

## *Versión fenomenológica de la crisis de la racionalidad instrumental*

(Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción castellana y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Más. Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 366).

De verdadero acontecimiento editorial cabe señalarse la reciente edición en lengua castellana de la obra de E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, debida a los profesores Jacobo Muñoz y Salvador Más y publicada en la editorial «Crítica» de Barcelona (1991). Se presenta este ambicioso texto del mejor Husserl en una pulcra edición en la que se combina eficazmente un buen castellano y una cierta fidelidad al original alemán, ofreciéndose así un instrumento de magnífica utilidad para todos los estudiosos españoles, que ya habían podido conocer en lengua vernácula casi todas las obras importantes del fundador de la Fenomenología.

La edición ha sido realizada a partir del original alemán editado por W. Biemel en Martinus Nijhoff (1954), como volumen sexto de las obras completas de Husserl (Husserliana), dirigidas por el padre Van Breda, en la que se recogen las reflexiones de Husserl sobre el tema de la crisis —de la racionalidad, de la ciencia, y de la sociedad europea— en el período comprendido entre 1934 y 1937. Dicha edición es el resultado del ensamblaje «natural» de una serie de textos, que son los siguientes:

A) §§ 1-27. Sin duda alguna representan la parte fundamental de la obra, con una argumentación racional que raya la perfección y en la que aparecen casi todos los lugares comunes referentes a la crisis de la racionalidad, debida a la cosificación alienante del objetivismo científico y el olvido del mundo de vida. Dicho texto había visto ya la luz en Belgrado, en 1936, en la revista «Philosophia», editada por A. Liebert. Se expone ahí el resultado de una minuciosa elaboración llevada a cabo por Husserl a partir de las famosas conferencias de Praga en 1935.

B) §§ 28-72. Se trata de una transcripción mecanográfica realizada por E. Fink a partir de un estenograma, al que añadió W. Biemel el § 73 («La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorreflexión de la razón»), como epílogo de la obra. Constituye este último un texto de alto calado filosófico que presta una gran ayuda a la comprensión del sentido completo de la obra.

C) Al conjunto anterior añadió W. Biemel unos textos complementarios

de diversa factura. Por una parte, los tres «tratados», destinados a ilustrar al lector sobre la génesis de los argumentos principales de la obra, y que han sido incluidos en la versión castellana, y por otra, los ya famosos *Beilagen*, que han sido sabiamente obviados en la edición que presentamos.

En conjunto, pues, se trata de una edición largamente esperada en nuestro país, que cumple muy dignamente la misión de llenar ese gran océano que el estudioso en lengua española tenía sobre el último Husserl. Como intentaré demostrar a continuación, la obra representa la versión fenomenológica del debate más interesante habido en la Europa de entreguerras, a saber, la reflexión en torno a la crisis de la sociedad e identidad europeas como consecuencia de la crisis propia de la racionalidad occidental.

## I. CRISIS DE LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL E HISTORICIDAD DE LA RAZÓN

Si hubiese que decidirse por un sólo argumento de los que subyace al planteamiento general de la *Crisis*, yo elegiría, sin vacilación alguna, el tema de la *historicidad de la razón*. Algo que había sido ya suficientemente puesto de manifiesto en la crítica de Hegel a Kant y que había sido exhaustivamente desarrollado en el movimiento historicista, del que Dilthey y Ortega habían sido figuras señeras. Sin embargo, la fenomenología, por medio de su fundador, tardó mucho en darse cuenta de las intrínsecas relaciones entre ciencia y vida, historia y razón, conocimiento-verdad y vida, aprioridad e historicidad, conciencia y mundo de vida, etc., y ello, porque el paradigma en el que Husserl filosofa, muy a pesar suyo, es un paradigma que tiene mucho que ver con el modelo naturalista de la conciencia<sup>1</sup>, del que Kant constituye su máximo re-

---

1. Asumo con gusto el riesgo de imputar a Husserl un cierto naturalismo en su concepción de la conciencia y el conocimiento, precisamente al filósofo que más páginas ha dedicado a criticar esa concepción. Véanse, como ejemplos, las sabrosas páginas dedicadas a ello en *La filosofía como ciencia estricta* (Trad. E. Tabernig, Ed. Nova, pp. 49-85), o en la *Crisis* (§§ 10-24; §§ 38-39; §§ 59-67). Contra el naturalismo, Husserl propone la *intencionalidad de la conciencia*, rescatando así una vieja noción escolástica que Brentano había desempolvado para caracterizar los hechos psíquicos. Ahora bien, no creemos que fuese suficiente esta noción para distinguir claramente las concepciones de la conciencia de Descartes-Locke-Hume-Kant (concepciones naturalistas), a las que subyacía una identificación entre naturaleza humana, racionalidad y conciencia, con la noción de conciencia fenomenológica, desarrollada en las *Investigaciones Lógicas* o en *Ideas I*. El verdadero giro de Husserl sobre sí mismo, esto es, el abandono del paradigma de la filosofía de la conciencia (trascendental, pero naturalista) se produce cuando «abraza» la historicidad y el mundo de vida, como condiciones trascendentales de la subjetividad, que ya no puede identificar con una razón natural, ahistórica, (logos estructural fundante), sino con una racionalidad histórica, que en cuanto vida, es un *faciendum* y no un *factum* (Ortega y Gasset), que asume la *cinestesia*, como parte de su imbricación en el mundo (Merleau-Ponty).

presentante, por cerrar éste ese ciclo de filosofía trascendental de la conciencia, entendida ésta como lugar inmanente de los datos del conocimiento, cerrada y clausurada respecto al mundo exterior, con el que sólo mantiene relaciones de armonía o trascendencia pero no de «libre comunicación».

