

# LA FENOMENOLOGÍA COMO POSIBILIDAD

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

## RESUMEN:

Heidegger, en el párrafo séptimo de *Ser y Tiempo*, reconoció que el valor de la fenomenología reside en ser una posibilidad. Pues bien, se trata de indagar qué sentido pueda tener tal afirmación. Para ello, se analiza el sentido de los conceptos clave del planteamiento husserliano, teniendo en cuenta toda su evolución y viendo cómo, de alguna manera, desde ellos quedan posibilitados la consideración y el estudio de ámbitos que, en cierta medida, significaban la ruptura del idealismo egológico y conciencialista, abriéndose a paradigmas filosóficos en los que se incluyen nuevas caracterizaciones de la subjetividad.

## SUMMARY:

In the seventh paragraph of *Sein und Zeit*, Heidegger admitted that the worth of Phenomenology lies in being a possibility. It is a question of the meaning of such an assertion. So we analyze the sense of the key concepts of the husserlian raising, taking into account its whole development and noticing how, in a certain sense, it is possible from them the consideration and searching of certain realms, that meant the break of the egologic and consciencialistic idealism and become open to philosophical paradigms in which new characterizations of subjectivity are included.

## 1. INTRODUCCIÓN

Resulta ya tópico reconocer que en muchas orientaciones filosóficas de nuestro tiempo surge reiteradamente el intento de recusar la validez del planteamiento reflexivo, junto a la pretensión

de aniquilar del campo de la filosofía el concepto de «subjetividad». Sin embargo, no por tópico deja de ser real. Tal es el caso, principalmente, de la propuesta del estructuralismo, cuando abandona el ámbito de la conciencia subjetiva y huye del «cogito» que, a lo que parece, únicamente puede gozar de una fundamentalidad ilusoria, para propugnar un «se piensa» de carácter radicalmente asubjetivo. En realidad todo el cúmulo de acusaciones en contra de la filosofía conciencialista en la actualidad podría entenderse como un concreto desarrollo de lo que, entre otros, ya habría propuesto *Sein und Zeit* de M. Heidegger, tal como parece desprenderse en varios momentos de la obra.<sup>1</sup>

Por ello, podría parecer sorprendente la idea de seguir defendiendo algún modelo de filosofía trascendental en que se reivindique el modelo de la reflexión y se insista en la vigencia del sujeto. Sin embargo, bastaría una simple ojeada por el panorama de la filosofía del siglo xx, para tener que admitir su actualidad, aunque quizás haya que reconocer que tales planteamientos se han sometido a singulares transformaciones, evitándose la disolución de cuestiones que, por el contrario, siguen siendo ejes capitales en la discusión filosófica.

El planteamiento trascendental, como es sabido, toma en Kant su carta de naturaleza más firme, y, desde entonces, toda la filosofía posterior, al menos la que a grandes rasgos pudiera ser denominada «crítica», en mayor o menor grado, ha acabado contando con él. Se trata de un modo de proceder que posee «virtualidades y poder estrictamente metafísico», o quizá y mejor «ontológico», siendo capaz de fundar una crítica en cuanto tal. Se trata de un método, o proceder de la razón que, desde otro ángulo, pretende hacer comprensible el problema de la posibilidad de la objetividad. De este modo, parte de un hecho primordial: la necesidad de comprender en su mutua referencia, es decir, sintetizados, el sujeto y el objeto para captar aquellas estructuras interseccionadas que determinan el campo de la misma objetividad humana. Podríamos, pues, decir ya, aunque con carácter aproximativo, que una reflexión trascendental no debe nunca ser reductiva, por cuanto pretende captar las estructuras aprióricas del sujeto, ya que una intelección adecuada del problema no puede olvidar aquel «apriori objetivo» que habrá de colaborar sintéticamente en la constitución de la «significación». Esa estructura subjetivo-objetiva de carácter «sintético» no puede, ni debe, ser definida de una manera abstracta y formal, para lo cual tiene

1. *Sein und Zeit*, §§ 25 y 64.

que ser remitida a un fundamento real y concreto desde el que pueda seguir dándose razón adecuada de la objetividad del conocer. En otros términos, lo que está en cuestión es la pretensión de hallar un ámbito de trascendentalidad que muestre un sujeto real y constatable que siga siendo «trascendental», aunque ahora no quede hipostatizado ni clausurado en el horizonte de la pura y estricta idealidad.

Tal modo de reflexión trascendental no puede por menos de tener sus problemas específicos a los que debe dar respuesta. Dado que nuestro interés básico es mostrar la vigencia de tal modelo filosófico en el campo de la teoría del conocimiento, centraremos la exposición de tal problemática, reduciéndonos, en lo posible, a cuestiones muy puntuales de dicho ámbito.

En primer lugar, es de destacar que los diversos trascendentalismos que pueden ser atisbados en el panorama filosófico del siglo xx pretenden vincularse a determinadas orientaciones filosóficas, sin pretenderse, en consecuencia, ninguna ciencia positiva sobre el conocimiento, ni una simple epistemología. A lo que se apunta es a un ámbito «trascendental», con significación «ontológica» desde el cual fundar la génesis y la validez de la objetividad y significación propias del conocer humano. Así pues, dos aspectos fundamentales: Por un lado, la vinculación a una determinada tradición filosófica, lo que dará paso a diversos modos de trascendentalismo con variadas orientaciones. Y, por otro, el intento de superar cualquier planteamiento positivista del conocer. No se trata de poner de manifiesto el conjunto de elementos aprióricos que puedan condicionar el mismo proceso cognoscitivo, sino de hallar un ámbito, condición de posibilidad, desde el cual pueda comprenderse fundamentalmente la propia objetividad.

Porque efectivamente, en segundo lugar, el planteamiento trascendental, aspirando a un abandono del positivismo y dogmatismo, mediante una singular crítica, incide en la cuestión de las condiciones de posibilidad de toda objetividad, desde la misma «génesis trascendental». Se trata, dicho sea una vez más, de buscar el fundamento posibilitante de la objetividad y de la validez del conocer, para lo cual arbitrará un proceder regresivo y reflexivo, bajo el dominio de una «intentio obliqua», para patentizar aquellas estructuras sintéticas de carácter trascendental.<sup>2</sup> No se trata

2. Consideramos que la cuestión es capital. No hay que confundir planteamiento trascendental con el reconocimiento de un elemento *apriori* en el conocimiento. Es algo que aparece claramente en Kant. Para él aprioridad es aquello cuya naturaleza apunta y radica en la propia subjetividad trascendental para la

de localizar relaciones causales de antecedentes y consecuentes, sino de ascender a un ámbito de trascendentalidad<sup>3</sup> que plantee el problema centrándose en la «*quaestio iuris*».

