

Comprender el mundo

*La valencia hermenéutica del binomio «Lebenswelt» (Husserl)
e «In-der-Welt-Sein» (Heidegger).*

En contraste con los Neokantianos, cuyo lema rezaba: «retorno a Kant», la Fenomenología prefirió la consigna «retorno a las cosas mismas». Pero, ¿dónde se encuentran las cosas mismas? ¿En el *ens* de la metafísica clásica? ¿En los fenómenos de que nos hablan las ciencias de la naturaleza? ¿En los eventos culturales, que nos narra la historia? ¿En la conciencia trascendental del sujeto pensante? No. En ninguno de esos lugares se encuentran las cosas mismas. Estas, para el fenomenólogo se encuentran en el *mundo*, el cual, frente a los Aprioris genéricos de la metafísica, frente al objetivismo positivista de las ciencias naturales e históricas y frente a la subjetividad ideal de la reflexión especulativa, postula el *Apriori concreto y material «mundo»*, como *en donde* de los hombres y de las cosas y, por ende, lo convierte en tema central de análisis fenomenológico. La pregunta por la esencia del mundo deviene problema central de la reflexión¹. Pero si de explorar ese mundo se trata ¿qué es lo que el explorador encuentra en él? ¿A un sujeto, que lo vive como corriente de vivencias intencionales de la conciencia o a un existente, que encuentra en él un horizonte para sus propios proyectos y posibilidades? El *mundo*, en todo caso, configura un territorio virgen de exploración, que está exigiendo rótulos que orienten al aventurero, conceptos que estimulen al pensador y palabras, que tengan sentido para el narrador. Husserl y Heidegger, a impulsos de motivaciones muy diferentes, han acuñado sendas expresiones, cargadas ambas de enigmas, para nombrar aquello donde las cosas se encuentran: *Lebenswelt* e *In-der-Welt-Sein*, «mundo de la vida» y «ser en el mundo». Mundo en ambas hipótesis es el Apriori en donde las cosas son vividas de un modo peculiar o son integradas en un proyecto, dotado de un sentido determinado. De ello nos percatamos a través de

1. Strasser, St., *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie* en E.W. Orth (Herausg.) *Phänomenologie und Praxis* (München, 1976).

la *comprensión* (Verstehen) del mundo, de la interpretación que nos descubre sus sentidos y de los lenguajes que nos transmiten su significado².

El precedente repertorio de preguntas levanta la sospecha de que tras el binomio «mundo de la vida» - «ser-en-el-mundo» se cobijan muchas de las cuestiones, que tematiza la hermenéutica contemporánea. No sólo eso. Ambas fórmulas reflejan dos modalidades contrapuestas de entender la Fenomenología. «Mundo de la vida» es la categoría central de una fenomenología de la conciencia trascendental. «Ser-en-el-mundo» desempeña un rol similar en una fenomenología ontológico-existencial del ser. En ambos casos, no obstante, tanto la conciencia como la existencia, se encuentran estrechamente vinculadas al mundo. Este funciona como Apriori de la vida de la conciencia y del sentido del ser. Existen paralelismos, entre el *vivir de la conciencia* y el *ser en el mundo*. El modo de relacionarse con el mundo sin embargo es diferente. La conciencia se encuentra relacionada con el mundo de modo *intencional*, a tenor de la referencia que las vivencias de la misma poseen hacia sus contenidos materiales. La relación, por el contrario, que conecta al *Dasein* heideggeriano con el mundo, consiste en encuentro y trato familiar con las cosas y con

2. Acercarse a Heidegger en compañía de Husserl resulta tan instructivo, al menos, como introducirse a Marx de la mano de Hegel. Nuestra aproximación se circunscribe a una etapa precisa: el periodo 1922-1937, periodo de gestación y aparición de dos obras fundamentales de ambos pensadores: *Ser y tiempo* y *La crisis de las ciencias*. Entre el denominado «primer» Heidegger y el «último» Husserl existe una relación peculiar sobre la que abundan los estudios comparativos de calidad. La mayoría de ellos adolecen, sin embargo, de una deficiencia inevitable: el no haber utilizado los textos correspondientes a las lecciones de Heidegger en Marburgo —textos posteriormente publicados— y que aportan material importante sobre el tema que nos ocupa. A pesar de ello, algunos ensayos han entrado ya a formar parte de la literatura básica sobre la cuestión. Espigamos los siguientes: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín, 1967); F. W. von Herrman, *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis* (Frankfurt a. M., 1971). De von Herrman existe un estudio de argumento cercano al del presente ensayo, si bien con otro hilo conductor: *Lebenswelt und In-der-Welt-Sein* incluido en el vol. *Subjekt und Dasein* (Frankfurt a. M., 2.ª ed., 1985) 44-65. También se debe a la pluma de von Hermann el trabajo comparativo *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und bei Husserl* (Frankfurt a. M., 1981). J. N. Mohanty, *Consciousness and Existence: Remarks on the Relation Between Husserl und Heidegger in Man and World* 11 (1978) 324-335; H. Pietersma, *Husserl and Heidegger in Philosophy and Phänomenological Research* 40 (1979) 194-211; G. Granel, *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et la phénoménologie husserlienne en Durchblicke* (Frankfurt a. M., 1970) 350-378; J. Beaufret, *Husserl et Heidegger en Dialogue avec Heidegger III: Approche de Heidegger* (París, 1974) 108-154; W. Biemel, *Husserts Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu* en *Tijdschrift voor Filosofie* 12 (1950) 246-280; en publicaciones más recientes v.g. el colectivo dirigido por E.W. Orth, *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Freiburg-München, 1983) la deficiencia arriba aludida queda subsanada.

los hombres, en actitud de solicitud y preocupación hacia ellos. De lo que va la cosa en la fenomenología husserliana es de saber; por lo que se interesa la ontología heideggeriana es por el existir. Ambos asuntos acontecen, sin embargo, en un mismo Apriori concreto: el mundo. Es a lo que hace referencia el título de nuestro ensayo: *comprender el mundo*.

* * *

Durante la etapa de docencia en Marburgo (1922-27), período de incubación de *Ser y tiempo*, Heidegger ajusta cuentas con la fenomenología. Andan por medio las cuestiones básicas de la misma: la conciencia, el ser, la intencionalidad, la reducción trascendental, la historia... La relación Heidegger-Husserl se articula en torno a dos polos: continuidad y ruptura³. Continuidad formal-metodológica, e incluso terminológica, dentro del estilo de pensar fenomenológico. Ruptura en cuanto a planteamientos y respuestas a aquellas cuestiones. Un pensar desde Husserl contra Husserl, caminando de la mano para transgredir las fronteras marcadas por el Maestro, con un lenguaje en el que las mismas palabras no significan las mismas cosas. Todo ello en nombre de un inicio radical del filosofar, en nombre de un retorno auténtico «a las cosas mismas». El camino conduce desde la lógica husserliana de la conciencia trascendental hasta la ontología fundamental del ser en el mundo del *Dasein*. Durante el trayecto salen al encuentro otros clásicos del pensamiento occi-

3. La investigación en torno a la relación Heidegger-Husserl durante los años de la composición de *Sein und Zeit* ha padecido de penuria documental hasta la aparición de los textos de las lecciones impartidas por Heidegger en Marburgo durante el quinquenio 1922-1927. Publicados aquellos, es posible establecer con precisión la posición doctrinal de Heidegger respecto a Husserl. A este propósito son de capital importancia los escritos siguientes de Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung SS. 1925, herausg. von P. Jaeger. Gesamtausgabe, vol. 20 (Frankfurt a. M., Klostermann, 1979); *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Marburger Vorlesung WS. 1925-26, herausg. von W. Biemel, vol. 21 (*Ibidem*; 1976); *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung SS. 1927 herausg. von F. W. von Herrmann, *Ibidem*, vol. 24 (1975); *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Marburger Vorlesung SS. 1928, herausg. von K. Held, *Ibidem*, vol. 26 (1978). Sobre la cuestión aparecieron en su día documentados informes: W. Biemel, *Heideggers Stellung zug Phänomenologie n der Marburger Zeit*, en el colectivo dirigido por E. W. Orth, *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen* (Phänomenologische Forschungen 6/7, Freiburg-München, 1978) 141-223; Th. de BOER, *Heideggers kritiek op Husserl en Tijdschrift voor Filosofie* 40 (1978) 202-249, 453-501; R. Brisart, *Présence et être. Etude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les «Marburger Vorlesungen» de Heidegger en Revue philosophique de Louvain* 79 (1981) 28-69; F. Volpi, *Heidegger in Marburg. Die Auseinandersetzung mit Husserl en Philos. Lit. Anzeiger* 1984 (4), N.º 1, 125-162.

dental: Aristóteles, Kant, incluso Lutero⁴. Además de las preocupaciones antropológicas del último, predomina una intención básica: sacar a superficie los elementos aristotélicos de la reflexión fenomenológica para con ellos liberar a Husserl de la hipoteca idealista. El aproximarse a la meta implica un alejarse del punto de partida. Construcción y deconstrucción son correlativas. Los hitos del caminar se perfilan con nitidez: a) mantenimiento de la reflexión filosófica dentro del marco de la fenomenología, frente a opciones como el neokantismo o el neopositivismo; b) destrucción de la tradición metafísica en su formulación racionalista-cartesiana; c) reconversión de la fenomenología en ontología, con la consiguiente transgresión de fronteras marcadas por Husserl; d) reposición del punto de vista transcendental en perspectiva ontológica.