Con palabras de Habermas, es preciso dejar constancia de que la Fenomenología pertenece por méritos propios a la teoría tradicional, esto es, a una concepción de la conciencia y el conocimiento, según la cual la relación entre teoría (ciencia) y realidad no está mediatizada por intereses histórico-sociales, sino simplemente por la adecuación armónica entre las estructuras cognoscitivas y los hechos fácticos: Husserl critica correctamente la ilusión objetivista que proyecta en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes, pero, al mismo tiempo, sucumbe al objetivismo consustancial al concepto tradicional de teoría<sup>2</sup>. Y, sin embargo, Ortega y Gasset ya nos había señalado en *El tema de nuestro tiempo* (1923), que si tal adecuación armónica y perfecta entre razón y realidad fuese posible, la humanidad habría estado «sesteando» durante veinticinco siglos, pues todo el saber humano tendría que haber sido descubierto en el comienzo de la racionalidad<sup>3</sup>; y puesto que parece que no es así, tendrá sentido postular en el hombre algo más que la mera racionalidad natural, cuya expresión o manifestación gnoseológica es el modelo de una conciencia pura cargada de contenidos innatos o aprióricos. Frente a la razón naturalista, razón vital e histórica<sup>4</sup>.

---

en la que la intencionalidad ya no es sólo una abertura de la conciencia perceptiva, sino también de todos los actos vitales humanos en la naturaleza y en la historia. Por todo ello, yo proclamaría que a partir de la *Crisis* habría que calificar a la conciencia fenomenológica como intencionalidad e historicidad, no teniendo sentido una sin la otra.

2. Cfr. el bello texto de Habermas «Conocimiento e interés», perteneciente a la conferencia inaugural de la Universidad de Frankfurt de 28-VI-1965, publicado en «Ciencia y técnica como ideología». Ed. Tecnos, pp. 159-181. Específicamente para la interpretación de la *Crisis* son verdaderamente interesantes las pp. 160-166.

3. Con gracia, no exenta de ironía, puede Ortega decir: «Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia?». *El tema de nuestro tiempo*, cap. III. In: *Obras completas*. Ed. Revista de Occidente-Alianza, Madrid, 1984, vol. III, pp. 158-159.

4. Así en 1935, en completa coincidencia espacio-temporal con Husserl, nuestro filósofo formula la importancia de la vida y de la historia para la conciencia y la racionalidad humana con fórmulas como éstas: «Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. (...) La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *feri* de que proviene: *ve cómo se hace el hecho*». *Historia como sistema*, cap. IX. In: *Obras completas*. vol. VI, ed. cit., p. 50.

Desde mi punto de vista, a Husserl le costó un gran esfuerzo comprender la dimensión vital e histórica que subyacía al conocimiento en general, y por ende, a la conciencia y a la racionalidad humana. Buena prueba de ello es su programa filosófico expuesto en *La filosofía como ciencia estricta*, en el que aborda con igual intensidad la crítica al naturalismo como al historicismo, reduciendo éste a una filosofía de la cosmovisión (relativista y escéptica), para amargura del viejo Dilthey<sup>5</sup>. Inmerso en el modelo clásico de la filosofía de la conciencia (*Investigaciones lógicas, Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Meditaciones cartesianas...*), debió parecerle verdaderamente «herético» introducir el azar y la contingencia, que toda dimensión vital e histórica conlleva, en el ámbito de la racionalidad humana. Y sin embargo, fue el mismo Husserl, quien giró sobre su propio pensamiento para ponerse delante de sí mismo y ofrecernos uno de los más bellos recitales de la historicidad de la conciencia, tal como se nos muestra en la *Crisis*. ¿Por qué fue esto así? Algunos hablan de la influencia de *Ser y Tiempo* (1927), como un bello ejemplo de retro-influencia del discípulo al maestro, quizás; sin embargo, me satisface más pensar que lo que simplemente ocurrió fue que Husserl, como todos los grandes, al final de su vida contempló la realidad tal como él mismo había propuesto que debía ser mirada: «El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. (...). La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. (...) No es imprescindible ver con los propios ojos; pero es preciso no explicar lo visto por la coacción de los prejuicios»<sup>6</sup>.

### 1.1. Crisis de las ciencias y crisis de la cultura europea

El punto de partida de la reflexión husserliana es la crisis que aqueja a la cultura europea. La Fenomenología debe tomar conciencia de esa crisis y ofrecer un proyecto filosófico que permita a la civilización europea salir del estado de postración en que se encuentra sumida. De acuerdo con el lúcido esquema que el profesor Gómez-Heras desarrolla en su reciente libro sobre Husserl<sup>7</sup>,

5. Cfr. a este respecto la correspondencia entre W. Dilthey y Husserl, en la que aquél se siente malinterpretado por el fundador de la fenomenología. In: «*La Filosofía como ciencia estricta*», ed. cit., pp. 111-123.

6. *La Filosofía como ciencia estricta*. Ed. cit., p. 108.

7. Deseo dejar constancia de la deuda intelectual que tiene este ensayo con el esmerado libro del profesor José M. G. Gómez-Heras, *El apriori del mundo de la vida*. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica. Barcelona, Ed. Anthropos, 1989. Constituye esta obra una excelente introducción a la *Crisis*, compuesta por cinco capítulos y un epílogo. Los cuatro capítulos primeros responden a un comentario textual de las tres partes fundamentales de la *Crisis*, dedicando así el capítulo V («Recapitulación y comentario») a una reflexión personal sobre los logros esenciales de esta notabi-

los factores que convergen en esta crisis son tres: una herencia histórica: el objetivismo científico; un olvido trágico: el mundo de vida, y una solución posible: la fenomenología.

Ahora bien, ¿tiene sentido hablar de crisis de las ciencias en un momento en que se han cosechado éxitos tan relevantes en el ámbito científico-técnico? Por supuesto que sí, ya que no se trata de una crisis de la estructura racional de la ciencia en general, ni siquiera de poner de manifiesto las diferencias de científicidad entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sino que lo que Husserl saca a la luz es una crisis del *sentido* de las ciencias para el hombre y para la vida: a nuestro pensador no le interesa la lógica de la investigación científica, sino su aplicación ético-humanista. Se trata, así, de una reflexión en torno a la racionalidad científica hecha desde la crisis de nuestra cultura y desde el papel y responsabilidad que las ciencias tienen en esa cultura. Es ahí donde encuentra el filósofo motivos suficientes para someter la científicidad de todas las ciencias a «una crítica muy seria y muy necesaria»<sup>8</sup>, que nos reconduzca a plantear de nuevo el enigma de la subjetividad, ámbito destinado a esclarecer las deficiencias y oscuridades de la racionalidad científica. De ahí que la tarea de la Fenomenología, su misión histórica, consista en una reorientación de la técnica que nos conduzca a una vida con sentido: «Reorientación que no implica devaluación alguna de los éxitos del mundo tecnológico, sino que persigue una revalorización humanista del mismo, mediante su inserción en un sistema de valores ético-humanistas»<sup>9</sup>.