Pero el gran tema de la reflexión trascendental, así como el centro neurálgico de todas las críticas, se encuentra en la cuestión de la subjetividad. Podría decirse que el supuesto último de la filosofía trascendental está en el sujeto, de tal modo que si bien él, en su versión idealista, ha venido siendo atacado constantemente, ello mismo ha propiciado su transformación. El sujeto trascendental idealista entendido como conciencia pura y general, tras sucesivas decantaciones, ha llegado a situarse en estructuras intersubjetivas incardinándose en el ámbito de la realidad efectiva, sin que por ello tenga que perder su trascendentalidad. Dicha transformación ha sido propiciada desde la misma crítica a la que ha sido sometido el planteamiento trascendental clásico, al que nos vemos obligados a apuntar, al menos en los puntos más ineludibles, especialmente el del sujeto.

El problema de la subjetividad trascendental constituye el eje definitorio, aunque también el más debatido para el trascendentalismo. Se trata de alcanzar una plataforma racional y concienzialista desde donde pueda esclarecerse el principio de la validez de la objetividad. Una subjetividad que, en principio, se determinó como conciencia pura constituyente de corte ideal, que pronto fue alcanzada por los dardos de continuas y cada vez más exigentes críticas.

La filosofía reflexiva, en su afán de radicalidad, fue centrándose y refluendo hacia el mundo de la conciencia, dejando de lado, y en olvido, al sujeto corpóreo, para alcanzar la absoluta generalidad. Sin que fuera lícito recurrir a extrapolaciones teológicas, desde un sujeto sustancial se pasó a un sujeto trascendental recluido en el terreno de la idealidad, para así poder mejor dar razón de la objetividad científica.

---

posibilidad misma de la objetividad y sus caracteres más «esenciales». (Vid. *KrV.*, B124-25). Lo *apriori* tiene su raíz y origen en la subjetividad, y es aquello que, siendo condición de la experiencia, tiene, por otro lado, que referirse a ella para ser validado. Las diversas formas de referirse a tal experiencia marcarán las diversas clases de *apriori*. Lo trascendental, por su parte, tal como se expresa en las conocidas definiciones que propone el propio Kant, no es simplemente un elemento *apriori*. Más que una estructura es un modo de conocimiento que posee, además de su carácter apriórico, un profundo sentido reflexivo y fundante, explicando lo *apriori* en su validez objetiva (Vid. NAVARRO CORDÓN, J. M., *El concepto de trascendental en Kant*, A. Sem. Met. Madrid, pp. 12, 15 y 24).

3. La gran paradoja que presentan los modernos trascendentalismos, y uno de los problemas base a solucionar, será el de hacer compatible la trascendentalidad con la efectividad, ya que se intenta evitar una recaída en el idealismo.

Pero no fue ésta la única escisión que se llevaría a cabo en el ámbito del sujeto por parte de la filosofía de la reflexión. La subjetividad trascendental se definió como razón, y más concretamente, como razón pura teórica, olvidando los aspectos prácticos internos a ella misma, con olvido de los intereses que pudieran determinarla esencialmente.

Por ello, puede concluirse que la filosofía trascendental clásica, en su camino regresivo hacia el «fundamento» vino a situarse en una subjetividad trascendental concienzialista, general e ideal, introduciendo en el campo de la razón un gravísimo conjunto de escisiones que nuevos planteamientos tendrían que superar.

Ya con el planteamiento cartesiano, el hombre en cuanto sujeto racional y de conocimiento se retrotrae hacia la «res cogitans», y en su empeño por alcanzar un polo subjetivo auténticamente fundante hubo de concebirse a la razón como razón universal y al sujeto como sujeto trascendental, lo que propiamente ocurriría con el proyecto kantiano. Tal razón quedaba definida como razón teórica, menospreciándose los aspectos prácticos. El resultado de ello fue que el sujeto acabó perdiendo su mundo real, convirtiéndose en legislador de un mundo científico, e ignorando al hombre integral como auténtico sujeto de conocimiento. Th. Adorno, refiriéndose a la fenomenología husserliana, indicaría que el sujeto trascendental era, en realidad, un sujeto hipostatizado, erigido en «eidos ego».<sup>4</sup> Por todo ello se venía exigiendo frente a una concepción «metamérica» de la subjetividad, retomar una versión «diamérica», como la inaugurada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, para poder hacer realmente operatorio el punto de vista trascendental, aunque, en muchos casos, se rechazase una subjetividad pura constituyente absoluta. La nueva propuesta vuelve reflexivamente hacia una conciencia constituida pero que se erige en fundamento trascendental de sus fases posteriores.<sup>5</sup>

## 2. EL PLANTEAMIENTO TRASCENDENTAL HUSSERLIANO

Puesto que lo que este trabajo se propone es mostrar a la Fenomenología como «posibilidad» e indicar los caminos que tras

4. ADORNO, Th., *Zur Metakritik der Erkenntnis*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1956, p. 231.

5. BUENO, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, pp. 160-161.

ella se abren para «realizarla», intentando superar de modo definitivo el lastre idealista del que Husserl no pudo librarse, la primera cuestión que se nos impone es intentar aclarar lo que Husserl entiende por «trascendental».

