el mundo en tanto que horizonte de posibilidades y se autocomprende. Y esta transición de lo estático a lo genético ya estaría presente en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas relativas a una fenomenología pura*. LANDGREBE, L., «El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl», *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, 1975, pp. 14-17 y 26-28. Original alemán de 1932 incluido en LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Geschichte*, Gerd Mohn, 1968. Es más, el mismo L. Landgrebe indica en otro texto que, discutiendo con Roman Jakobson durante su visita a Praga en 1935, Husserl habría expresado que en su conversación con Dilthey, mantenida durante la primera década del siglo XX, se le había mostrado con total claridad que una teoría de la ciencia es unilateral si no tiene en cuenta que las ciencias mismas son productos de la vida histórica. LANDGREBE, L., «Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins"», *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, 1982, p. 107. Citado por DÍAZ, J. M., en su libro *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED Ediciones, 2003, pp. 47-48. Obra en la que J. M. Díaz sigue la lectura oficial de Husserl y de Landgrebe, rechazando «ese lugar común en la recepción de la obra de Husserl» consistente en ver a la fenomenología como una filosofía centrada en las esencias y opuesta al fluir de la historia, o que, todo lo más, admite un interés tardío de la fenomenología con la historia, sin demasiada relación con los contenidos anteriores y originada por motivos ajenos a su propia estructura interna. J. M. Díaz defiende una clara y estrecha vinculación entre fenomenología e historia, iniciada precisamente en 1905 y consolidada, tal y como mostraría el texto inédito de *Ideas II* en una fecha tan temprana como es 1912, dado que en esta obra aparecen frecuentemente las nociones de «mundo del espíritu» o de «mundo personal», designadas con las expresiones alemanas *Umwelt* y *personalen Welt*, y que se corresponden con lo que más tarde, en *La crisis de las ciencias europeas*, se denominará *Lebenswelt* o «mundo de la vida», pues se refieren al suelo de sentido y el lugar del que brotan y deben tener siempre presente las ciencias de la naturaleza, quedando patente el carácter histórico de

un momento determinados, situaciones históricas cambiantes y relativas a partir de las cuales surgen a su vez los contenidos cognitivos, también cambiantes. Mientras que la consideración fenomenológica de la historia debe partir de esas condiciones histórico-sociales y revelar sus condiciones necesarias en el mundo, su esencia. Debe proporcionar un conocimiento que permita distinguir entre lo válido y lo no válido, acceder a la verdad.

Del mismo modo que la intersubjetividad hace posible el horizonte de la subjetividad pura, la historia se erige como el horizonte de inteligibilidad a partir de la toma de conciencia de sí de la subjetividad. La razón no es una totalidad estructural dada cuyas diversas partes puedan estudiarse una por una, sino un devenir esencial e histórico que al mismo tiempo que se va realizando se va revelando a sí mismo, va originando el saber²⁰. La existencia humana es histórica. La historia es el horizonte que a partir del pasado que nos afecta permite a la vez que contribuyamos a la realización de nuestro presente y de nuestro futuro. Lo que sucede es que lo que nos concierne fundamentalmente en la historia no son los hechos contingentes y objetivables, sino el sentido o finalidad en donde siempre nos encontramos. El mundo es el resultado del despliegue histórico de la sub-

dicho mundo personal y la correlativa historicidad de la persona. De hecho, incluso habría en la propia obra inédita dos lugares, una nota aclaratoria al propio texto que procedería de la primera mitad de los años veinte, § 62, nota, p. 288, y el anexo XIII a la tercera sección, § 64, pp. 374-375, que según la editora de la obra procedería de los años 1916-1917 y que según otros estudiosos procedería también de la primera mitad de los años veinte, en los que se utiliza expresamente el término de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y se equipara con el «mundo personal» (*personalen Welt*). DÍAZ, J. M., op. cit., pp. 46-58, 177-181, 198-200 y 229-237. El problema es que los textos explícitos no dejan de ser adiciones posteriores, es decir, aclaraciones o precisiones a algo que se ha escrito anteriormente y cuyo contenido o intención que se precisa, en el mejor de los supuestos, no es evidente, y en el peor, simplemente no estaba incluido, y se está añadiendo con la precisión. Más allá de supuestos y de intenciones, lo que es indiscutible es que la caracterización del mundo personal como mundo histórico y la historicidad propia del sujeto de ese mundo no está presente en el texto husserliano con la nitidez que le atribuye J. M. Díaz, y que las adiciones aclaratorias posteriores pertenecerían a la época, principios de los años veinte, en la que según R. Bernet, I. Kern y E. Marbach el acontecer histórico comenzó a desempeñar un papel importante en la fenomenología husserliana. Una posición intermedia entre las alternativas analizadas es la mantenida por D. Carr. Carr indica que la mayor atención que Husserl presta a la dimensión histórica en sus últimos años viene básicamente exigida por el desarrollo de motivos fundamentales de la propia fenomenología que de alguna manera ya estaban presentes y actuando en sus primeras obras, como el tema de la intersubjetividad. La introducción de los aspectos históricos sería así más un cambio del marco que del lienzo enmarcado, un cambio de forma más que de contenido, aunque, eso sí, dicho cambio habría provocado en la fenomenología trascendental una serie de tensiones que Husserl estaba resolviendo cuando murió. CARR, D., *Phenomenology and the Problem of History*, Northwestern University Press, 1974, especialmente pp. XXII-XXV, 49-67, 105-111, 178-188 y 261-277.