Husserl asume como hecho incuestionable lo ocurrido en la segunda mitad del siglo XIX, esto es, el imperialismo de las ciencias en la cosmovisión del hombre moderno, al mismo tiempo que hace un balance de las consecuencias de ese hecho, que podemos resumir así: dado que las ciencias físico-matemáticas representan un modelo de saber en el que se excluyen las cuestiones más importantes del ser humano, a saber, las relativas al *sentido de su existencia*, resulta que el progresivo avance de tales ciencias supone, al mismo tiempo, un profundo y radical desplazamiento de los fines que orientaron la racionalidad occidental en sus comienzos (experiencia griega) y que fueron confirmados por el Renacimiento y la Ilustración, a saber, los ideales de igualdad, fraternidad, justicia, progreso, felicidad... etc. En efecto, las ciencias positivas *han olvidado* las cuestiones referentes «al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto al entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y

---

lísima obra de Husserl. Finalmente, dedica el epílogo («El "mundo de la vida" y la fundamentación ética de la ciencia y de la técnica») a una meditación humanista en torno a los déficit de toda racionalidad científica.

8. *La Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología transcendental*. Una introducción a la filosofía fenomenológica. Traducción castellana y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Más. Ed. Crítica, Barcelona, 1991 (*Crisis*), p. 5.

9. Gómez-Heras, J. M., *El apriori del mundo de la vida*, p. 34.

de conformar no menos racionalmente su entorno»<sup>10</sup>. Sucede así que ni en las ciencias de la naturaleza (meros saberes acerca de los cuerpos materiales) ni en las ciencias del espíritu (que consideran al hombre en su historicidad y espiritualidad), se exige al investigador una toma de posición, de valoración, con respecto a la cuestión fundamental, a saber, el sentido o sinsentido (la razón o la sinrazón) que tiene la humanidad (como historia y razón) y sus creaciones culturales. Muy al contrario, tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias del espíritu asumen el ideal positivista de ciencia, el ideal de verdad objetiva y científica consistente en constatar el modo en que el mundo físico y espiritual se nos presenta a nuestros sentidos. Es contra esta situación, sobre la que Husserl proclama su nueva concepción de la Fenomenología, contenida en la *Crisis*.

## 1.2. Génesis histórico-causal de la crisis

Husserl nos recuerda que no siempre estuvieron las cuestiones y problemas específicos de la humanidad desterrados del dominio de las ciencias, ni quedaron siempre fuera de consideración las relaciones internas de dichos problemas y cuestiones; muy al contrario, gracias a que la ciencia se preocupaba por el sentido del hombre y de la vida, la ciencia pudo reivindicar el papel rector de ese proceso de renovación de la humanidad europea que comienza con el Renacimiento, e incluso pudo reclamar el papel rector de ese proceso de renovación. De ahí que, en la línea de la crítica al positivismo, propio del siglo XX, Husserl proponga como tarea fundamental de esta obra el comprender la razón y los motivos profundos por los que la ciencia perdió esa función en relación al hombre, al mismo tiempo que se convirtió en una ciencia positiva. La historia de esta pérdida del sentido humanista de la ciencia y su consiguiente caída en el positivismo podemos describirla de acuerdo con el siguiente esquema:

1. El Renacimiento supone un viraje revolucionario respecto al modo de existencia medieval, tomando como modelo de esa transformación el ideal filosófico-vital del hombre antiguo, esto es, «el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía»<sup>11</sup>. Surge así una nueva filosofía basada en la razón que tiene como meta una nueva visión superior del mundo, una visión absolutamente libre de las ataduras del mito y la tradición, un conocimiento universal del mundo, una nueva filosofía teórica, que en los primeros siglos de la edad moderna conservó el sentido de una ciencia omniabarcadora: ciencia y filosofía convivieron en los siglos XVII-XVIII como categorías del conocimiento posible, con una clara superioridad de la filosofía respecto de la ciencia. Hasta tal punto esto

10. *Crisis*, p. 6.

11. *Crisis*, p. 7.

era así que *las ciencias*, tanto las ya establecidas, como las que tenían pretensiones de existencia, sólo podían legitimarse como ramas de la filosofía, una y única. Husserl formula esta situación en términos casi nostálgicos: «En una acentuación audaz y aún exagerada del sentido de la universalidad, que comienza ya en Descartes, esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en *la unidad de un sistema teórico*, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito de generación en generación, tenía, pues, que dar respuesta a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y problemas de la eternidad»<sup>12</sup>. Así pues, la filosofía renovada del Renacimiento y de los siglos siguientes nos aportó las bases suficientes para la construcción de un método universal verdadero mediante el que el pensar occidental podría llegar a culminar el ideal filosófico por antonomasia: la creación de una filosofía concebida como *philosophia perennis*.

2. Así pues, históricamente considerado, el concepto positivista de ciencia, propio de los siglos XIX y XX, es un concepto residual que ha abandonado las cuestiones «últimas y supremas», es un concepto que ha traicionado su propia historia, y que se aleja de las verdaderas cuestiones filosóficas: «el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía»<sup>13</sup>.

Pues bien, el fracaso de esta humanidad nueva y la conversión de una filosofía crítico-ilustrada, animada por un espíritu tan alto, en una ciencia positiva, sólo puede ser explicable por la progresiva pérdida de ese impulso primero que tenía como objetivo último tan grandes metas. Ello fue así porque el nuevo método sólo se tradujo en éxitos indudables en las ciencias positivas, y si bien, «tampoco faltaron comienzos prometedores y aparentemente acompañados de éxito» en el campo de la metafísica, sin embargo, no puede hablarse de progreso y éxito en el ámbito de la filosofía universal, porque si bien en su comienzo aparecieron sistemas impresionantes (racionalismo, empirismo y trascendentalismo), a partir de Kant, el desmoronamiento de la fe en la razón occidental, ha dado lugar a múltiples sistemas, todos faltos de unidad e inconciliables unos con otros.