No es posible decir, sin más, que el concepto de «trascendental» tenga en Husserl significación idéntica a la de Kant. Mientras que en este último se decía, en primer lugar, de una especial forma de conocimiento, en aquél se refiere a la subjetividad. Pocos son los textos en que, de manera clara y concisa, define Husserl qué es propiamente lo «trascendental». Uno de ellos se encuentra en *Erste Philosophie*, en un apéndice titulado «Kant y la filosofía trascendental» y en él se halla la primera aproximación elegida para describir el contenido de dicho concepto. Se señala, en primer lugar, el esencial parentesco entre Fenomenología y Filosofía trascendental, parentesco que no se concreta en una simple identidad de métodos sino en la posibilidad de reformulación de todos los problemas trascendentales clásicos;<sup>6</sup> pero si algo debe ser caracterizado como trascendental, ello es la subjetividad, en cuanto «esencia irreductible» y «lugar originario y fuente primordial de todas las donaciones de sentido y producciones de verdad».<sup>7</sup> En realidad, toda la preocupación por el método fenomenológico apunta hacia la conciencia pura, como subjetividad autónoma y existente para sí:

«El radicalismo de la actitud trascendental exige la firme resolución de reducir toda la tarea a esta sola: llevar la conciencia en su pura esencia específica a la aprehensión intuitiva de ella misma y al conocimiento teórico, lo cual quiere decir: la conciencia en su plena realidad concreta, en la cual ella es subjetividad puramente existente para sí y realmente autónoma.»<sup>8</sup>

Son ideas todas ellas que se repiten y complementan lo que se recoge en *Krisis*. Aquí Husserl indica que los tres elementos básicos de una reflexión trascendental son: la superación de todo positivismo y objetivismo, el regreso hacia un lugar original desde el que toda formación objetiva de sentido se origina, y, también, donde surge «toda validez de ser». Un «regressus» que posibilita la automeditación del sujeto, pero no para reconocer un elemento apriori, sino la fuente de toda objetividad, apriori y aposteriori, sin encerrarse en la propia intimidad subjetiva, sino englobando

6. *Erste Philosophie*, Hua. VII-1 p. 230.

7. *L. c.*, p. 235.

8. *O. c.*, p. 254.

9. *Krisis*, Hua, VI, p. 254.

«la relación de este "moi" mío del Ego con el mundo, del cual soy consciente, y del que yo conozco su verdad en mis propias formaciones de conocimiento».<sup>10</sup>

### 2.1. *Lo implícito en los conceptos básicos de la Fenomenología husserliana*

De todo ello se desprende claramente el idealismo solipsista que mantiene Husserl, advirtiéndolo desde el simple análisis que él mismo lleva a cabo acerca del concepto de «trascendental». Podemos pensar que este hombre hizo esfuerzos sin límites por superar tal situación, pero advertiremos que todo ello resultó infructuoso, permaneciendo prisionero en el egologismo trascendental que caracteriza toda su obra. Con todo, Husserl poseía, en cierto modo, la clave que le hubiera desprendido del subjetivismo eidético, para reconquistar todo aquello, inmerso en la efectividad, que se había desvanecido en la epojé y en la reducción. Por ello, se impone tener que prestar especial atención al auténtico y pleno significado de conceptos tales como «constitución», «reducción» e «intencionalidad», para hacer patentes unas virtualidades que, de haber sido desarrolladas, hubiesen propiciado el rechazo de aquel idealismo; lo que, es preciso reconocer, no tuvo lugar en el propio Husserl.

En primer lugar «constitución». Debe reconocerse que la fenomenología es un método y un sistema que se erige en torno al sujeto. En el problema de la experiencia, por ejemplo, se atiende más al modo como el sujeto accede a ella<sup>11</sup> que a los elementos empíricos que la posibilitan. Ahora bien, la experiencia importante y por la que más se interesa el segundo Husserl es la «constituyente», en dependencia de un «cogito» intencionante que se abre a lo dado para asumirlo y someterlo a la *Sinnggebung*, responsabilidad del Yo puro. Constituir, desde este punto de vista, es dar un sentido, someter lo dado a las leyes y actividad de las estructuras aprióricas de la subjetividad trascendental.

Ahora bien, el tema de la constitución, que propiamente tiene sus inicios en las *Investigaciones lógicas*, si se contempla teniendo en cuenta ciertos inéditos y ciertas consideraciones del tercer período, se complementaría con matizaciones que permitirían ca-

10. Vid. O. c., especialmente §§ 26 y 27, pp. 100-102.

11. Vid. SINHA, D., *Studies in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, p. 7.

librar más definitivamente su significado. Walter Biemel,<sup>12</sup> señala que «constitución» no significa «mera construcción». Constituir es también «restituir» al sujeto algo ya previamente dado, de alguna manera, y que exige el ejercicio de la actividad del sujeto, para que tal restitución tenga lugar. Podría decirse que «constitución es aquello que hace que el objeto sea representable, y aquello por lo cual un objeto puede anunciarse». G. Brand, por su parte,<sup>13</sup> llega a conclusiones similares. Si bien «constitución» es «donación de sentido», también incluye el sentido de «revelación de lo que, de manera oculta o implícita, ya estaba presente».

Son, éstas, interpretaciones muy acordes con los textos husserlianos. No debe olvidarse que la «forma» (*eidos*) es, efectivamente, lo constituido, pero toda constitución sólo es posible suponiendo previamente una *Vor-konstitution*, ya que la idea, antes de estar plenamente establecida, es ilustrada a priori (*im voraus*) en y por lo individual que lo realiza, dándose una reciprocidad entre el ejemplar fáctico y el ideal. En definitiva, el tema de la constitución implica un retorno hacia lo fundante, desde donde es posible la objetividad, pero tal retorno no es, ni debe entenderse, exclusivamente como refluente hacia la subjetividad, sino también con una dimensión proyectiva hacia lo pre-dado.<sup>14</sup>

Y junto al tema de la «constitución» el de la «reducción». También por este lado hallamos significaciones que vienen a indicar la posibilidad de que desde el contenido de ese concepto pudiera romperse el egologismo idealista. Con este punto de mira es preciso recordar que la cara positiva del método fenomenológico se encuentra en la reducción que nos va mostrando ámbitos esenciales-subjetivos, cada vez de mayor originariedad. La reducción fenomenológica, afincándose en la subjetividad, advierte, primero un *cogitatum*, luego un *cogito*, y finalmente el *ego*. Por eso puede decirse que en ella se implica un movimiento regresivo hacia la subjetividad como polo último fundamentador de toda objetividad.