Elegido el camino de la Fenomenología y su máxima: «retorno a las cosas mismas», se trata de poner en práctica el programa de reconversión de aquella en ontología fundamental. Aplicar con radicalidad el lema husserliano nos exige criticar la fenomenología de la conciencia pura, dado que, si se prima la subjetividad a desventaja del ser, en lugar de recalcar en las cosas mismas nos mantenemos empecinadamente en posiciones idealistas o neokantianas⁵. La reflexión husserliana aparece hipotecada a los planteamientos de la problemática cartesiana en torno a la razón. Tales planteamientos no conducen mas allá de una teoría del método y de la ciencia. Los nombres de Descartes, Kant y Husserl se encuentran aquí aunados. El horizonte cartesiano de la reflexión se traduce en hipotecas, que obstaculizan el descubrimiento del ser⁶. Los derechos de la conciencia, sede de la razón, representados por Husserl, colisionan con los derechos del ser, lugar del sentido, apadrinados por Heidegger. Las lecciones de Marburgo nos muestran un progresivo distanciamiento del discípulo respecto del maestro. Y en la medida en que Husserl es confinado al reducto de la epistemología cartesiana, tanto más se hace acreedor del derribo de la misma que la hermenéutica del ser exige. La ontología emergente perfora las estructuras lógicas de la fenomenología y la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Tal reconversión de la fenomenología en ontología implica una contrapartida nada despreciable: relegar a un segundo plano a la razón.

4. O. Poeggeler en *El camino del pensar de M. Heidegger*, trad. de F. Duque Pajuelo (Madrid, Alianza ed., 1986) 340 ss. nos informa sobre qué pensadores estimulan la reflexión heideggeriana durante los años de gestación de *Ser y tiempo*. Cf. también pags. 19-48 de la misma obra.

5. Cf. W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit...* 166 y ss. 170 ss., 203 ss.

6. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, 140 ss.; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 93 ss.

Dos temas centrales de la reflexión fenomenológica se encuentran en el punto de mira de Heidegger: la reducción trascendental y la intencionalidad. La versión husserliana de ésta escamotea la pregunta por el ser, al despreocuparse de la determinación ontológica (*Seinsbestimmung*) de la misma. Una intencionalidad cuyo *intentum* esté constreñido a la subjetividad, en la que se da y recibe sentido, atenta contra la trascendencia del ser en su estar en el mundo y en los modos como éste se muestra. Es intencionalidad lastrada de metafísica cartesiana de la razón y reducida a relación epistemológica entre acto de conciencia y objeto del mismo. Carece, pues, de dimensión ontológica y a través de ella no se trasluce el ser. Es relación que bascula más hacia la «*intentio*» que hacia el *intentum*, más hacia la *noesis* que hacia el *noema*⁷. Otro tanto cabe decir de la reducción trascendental. El camino seguido por Husserl al respecto no es el adecuado para determinar positivamente el ser de la conciencia. Se deja en él de lado la pregunta por el sentido del ser. El proceso reductor por el que la reflexión se desinteresa del mundo natural y de las cosas dadas en él para referirlas a una subjetividad, hecha consistir en torrente de vivencias de la conciencia, y en el que los objetos quedan constituidos como correlatos de aquella conciencia, según la conocida polaridad *noesis-noema*, reduce la filosofía a reflexión lógico-epistemológica. El prejuicio teórico-subjetivo y la reducción al *ego* trascendental soslayan lo que Heidegger busca: las cosas mismas en su ser en el mundo. Tal concepto de reducción, al decir de Heidegger, ha de ser reformulado en perspectiva ontológica en la que el referente trascendental sea el ser, descubierto y comprendido en y desde sí mismo. Ello supone un retorno al mundo en donde las cosas y el hombre salen al encuentro. Implica regresar al ámbito de la «naturalidad» y «cotidianidad», espacio más cercano a la actitud natural que a esquemas prefijados por la lógica o cualquier otra ciencia. El mundo se perfila, en ese caso, como el Apriori concreto en donde la existencia acontece. Ser-en-el-mundo adquiere rasgos de contracategoría de vivir-de-la-conciencia⁸.

Heidegger, por otra parte, echa de menos en la reflexión husserliana una valoración adecuada de la historicidad. Cercano en este tema a Dilthey y a las filosofías de la vida, exige una integración de la historia en la reflexión fenomenológica. Esta exigencia de Heidegger había sido ya de alguna manera satisfecha por el mismo Husserl, quien ya con anterioridad había realizado el espléndido ajuste de cuentas con la tradición contenido en la *Erste Philosophie*⁹. Con todo, no dejan de ser ciertos los recelos de Husserl hacia el historicismo, como ya había mostrado en tempra-

7. *Ibid.*

8. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 20 ss., 20. W. Biemel, *a.c.*, 173-175. Sobre el regreso al mundo O. Poeggeler, *o.c.*, 74-76.

9. *Die Grundprobleme...* 31.

nas críticas a Dilthey¹⁰. Se precisa, sin embargo, hacer notar a este propósito, que al utilizarse términos como «tiempo-temporalidad», «historia-historicidad», las mismas palabras no significan las mismas cosas. Heidegger otorga a lo que aquellos términos significan un rango y alcance ontológicos del que carecen en Husserl¹¹. Temporalidad e historicidad no solamente tienen que ver con una teoría del conocimiento y de la ciencia. Afectan al sentido del ser del Existente y configuran, por ello, el horizonte transcendental de la pregunta por el ser¹².

Dos categorías, pues, sirven de guía en las arquitectónicas filosóficas de Husserl y Heidegger: conciencia y ser, respectivamente. Son también la clave de la ruptura entre ambos. Frente a la subjetividad husserliana, proclive al idealismo y en la que campea la vida intencional de la conciencia, con el «ego» transcendental como instancia unificante, se alza el *Dasein*, siendo en el mundo, ocupado con las cosas y preocupado por los hombres. Lo que allí se dirime es el problema del saber; lo que aquí se manifiesta es el sentido del existir. La prioridad allí del interés teórico-gnoseológico de la filosofía, razón por medio en rol de protagonista y con sede en la conciencia, cede el puesto aquí a otra escenografía, en la que el Existente aparece en su relación cotidiana con lo que está a la mano y de lo que el hombre se ocupa y preocupa. Tales actitudes poseen un sentido, conferido por la temporalidad, que actúa de instancia constituyente del existir. El sujeto, vinculado al mundo, se encuentra, según Husserl, relacionado de una doble manera con él: por una parte, pertenece al mundo en cuanto «yo» fáctico y psicológico; por otra, constituye a ese mundo en cuanto «yo» transcendental. La relación intencional que según Husserl media entre la conciencia y el mundo, deja sin respuesta la pregunta ontológica, en opinión de Heidegger: ¿qué entidad posee esa conciencia, que funciona como instancia transcendental legitimando todo conocimiento? La conciencia, según él, ha de ser restituida a su ser en el mundo para compartir con él un mismo sentido. La reducción fenomenológica

10. *Erste Philosophie* (1923-1924) *Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Herausg. R. Boehm, Husserliana VII (La Haya, 1956). La actividad docente de Husserl, bocetos de lecciones así como numerosos textos sueltos nos testimonian una ocupación insistente con la tradición filosófica. La programación docente de su actividad académica en Halle, Göttingen y Friburgo contiene nada menos que 14 cursos de historia de la filosofía y 17 seminarios de comentario de textos de diferentes autores. R. BOEHM los enumera en la *Einleitung* a la *Erste Philosophie*, XXVII-XXVIII.

11. Cf. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Herausg. von E. W. Orth. *Phänomenologische Forschungen* 14 (München, 1983). El tema del tiempo en Husserl había sido objeto de estudio detenido por parte de Heidegger con ocasión de la edición de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

12. Las críticas al concepto husserliano de tiempo contenidas en las *Vorlesungen* del Semestre de verano de 1928, vol. 28 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M., 1978) conectan con lo expuesto en la sección II de *Sein und Zeit*.

husserliana al poner entre paréntesis el mundo y remitir todo fenómeno a la conciencia, ha de ser sustituida por la reducción ontológica heideggeriana con la que las cosas son remitidas a su ser en el mundo. Mostrar la facticidad del mismo, en cuanto Apriori concreto, es competencia de la hermenéutica, cuya tarea prioritaria reside no tanto en razonar una verdad teórica, cuanto en mostrar una experiencia ontológica, que se hace patente a sí misma.