Las razones de esta crisis de la racionalidad sustantiva es preciso buscarla tanto en motivos externos (contraste entre el permanente fracaso de la metafísica y el ininterrumpido y cada vez más vigoroso aumento de éxitos teóricos y prácticos en la ciencia), como en motivos internos (mientras que los científicos se fueron convirtiendo en especialistas cada vez más ajenos a la filosofía, los verdaderos filósofos, preocupados por supremos problemas metafísicos, sucumbieron ante un sentimiento de fracaso cada vez más extendido). La conse-

---

12. *Crisis*, p. 8.

13. *Crisis*, p. 9.

cuencia inevitable de todo ello fue un singular viraje en todo el pensamiento: «La filosofía se volvió un problema para sí misma y, ante todo, comprensiblemente, bajo la forma de la posibilidad de una metafísica, con lo que, de acuerdo con lo anteriormente dicho, pasaban a verse afectados tanto el sentido como la posibilidad de la entera problemática de la razón»<sup>14</sup>, mientras que las ciencias se mantuvieron, en un primer momento, como inatacables. Pero Husserl reflexiona del modo siguiente: «En la medida en que es la razón cognoscente la que determina lo que es, ¿pueden separarse acaso la razón y lo que es?»<sup>15</sup>. Sin duda alguna, esta pregunta basta para conferir cierta inteligibilidad anticipada a las condiciones históricas de la crisis. Como algo inevitable, todas las ciencias fraguadas en la Modernidad, cayeron en una crisis singular, vivida de modo cada vez más enigmático, una crisis relativa al *sentido*, a ese sentido en el que fueron fundamentadas como ramas propias de la filosofía. Se trata de una crisis que no ataca a la especialización científica en sus éxitos teóricos y prácticos, pero que, sin embargo, quebranta a fondo su estructura racional: emerge así una crisis de la filosofía que arrastra consigo a todas las ciencias y a la propia humanidad europea. Husserl la formula así: «La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su “existencia” toda»<sup>16</sup>.

De ahí que nosotros, hombres de hoy, nacidos y crecidos en el curso de esta historia nos encontremos ante el mayor de los peligros: «naufragar en el diluvio escéptico y dejar esfumarse nuestra propia verdad»<sup>17</sup>; y por ello debamos asumir como «el tema de nuestro tiempo» el esclarecimiento de esa historia con el interés de refundar de nuevo las relaciones entre ciencia-filosofía y sociedad, refundación que Husserl realiza con estos términos: indagación de las relaciones intrínsecas y universales («trascendentales») entre el mundo de vida —el mundo de la experiencia antepredicativa (precientífica)— y el mundo objetivo de la ciencia y el conocimiento. En tal investigación, se intenta reorientar el objetivismo científico hacia su fuente subjetiva con el fin de dotar de un sentido ético-humanista la ciencia y la sociedad. Con ello Husserl se instala, por sí mismo, en la corriente de la teoría crítica en la medida en que aboga por la construcción de una razón sustantiva (vital, histórica, crítica, moral y responsable) que recupere la vinculación perdida entre el investigador y sus propias creaciones, con el fin último de la construcción de una sociedad cada vez más libre, más responsable y más solidaria, pues el filósofo, en cuanto *funcionario de la humanidad*, tiene una doble responsabilidad (personal y uni-

---

14. *Crisis*, pp. 11-12.

15. *Crisis*, p. 12.

16. *Crisis*, p. 13.

17. *Crisis*, pp. 14-15.

versal): «La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un «telos» y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por «nosotros», si es que somos seria y rigurosamente filósofos»<sup>18</sup>. A este filósofo, funcionario de la humanidad, libre y responsable, sólo cabe una actitud y un talante abierto, carente de todo dogmatismo, instalado siempre en las cosas mismas: «Intento guiar, no enseñar; mostrar, no describir, lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primero a mí mismo y seguidamente también a otros, a ciencia y consciencia, como alguien que ha vivido el destino de una existencia filosófica en todas sus dimensiones y con la debida seriedad»<sup>19</sup>.

## II. INTERPRETACION HUSSERLIANA DE LA MODERNIDAD: OBJETIVISMO FISCALISTA «VERSUS» SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL

Husserl interpreta la historia de la filosofía moderna como la historia de las violentas tensiones entre la experiencia filosófica que tuvo como consecuencia la fundación de un pensar objetivista y la otra «revelación» que trajo para la filosofía la fundamentación trascendental del conocimiento y de la ciencia. Se trata, así, de una parte, de la historia de los constantes intentos por conservar el objetivismo, reelaborándolo de diversos modos, y, por otra parte, de las diversas tentativas del trascendentalismo de acceder al dominio de las dificultades que comportan tanto la idea de subjetividad trascendental como el método por ella exigido<sup>20</sup>.

Lo verdaderamente característico del *objetivismo* es que desprecia la contingencia de lo dado por la experiencia y se pregunta por una «verdad objetiva», por una «verdad en-sí» incondicionalmente válida en el espacio y el tiempo. Se busca el «ser-en-sí», el ser último, lo que es y existe en un sentido último. El representante máximo de esta concepción es Galileo, quien somete la realidad empírica al reino de las idealidades. Frente a esta concepción, el *trascendentalismo* afirma que lo dado, el mundo de la vida, es un producto de la vida de la experiencia precientífica, es el resultado de una configuración subjetiva, en la que «se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso del mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta»<sup>21</sup>. Lo específico y definitorio de este nuevo modo de concebir la experien-

18. *Crisis*, p. 18.

19. *Crisis*, p. 19.

20. Cfr. en este sentido el § 14. «Caracterización provisional y meramente indicativa del objetivismo y del trascendentalismo. El combate entre estas dos ideas como sentido de la historia espiritual moderna». (pp. 72-73).