Ahora bien, si en el Husserl de la *Krisis* «reducción» y «*Lebenswelt*» aparecen en íntima conexión será porque no se trata de cuestiones contradictorias. Efectivamente, el problema del «mundo de la vida» no implica según Husserl ninguna recaída en una fenomenología mundana, ni en ninguna actitud natural, que

12. BIEMEL, W., *Les phases décisives dans le développement de la Philosophie de Husserl*, en «Husserl», C. R. ed. Minuit, París, 1955, p. 46. Este artículo está traducido en «Convivium» núm. 5-6, Barcelona 1958, pp. 3-36.

13. BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1955, p. 38.

14. HUSSERL, E., *M. c.*, Hua, vol. I, § 4, p. 50.

dejara de lado los niveles de radicalidad previamente alcanzados, sino, mejor, una singular ampliación. Es precisamente esto lo que ocurre con la reducción. Si, movido por las exigencias internas al sistema, Husserl postula la vuelta al mundo de la vida mediante la reducción, es porque ella nos entrega no sólo el «yo puro», sino también el «mundo», como horizonte de todo comportamiento y conocimiento. El método de la reducción, como regreso hacia los orígenes, invita a un creciente acercamiento hacia niveles de mayor originariedad, exigiéndose un retorno reductivo hacia el ámbito fundante precategórico o preobjetivo, lo cual sólo es posible mediante una restitución y vuelta a la dimensión de la percepción y de lo perceptual. Con ello, de forma similar y paralela a cuanto mostrábamos con la «constitución», ahora en la «reducción» se explicitan dos vectores de sentido, en cierta manera, opuestos. Por un lado, la reducción me lleva hacia la subjetividad, mas, por otro, me manifiesta un singular apriori fundamental de tipo «ontológico», el mundo como horizonte en el que surge toda constitución y que se erige como «patria de toda racionalidad».

Y, tras la «constitución» y la «reducción», la intencionalidad.<sup>15</sup> Es corriente interpretar ésta como la esencial referencia de la conciencia a algo, implicándose, consecuentemente, una cierta unidireccionalidad intencionante. Ahora bien, aquí también es preciso contar con ciertos aspectos más olvidados pero que resultan imprescindibles para comprender la evolución del pensamiento husserliano.

Mediante la epojé, y al volcarnos sobre la subjetividad, por un lado, se nos esclarece uno de los sentidos esenciales de la intencionalidad, pero no puede decirse que encontremos que ella sea propiedad exclusiva de la conciencia, o que ésta pueda representarse como un vector unidireccional. Para Husserl, la intencionalidad es proyecto y mirada retrospectiva,<sup>16</sup> debiéndose recono-

15. Sabemos que el concepto husserliano de conciencia identifica a ésta con la intencionalidad, *Bewusstsein ist Intentionalität*, siendo ella el verdadero *Leitfaden* de la Fenomenología trascendental, de tal manera que los diversos momentos que se encuentren en una, serán, a la vez, los momentos estructurales y constitutivos de la otra. Pero hay algo más que la «mera conciencia». Así, en *Krisis*, §§ 36 y ss., Husserl intenta explicitar las estructuras más generales del mundo, el invariante, aquello que en la vida otorga sentido a todo lo que se puede decir sobre el mundo. Pero hay dos formas de enfrentar el mundo a la conciencia. En una, la actitud natural, vivimos dentro del horizonte del mundo, y todos los intereses suponen ese mundo que todavía permanece «anónimo». En otra, actitud propiamente fenomenológica, invirtiéndose la dirección natural puede desvelarse tal anonimato, advirtiéndose como elemento impositivo que actúa como nuestro horizonte.

16. HUSSERL, E., Manuscrito C3 III, p. 19. Apud BRAND, G., O. c., p. 23.

cer en ella unas dimensiones implícitas que el quehacer del filósofo ha de sacar a la luz. Sólo cuando se desvelan es posible llegar a la totalidad de la conciencia, en virtud de la cual puede darse el mundo como horizonte de todo dato y de todo objeto. Es decir, hay una «experiencia del mundo que actúa (*fungiert*) anónimamente en toda experiencia dándole sentido y ser».<sup>17</sup>

Junto a la propia intencionalidad concienCIAL, existe y se da una cointencionalidad del mundo, que, lejos de ser un mero objeto, es horizonte y condición de posibilidad de toda objetividad. Sólo así y a su través es alcanzable la auténtica «ciencia de la subjetividad por la cual el mundo es ya dado».<sup>18</sup> En virtud de la reducción y de la epojé, a lo que se llega es a una co-implicación intencional entre mundo y subjetividad, al «hecho fundamental de la mutua presencia de mundo y subjetividad».<sup>19</sup>

Intentando, ahora, al final de este apartado, mostrar unas breves conclusiones, conviene tener presente que Husserl estaba en condiciones muy favorables para realizar una auténtica evolución en su pensamiento, llegando a un tercer período en el que parece tener lugar una apertura de la subjetividad al mundo y a la intersubjetividad. Los conceptos que hemos analizado poseen virtualidades suficientes para ello. Ahora bien, la pregunta que surge es, ¿a pesar del intento de radicalidad y sucesiva búsqueda de nuevos ámbitos de trascendentalidad, se da una efectiva superación del idealismo trascendental egológico? Esta pregunta debiera ser respondida con Martin Heidegger, para quien comprender la fenomenología es captar sus posibilidades.<sup>20</sup> Porque, efectivamente, de posibilidades, más que de otra cosa, se trata, y que sólo se harán efectivas en posteriores momentos del desarrollo fenomenológico después de Husserl.

Parece que él sólo pudo situarse en el punto terminal hacia el que caminaba todo el idealismo moderno de tipo concienCIALista, sin llegar, por otro lado, a cauterizar las heridas que esta tradición filosófica había producido en el campo de la misma subjetividad, al intentar absolutizar a la conciencia o a la razón pura. Pero, por otro lado, justo es reconocerlo, también sintió la necesidad de atender y reconquistar ámbitos que tradicionalmente habían venido quedando fuera de juego. Así Husserl, a) amplía la reducción fenomenológica hasta la reducción intersubjetiva, pero ésta no llegará a insertarse en la sociedad plenamente real

17. BRAND, G., *O. c.*, p. 25.

18. *Krisis*, § 36, Hua, VI, p. 150.