La confrontación, pues, de Heidegger con Husserl durante los años de gestación de *Ser y tiempo* se concreta en un caminar de la mano de Husserl más allá de adonde Husserl quiere llegar: a una ontología fenomenológica de la existencia. Consecuente con el radicalismo exigido para la reflexión por su Maestro, Heidegger rehabilita la radicalidad de la que emergió históricamente la filosofía misma: la pregunta de Platón y de Aristóteles por el ser. Este se encuentra dado en el mundo: *Lebenswelt* para Husserl; *In-der-Welt-Sein* para Heidegger. Con la coincidencia en ambos de que la metacategoría «mundo» funciona como Apriori desde el que es posible recorrer las etapas del método fenomenológico: reducir, destruir, construir. El recorrido de las mismas permite acotar un horizonte propio para la filosofía, al mismo tiempo que se efectúa un ajuste de cuentas con la tradición filosófica de Occidente y se ofrece una respuesta a los problemas clásicos de la misma. El Apriori descubierto por Husserl en la intuición categorial y por Heidegger en la intuición originaria no coinciden, sin embargo, ni en la calidad ontológica ni en funciones. El «mundo de la vida» de la conciencia del primero es fundamentalmente un Apriori epistemológico, cuya comprensión genera la lógica trascendental en la que Husserl hizo consistir su fenomenología. El «ser-en-el-mundo» heideggeriano, quiere ser, por el contrario, un Apriori ontológico, cuya comprensión se despliega en una fenomenología del existir concreto. Tal reconversión de la fenomenología, incoada ya en las lecciones de Marburgo, anticipa ideas fundamentales de *Ser y tiempo* en lo concerniente al tema que aquí nos ocupa: retorno del «ser» al primer plano de la reflexión, la «comprensión del ser» como Apriori de toda ulterior actividad científica, recuperación de la pregunta clásica por el «πρότερον», descubrimiento de la temporalidad como constitución fundamental del existir, golpe de timón en el procedimiento reductor, orientándose no a la conciencia sino al ser... con la consiguiente aplicación del reducir, destruir, construir¹³.

* * *

13. La reconversión ontológica de la fenomenología se encuentra ya en fase muy avanzada en los *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927. Cf. W. Biemel, a.c., 203-222. También los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* anticipan ideas posteriormente elaboradas en *Sein und Zeit*, epígrafes 7/C: *Der Vorbegriff der Phänomenologie* y 32: *Verstehen und Auslegung*, pp. 36 ss; 148 ss. R. Rodríguez en su bello estudio *Heidegger y la época moderna* (Madrid, Cincel, 1987) 88-90, 111-112 resume certeramente las opciones heideggerianas.

Tras el duelo intelectual mantenido por Heidegger en Marburgo con la fenomenología husserliana, el Discípulo, con el apoyo y patrocinio del Maestro, regresa a Friburgo para sucederle en la cátedra. Las tomas de posición de Heidegger en materias filosóficas no tardan en confirmar anteriores recelos en el fundador de la Fenomenología. Las discrepancias se acentúan y la colaboración prevista deriva hacia la ruptura. A ello contribuyen, además, circunstancias personales y políticas¹⁴. Husserl, a pesar de su avanzada edad y en un contexto poco propicio, no rehuye el debate. Recupera su vigor de viejo luchador y sale una vez más a la palestra para descartar tergiversaciones y malentendidos de su proyecto fenomenológico. Para ello acude a la categoría en torno a la que gira la reflexión del último periodo de su vida: *Lebenswelt*, «mundo de la vida»¹⁵.

Es a partir del verano de 1929 cuando Husserl se decide a intervenir en la preocupante situación de la filosofía alemana, amenazada, en su opinión, por una ola de irracionalidad. Algunos representantes conspicuos de la filosofía del momento —M. Scheler y M. Heidegger entre ellos— y a quienes Husserl denomina sus «antípodas», están deformando el auténtico sentido e intenciones de la Fenomenología¹⁶. El portavoz de la ortodoxia de la misma, se siente defraudado en las esperanzas puestas en Heidegger. La desazón que tiempo atrás le produjo una primera lectura de *Ser y tiempo* se vió incrementada al escuchar la lección inaugural de su sucesor en Friburgo sobre el tema *Qué es metafísica*. A partir de ese momento se acentúa el proceso de ruptura. Durante el verano de 1929

14. Sobre el compromiso político de Heidegger con el Nacionalismo Cf. O. Poegeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*, 346 ss. El debate ha adquirido ribetes de escándalo con la aparición del libro de V. Farias, *Heidegger y el nazismo* (Barcelona, 1989). El oportunismo panfletario de que a veces adolecen las páginas de Farias, ha proporcionado nueva ocasión para reactualizar documentación y matizar opiniones.

15. El complejo de cuestiones que giran en torno a la categoría *Lebenswelt* constituye el argumento de J. M.^a G.^a Gómez-Heras, *El Apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (Barcelona, Anthropos, 1989). La bibliografía que allí ofrecemos en pp. 363 y ss. nos exime aquí de repeticiones.

16. Cf. *Briefe an R. Ingarden*, 67. Citado por I. Kern en la *Einleitung* al vol. XV de *Husserliana, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (La Haya, 1973) LI. En esta documentada introducción I. Kern describe las preocupaciones y trabajos de Husserl en el período que va desde el inicio de la docencia de Heidegger en Friburgo, semestre de invierno de 1928, hasta la primavera de 1935, fecha en la que el texto de las conferencias pronunciadas por Husserl en Viena, reelaborado posteriormente para las de Praga, marca el inicio de la gestación de la *Krisis der Wissenschaften*. Husserl durante estos años inicia varias tareas en un contexto cultural y político que le preocupa y desasosiega: trabaja en la refundición de las *Meditaciones cartesianas*, proyecta una reelaboración de las *Ideen* con vistas a su traducción al inglés y, a partir de 1932, organiza su extenso legado filosófico-literario.

Husserl estudia con detenimiento los escritos básicos de Heidegger: *Ser y tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica*, *La esencia del fundamento*. La lectura confirma sus recelos anteriores y conduce a una conclusión: la genial acientificidad de la reflexión heideggeriana es incompatible con su proyecto filosófico. La obra de Heidegger no puede ser encuadrada ni en cuanto al método ni en cuanto al contenido en el marco de la Fenomenología. Es una muestra cualificada del irracionalismo que invade la vida cultural y que penetra en la política. La situación inquieta a Husserl y por ello decide tomar la pluma, proyectando una gran obra sistemática, que nunca verá la luz.

Con ocasión, no obstante, de la traducción al inglés de las *Ideen*, Husserl intenta una reelaboración del texto de las mismas. La tentativa se queda en el conocido epílogo, en el que se toma posición ante la situación filosófica del momento. En opinión de Husserl, la fenomenología se encuentra sometida a críticas y tergiversaciones. Urge, por ello, reafirmar el verdadero sentido de la misma, frente a malentendidos provenientes de la nueva antropología (M. Scheler), de la filosofía de la existencia (M. Heidegger) y de la filosofía de la vida (G. Misch). La urgencia es tanto mayor cuanto que desde tales posiciones se acusa al método fenomenológico de intelectualismo y racionalismo¹⁷. El distanciamiento de Husserl respecto a Heidegger toca fondo. Se encuentra cuestionado aquello que constituyó el santo y seña de la reflexión husserliana: la cientificidad de la filosofía¹⁸. Husserl teme, incluso, un secuestro de la fenomenología por parte de advenedizos a la misma. Y con sentido de la propiedad protesta contra cualquier conato de expropiación.

En la reflexión husserliana de este período reaparecen motivos procedentes de la filosofía diltheyana de la vida. Llegan a través del escrito de G. Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1930). El subtítulo del mismo nos indica de qué va la cosa: *una confrontación con Heidegger y Husserl*. El autor, desde posiciones diltheyanas, arremete contra Heidegger. El libro de Misch reaviva en Husserl la idea de redactar una obra de

17. Cf. *Ideen...* III. *Nachwort* en *Husserliana V* (La Haya, 1971) 138. Trad. al castellano de J. Gaos (México, FCE., reed. 1985) 3762. Sobre el debate interno en la Fenomenología ver. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik* en *Kantstudien*, XXXVIII (1933) 3190383. Cf. también O. Poeggeler, *El camino del pensar...* 83-84, 363-364.

18. Durante la primavera de 1931, con ocasión de las conferencias sobre *Phänomenologie und Anthropologie* pronunciadas en Frankfurt, Berlín y Halle, Husserl torna de nuevo sobre los escritos de Heidegger. I. Kern en la citada *Introducción*, LII, nota 2, enumera una serie de trabajos salidos de la pluma de Husserl por entonces en los que adoptan posiciones muy críticas respecto a Scheler y a Heidegger. Este acusa recibo de tales críticas en las lecciones sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, impartidas durante el semestre de invierno de 1930/31. Cf. vol. 32 de la *Gesamtausgabe* de los escritos de Heidegger, p. 40.

altos vuelos. Una serie de textos, con resonancias diltheyanas, anticipan su temática: análisis del mundo histórico, constitución genético-temporal de la fenomenología, relación entre ontología y fenomenología, dualismo naturaleza-espíritu...¹⁹. Estas cuestiones configuran a partir de 1930 el entorno de la categoría, que paulatinamente pasa a primer plano: *Lebenswelt*, mundo de la vida. El desinterés de Husserl en otros tiempos hacia la historia se torna ahora atención preocupada hacia la misma. Facetas de la realidad histórico-social de la vida (teleología de la historia, herencia de la tradición...) así como nuevas fórmulas filosóficas, tales «mundo histórico de la vida», «el presente como torrente de vivencias», traslucen esa nueva actitud. El mismo concepto de reducción, quicio del método fenomenológico y sobre el que se habían centrado las discrepancias entre Husserl y Heidegger, experimenta un importante cambio de significado, la reducción transcendental, antes referida exclusivamente al «ego» es ahora puesta también en referencia al «torrente de vivencias del presente» en calidad de «suelo absolutamente último de toda validación». La Fenomenología quiere ser filosofía «científica de la vida», o, con fórmula mas certera, «hermenéutica de la vida de la conciencia»²⁰.