21. *Crisis*, p. 72.

cia es la afirmación de que la ciencia «es una creación de más alto grado, fundada sobre la experiencia y el pensamiento precientífico, o lo que es igual, sobre sus rendimientos de validez»<sup>22</sup>. El fundador de este planteamiento radical es Descartes, si bien el subjetivismo trascendental alcanza su perfección con la racionalidad kantiana.

## II.1. Genealogía del objetivismo fiscalista: la matematización galileana de la naturaleza

Con Galileo, la naturaleza pasa a ser idealizada bajo el prisma de la ciencia físico-matemática, a través de la cual se nos pone de manifiesto que detrás de la experiencia subjetivo-relativa de la realidad (experiencia sensible) y del mundo cualitativo-sensible que ella lleva consigo, existe un mundo ideal, necesario, en sí, el mundo cuantitativo físico-matemático, que asume la función de ser el verdadero mundo, la verdadera realidad. Esta «obviedad» que compartieron Galileo, Descartes y tantos otros, ha marcado profundamente el racionalismo occidental y ha supuesto un distanciamiento, al mismo tiempo que una distorsión, entre el hombre y su creación más noble: el conocimiento científico. La inversión galileana del sentido común supone la suplantación de la praxis real de la experiencia subjetivo-relativa, por una praxis ideal del pensamiento puro, clausurada en un mundo de objetividades ideales. Se trata con ello de alcanzar una idealización de la realidad, gracias a la cual sea posible conseguir aquello que nos es negado en la praxis empírica, esto es, exactitud, mensuración e idealidad.

El objetivo husserliano consiste en examinar pormenorizadamente el procedimiento abstractivo e idealizante mediante el que Galileo llega a conseguir este mundo de idealidades. De acuerdo con Gómez-Heras, ese proceso es preciso interpretarlo en términos de *matematización*, *idealización* y *tecnificación*<sup>23</sup>. Mediante la primera se produce la conversión de las realidades empíricas y corporales en formalidades puras que dan lugar a una nueva ciencia, la *mathesis universalis*, en la que los símbolos matemáticos sustituyen a las cosas mismas; con bella expresión del autor citado, se trata de «un inmenso juego de ajedrez, según reglas establecidas, en el que se ha perdido el sentido del vivir de los jugadores»<sup>24</sup>. Gracias a la *idealización*, la ciencia físico-matemática se convierte en un saber destinado a descifrar la realidad de los fenómenos físicos a partir de los entes ideales de la razón, sustituyendo así el mundo real de la vida cotidiana por el mundo de las idealidades matemáticas. El resultado de todo ello lo constituye la «falacia idealista»<sup>25</sup>, mediante la que

22. *Ibidem*.

23. Cfr. en este sentido las reflexiones del profesor Gómez-Heras en la obra citada (pp. 121-154).

24. *El a priori del mundo de la vida*, p. 140.

25. *O.c.*, p. 142.

atribuimos la realidad de las cosas a la esencia lógica-formal de las mismas, estableciéndose así una nueva división platónica de la realidad entre el mundo de la *doxa* y el ámbito de la verdad. Al igual que en Platón, un nuevo universo apriórico de arquetipos es condición de posibilidad del mundo sensible. Se trata de una metábasis gracias a la cual se identifica con la «realidad», lo que es mero producto de la abstracción; lo verdadero son las idealidades matemáticas, y el mundo de la vida queda ajeno, olvidado y extraño. En ello consiste, precisamente, la esencia del objetivismo, a saber, en hipostasiar un ser-en-sí, fruto de la abstracción, idealización y matematización, al que se convierte en la verdadera realidad, respecto de la cual todas las otras realidades son derivaciones, abstracciones, deformaciones, degeneraciones, etc. Con Galileo, pues, el mundo matemático se convierte en un *apriori* que regula tanto la experiencia científica como la experiencia vital. La culminación de este proceso es la *tecnificación*, consistente en una ordenación sistemática de las idealidades matemáticas. Con ello se produce un «desplazamiento» y un «vaciamiento» del sentido de la ciencia, expresado en una suplantación de la ciencia por la técnica, de los fines por los medios, del «ser por el método»<sup>26</sup>.

La crítica husserliana consiste en poner de manifiesto que con el proceso galileano, la ciencia se convierte en *téchne* perdiendo su capacidad reflexiva y crítica. Por ello, la misión histórica de la fenomenología va a consistir tanto en denunciar esa ruptura entre la ciencia y la subjetividad, como en despertar a la razón de su ingenuidad dogmática mediante la reconstrucción del proceso de gestación de la ciencia a partir de la subjetividad, a partir del mundo-de-vida de la conciencia. Para Husserl, el proceso de idealización no sólo ha realizado una sustitución del mundo de vida por el mundo de las idealidades matemáticas, sino que además ha convertido esta sustitución en la única verdad, y es precisamente en ese olvido del mundo de vida, consustancial a la experiencia fundante de la Modernidad, donde Husserl sitúa el origen de la crisis de la racionalidad occidental.

## 11.2. Génesis y evolución del subjetivismo trascendental. (De Descartes a Kant)

Husserl es profundamente cartesiano. De ello tenemos un inestimable testimonio en sus *Meditaciones cartesianas* (1929), cuyos once primeros párrafos constituyen un bello comentario a la «duda» y al *cogito*. La *epojé* husserliana es la versión fenomenológica de la duda cartesiana, del mismo modo que la fórmula *ego-cogito-cogitatum* tiene su referente cartesiano (*ego-cogito-cogitata*). En la *Crisis*, Husserl dedica específicamente los §§ 16-21 a la recuperación de las meditaciones cartesianas como prototipo de una investigación trascendental, destacando, una vez más, el método cartesiano de fundamentación cien-

---

26. *O.c.*, p. 150.

tífica a partir de una primera verdad. Como es natural, la gran carencia que Husserl encuentra en el modelo cartesiano es la intencionalidad, que es propiamente la carencia que subyace a toda la teoría de la conciencia que va desde Descartes hasta Brentano, ya que racionalismo, empirismo, trascendentalismo e idealismos, abogan por un modelo de conciencia cerrado, suficiente en sí mismo, que no necesita estar abierto a lo externo y en el que, por tanto, no tiene sentido la postulación de una abertura de la conciencia hacia lo otro exterior.