²⁰ BIEMEL, W., «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl», en AA.VV., *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, 1968 (original francés: Minuit, 1959), p. 56.

jetividad trascendental, la cual a su vez sólo puede ser pensada a partir de su historicidad fáctica, a partir de un yo individual o persona que comprende su propia existencia concreta como resultado de una tradición histórica cultural y biológica que asume como una responsabilidad y a la que debe contribuir con su propia realización personal:

«"La normalidad" es vivir en el mundo, cuidándose propiamente (*hineinsorgen*) del mundo, etc., siendo constantemente uno con el otro (*miteinander*) en el mismo mundo que deviene el mundo de nuestros intereses, el mundo circundante de nuestra vida práctica. En esta manera de vivir nosotros, yo y los otros, pertenecemos al mundo constituido de los objetos, y esto de una manera permanente, mientras que este "nosotros" es al mismo tiempo el sujeto del mundo, un nosotros que hace la experiencia del mundo..., que conoce el mundo, que actúa en el mundo y produce resultados que enriquecen el contenido objetivo del mundo» (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus den Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Tercera parte], Husserliana, Band XV, Martinus Nijhoff, p. 138).

Cada ser humano forma parte del mundo o universo unitario de los objetos que son, y dentro de este universo es una conciencia en vela o vigilia, un sujeto individual que es afectado por los objetos y por los demás sujetos, que se ocupa activamente con ellos de diferentes maneras según sus intereses ocasionales, que siempre tienen como meta objetos. Pero al mismo tiempo ese sujeto humano es persona, pertenece al mundo de la experiencia, puede comprender el sentido del mundo como totalidad racional y el sentido de su propia existencia individual como un momento que debe integrarse en la totalidad racional. Lo que sólo es posible porque es miembro de una comunidad intersubjetiva e histórica, porque está en conexión con los otros seres humanos o personas y forma, por lo tanto, parte de la cadena infinita de constituciones o de donaciones de sentido²¹.

El mundo es así el horizonte de todos los horizontes. Es a la vez suelo o fundamento (*Boden*) y fin (*Télos*). Es suelo o fundamento en tanto que todo objeto particular depende de él para su sentido específico e incluso para su generación. Es fin en tanto que experiencia efectiva de unificación de perspectivas o sentido

²¹ Para esta cuestión véase: HOUSSET, E., *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1997, pp. 180-189. WELTON, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, 2000, pp. 22-23, 321-327, 339-346 y 367-378.

universal que siempre excede lo que es dado. Toda determinación concreta se inserta en ese horizonte histórico total que es el mundo. Toda intuición, toda percepción o todo recuerdo remite a ese horizonte último que permite su comprensión. Horizonte universal de comprensión o actividad constitutiva de la subjetividad trascendental que es el último paso que se encuentra en la concreta realización de la reducción fenomenológica, dominio más profundo que se denomina «mundo vivido» o «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), y que, evidentemente, es previo tanto a la praxis científica como a cualquier conocimiento individual. En palabras de Husserl:

«(...) en el vivir los unos con los otros (*Miteinanderleben*) tenemos dado previamente el mundo en intercomunicación mutua de los unos con los otros (*Miteinander vorgegeben*), y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos en la intercomunicación mutua de los unos con los otros, al que pertenecemos en tanto que mundo para todos nosotros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando constantemente en la vida en vela, también estamos funcionando los unos con los otros en las múltiples formas de la consideración comunitaria de objetos comunes dados con anterioridad, esto es, en el pensar los unos con los otros, en el valorar, proyectar y actuar los unos con los otros» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, § 28, p. 111. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, § 28, p. 114).

«El mundo de la vida (*Lebenswelt*) —por recordar lo dicho repetidas veces— está para nosotros, los que vivimos en vela (*wach Lebenden*) en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el “suelo” (*Boden*) para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, § 37, p. 145. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, § 37, p. 150).

7. DIOS

La actividad constitutiva del yo puro o conciencia trascendental, la intencionalidad íntegramente entendida, es un proceso sin fin, dinámico y temporal, históri-

co, orientado hacia la producción y la manifestación de lo racional, del valor y del sentido. Y de este proceso general de realización racional de la humanidad forma parte cada ser humano individual o mónada racional, que buscando su propia realización contribuye a la realización del conjunto. Cada ser humano psico-físico o concreto se encuentra en el mundo naturalizado relacionándose con los objetos y con los otros seres humanos, actuando, teniendo experiencias, conociendo y valorando, y mediante esta actividad y su afán de perfección contribuye a la constitución trascendental o progreso de la racionalidad, de una comunidad que englobando las vidas y las acciones particulares de las diferentes personas individuales las trasciende en tanto que ámbito racional de cultura y de valores.