19. *Ibid.*

20. HEIDEGGER, M., *O. c.*, § 7.

e histórica; *b*) cada vez va incidiendo más acusadamente en el tema de la *Lebenswelt* y en la percepción, pero sin concluir plenamente en la trascendentalidad del cuerpo; *c*) hay una preocupación constante en sus planteamientos por el tema del lenguaje, e, incluso, en *Krisis* se inicia, con cierto detalle, un tomar en cuenta a la praxis. Sin embargo, ambos quedarían prendidos en las redes de la subjetividad trascendental, entendiendo al primero como un especial mundo de ideas, y a la segunda de forma excesivamente abstracta y formal, gravitando de la propia concepción que mantuvo sobre la *Lebenswelt*.

### 3. LA SITUACIÓN TERMINAL DEL PLANTEAMIENTO HUSSERLIANO

#### 3.1. *El problema de la intersubjetividad*

La reducción fenomenológica no habría de terminar con el hallazgo de la subjetividad trascendental. Debiéndose dar razón del mundo, y no simplemente del noema «mundo», Husserl intentaría una reducción a la intersubjetividad. Por este lado se concluiría que la fenomenología sólo llegará a convertirse en auténtica ciencia universal cuando pueda responder plena y trascendentalmente del mundo real, lo cual sólo es posible mediante una tercera reducción, la intersubjetiva. En ella se nos entrega una intersubjetividad monadológica. El movimiento fenomenológico, tal como lo describe *Erfahrung und Urteil* conduce invariablemente y con toda necesidad hasta la posición absoluta de la intersubjetividad. Esta tesis se complementa con lo vertido en diversos manuscritos y en *Krisis*. En esta última obra se reconoce que la auténtica trascendentalidad del «yo» sólo se logra mediante la incardinación en el cuerpo, sin el cual no «existe» como trascendental. Por ello, la trascendentalidad ha de ser una singular dialéctica de trascendentalidad y mundaneidad, de tal manera que el «yo» ha de ser una subjetividad que se realiza como intersubjetividad, para lo que «ha de estar constituido necesariamente como hombre en el mundo».<sup>21</sup>

Consecuentemente, aquel «yo puro» del Husserl radicalmente idealista de la segunda etapa sólo puede recabar para sí una aparente trascendentalidad, ya que la real sólo adviene mediante el recurso a la intersubjetividad. Ahora bien, y a pesar de que ello fuera la intención husserliana, no puede concluirse que por este

21. *Krisis*, § 54, ed., cit., pp. 189 y ss.

lado se llegara a superar el solipsismo egológico en el que Husserl se había, previamente, situado. Para definir con exactitud el problema y la situación, habría que dar contestación a las siguientes preguntas. ¿La intersubjetividad a la que se refiere Husserl, es una sociedad real? ¿Desde dónde se determina y define tal intersubjetividad? ¿Se supera con efectividad y rigor el egologismo y el ámbito de la idealidad?

Podemos suponer que Husserl no alcanzó la meta de un camino que sólo pudo vislumbrar. Hay, para creer que fue así, un conjunto de afirmaciones textuales que lo manifiestan con rotundidad. *a)* En primer lugar, hay que reparar en que la intersubjetividad surge y se constituye desde el campo propio de la subjetividad. El punto de partida es el «Ego», siendo éste el presupuesto de cualquier otro «alter ego»:

«Los otros tienen una referencia original a mí que los experimento o los tengo presentes a mi conciencia.»<sup>22</sup>

Es el «otro» el que surge dentro de mi «yo», el que se constituye dentro de mi campo subjetivo de conciencia.<sup>23</sup> *b)* En segundo lugar, toda la estrategia husserliana queda dispuesta para establecer la intersubjetividad, pero ésta, una vez que se pretende haber sido alcanzada, se define como «intersubjetividad monadológica» como «comunidad ideal», constitutiva de un mundo objetivo:

«Una pluralidad de mónadas que constituye en sí un mundo objetivo y que se espacializa, se temporaliza y se realiza ella misma en ese mundo.»<sup>24</sup>

*c)* Finalmente, a pesar de reconocer que la intersubjetividad sea fundamento de toda objetividad, y que el sujeto sea una dialéctica de trascendentalidad y mundaneidad, hay que reconocer que, en última instancia, Husserl no dio un paso definitivo hacia la sociedad real, históricamente dada, aunque llegara a vislumbrar la necesidad de que la humanidad se constituya como subjetividad. Pero ello no fue suficiente para que se decidiera a sacudir el lastre idealista subyacente a su método y a su concepción de la subjetualidad:

22. *L. F. T.*, § 96-a, Hua XVII, p. 244.

23. *C. M.*, § 55, ed., cit., p. 149.

24. *O. c.*, § 60, p. 166.

«La epojé crea una soledad filosófica de un género único que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía efectivamente radical... El "yo" en tanto que yo-origen constituye el horizonte de otros "yo" trascendentales como co-sujetos de la subjetividad trascendental que constituye el mundo.»<sup>25</sup>

### 3.2. *El mundo de la vida*

Se trata, sin duda alguna, de una de las cuestiones capitales del último Husserl, y la que, en principio, podría haber significado la posibilidad más real de alcanzar una síntesis efectiva entre trascendentalidad y mundaneidad.

La tematización de la *Lebenswelt* implicaba una vía propicia para que el sujeto trascendental se despojara de su idealidad y se reconstruyera desde una nueva panorámica.

En *Krisis* reconoce Husserl que, frente al pensar científico que deja en la oscuridad el hecho de que él mismo depende en su propia configuración de un mundo precientífico, hay que volver al sujeto originario del mundo de la vida como único suelo real.<sup>26</sup> Hay que alcanzar un horizonte anónimo, pero real, cuya captación exige como modo propio de acercamiento el de la percepción, y un sujeto que, necesariamente, ha de estar mundanizado.

Un trascendentalismo fenomenológico que se afincara en este nuevo horizonte podría afirmar, frente a todo objetivismo, que el sentido del mundo de la vida, del que este último parte, es una formación subjetiva, una operación de la vida precientífica, de la vida como experiencia del mundo. Pero, ¿qué es este mundo de la vida, cuya captación y afirmación se impone al último Husserl? Las mejores caracterizaciones se encuentran en *Krisis*, donde aparece como el único real, el realmente dado en la percepción, experimentado y experimentable a la vez:

«Es el mundo espacio-temporal de las cosas, tal como las experimentamos en nuestra vida pre y extracientífica, y tal como lo sabemos experimentable, más allá de lo experimentado. Tenemos un horizonte anónimo del mundo (*Welthorizont*) como horizonte de una experiencia posible de cosas.»<sup>27</sup>

La investigación fenomenológica exige una situación originaria, un ámbito trascendental radicalmente originario que sea cuna

25. *Krisis*, § 54-b, ed. cit., pp. 187-188.