El Empirismo, por su parte, posibilita una aportación de primer orden a la progresiva realización de la razón, a saber, el intento de fundamentar el conocimiento a partir de los datos inmanentes de la conciencia, e intentar explicar desde ella la constitución de la objetividad. Su error consistió en no lograr construir una subjetividad como tal, como consecuencia de una reducción naturalista de los hechos psíquicos. No obstante, Husserl señala que en Locke, Berkeley y Hume existe una aproximación al mundo de vida, desde el momento en que se remite la ciencia misma al ámbito de la conciencia (experiencia). El déficit empirista consiste en el prejuicio naturalista que recorre la filosofía anglosajona y que se convierte en el obstáculo fundamental para atisbar una psicología fenomenológico-trascendental. Sin embargo, resulta curioso que Husserl termine valorando muy positivamente la actitud empirista, ya que en ella encuentra algunas coincidencias con su propia concepción filosófica, a saber, la construcción de una psicología a partir de la experiencia inmanente, la retracción al yo como ámbito de toda experiencia, el retorno a las cosas mismas, e incluso la misma actitud escéptica humeana que Husserl comparte, aunque sólo como comienzo de la experiencia filosófica.

A partir del § 28, tercera parte de la *Crisis*, Husserl abandona «el camino cartesiano», y emprende un camino nuevo para acceder al mundo de vida precientífico, tomando a Kant como modelo de filosofía trascendental a imitar<sup>27</sup>. Ello va a exigir una revisión crítica del pensamiento kantiano, gracias a la cual, no sólo pueda superarse el objetivismo, sino también determinar las fuentes mismas de la objetividad. Husserl acepta, de entrada, un concepto muy amplio de trascendental: «Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasar a estar libremente disponibles. En el desarrollo radical de sus efectos y de su influencia es el motivo de una filosofía universal fundada puramente a partir de esta fuente, de una filosofía universal, por tanto, fundamentada en un sentido último. Esta fuente lleva como título «yo mismo» con toda mi vida cognitiva efectiva y posible y, en fin, con mi vida concreta en general. La entera problemática trascendental gira en torno a la relación entre este yo *mío* —el «Ego»— con lo que es, obviamente, puesto primero para ello, mi *alma*, girando seguidamente en torno a la relación de este yo y de mi

---

27. *Crisis*, pp. 102-103.

vida consciencial con el *mundo*, del que soy consciente y cuyo sentido verdadero conozco en mis propias formaciones cognitivas»<sup>28</sup>. Así pues, llámase filosofía trascendental a toda aquélla que pone la subjetividad como condición de toda objetividad; de ahí que puedan ser incluídas bajo ese epígrafe el racionalismo, el empirismo y los idealismos de diverso cuño.

No obstante, es Kant el representante consumado de la filosofía trascendental. Su tarea de fundamentación de la ciencia a partir de la subjetividad coincide con el proyecto fenomenológico, aunque, desde el prisma husserliano, el discurso kantiano posee un carácter «mítico»<sup>29</sup>, cuyo significado remite a una subjetividad no explicitada. A ojos de la Fenomenología, la conciencia trascendental kantiana tiene todavía restos de lo psicológico, de lo empírico, de lo naturalista. Kant está todavía inmerso en el círculo del prejuicio naturalista.

En definitiva, Husserl comparte con Kant el ideal de construcción de una crítica de la razón capaz de servir de sustento al conjunto de las ciencias, pero Kant satisface esa aspiración desde un supuesto no explícitamente reconocido, esto es, desde el regreso a un ámbito subjetivo que coincide con el mundo de vida fenomenológico, pero que, en la perspectiva kantiana, es marginado, olvidado, y no explícitamente tematizado. Kant rozó, por así decirlo, la temática del mundo de vida, pero no alcanzó a tematizarlo como tal.

### III. MUNDO DE VIDA Y FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL

Los párrafos 28-72, parte central de la obra, constituyen un laberinto de difícil acceso, en los que se intenta explicar de múltiples modos el sentido general de la investigación, una vez que se ha abandonado el camino cartesiano y se pretende refundar la Fenomenología desde una psicología. Desde mi punto de vista, se trata de un texto en el que se intentan comunicar múltiples ideas, pero de una forma inacabada, confusa y, a veces, ininteligible.

El esquema es el siguiente: una vez puesta de manifiesto la insuficiencia de la teoría kantiana para una interpretación del mundo de vida (§§ 28-32), a partir del § 33 se comienza un examen sistemático del concepto de «mundo de vida», siendo especialmente importantes, como acceso a dicha temática, los párrafos dedicados a la «Análítica de la epojé trascendental» (§§ 33-45) y a la reducción trascendental (§§ 42-45). Una vez explicitado y desarrollado el método fenomenológico (epojé y reducción), la Fenomenología trascendental se plantea los tres temas de más alto calado filosófico, a saber, el apriori universal de correlación (§§ 46-48), el tema de la «constitución trascendental»

---

28. *Ibidem*.

29. «De hecho, Kant cae en una especie de discurso mítico, cuyo sentido textual remite, ciertamente, a lo subjetivo, pero a una forma de lo subjetivo que, en principio, no podemos apropiárnosla intuitivamente ni en ejemplos fácticos, ni por medio de una analogía auténtica» (p. 119).

(§§ 49-52), y el complicadísimo problema de la subjetividad trascendental (§§ 53-55).