Lo lógico y lo ético, la necesidad de fundar todo conocimiento, incluido el científico, y la necesidad de establecer una justificación última que nos permita realizar valoraciones de las situaciones empíricas, son, por lo tanto, para Husserl los dos polos complementarios del desarrollo de la racionalidad. Meta o finalidad del proceso que nunca se alcanza definitivamente, que siempre es perfectible, y que a la vez dirige el proceso. Télos o finalidad ideal que corona el mundo, fundamento absoluto de toda verdad, sentido o valor, de toda razón, a la que Husserl denomina «Dios»:

«El problema de Dios entraña manifiestamente el problema de la razón “absoluta” como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del “sentido” del mundo» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, § 3 p. 7. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, § 3, p. 9).

Para Husserl, Dios es un ideal regulativo de la razón, el sujeto ideal en relación al cual la subjetividad o conciencia trascendental se pone a sí misma²². En tanto que ser racional, el ser humano no posee sólo un ideal relativo de perfec-

²² HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III / 1, Martinus Nijhoff, § 150, p. 351. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, § 150, p. 362. *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofía primera. Segunda parte), Husserliana, Band VIII, Beilage V, pp. 343-344. Sobre la cuestión véase: ALES BELLO, A., Husserl. Sul problema di Dio, *Studium*, 1985, pp. 39-48 y 105-137. Edmund Husserl. *Pensare Dio – Credere in Dio*, *Messaggero*, 2005, pp. 37-75, 83-87, 103-110 y 131-134. GÓMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, 1986, pp. 175-203. HOUSSET, E., *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1997, pp. 265-290. WELTON, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, 2000, pp. 316-317.

ción, el utilizar en ocasiones la facultad de la razón para regular y justificar los propios actos, el hacer lo mejor que está en su mano, sino que posee además un ideal absoluto de perfección, el aspirar a autodeterminarse para reconocer la verdad práctico-racional, el bien, y para hacerla realidad mediante todas sus acciones. Se trata por tanto de afirmar el ideal de persona en general como sujeto de todas las facultades personales individuales, de afirmar un polo que trasciende toda finitud y al que se dirigen todas las aspiraciones auténticamente humanas, y este ideal absoluto es la idea de Dios:

«La idea misma de Dios es el “yo auténtico y verdadero”, que ¿como habrá que mostrar? todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos» («Erneuerung als individuellethisches Problem», *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Husserliana, Band XXVII, Martinus Nijhoff, p. 34). Traducción castellana: «La renovación como problema ético-individual», *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, p. 35).

Dios es la idea de la subjetividad o conciencia trascendental perfectamente realizada, consumada, la unión efectiva de todas las conciencias racionales posibles, la perfecta totalidad racional que es polo intencional o correlato necesario del mundo entendido como la multiplicidad infinita de datos o apariciones posibles. Dios es la representación ideal del conocimiento absoluto, la razón absoluta que permite la ciencia del mundo o la verdad del mundo, el absoluto trascendente o principio formal de perfección que permite que se dé todo lo comunitario, verdadero y bueno.

En suma, Dios es la idea que hace posible la conducta moral, que haya un sistema racional de normas absolutas o valores gracias a los cuales el ser humano concreto y finito puede convertirse en sujeto verdadero o persona, puede elevarse desde la mera individualidad contingente hacia la acción racional y universal, hacia la realización ideal de la humanidad, dando sentido a su existencia y contribuyendo al sentido del mundo. Idea de Dios con la que alcanza su cima el llamado optimismo racionalista de Husserl, la identificación, para muchos excesiva, entre lo específicamente humano y lo racional, la afirmación del carácter finalmente moral o racional de lo efectivamente real y de las conductas humanas decisivas.

La historia no es entonces un mero sucederse ciego y caótico de acontecimientos, una sucesión de sucesos que suceden sucesivamente, sino que es un

lento y constante proceso de realización de la racionalidad que según Husserl se inicia con el pensamiento de la Grecia clásica, continúa en la tradición europea y avanza inexorablemente pese a que se produzcan ocasionales momentos de crisis y de aparente retroceso, como el que representa el triunfo del nazismo, con su imposición de una ideología irracionalista y de exaltación de la violencia, o como el que representa la interpretación positivista del saber, con su limitación a los hechos sensibles, la adopción de un simbolismo alejado de toda intuición, la dedicación exclusiva a lo mensurable y a la generalización y el desprecio de los aspectos racionalistas, valorativos y espirituales de la existencia humana. Momento de crisis que, por lo tanto, no es provocado por un conflicto epistemológico inherente al desarrollo interno de la ciencia, sino que es provocado por el hecho de que la actividad científica, en su momento de mayor desarrollo, ha separado tajantemente su actividad teórica y práctica de cualquier posibilidad de encontrar un sentido para la vida o para nuestro mundo²³. Y momento de crisis que, según Husserl, inevitablemente terminará por ser superado.

²³ DERRIDA, J., *Introducción a «El origen de la geometría de Husserl»*, Manantial, p. 18.