26. O. c., Beilage III, ed. cit., p. 372.

27. O. c., § 36, p. 141.

de toda significación y patria de toda racionalidad, desde donde comprender toda la posibilidad de la objetividad del conocimiento y de toda racionalidad. Pero ello sólo es posible si el sujeto trascendental está mundanizado, sin perder un ápice de su radicalidad. Pero, y éste es el problema, también aquí el planteamiento husserliano resultará insuficiente, siendo preciso que autores como M. Merleau-Ponty, partiendo de ciertas consideraciones, den paso efectivo al mundo real y al sujeto corpóreo. Es, por otro lado, una insuficiencia que se puede percibir en el desarrollo mismo que Husserl hace de las tres diversas tematizaciones acerca del «mundo de la vida».<sup>28</sup>

En la tematización noemática el mundo de la vida queda reducido y se convierte en el noema «mundo». En la tematización noética, al retirarse el punto de vista hacia la experiencia en la que se da dicho mundo, se introduce una mediación subjetiva y un desligamiento de la mundaneidad y de la objetualidad que

28. En la primera tematización el mundo de la vida es el objeto de una morfología noemática o de una ontología formal. Si la *Lebenswelt* es el mundo de la actitud natural, más acá de toda reducción, este acercamiento es ingenuo y natural. El mundo de la vida como ámbito subjetivo-relativo se nos entrega en una experiencia perceptiva, en una intuición «inmediata». El sujeto está inmerso en un interés práctico por el objeto. El sujeto intenta avasallar y dominar el mundo. Pero lo que Husserl pretende es posibilitar un conocimiento filosófico de la *Lebenswelt*, para lo que hay que elevarse hasta un punto de vista teórico mediatizado por la *epojé*. Para que la *Lebenswelt* se convierta en problema de un interés teórico, hay que situarse fuera de ella, juzgándola desde una *vida reflexiva* (Vid. *Krisis*, §§ 33 y 36, pp. 124 y 140). Por ello, esta primera tematización muestra un mundo reducido por la *epojé*, con el rango de fenómeno trascendental y como correlato inmediato de la conciencia. De esta forma se comprende que no se llegue a afirmar el preciso sentido de la *Lebenswelt*.

En una segunda tematización, subjetiva, se considera, no lo constituido, sino la donación y la constitución misma (*Krisis*, § 44, pp. 158-159). La conciencia reflexiva se retira del noema mundo, para dirigirse hacia la experiencia de éste, hacia los modos subjetivos de aparecer de ese mismo mundo (*Krisis*, § 38). Evidentemente, resulta que aquí también se introduce una mediación que, a la postre, hace que se pierda y desvanezca aquello que se quería alcanzar.

Pero Husserl intenta un nuevo modo de tematización por el que el mundo de la vida pueda ser alcanzado con más facilidad, surgiendo como el fundamento subjetivo de toda objetividad. Quizás este sea el modo de tematización más original y genuino de *Krisis*, y el que pudiera ofrecer más probabilidades de éxito. Tratando de criticar las pretensiones excesivas de la Lógica y de la ciencia física (los objetos de *F. T. L.* y de *Krisis*, respectivamente) llega Husserl a reconocer el mismo *apriori* fundamental, la *Lebenswelt*. Toda ciencia implica una referencia motivante al mundo de la vida. Hay una evidencia primera no idealizada, una experiencia en sentido último sobre la que se superponen todas las demás experiencias ya idealizadas (*E. U.*, § 10), y la *Lebenswelt* es ese algo previamente dado a todo conocimiento científico. Por este camino se trata de llegar a una ciencia que establezca fenomenológicamente que el mundo de la vida es fundamento de toda objetividad, no pudiendo ella misma ser ciencia objetiva (*K.* § 34-a, p. 127). Su objeto será, precisamente, la *Lebenswelt* que se entrega en una intuición inmediata como lo subjetivo-relativo, por lo que sigue presente la referencia y dependencia a la subjetividad.

obliga a que se pierda aquello que se quería ganar. Solamente en una tercera tematización, la propiamente «crítica» en todo su rigor, la más genuina de *Krisis* y la más acorde con los postulados de esta obra, es la que, de entrada, abre más esperanzas. Pero aquí también resulta que la ciencia de la *Lebenswelt* tiene como objeto propio un mundo que, si bien es propio de una intuición inmediata, se define como lo «subjetivo relativo»,<sup>28 bis</sup> con lo que, a fin de cuentas, habrá de caracterizarse por su dependencia y referencia esencial a la misma subjetividad. En esta tercera forma de caracterizar y acercarse al mundo de la vida, Husserl propugna una actitud que, frente al objetivismo que parte del mundo dado, pero no fundante, desde su radicalidad fenomenológica afirme y muestre que el sentido del mundo del que parte el objetivismo es una *formación subjetiva*, una *operación de la vida precientífica*, un ejercicio de la vida como experiencia del mundo (*Welterfahrenden Leben*).<sup>29</sup> Sólo mediante una investigación radical que se remonte hasta la subjetividad puede alcanzarse el último sentido del ser del mundo (*dem letztem Seinsinn der Welt*). En definitiva, para Husserl la vuelta al mundo de la vida no significa una separación de la subjetividad trascendental de la que, a fin de cuentas, sigue dependiendo. Se insiste en una nueva ciencia, pero sin prescindir de la *epojé*, y aunque a su través surja el mundo en su estructura general (*allgemeine Struktur*), éste sigue en relatividad a la subjetividad para la cual ese mundo es dado como horizonte necesario (*Krisis*, § 38).