En un contexto, por tanto, en el que se dan cita la ambigüedad de la reflexión filosófica del momento, la inquietante situación política y circunstancias biográficas muy especiales, asistimos a la gestación, entre cambios de planes y vacilaciones, de la última gran obra de Husserl: *Die Krisis der Wissenschaften*. En la categoría central de la misma: *Lebenswelt*, se dan cita tres motivos: «mundo», «vida», «conciencia». Cada uno de ellos remite a un nombre muy concreto: Heidegger, Dilthey, Husserl, respectivamente. En manos de sus autores, aquellos motivos desempeña una función hermenéutica relevante: la de Apriori de la comprensión.

* * *

El término «mundo», como el ser de Aristóteles, posee en el discurso fenomenológico múltiples significados y se predica de muchas cosas. «Mundo» se usa para designar el conjunto de cosas que nos rodean, para nombrar al universo cósmico, para referirse a la totalidad de lo creado. A veces el concepto de «mundo» sirve para contraponer ámbitos diferentes como la naturaleza y la historia, la técnica y la cultura. A menudo lo encontramos también en alternativas como «mundo social» en cuanto opuesto a «mundo individual»... etc. «Mundo» es, en cualquier caso, el ámbito donde se ubican las cosas, donde existen los individuos y se rela-

19. Cf. I. Kern, *Einleitung...* XLIV ss. De esta temática se encuentran ecos muy claros en los párrafos 10 y ss., 51 y 64 de la *Krisis der Wissenschaften*.

20. Cf. I. Kern, *Ibidem*, XLVI-XLVII.

cionan las personas²¹. En contraste con el mundo de las cosas y objetos, el mundo del hombre aparece como el hábitat en donde éste confiere sentido y significado a la propia vida. El mundo sirve de horizonte en el que las personas se comprenden, interpretan y desarrollan las propias posibilidades. Mundo, en esta hipótesis, no se reduce a mundo de la naturaleza, ni a mundo social ni siquiera a entorno cultural. El mundo es *pre-proyecto* en el que encaja el proyecto que sobre sí asume el hombre. Equivaldría, en este supuesto, a la infraestructura (*Boden*), en la que el hombre se integra como encuadre de sus propias posibilidades. Tal acepción de «mundo» implica que el mundo es dado con antelación al hombre y en el que éste se encuentra instalado y que, por lo mismo, acota las fronteras en las que el hombre se autocomprende y autoexpresa. Ese mundo es el que explora la hermenéutica en cuanto método destinado a interpretar los sentidos de la vida humana. Tal acepción del término «mundo» está implícita tanto en la fórmula heideggeriana «In-der-Welt-Sein» como en la husserliana «Lebenswelt».

El acceso al mundo, sea mundo de la vida, sea mundo en donde se es, exige un camino a recorrer. El camino presupone distanciarse de algo para acercarse a algo. Husserl a este propósito desarrolla su teoría de la *reducción fenomenológica*, cuyas etapas tienen como meta la conciencia trascendental. De lo que el pensamiento se aleja es del objetivismo naturalista y de su mundo, puesto en cuarentena por la *epoché*. La reducción fenomenológica hace tornar los ojos hacia el mundo de la vida de la subjetividad trascendental para descubrir en él todo sentido y significatividad de las cosas. Es lo que pretenden los procedimientos reductores de la *epoché* liberadora al inhibir el interés por el mundo natural y al poner cautelas frente a las ciencias y a los filosofemas vigentes. La reducción trascendental consume el proceso al remitir toda vivencia al «ego» absoluto. Heidegger, por su parte, propone un ambicioso programa de destrucción de la tradición metafísica. Esta habría olvidado al ser, desfigurándolo bajo las apariencias de idea, objeto o subjetividad. Una labor de limpieza de adherencias encubridoras resulta imprescindible para reponer al ser en sus derechos, consistentes en permitirle ser sí mismo, mostrarse en su verdad y proyectarse en su posibilidad. La tarea destructiva tiene, pues, como campo específico la historia de la metafísica, ámbito de las desfiguraciones del ser. Ajustar cuentas con esta historia significa reabrir la pregunta por el ser y, de su mano, allanar el camino para el ingreso en su mundo. Desfilan, a este propósito, nombres conspicuos de la tradición filosófica: los Griegos, Descartes, Suárez, Kant, Hegel... mar-

21. Ver J. M.ª G.ª Gómez-Heras, *El Apriori del mundo de la vida* p. 324 y ss. Sobre el concepto de «mundo» en la Fenomenología St. Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie in Phänomenologie und Praxis*, Herausg. E. W. Orth (München, 1976) 151-179.

cando hitos en el acontecer del olvido del ser²². La destrucción heideggeriana se corresponde con la crítica al objetivismo naturalista desarrollada por Husserl en el brillante fresco histórico diseñado en la *Krisis*²³. Si Heidegger se lamenta del olvido del ser, Husserl se duele de la crisis del saber. Anda por medio el problema básico del *sentido* de lo uno y de lo otro. Si allí es una metafísica falaz la causante del desaguisado, aquí la desorientación de las ciencias ha de ser atribuida al paradigma fisico-matemático del naturalismo científico. Y también al ajuste de cuentas husserliano con la historia acuden testigos cualificados de la modernidad: Galileo, Descartes, Hobbes, Hume... Y de su mano, nos adentramos, no en el mundo del ser, como Heidegger propugna, sino en el *mundo de la razón y de sus problemas*.

El campo específico del análisis fenomenológico, a pesar que aparentemente se abandone el lema «a las cosas mismas», es el *como* o modalidad formal del mostrarse de los fenómenos. Se trata de descubrir el «como» de mi estar en el mundo, de mi comprensión del mundo y de mí mismo en el mundo. Fenomenología y ontología coinciden en su problema básico hasta tal punto que la ontología solamente es posible como Fenomenología²⁴. Planteada la pregunta por las «cosas mismas», se precisa encontrar el camino correcto que permita, desde la provisionalidad de lo dado, asistir al desvelamiento de la verdad del ser. Tal desvelar confiere a la cosa el rango de fenómeno que se exhibe a sí mismo. Lo relevante en este caso no es lo que se muestra sino la modalidad del mostrarse consistente en «el desde sí mismo». Lo peculiar del método fenomenológico es precisamente ese atenerse al automanifestarse de la cosa²⁵. El mostrarse en sí mismo y desde sí mismo da a entender que esa forma de exhibirse coincide con el camino correcto para desvelar la intimidad de lo que se muestra. Así se consigue lo que la Fenomenología persigue: que el ser se desvele en su autenticidad y no bajo camuflajes que extorsionan su sentido peculiar. A este propósito toda cautela es pertinente. De ahí la praxis reductora que con tanta afición aplica Husserl en orden a situar la reflexión ante la cosa misma.

Compartida la Fenomenología como iter de la reflexión, un pivote de la misma, la reducción trascendental, se convierte en encrucijada que separa a Husserl y a Heidegger. El «a donde» de los mecanismos reductores husserlianos es la vida de la conciencia trascendental. La *epoché* des-

22. *SuZ.* parag. 6, 19-27. Cf. O. Poeggeler, *o.c.*, 54-54.

23. *Krisis der Wissenschaften*, parag. 9 ss., 35 ss.; Cr. J. M.^a G.^a Gómez-Heras, *o.c.*, 169-198.

24. *Cartesianische Meditationen*, 117 ss. Cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin, 1967) pp. 265-266. Sobre la homologación entre ontología y fenomenología, *Sein und Zeit*, 35.

25. *SuZ.* 28 ss., 34 ss.

conecta al mundo de lo cotidiano, con la consiguiente actitud natural que presupone el «en sí» de las cosas, para instalarse en el mundo del sujeto, al que la reducción trascendental remite y desde donde, yo absoluto por medio, se vive lo dado en calidad de fenómeno. La relación intencional que se instaaura constituye el campo propio del análisis fenomenológico. La reducción acota el mundo de la vida de la conciencia como territorio adecuado para construir la filosofía como ciencia estricta. Aquí las vivencias son homogéneas al sujeto que las vive, en referencia a un «ego» en rol de destinatario y soporte de las mismas²⁶. Las deconstrucciones heideggerianas, por su parte desbrozan una senda, que pretende llegar a otra meta: al mundo donde se encuentra el ser y en donde el Existente se ocupa con las cosas y se preocupa de los hombres²⁷. Es el mundo de la facticidad histórica en donde Heidegger instala su reflexión, previos derribos de metafísica cartesiana del sujeto, conciencia trascendental husserliana incluida, para encontrar a las cosas mismas. Husserl resta adscrito a la tradición cartesiana y, por ello, incluido en el programa de derribo de la misma. La razón de tal proceder no es otra que el «retorno a las cosas mismas», a su ser confinado al olvido tras las preferencias especulativas de la metafísica cartesiana. Al hilo, pues, de la pregunta por el ser, pregunta que se la ha escapado de entre las manos a la exploración fenomenológica, Heidegger retorna al mundo de la facticidad, donde la cuestión es recuperada y respondida en y desde el *Dasein*²⁸.