A partir del § 56, Husserl ensaya un nuevo camino hacia la fenomenología trascendental a partir de la psicología, de una psicología fenomenológica, superadora de la psicología dualista y naturalista, emergiendo así los temas clásicos de la crítica fenomenológica a la reducción «naturalista de la conciencia», a saber, la importancia de la intencionalidad en los actos psíquicos, la noción de «espectador desinteresado», como sujeto propio de esa psicología fenomenológica, fundamento del quehacer científico y filosófico, etc., de todo lo cual, puede concluir Husserl que no le interesa, ni le importa, la existencia de una psicología que, en cuanto ciencia positiva, tenga como objeto la investigación de los hechos de la conciencia de los hombres que viven en el mundo, sino que lo que verdaderamente le interesa es poner de manifiesto la identificación entre psicología trascendental y Filosofía trascendental (§ 58). En efecto, si se acepta el alcance de la epojé y la reducción trascendental, habrá que convenir con Husserl que la psicología pura es en sí misma idéntica a la filosofía trascendental en tanto que ciencia de la subjetividad trascendental (§ 72), apareciendo así una psicología fenomenológica-trascendental que tiene la tarea de fundamentar la experiencia filosófica, al mismo tiempo que está enriqueciendo la psicología tradicional (positivo-naturalista): «Pues todo conocimiento trascendental nuevo se transforma con necesidad esencial en un enriquecimiento del contenido del alma humana. En efecto, yo en tanto que Yo trascendental, soy el mismo yo que es yo humano en la mundaneidad. Aquello que me estaba oculto en la postura humana, lo desvelo en la investigación trascendental. Ella misma es un proceso histórico mundial en tanto que enriquece la historia de la constitución del mismo mundo no sólo con una nueva ciencia, sino que enriquece el contenido del mundo bajo todo punto de vista; todo lo mundano tiene sus correlatos trascendentales, con cada nueva revelación surgen para investigador del hombre, para el psicólogo, nuevas determinaciones del hombre en el mundo. Ninguna psicología positiva que no disponga de la psicología trascendental que ya está en marcha puede descubrir tales determinaciones del hombre y del mundo. Todo esto es evidente y es, sin embargo, paradójico para todos nosotros, que hemos sido educados en las antiguas costumbres mentales de siglos y en parte de milenios»<sup>30</sup>. No se trata de un nuevo psicologismo, sino de la postulación de una ciencia fundamental y fundamentadora que, bajo el nombre de psicología trascendental, tiene como tema único el reino de la subjetividad, interpretado como mundo de vida.

---

30. *Crisis*, pp. 275-276.

### III.1. Analítica de la epojé trascendental y emergencia del mundo de vida

Como hemos insinuado, la intención de la fenomenología va a coincidir con la kantiana, esto es, el acceso a la subjetividad trascendental, pero el camino a recorrer en la *Crisis* va a resultar muy novedoso respecto al criticismo, pues el regreso a la subjetividad se va a realizar de la mano de un concepto muy peculiar: *el mundo de vida*. Husserl no se va a interrogar por las condiciones de posibilidad de la ciencia (Kant), sino por su fuente y origen en un mundo precientífico que como «apriori concreto», como experiencia antepredicativa, es condición subjetiva de todo conocimiento, incluido el de las ciencias objetivas. Frente al mundo de la naturaleza y de la ciencia, el mundo de vida aparece como un ámbito *subjetivo y autoevidente*. Con él señala Husserl el reino de los fenómenos subjetivos olvidados, ámbito de las evidencias originarias y fuente de todas las construcciones teóricas y objetivas, incluidas todas las ciencias objetivas.

Para recuperar el mundo de vida del olvido y constituirlo en tema de un saber universal, Husserl acude al método fenomenológico (epojé y reducción), gracias al cual se hace posible dejar de nuevo al descubierto el mundo de vida como suelo, originario de toda actividad científica. Como dice Gómez-Heras, «la *epoché* pretende recuperar el terreno de las preguntas últimas marginadas de la reflexión filosófica por el positivismo naturalista. El suelo virgen de la apodicticidad y de la evidencia, del sentido y del ser, de las experiencias pre-categoriales»<sup>31</sup>. Gracias a ella, es posible sacar a superficie los materiales de que consta el mundo de vida, acceder a su ámbito de evidencias originarias, acotar el contenido de la ciencia fundamental o fenomenología. La epojé, pues, consigue situar todas las cosas en el campo de interrelación y correlación recíproca entre conciencia y objeto, entre constituyente y constituido, esto es, en el campo de la intencionalidad, y ello, de acuerdo con las funciones que a continuación se mencionan<sup>32</sup>. En primer lugar, *epojé* significa suspensión, puesta *en fuera de juego, puesta entre paréntesis, de la actitud natural respecto al mundo*. Gracias a ella, la conciencia humana se libera de los dogmatismos propios de la actitud psicológico-natural y científico-positiva. Dicha liberación lleva consigo una conversión de los hechos en esencias (reducción eidética). En segundo lugar, es el acto gracias al cual se posibilita la *reducción trascendental*, esto es, la conversión de esas esencias en vivencias de la conciencia intencional, que son referidas a una subjetividad trascendental, fundamento último del saber. En tercer lugar, su aplicación sistemática posibilita la aparición de la actitud propia de la fenomenología, la del «espectador desinteresado», propia de una conciencia que está más allá de todas las condiciones histórico-relativas

---

31. *El apriori del mundo de la vida*, p. 235.

32. Para las funciones de la *epojé* seguimos el valioso esquema llevado a cabo por el prof. Gómez-Heras en la obra citada (p. 236).

de la formación de la subjetividad humana (trabajo, lenguaje, sociedad, tradición, etc.).

Ahora bien, como no se puede escapar a nadie que piense por sí mismo, las preguntas que surgen no pueden ser otras que las siguientes: ¿Realmente es posible, aunque sea sólo metódicamente, desvincular la conciencia y sus producciones, de las condiciones histórico-materiales que la han hecho posible? ¿Tiene sentido, en la década de los treinta, postular la noción de conciencia desinteresada, o lo que es lo mismo, la noción de neutralidad axiológica de la conciencia, como condición de posibilidad de la ciencia? ¿No parece que Husserl, a fuer de saltar por encima de los positivismos del siglo XIX, *ha olvidado* también toda una línea de pensamiento acerca de los intereses del conocimiento y de la ciencia, que, desde diversos puntos de vista, fueron sabiamente tematizados por Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud,...? Desde esta óptica, cabría atribuir a Husserl esa ingenuidad y dogmatismo que, con tanto fervor, el fundador de la fenomenología imputó a gran parte de la historia de la filosofía moderna.