### 3.3. El lenguaje y la actividad práctica

La filosofía del lenguaje que desarrolla el planteamiento fenomenológico de Husserl se sitúa dentro de la tendencia que se interroga por la función simbólica misma y explora las condiciones de posibilidad de la relación existente entre el signo y la cosa.<sup>30</sup> Pero, mientras que en un primer momento considera al lenguaje como una esfera reducida de objetividad, posteriormente se va inclinando por comprenderlo como un elemento intermedio entre las estructuras lógicas que constituyen su *telos* y la experiencia vivida en la que se origina. Y es, precisamente, esta última faceta o forma de consideración la que acaba acapa-

28 bis. *Krisis*, § 34-a, ed. cit., p. 127.

29. Vid. *Manuscrito B. I. 5*, apud BRAND, G., O. c., p. 18.

30. Vid. RICOEUR, P., *Philosophie et langage*, en «La Philosophie contemporaine», Firenze, 1969, p. 282.

rando el interés del desarrollo de la fenomenología. Husserl intentará, por fin, tras largas vacilaciones, poner en marcha el análisis de la relación entre la experiencia vital y la aparición del lenguaje, como objeto o mundo objetivo ideal.<sup>31</sup>

Ahora bien, una cosa es la cuestión por el origen, y otra la que se pregunta por la esencia y valor objetivo del lenguaje; y Husserl, a pesar de su clara aproximación al tema del mundo de la vida, nunca dejaría de considerar al lenguaje como el lugar propio de las esencias. El lenguaje, lejos de representar una producción propia de la actitud natural o vivencial, lo entiende por un singular ámbito que no necesita de reducción alguna, ya que por sí mismo es un «mundo reducido». El lenguaje, en resumen, es un campo apriórico, una condición trascendental del conocer, configurador de objetividad, pero que ha de definirse desde la idealidad y que depende como de su fundamento de la objetividad ideal:

«El lenguaje, como sistema que crece y se desarrolla en una comunidad ideal, y en ella se conserva al modo de una tradición como sistema de signos habituales que, al contrario de otras especies de signos, expresan pensamientos, presenta sus propios problemas. Uno de ellos es el carácter ideal del lenguaje, como el que acabamos de encontrar. Podemos caracterizarlo también así: el lenguaje tiene la condición objetiva propia de las objetividades del llamado mundo espiritual, y no de la mera naturaleza física.»<sup>32</sup>

«La lengua, en todas sus especificaciones en palabras, proposiciones y discursos, está edificada de parte a parte, como se ve fácilmente en la actitud gramatical, a partir de objetividades ideales.»<sup>33</sup>

Y si tal es la situación del lenguaje, caracterizado idealísticamente, tanto por su naturaleza propia como por el modo de su consideración, algo similar ocurre con el mundo de la actividad práctica. El modo propio como Husserl podía abordar este último problema no era otro que el de la *Lebenswelt*. Más aún, el propio mundo de la vida puede ser entendido como mundo de la praxis vital, pudiéndose concluir, consiguientemente, que la praxis vital ha de ser el supuesto último y oculto de cualquier teoría objetiva, de todo conocimiento objetivo. En efecto, no

31. Vid. RICOEUR, P., *Husserl and Wittgenstein*, en «Analytic Philosophy and Phenomenology». M. Nijhoff, The Hague, 1976, p. 212.

32. L. F. T., Hua., XVII, p. 24.

33. *Krisis*, Beilage III, Hua VI, p. 368.

puede negarse que, en algún modo, el último Husserl llegara a identificar el mundo de la vida con el mundo de la praxis vital, situándolo como supuesto de toda ciencia objetiva, siendo imprescindible tomar conciencia del suelo práctico y vital desde el que se eleva la constitución objetual de las ciencias:

«a las ciencias objetivas les falta el saber de aquello que podría dar sentido y validez a las formaciones teóricas del conocimiento objetivo en general».<sup>34</sup>

La ciencia supone un punto de partida que no puede ser otro que el de la actividad práctica. A la base de cualquier realización objetiva y cultural está un interés práctico que, progresivamente, se habrá de convertir en un interés teórico, pasándose de una praxis vital a una praxis científica. Husserl, en este sentido, llega a reconocer una «historicidad de la constitución trascendental», por la que ningún objeto científico puede llegar a su realización, si no es desde unos supuestos históricos, desde unas necesidades e intereses prácticos que invariablemente han de quedar situados a la base. La génesis trascendental y la génesis histórica han de darse la mano, y mostrar un nudo originario de síntesis, con lo que comienza a instaurarse una estructura dinámica y conexión entre lo ideal y lo efectivo, entre lo estrictamente trascendental y lo empírico. Ahora bien, no por ello, y a pesar de la importancia de lo que acabamos de indicar, puede concluirse que la praxis real fuese asumida por la fenomenología husserliana como ingrediente esencial al sistema. Por el contrario, el campo de la actividad práctica humana, entendida en toda su extensión, adolecerá de las mismas insuficiencias que el mundo de la vida con el que se fusiona.

Husserl trata de asumir el mundo de la vida para dar razón del origen y de la validez de toda objetividad y sentido, pero ello sin abandonar las exigencias propias del método fenomenológico. Mediante la epojé el objeto puede aparecer en sí, excluyendo la participación interesada del científico. Es decir, por un lado, el sujeto ha de desprenderse de todo interés acerca del objeto para poder describirlo puramente, tal y como aparece, e, incluso, por otro lado, también ha de dejarse al objeto libre de manifestarse él mismo en su radical autenticidad, sin ninguna injerencia por parte del sujeto. Pero, de esta forma, queda claro que el punto de vista de la actividad humana ha de desaparecer, dando paso, a lo más, a una «praxis» que se define de una manera abstracta y formal.

34. O. c., § 32, p. 121.

### 3.4. *La situación final de la fenomenología*

Por consiguiente, si la subjetividad sólo puede transformarse en intersubjetividad monadológica, si el cuerpo sólo es un elemento de mediación, si no se alcanza el paradigma del lenguaje y la praxis está desvinculada de todo contexto histórico social, puede concluirse que, a pesar de que en el último Husserl se vislumbre el inicio de un rebasamiento del concienzialismo tradicional, su trascendentalismo no se coimPLICARÁ con el mundo y sus dimensiones humanas. Podríamos resumir la situación última de la fenomenología, atendiendo a tres puntos de mira sucesivos, del siguiente modo.