La reapertura heideggeriana de la pregunta por el ser se plantea, pues, en conexión con el concepto fenomenológico de mundo. Un ente privilegiado de ese mundo, el *Da-sein*, es quien se la hace y quien la responde. Tal pregunta, puesto que quiere ser radical, no coincide con la pregunta achicada sobre el mundo que se plantea el físico-matemático. Es cuestión que pretende descubrir el mundo en y desde sí mismo. Por eso es pregunta por la *mundanidad* del mundo, dado que la mundanidad es lo que constituye al mundo en cuanto mundo. No son, por tanto, dimensiones particulares de ese mundo, tales la espacialidad, la sociabilidad, etc. por las que prioritariamente se interesa la pregunta. La pregunta se interroga

26. El tema de la reducción y sus etapas, tan reiteradamente tratado en los escritos de Husserl: *Ideen*, I (*Husserliana* III) 61 ss., 122 ss.; *Erste Philosophie* (*Husserliana*, VIII) 92-190; *Die Idee der Phänomenologische Reduktion als Aufdeckung der weltkonstituierenden Subjektivität* en *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín, 1965) 27 ss.

27. Como es sabido, el *In* del *In-der-Welt-Sein* no denota locación espacio-temporal sino estructura ontológica del *Da-sein*.

28. O. Poeggeler, *El camino del pensar...* 83-84 llama la atención sobre la incapacidad de Husserl para percatarse del sentido profundo de la fenomenología hermenéutica heideggeriana. En su opinión, Heidegger no logró entender la reducción trascendental y, en consecuencia, recayó en el objetivismo naturalista, cuya liquidación constituyó la aspiración más profunda de la reducción husserliana.

por aquello que, previamente a que el mundo se diversifique en mundo natural, cultural, personal... constituye al mundo en cuanto mundo. La mundanidad, en ese caso, aparece como estructura fundamental del *Da-sein*. Qué sea, pues, la mundanidad del mundo se descubre a través del análisis del ser intramundano, cuya estructura fundamental es ser-en-el-mundo y, además, está capacitado para plantear y responder a la pregunta sobre su mundanidad²⁹. El precedente repliegue heideggeriano hacia el mundo posee largo alcance en la relación Husserl-Heidegger: para éste, la estructura fundamental del Existente y de las cosas no es la de ser fenómeno en la conciencia sino la de ser fenómeno en el mundo.

La mundanidad, en cuanto estructura fundamental del *Da-sein*, nos permite precisar el alcance y significación de la fórmula «ser-en-el-mundo». Esta, explicitada con todo detalle en *Ser y tiempo*³⁰, designa la constitución y modo de ser del *Dasein*. Demarca, por otra parte, la única pista posible para la exploración del ser a través de la categoría «*Sorge*», que sirve de pauta a la búsqueda. La fórmula, descarta, en primer lugar, un concepto de sujeto ajeno al mundo, conciencia clausurada cabe sí o contrapuesta al mundo, y, en segundo lugar, una relación del sujeto con el mundo de carácter prioritariamente teórico-especulativo. El sujeto se encuentra instalado ontológicamente en el mundo y la relación entre ambos se esclarece mediante el análisis de la expresión «ser-en» o «en donde» del Existir. *Ser-en* no significa locación, ubicación espacial o física sino con-vivir, estando familiarizado con el entorno; ocupado con las cosas y preocupado por los hombres. Reducir el *ser-en* a ubicación física achicaría la polivalencia de la experiencia del mundo. Hacer consistir, por otra parte, la conexión sujeto-mundo en mera relación especulativo-epistemológica olvida lo más profundo y originario de la misma: la dimensión existencial-ontológica. Esa relación no está constituida —como Husserl afirmaría— por la intencionalidad epistemológica sino por el cuidado y la preocupación. Aquella centra sus análisis en los sentidos mentados en la conciencia; ésta en el trato con las cosas disponibles y con los hombres. Bien entendido que tal comercio con hombres y cosas también implica un momento epistemológico, pero momento, en todo caso, derivado de la más originaria relación ontológico-existencial³¹. Al ser el conocimiento un proceso derivado del «ser-en-el-mundo», la dualidad

29. *SuZ.* 21, 64 y ss. Cf. W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, 17 ss. Hacerse la pregunta por el mundo desde fuera del mundo incurriría en una falacia ontológica incompatible con una respuesta radical sobre el mundo. Se trataría de un acceso al mundo por lo que el mundo no es y, por ende, a través de un falseamiento de toda posible respuesta, de modo paralelo a como se falsea la pregunta aristotélica por el ser desde fuera del ser o la teológica por Dios desde fuera de Dios.

30. Cf. parags. 12-13 de *SuZ.* pp. 52-62.

31. F. W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, pp. 54-55 comenta acertadamente este aspecto. Cf. igualmente R. Rodríguez, *o. c.* 93-96.

sujeto-objeto con que opera el concepto moderno de la ciencia, está destinada a ser superada en aquella estructura predada del *Dasein*, que determina el modo de ser del conocimiento y de la ciencia.

La estructura ontológico-existencial expresada en la fórmula «ser-en-el-mundo», se explicita a través del análisis del fenómeno de la «totalidad de destino» (*Bewandtnisganzheit*). Comprender el mundo —sobre esto retornaremos más adelante— coincide con descubrir el mundo como entramado de relaciones teleológicas en el que también el *Dasein* se encuentra involucrado. Las cosas se encuentran situadas en un complejo referencial de utensilios en el que vienen descubiertas en sus posibilidades de serviciabilidad y utilidad³². La entidad de las cosas intramundanas coincide con su disponibilidad para estar destinadas a un fin, con su estar integradas en un nexo de sentido, según el cual cada utensilio tiene como referente final o «para qué» al *Dasein*. Este ya no es un utensilio sino un «para qué» último, cuya estructura es la mundanidad. Con otras palabras: es un fin en sí mismo y, por ende, no instrumentalizable en función de otro «para qué». El hombre, en cuanto ser en el mundo, es el telos de los utensilios y, a la vez, el motivo por el que las cosas se hacen. El sistema de referencias de utilidad apunta a tal fin motivante, mientras que éste no se encuentra en función de otra cosa que no sea él mismo. Es decir: el *Dasein* no es parte del mundo, tampoco objeto entre los objetos del mundo, ni siquiera sujeto del mundo y menos aún el mundo es su lugar de ubicación espacio-temporal. «Mundo» alude a la totalidad de concatenaciones de utilidad o destino, que tienen por referente final o «para qué» al *Dasein*, el cual es, por ello, instancia motivante o «por qué» final de las cosas que son hechas. Aquella totalidad de relaciones de uso posibilita el intercambio entre el hombre y las cosas. Ser-en-el-mundo significa, por tanto, estar familiarizado en el trato con las cosas en el Apriori de referencias de las mismas a su «para qué» o fin, que no es otro que el hombre. Tal Apriori sirve de pre-supuesto del cuidado del hombre respecto a las cosas y de su preocupación respecto a los hombres. Ese mismo Apriori genera el ámbito de significación global en el que cada cosa comparte significado en una totalidad o nexo de sentido³³. En consecuencia, la relación que el ser-en-el-mundo instaura no es originariamente una relación teórico-epistemológica sino existencial-ontológica, fundada en la solidaridad de un destino compartido.

El mundo heideggeriano presenta, en cuanto entramado de relaciones, afinidades profundas con el Apriori de correlación universal del que

32. *SuZ*. 83 ss. Cf. también *Grundprobleme der Phänomenologie*, 416, así como los comentarios a estos textos de W. Biemel, *Le concept du monde...* 47 ss. y R. Brisart, *o. c.*, 60-61.

33. *SuZ*. 84 ss. Cf. F. W. von Herrmann, *o. c.*, 59 y O. Poeggeler, *El camino del pensar ...* 56 y ss.

Husserl nos habla³⁴. Aquel mundo está dado con antelación a las cosas mismas en calidad de ámbito que las alberga, descubre y muestra y, por ello sirve de horizonte del encuentro con las mismas. En ese mundo, el hombre, por lo que respecta a sus estados de ánimo, se siente afectado por aquello con lo que convive. Lo ya existente con antelación determina su animosidad y modo de encontrarse en el mundo. Tal sentirse afectado concierne prioritariamente a la fenomenología de la corporeidad. Los estados de ánimo generados son previos a cualquier reflexión conceptual sobre los mismos y se asientan sobre base ontológica³⁵. El carácter originario de la emotividad resta así garantizado, al quedar desvinculado de la conciencia reflexiva o científica de la vida psíquica para incardinarse en el Apriori ontológico del ser-en-el-mundo. La proyección de categorías reflexivas sobre la emotividad es momento advenedizo a una experiencia más originaria y, por ello, ha de realizarse a sabiendas de que aquella mantiene su peculiaridad ontológica, la cual no se agota en la lógica del concepto.