No obstante, si seguimos fielmente la argumentación husserliana, una vez que se han sometido las creencias de la actitud natural a los diversos grados de la epojé y la reducción, sólo nos queda ya el *cogitatum qua cogitatum*, esto es, el fenómeno puro, el mundo como ser-para-mí. Tal es el campo específico de la reflexión filosófica, integrado por los *cogitata qua cogitata*, en cuanto actos intencionales, esto es, en cuanto actos referidos esencialmente a los objetos. El propósito último de la reducción es instalar al filósofo en la relación trascendental entre *cogito* y *cogitatum*, abriéndose así un campo constituido por la relación trascendental del acto de la conciencia con su objeto, esto es, de la vida intencional de la conciencia, gracias a la cual la Fenomenología ha podido ofrecer una salida airosa, por cuanto superadora, a las antítesis clásicas de la teoría del conocimiento: subjetivismo-objetivismo, inmanencia-trascendencia, realismo-idealismo, ..., etc.

### III.2. Conclusión y balance crítico: caracterización fenomenológica del mundo de vida

Vayamos ahora al análisis de los caracteres que definen esa estructura peculiar de la subjetividad a la que Husserl denomina «mundo de vida». En primer lugar, se concibe a éste como un ámbito de experiencia originaria que precede a toda categorización científica y filosófica, en radical oposición al mundo objetivo de las ciencias, y desde el cual el fenomenólogo puede interpretar la crisis de la racionalidad instrumental como crisis del sentido y anclaje del hombre en el mundo. Representa así el ámbito precientífico y precategorial en el que se encuentra instalado el hombre antes de ejercer como científico o como filósofo, esto es, ese mundo donde el hombre nace y muere, donde la tradición y el lenguaje son las condiciones de posibilidad de toda experiencia. Es la versión fenomenológica de los «intereses del conocimiento» habermasiana, de la «circunstancia» y «racionalidad vital e histórica» orteguiana, de

las condiciones sociales (lenguaje, trabajo y sociedad) de la sociología del conocimiento, etc. Pero con una gran diferencia: Mannheim, Ortega y Gasset y Habermas, cada uno a su manera, aceptan las condiciones histórico-culturales como condiciones «cuasi trascendentales» aceptando de entrada la completa vinculación entre esas condiciones y el conocimiento y la ciencia. Frente a ellos, Husserl, al poner como condición primera de toda experiencia filosófica la aplicación sistemática de la «epojé trascendental», posibilita un modelo de subjetividad en el que tienen cabida las condiciones del mundo histórico y empírico, pero reducidas a elementos aprióricos esenciales, desinteresados, desvinculados de su realidad fáctica, etc. Se trata así, a mi parecer, de un intento equivocado de recuperar el *theorein* griego, por cuanto que éste comportaba asimismo un fuerte compromiso con el mundo circundante, compromiso que Husserl intenta mantener a toda costa postulando una praxis de nuevo cuño que tenga como objetivo último el elevar a la humanidad a las más altas cotas de racionalidad.

En segundo lugar, el concepto de «mundo de vida» pone de manifiesto la polaridad entre «vida de superficie» y «vida de profundidad»<sup>33</sup>. Con la esfera de lo profundo, Husserl remite a las evidencias subyacentes al subjetivismo trascendental kantiano, que no fueron exploradas por Kant y que constituyen aquella corriente de vivencias del anonimato, de lo relegado al olvido, de lo inexplorado. Para remediar las deficiencias del trascendentalismo kantiano, Husserl propugna un retorno al mundo de la percepción empírica gracias al *cuerpo*, recuperando a éste en clave trascendental, como sustancia constituyente de los objetos mundanos. Así, frente a la separación kantiana entre entendimiento y sensibilidad, Husserl propone una *fenomenología de la cinestesia*, esto es, un estudio de la sensibilidad a partir de las operaciones propias del cuerpo vivido (*Leib*). Este se convierte así en el punto de referencia absoluto de todas las experiencias espaciales, en el punto cero (*Nullpunkt*) del espacio vivido, al mismo tiempo que se constituye en el punto de inserción con el *Umwelt* y con el mundo causal precategórico, inserción que da lugar a la causalidad psicofísica, así como el punto de encuentro de lo exterior y lo interior. *Leib* se opone a cuerpo orgánico (*Körper*), que es el cuerpo inerte y exterior que se presenta al sujeto como resistencia y obstáculo. Ni que decir tiene, que cada hombre se vive a sí mismo como *Leib* y como *Körper*.

Finalmente, el mundo de vida es preciso comprenderlo como *horizonte*, como horizonte cultural e histórico, como estructura predada y universal de la conciencia, gracias a la cual es posible una precomprensión de su actividad teórica y práctica, como conciencia-horizonte, condición de posibilidad de toda praxis real y posible, ámbito cuya interioridad vivimos y cuya realidad presuponemos en la construcción de la experiencia vital y científica. Y en esa medida,

---

33. Cfr. a este respecto el § 32 de la *Crisis*: «La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía trascendental kantiana: el problema de una «nueva dimensión». El antagonismo entre «vida de superficie» y «vida de profundidad», (pp. 124-126).

mundo de vida alude a algo inacabado, abierto, en perpetuo fluir, en continua teleología. Interpretado así, el mundo de vida se convierte en una estructura apriórica que rige la experiencia vital y científica mediante una racionalidad teleológica en la que vida e historia son condiciones de su perpetuo fluir: «Como queda dicho, lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar a su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo «bienaventurado», que la razón no admite ninguna distinción en «teórica», «práctica» y «estética» y ello es por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yocicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía»<sup>34</sup>.

Por todo ello, creemos tener suficientes motivos para interpretar *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, como la versión fenomenológica de la crítica a la racionalidad instrumental, racionalidad que el mismo Husserl había ayudado a su engrandecimiento en la medida en que la Fenomenología había rechazado de plano «el mundo histórico» como una condición trascendental de la racionalidad humana. El giro husserliano hacia el mundo de la vida y de la historia supone el reencuentro y convergencia con otras experiencias filosóficas que también tenían como objeto la crítica al positivismo y la denuncia de la crisis de la racionalidad occidental como síntomas de la decadencia de la vieja Europa. Es a ese tema, y no a otro, al que están dedicadas las investigaciones de Ortega y Gasset, Heidegger, y los más eximios representantes de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Benjamin y Habermas.

Antonio M. LÓPEZ MOLINA  
(U.C.M.)

---

34. *Crisis*, p. 283.