La filosofía husserliana sigue siendo, hasta sus últimos desarrollos, trascendental idealista, ya que siempre acaba concluyendo la necesidad de regresar hacia la subjetividad trascendental, como polo fundante de toda objetividad:

«frente al objetivismo precientífico, y aun científico, la fenomenología regresa a la subjetividad cognoscente como hogar primitivo de todas las creaciones de significado objetivas, y de todas las afirmaciones válidas sobre el ser».<sup>35</sup>

Se trata de un trascendentalismo idealista que, en su camino progresivo, en su *progressus*, no llega a alcanzar la subjetividad real, la del hombre en el mundo inserto en una sociedad históricamente dada:

«Desde el punto de vista fenomenológico el “otro”, es una modificación de mi “ego”... Dicho de otro modo, una mónada que se constituye por presentación en la mía.»<sup>36</sup>

Husserl, en resumen, instalado en la tradición agustiniana y cartesiana, es uno de los últimos representantes de la teoría crítica tradicional. No llega al hombre exterior, ni a las dimensiones empíricas que permitirían cristalizar a la subjetividad trascendental. Sigue reducido a la razón pura, manteniéndose dentro de la escisión practicada por la filosofía moderna. No en balde acabaría sus *Meditaciones cartesianas*, con los siguientes términos:

«El oráculo delfico, “conócete a ti mismo”, ha adquirido un nuevo sentido. La ciencia positiva es una ciencia del ser que se

35. *O. c.*, § 27, p. 102.

36. *M. C.*, § 52, p. 144.

ha perdido en el mundo. Es preciso primero perder el mundo por la epojé, para reencontrarlo, a continuación, mediante una toma de conciencia universal de sí mismo. *Noli foras ire, dice San Agustín, in te redi, in interiori homine habitat veritas.*»<sup>37</sup>

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El trascendentalismo clásico, inserto en el paradigma de la conciencia, alcanza su punto terminal en el planteamiento fenomenológico de Husserl. La analítica husserliana es, en efecto, una analítica trascendental de la conciencia, del «yo» puro, y, a pesar de las posibilidades que el propio planteamiento poseía, tal como hemos apuntado, nunca llegó a superar el idealismo egológico que, de parte a parte, define esencialmente todo el movimiento crítico tradicional. Nuevas orientaciones y desarrollos de la filosofía tienen que proseguir, de un modo u otro, dentro o fuera de los postulados fenomenológicos, el desbrozamiento de los caminos que sólo se habían anunciado.

Podría decirse que, del mismo modo que la fenomenología de Hegel significaba una especial crítica al planteamiento kantiano, desarrollos filosóficos pertenecientes al panorama de nuestro siglo vienen a conformar y transformar, actualizando sus posibilidades, lo que en manos de Husserl había quedado meramente anunciado. Si el planteamiento hegeliano implicaba la primera transformación del concepto de sujeto, introduciendo en él una perspectiva histórica con el fin de hacer operativo y fecundo el punto de vista instaurado por Kant, también ahora, frente a los excesos idealistas de Husserl, se procurará hacer cristalizar el campo de la subjetualidad anclándolo en determinadas estructuras de corte sintético, y proyectándolo en el campo de la efectividad humana.

Husserl había llegado a admitir que la subjetividad requiere la síntesis de idealidad y mundaneidad. Aunque no llegara a concebir el cuerpo como auténtica condición de posibilidad trascendental, tomó conciencia de las dificultades a las que conducía hablar de trascendental sin tener en cuenta un ámbito exterior mundano. Y así en *Erste Philosophie* afirma:

«En la reducción intersubjetiva los otros tienen un ser doble: un ser absoluto y un aparecer para sí y para los otros.»<sup>38</sup>

37. O. c., Epílogo, p. 183.

38. *Erste Philosophie*, I, Hua. VIII, p. 506.

Pero se trata de un simple prelude. Merleau-Ponty, en su fenomenología existencial inaugura un nuevo trascendentalismo. Abandona el ámbito de la conciencia pura para centrarse en el campo real de la experiencia. Lo que se busca ahora es incardinar la trascendentalidad del sujeto en el propio cuerpo, volviendo las espaldas al hombre interior agustiniano. Tal hombre no existe, ni puede existir. Nada de conciencia pura, porque la conciencia ha de incardinarse y está posibilitada por el cuerpo. Nada de intencionalidad de la conciencia, porque la primera intencionalidad es de carácter vital, corpórea y «operante». De este modo se ensaya un nuevo trascendentalismo que evita la abstracción en su mismo punto de partida, para recabar una trascendentalidad corpórea y una co-trascendentalidad del mundo, y si M. Merleau-Ponty significa en la historia del pensamiento contemporáneo una de las primeras vías de apertura hacia la efectividad del idealismo fenomenológico, también en ciertas corrientes centradas en las cuestiones filosóficas del lenguaje se ha venido insistiendo en el carácter trascendental que él tiene para configurar y dar sentido incluso a nociones tales como las de subjetividad y objetividad. Si la estructura del lenguaje se constituye en el campo en el que cristaliza el encuentro del hombre con el mundo, puede concluirse también que él constituye una síntesis subjetivo-objetiva, instalada fuera del campo mudo de la conciencia, capaz de posibilitar una nueva actitud crítico-trascendental. En este sentido, sería ilustrativo recordar las palabras de Bruno Liebruck, para quien «el yo puro sin lenguaje no se da en el cosmos»,<sup>39</sup> y que «el célebre “yo pienso” de Kant, que ha de poder acompañar a todas mis representaciones... tiene no sólo su ubicación concreta, sino también su ubicación lógica en el seno del respectivo lenguaje en que se mueve el hombre como sistema de representación».<sup>40</sup> De este modo se reconoce una continuación y perdurabilidad del modelo reflexivo trascendental configurado ahora por las exigencias mismas del lenguaje.

Pero el lenguaje también es vehículo de socialización, y, finalmente, también la intersubjetividad ha constituido un campo abierto a nuevas posibilidades de investigación que podría reconocerse como «trascendental». Para no entrar en más detalles y consideraciones, baste reconocer un conjunto de investigaciones que iría desde A. Schütz con su *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, hasta la obra de J. Habermas y su *Erkenntnis und Interesse*, por no referirnos más que a lo imprescindible.

39. LIEBRUCK, B., *Erkenntnis und Dialektik*, M. Nijhoff, The Hague, 1972, p. 307.

40. *L. c.*, p. 306.