El ser-en-el-mundo permite una superación radical del solipsismo robinsoniano. El «yo» abandona su clausura para coexistir y convivir en compañía de cosas y hombres. En el entramado de relaciones que constituye el mundo, los otros están dados con el mundo y en el mundo, si bien no como utensilios útiles sino como cosmopolitas, que comparten la unanimidad del mundo³⁶. Tal ser-con-los-otros es estructura existencial del *Dasein* y connota la apertura, que todo hombre tiene hacia sus congéneres. La filosofía política había recogido tal convicción en la tesis de la sociabilidad natural del hombre frente a rechazos de la misma por parte del robinsonismo romántico a lo Rousseau. Si ante las cosas el hombre adopta la actitud del «cuidado», ante sus congéneres asume la postura de «solicitud preocupada». La doctrina husserliana de la intersubjetividad resta así profundamente modificada en sentido ontológico-existencial, por cuanto que la relación sujeto-cosujeto no se instaura entre dos «egos» absolutos e independientes, conectados intencionalmente, sino entre coexistentes en un mundo, que fundamenta la interrelación y que se encuentra dado con antelación a la relación sujeto-cosujeto. También a la filosofía social subyace una ontología del ser-en-el-mundo de la coexistencia. Tal ontología difiere profundamente del concepto físico-espacial de la sociabilidad en sentido hobbesiano o del iusnaturalismo ilustrado e, incluso, de la intersubjetividad husserliana, estableciendo el *ser-con* como estructura ontológica previa a cualquier determinación ulterior de la misma, sea ésta científico-cuantitativa, jurídica o epistemológica³⁷. A la proli-

34. *Krisis der Wissenschaften*, parag. 46, 161-163.

35. *SuZ*, parag. 29-30, pp. 134 y ss.

36. *Ibidem*, 117 y ss.

37. Cf. W. Biemel, *o.c.*, 88, 91. Para un análisis más detallado del tema «sociabilidad» en Husserl-Heidegger consultar M. Theunissen, *Der Andere...* 156-186: *Die modifi-*

feración de formas de coexistencia subyace el dato ontológico del ser-con-otros-en-el-mundo como condición de posibilidad de aquellas formas particularizadas. Los reduccionismos sociológicos, a que la modernidad nos tiene acostumbrados, olvidan su necesaria referencia al dato ontológico previo que los posibilita.

* * *

El «mundo» del heideggeriano «ser-en-el-mundo» pretende ser contracategoría del «ego puro» husserliano, quiere ser retorno al mundo cotidiano de la actitud natural sacrificada por la reducción fenomenológica en aras de la subjetividad transcendental. Situar a las cosas y a los hombres en su ser-en-el-mundo es lo opuesto a descubrirlas en su aparecer en la conciencia³⁸. Con ello se pretende derribar: a) una filosofía de la conciencia pura transcendental; b) la polaridad sujeto-objeto en cuanto esquema epistemológico. Es decir: superar el modelo de reflexión filosófica y científica instaurado por Descartes y consolidado a lo largo de la modernidad. Pero cambiemos de trinchera y analicemos la cuestión desde el lado husserliano.

En las *Ideen* Husserl había radicalizado su tesis epistemológica fundamental: la conciencia transcendental es la instancia que constituye al objeto del conocimiento y es en ella donde tienen lugar las donaciones de sentido. Las inhibiciones de la *epoché* y las remisiones de la reducción fenomenológica tienen como pista de aterrizaje el yo puro. La recaída en el idealismo transcendental parecía inevitable³⁹. La restitución heideggeriana de las cosas y de los hombres a su ser en el mundo implicaba una ofensiva contra toda reflexión egológica y contra el idealismo implicado en ella. Pensar la vida desde la misma conciencia no logra romper el cerco egológico. De ahí que una recuperación de «las cosas mismas» exija resituirlas en su mundo. Pero ¿de que mundo se trata? Husserl recoge el reto lanzado en *Ser y tiempo* y contraataca. Urge, en efecto, apearse del «solipismo egológico» y del idealismo especulativo, abandonando el camino cartesiano de la fenomenología⁴⁰. Es lo que se pretende con la fór-

zierende Wiederholung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Heideggers.

38. W. Biemel, *Le concept du monde...* 11.

39. *Ideen*, I (Husserliana III) parags. 37, 49, 71, 75. *Cartesianische Meditationen*, (Husserliana I) parags. 40-41.

40. La *Krisis der Wissenschaften*, como intérpretes autorizados de Husserl confirman, implica un abandono del camino cartesiano de la fenomenología y un intento de llegar a ella a través del mundo histórico. Cf. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus* en *Philosophische Rundschau*, IX (1962) trad. en *El Camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria* (Buenos Aires, 1968) pp. 250-320. Cf. también J. M.^a G.^a Gómez-Heras, *El Apriori del mundo de la vida*, pp. 207-219. O. Poeg-

mula *Lebenswelt*, mundo de la vida, homologable al mundo de la historia y al de la existencia cotidiana. La transición de una lógica trascendental a una ontología del mundo es dada por buena. Pero, ¡jojo!, que tal viraje no implique un atentado contra los derechos de la razón y de la cientificidad y, por ello, se mantenga al mundo vinculado a la conciencia, sede de la razón, y a la estructura intencional de sus actos epistemológicos⁴¹. Mundo, sí; pero mundo de un yo que lo vive racionalmente. Las posiciones se encontraban nítidamente delimitadas. Para el esquema operativo de *Ser y tiempo*, la subordinación del mundo a la conciencia resultaba ali-corta recaída en el subjetivismo egológico. Solamente un regreso radical al ser-en-el-mundo, concebido como Apriori concreto, cancelaba, desde la facticidad histórica de ese mundo, el solipismo del yo clausurado cabe sí. La hermenéutica que tal decisión posibilita, descubre las cosas no en sus modalidades de darse en la conciencia sino en sus modos de ser en el mundo fáctico. Pero en este caso ¿qué puesto se asigna a la razón en el ser de las cosas en el mundo?

En el debate epistemológico, que contextualiza la reflexión husserliana, la categoría «mundo» asume dos significados, frecuentemente contrapuestos: a) mundo o cosmos, equivalente al universo de la naturaleza, del que nos dan cuenta las ciencias físico-matemáticas y b) mundo de la cultura, homologable a lo que el hombre vive y crea y del que nos hablan los saberes histórico-sociales⁴². La contraposición entre ambos mundos se refleja en los binomios objeto-sujeto, hechos-valores, técnica-ética, civilización-cultura, etc. Al concepto husserliano de «mundo» pertenece esencialmente una dimensión subjetiva. El mundo es tal en cuanto «mundo para mí» o «para nosotros» y no es tal si solamente expresa una

geler hace notar con acierto (*El camino del pensar...* p. 84 nota 17) que la obra tardía de Husserl brota frecuentemente a estímulos de *Ser y tiempo* y de las objeciones de Heidegger a la Fenomenología. No está aquí fuera de lugar dejar constancia de que la obra tardía de Husserl admite una lectura en la que la pauta de interpretación viene dada por el maestro que ajusta cuentas con sus discípulos disidentes, reaccionando productivamente a las objeciones de los mismos. (Cf. S. Álvarez Turienzo, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVI (1989) 325). El camino de Husserl a Heidegger, con la *Krisis* como indicador, ha sido recorrido no sólo por L. Landgrebe sino por otro colaborador conspicuo de Husserl: E. Fink. Ver a este respecto O. Poeggerler, c., nota y L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología...* 288 ss., quien expone las características del camino «histórico-filosófico» hacia la Fenomenología, camino que en ningún caso supone «ruptura respecto a planteamientos anteriores» de Husserl.

41. *Krisis*, parags. 41, 46, 49 ss. y especialmente 55. La reducción trascendental al *ego* se mantiene intacta en su alcance y funcionamiento.

42. Husserl hace suyo el dualismo epistemológico que, de una manera o de otra, era profesado a comienzos de siglo tanto por los teóricos de la ciencia neokantianos (Windelband, Rickert) como por Dilthey. Cf. *Krisis*, pp. 292-313. Ese dualismo y el correlativo esquema sujeto-objeto son precisamente formas de pensar que la hermenéutica heideggeriana deja fuera de juego.

«summa rerum» o un universo objetivo⁴³. Esa dimensión subjetiva se encuentra implicada en la fórmula «mundo de la vida», la cual funciona como categoría opuesta a «mundo de la ciencia»⁴⁴. Aquélla confiere prioridad al momento subjetivo del conocimiento, así como al sentido y condiciones de posibilidad del mismo. El mundo de la ciencia, por el contrario, acentúa el carácter objetivo del saber y pone a éste al servicio de aplicaciones técnico-utilitarias. El rótulo *Lebenswelt* remite a todo aquello que no es reducible al mundo objetivista de la ciencia y a lo que en éste se presupone implícito, como condición de posibilidad. La gestación del mundo de la ciencia a partir del mundo de la vida se efectúa a través de un peculiar proceso de idealización,⁴⁵ en el que se sedimenta una versión particular del mundo. Tal proceso pone de manifiesto lo que realmente acontece en la constitución de la ciencia y muestra el carácter derivado del fenómeno científico, así como su incardinación en el mundo de la vida. Tal referencia esencial del mundo de la ciencia al mundo de la vida confirma que, a pesar de las connotaciones polémicas que la fórmula contenga respecto al «ser-en-el-mundo» heideggeriano, Husserl continúa centrando su interés en la epistemología por contraste al interés hermenéutico-ontológico, que predomina en la reflexión heideggeriana.

La *Lebenswelt* muestra afinidad con el mundo natural en aquello que se vive cotidianamente de modo inmediato, en contraste con la artificiosidad del mundo científico-objetivo, formalizado y recubierto de un manto ideológico (*Ideenkleid*), que si bien lo muestra en su objetividad lo oculta en su sentido para el sujeto⁴⁶. El mundo de la vida es homologable, en este caso, a la facticidad histórico-sociológica y a la cotidianidad del ser-en-el-mundo heideggeriano. Su ámbito es el de la experiencia precientífica y precategorial y equivale a lo dado con antelación —y a la vez presupuesto— a cualquier actividad teórica o práctica. Desde un punto de vista sociológico, el mundo de la vida coincide con el mundo que nos rodea (*Umwelt*): familia, trabajo, cosas... y hombres descubiertos a través de las vivencias inmediatas. De ese mundo nos percatamos y sobre él nos pronunciamos en la denostada «doxa», modo de conocimiento cuya nobleza nos pasa desapercibida⁴⁷. En él se dan en su originariedad más auténtica

43. Cf. S. Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie* en o.c., 154.

44. H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* en *Kleine Schriften III* (Tübingen, 1972) pp. 167-168. Cf. igualmente *Verdad y método* del mismo autor, trad. de A. Agud (Salamanca, 1977) pp. 310-311.

45. Cf. J. M.^a G.^a Gómez-Heras, *Naturaleza y razón matemática: la matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la Fenomenología* en *Historia y razón* (Madrid, 1985) 103-129.

46. J. M.^a G.^a Gómez-Heras, *El Apriori del mundo de la vida...* 140 ss. pp. 150-152.

47. *Krisis der Wissenschaften*, 107, 141, 323 ss.

los «modi» de la temporalidad «pasado», «presente» y «futuro». La experiencia sensible nos pone en contacto con él y la corporeidad representa su dimensión más característica, al actuar de mediadora en las percepciones y relaciones del vivir cotidiano. El «yo», en cuanto sujeto, está relacionado con ese mundo a la manera de instancia que lo piensa, enjuicia, valora y transforma. Pero en él encuentra un sentido ya dado con antelación al hecho de la ciencia, sentido que se presupone y al que dice referencia la misma actividad científica⁴⁸. Es correcto, pues, hablar de una doble manera de relacionarse el yo con el mundo: *una*, directa e ingenua, propia de la actitud natural, en la que los objetos están ante nosotros sin mediación alguna de la conciencia y *otra*, en la que aquellos aparecen como fenómenos en y para la conciencia, que los integra en su corriente de vivencias.

Convertir el mundo de la vida en campo de exploración fenomenológica implica riesgos y aporías. ¿Son conciliables vivir el mundo como mundo y constituir su sentido en la conciencia, siendo ésta «conciencia pura»? De esta aporía ha sido Husserl muy consciente y busca salida para ella dentro de la más estricta ortodoxia fenomenológica⁴⁹. El mundo de la vida, que la fenomenología convierte en campo propio de análisis, no es el mundo de la actitud natural, con el que el hombre se encuentra directamente relacionado a través de experiencias sensibles, sino el mundo de la actitud reflexiva, por la que aquel mundo es percibido como fenómeno transcendental. La subjetividad continúa manteniendo el rol de instancia absoluta en los acontecimientos cambiantes y relativos. A esa instancia remite, en último término, toda actividad teórica y práctica. La transición del mundo de la vida de la actitud natural al mundo de la vida de la actitud fenomenológica corre a cargo de los trámites reductores. La *Epoché* desconecta las ingenuidades del mundo natural y las idealizaciones de las ciencias objetivas. La *reducción transcendental* remite los fenómenos del mundo de la vida al yo.

La tematización de la *Lebenswelt* proporciona ocasión a Husserl para llenar un vacío insistentemente denunciado por Heidegger: la penuria ontológica de la fenomenología. Ella había sido el motivo del regreso heideggeriano al ser y de su crítica a la tradición cartesiana. Husserl, consciente de la deficiencia, pergeña en la *Krisis* un diseño de ontología, cuyos rasgos, sin embargo, se quedan en meros indicadores de una tarea a cumplir⁵⁰. En todo caso, una ontología destinada a tematizar las estructuras invariantes del mundo de la vida sería muy diferente de la metafísica tra-

48. *Ibidem*, 123 ss., 135 ss., 145 ss., 460 ss. Cf. I. Kern, *Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften...* en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls* (Frankfurt a. M., 1979) 72 ss.

49. *Krisis der Wissenschaften*, parags. 53-54, pp. 182 ss.

50. *Ibidem*, parags. 37, 51, pp. 145, 176 ss.

dicional del ser objetivo. Se reconoce implícitamente, no obstante, que el análisis de las estructuras de la vida de la conciencia conduce a la pregunta por el ser. Heidegger había diagnosticado certeramente, pues, la urgencia del problema ontológico y ello desde las posiciones de la fenomenología. El paso de la «teoría de la ciencia» a la ontología resultaba ser la consecuencia lógica de los esfuerzos husserlianos en pro de la apodicticidad y de fundamentación última. Replantear los *problemas de la razón* y reabrir las «preguntas últimas» sobre el sentido de la ciencia apuntaban a una ontología no construida, que aparecía en lontananza como tierra virgen para exploradores. Pero el saber sobre las estructuras invariantes del mundo de la vida no será otra cosa que fenomenología, centrada, por tanto, no en la categoría de «ser-en-sí» objetivo por el que se interesaba la tradición metafísica, sino en lo dado como fenómeno en y para el sujeto. Las competencias de la conciencia trascendental y el puesto de la razón en la misma nunca fueron para Husserl negociables y menos aún en el saber fundante de todo saber.

Otra penuria de la reflexión husserliana: el *interés por la historia*, resta ampliamente compensada en la *Krisis*⁵¹. El mundo de la vida, torrente heraclíteano de vivencias, es un mundo esencialmente histórico. La historia es el hecho magno del ser absoluto y es en la historia donde emerge todo ser⁵². Este viraje tardío de Husserl hacia la historia ha permitido contraponer dos caminos de acceso a la fenomenología: el cartesiano, transitado por Husserl durante la mayor parte de su reflexión, y el *histórico*, recorrido en la *Krisis*⁵³. La recuperación, por otra parte, de la historia, homologada al mundo de la vida, implicaba un distanciamiento respecto al sujeto epistemológico de los neokantianos y una aproximación a las posiciones de Dilthey, si bien manteniendo los derechos de la razón y las exigencias de científicidad⁵⁴. Por eso, rechazando las veleidades psicoló-

51. Es de todos conocida la anécdota de Husserl dialogando con Heidegger sobre la conciencia trascendental y la pregunta que éste le hace: «Pero Herr Professor, ¿dónde queda la historia?». La respuesta no se hace esperar: «la he olvidado». Husserl manifestó reiteradamente sus recelos hacia el historicismo causa del relativismo inherente al mismo. A ese propósito son ilustradoras sus tomas de posición a comienzos de siglo respecto al pensamiento de Dilthey. Cf. *La filosofía como ciencia estricta*, trad. I. Taberning (Buenos Aires, 1962) 85-89. Ver la correspondencia entre Dilthey y Husserl recogida en *Ibidem*, pp. 111-113.

52. Cf. L. Landgrebe, «Meditation über Husserls Wort «die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins» en *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg, 1982) p. 38 y ss.

53. Cf. *Krisis der Wissenschaften*, pp. 435 y ss. Ver igualmente L. Landgrebe, *Husserl y su separación del cartesianismo* en *El camino de la Fenomenología*, (Buenos Aires, 1968) 253.

54. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Trad. A. Agud. (Salamanca, 1977) pp. 309-311.

gicas de la reflexión diltheyana y la hipoteca relativista del historicismo, se aceptan planteamientos y temas de la ontología de la vida. Tanto en Dilthey como en Husserl se trata de hacer justicia al mundo histórico en sus manifestaciones cotidianas. La estrategia para conseguirlo, sin embargo, organiza por caminos diferentes. Mientras que en Dilthey es la vida la que subyace, en calidad de Apriori, a una historia cargada de vivencias y empatías, en Husserl, esa historia se constituye como sistema de correlaciones intencionales en la que el «ego» transcendental, sede de la razón absoluta, conserva todos sus derechos y competencias⁵⁵. Dilthey se pronuncia contra el sujeto abstracto de la teoría de la ciencia kantiana, por ayuno de vida y sangre, y contra el ser inerte de la metafísica. Husserl comparte tal decisión y extiende su rechazo al ser objetivo de las ciencias físico-matemáticas. Los rechazos, pues, tienden a coincidir. Resta, no obstante, ponerse en claro sobre el puesto y funciones de la razón en el mundo histórico.

En este momento preciso reaparece el instrumento, que la fenomenología maneja para obtener ciencia estricta, saber apodíctico: la reducción. Husserl la aplica en todo su alcance al mundo histórico. Epoché, reducción, conciencia transcendental, «ego» puro, intencionalidad continúan siendo los protagonistas del escenario de la historia. La reflexión sobre el mundo de la vida persiste en su búsqueda de saber riguroso, en su intención de constituir la «doxa in statu scientiae». El mundo que la *epoché* cancela es ahora el mundo histórico del objetivismo naturalista, que hipoteca el desarrollo de la ciencia moderna. El es el culpable de la crisis de sentido que afecta a la filosofía. El espacio que hay que recuperar es el mundo al que la reducción transcendental nos remite: la historia vivida por una conciencia, en cuyo centro se instala el «ego» puro, ejerciendo el rol de instancia constituyente. Sólo así se consigue una experiencia absoluta de la historia y en ella saber apodíctico. Lo que acontece a lo largo de la historia del pensamiento moderno, y que desemboca en la Fenomenología, equivale a una reducción transcendental. El conocimiento objetivo del naturalismo científico pugna con la subjetividad, que acaba imponiendo las propias condiciones de posibilidad al saber⁵⁶. El objetivismo que subyace en Descartes y que larvadamente se cuela en Hume, e incluso en Kant, nos pone en guardia ante las consecuencias a que está avocada la ontología del «ser-en-el-mundo». Lo sucedido en los intentos modernos de sacrificar la subjetividad nos proporciona una lectura en clave de lo que puede estar implícito en el retorno heideggeriano al mundo del ser. Cave lector! parece estar susurrando Husserl. El yo transcendental no puede ser reducido a ser-en-el-mundo como da a entender el *Da-sein* heideggeriano. En el mundo se encuentran el yo objetivado psico-

55. *Krisis der Wissenschaften*, parag. 55, p. 190 y ss.

56. *Ibidem*, parag. 10-27, pp. 60-104.

lógico, histórico o sociológico⁵⁷; pero no el yo transcendental, sede de la racionalidad. El yo no es objeto en el mundo ni está constituido por el mundo, muy a pesar de los esfuerzos reduccionistas del naturalismo. De ahí que también la historia sea territorio al que haya que aplicar la reducción fenomenológica en todas sus fases. Es lo que la *Krisis* lleva a cabo y, con ello, pone el dedo en la llaga de los malentendidos a que da lugar el uso heideggeriano del método fenomenológico para construir su hermenéutica de la facticidad del *Da-sein*.

* * *

Ante lo que las expresiones «ser-en-el-mundo» y «mundo de la vida» nos sitúan es ante el *Apriori* de la comprensión hermenéutica. La categoría *Apriori* había padecido una reducción epistemológica a partir de las *Críticas kantianas, al ser equiparada a la subjetividad transcendental, en cuanto instancia que impone las condiciones apriori del conocimiento*. El *Apriori* fenomenológico trata de romper tal restricción y aspira a recuperar un *Apriori concreto*, que previamente a los *Aprioris* teóricos muestre a las cosas mismas en su mundo⁵⁸. El mundo, en este caso, se convierte en ámbito de la inmediatez mediadora, lo dado en la experiencia pura con antelación a toda ulterior determinación práctica y teórica y, en cuanto tal, soporte de ambas⁵⁹. Se trata de descubrir las cosas, los eventos y las palabras en y desde la interioridad de las mismas, descartando mediaciones causantes de falacias reductoras. En tal hipótesis, tanto en Husserl como en Heidegger, el mundo, mundo de la vida para el primero, ser-en-el-mundo para el segundo, asume el rol hermenéutico-transcendental de vestíbulo, que permite adentrarse en otras estancias de la realidad. En la reflexión husserliana la *Lebenswelt* acota el campo de la productividad histórica de la conciencia y en la meditación heideggeriana el ser-en-el-mundo delimita el espacio de la facticidad temporal del *Dasein*. El mundo, en ambos casos, connota un contexto global de sentido en el que las experiencias, los eventos y las palabras comparten un mismo proyecto existencial posible. Bien entendido que, en el caso de Husserl, el *Apriori* es mundo de la vida de la conciencia, articulado racionalmente como sis-

57. *Ibidem*, parag. 53-54, pp. 182 y ss.

58. En opinión de Heidegger, el tercer gran descubrimiento de la Fenomenología, junto a la intencionalidad y a la intuición categorial, es el *Apriori material o concreto*, homologable a lo que Parménides y Platón quisieron significar con la palabra «ser». Cf. W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit* en *o.c.*, 165-166.

59. G. Brand, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori* (Berlín, 1971) 118 y ss. La categoría *Lebenswelt* es aquí usada como pauta de interpretación del heideggeriano «in-der-Welt-Sein».

tema de correlaciones intencionales⁶⁰, entre vivencias y objetos. El Apriori heideggeriano «ser-en-el-mundo», por su parte, se concreta en situaciones existenciales como el cuidado por las cosas, la preocupación por los hombres y el ser para la muerte, la angustia, etc. que colorean aquel Apriori de tintes kierkegaardianos o nietzscheanos, ingredientes completamente ausentes de la reflexión husserliana.

De ese mundo en calidad de *Apriori* epistemológico u ontológico es de lo que la cosa va cuando se habla de *hermenéutica fenomenológica* o se utiliza el rótulo *comprender el mundo*.

Para la tradición romántico-idealista (F. Schleiermacher) y para el historicismo cultural (J. G. Droysen, W. Dilthey, M. Weber), *comprender* fue una categoría prioritariamente epistemológica⁶¹. Connota el modo de conocimiento que se obtiene en las ciencias de una cultura mediante el método hermenéutico. A tal concepto del *comprender* subyace un esquema dualista del saber, estereotipado en alternativas como sujeto-objeto, historia-naturaleza, cultura-civilización... dualismo que tanto Husserl como Heidegger pretenden superar. En ambos pensadores el comprender es un proceso totalizador de carácter unitario en el que «lo singular es comprendido en referencia al mundo de donde emerge»⁶². Esa aspiración totalizadora, inexistente en Dilthey y reivindicada por Husserl dentro de los límites de una lógica trascendental, sustentada sobre la subjetividad, adquiere un radicalismo profundo con el viraje ontológico de Heidegger. Comprender no se fundamenta, como en Dilthey, sobre las vivencias que un sujeto tiene de una parcela peculiar de la realidad: la vida del espíritu, parcela que por sus peculiaridades demarca un campo epistemológico autónomo y, por ello, adecuado para ser explotado con la hermenéutica en cuanto método diferenciado del método positivista al uso en las ciencias de la naturaleza. El comprender tampoco se limita, como en el caso de Husserl, a función epistemológica de una fenomenología trascendental en la que se descartan las experiencias ingenuas de las cosas obtenidas en el mundo de la actitud natural. El comprender para Heidegger ni se reduce a conocimiento parcelario ni a función epistemológica trascendental. Es estructura ontológica del *Dasein*, es «la forma originaria de realización del estar ahí en su ser-en-el-mundo. Antes de cualquier diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del *Dasein* en cuanto que es poder ser y posibilidad»⁶³.

Husserl, cuya conversión al mundo histórico fue tardía y cuyos contactos con la sensibilidad religiosa tampoco debieron ser estrechos, care-

60. *Krisis der Wissenschaften*, parags. 45-46, pp. 159 ss.

61. Cf. J. M.^a G.^a Gómez-Heras. *Historia y razón*, 35. 42 ss., 49.

62. G. Brand, *Die Lebenswelt...* 243.

63. H.-G. Gadamer, *o.c.*, 325.

cía de la familiaridad con que Heidegger se movía en la tradición hermenéutica, ya sea en la versión historicista desarrollada por Dilthey, ya sea en la versión religiosa elaborada por la teología dialéctica protestante⁶⁴. La relevancia de la categoría *comprender* en sus escritos se resiente inevitablemente de tales limitaciones y su uso y alcance no excede de los límites del interés epistemológico, que orienta la reflexión husserliana. Comprender no es el término que quintaesencia el modo de conocimiento del método hermenéutico, como en Dilthey, y, menos aún, una estructura existencial del ser-en-el-mundo del *Dasein*, como en Heidegger, sino una función gnoseológica de la conciencia transcendental. No abundan, que nosotros sepamos, dentro de la extensa producción husserliana, páginas que desarrollen explícitamente el tema. Donde éste se introduce con mayor atención es en los textos coetáneos a la polémica husserliana con *Ser y tiempo* y en la etapa de gestación de la *Krisis*. En tales pasajes se habla de que el hombre se comprende al hilo de la temporalidad y se diferencia el modo de comprensión que el hombre desarrolla respecto a los otros hombres y respecto a los animales. Comprender es, en todo caso, actividad del sujeto cognoscente, vinculada al conocimiento histórico, a la percepción del prójimo y a la comunicación lingüística⁶⁵. El mundo de la vida cotidiana, mundo del trabajo, de las experiencias diarias, de las tradiciones culturales o de las relaciones sociales, constituye un Apriori concreto del que el hombre se hace cargo con la actitud personal, característica de las ciencias del espíritu. Estas se diferencian, por contenido y por método, de las ciencias de la naturaleza. La comprensión presupone una percepción intuitiva del mundo íntimo de las personas con las que se convive y que genera un modo de conocimiento, que concierne a la intencionalidad de las vivencias y a la significatividad de los lenguajes⁶⁶. En ese modo de percepción, el mundo configura el horizonte universal de la experiencia de las cosas. De entre los «topica» de la hermenéutica es éste, el *horizonte*, el que aparece tratado con mayor amplitud. Las vivencias singulares acontecen en un ámbito de sentido, que implica una estructura interrelacional de las experiencias u horizonte de percepción de las mismas. Tal horizonte remite, en último término, al mundo de la vida como ámbito universal de todo conocimiento empírico.

64. A este propósito son de recordar las lecturas asiduas de Lutero por parte de Heidegger así como su estrecha amistad, durante la etapa de docencia en Marburgo, con R. Bultmann, protagonista, juntamente con K. Barth, de la teología dialéctica. Cf. O. Poeggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*, 345.

65. Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III (Husserliana XV) 16-17, 393-394, 613. La hermenéutica romántico-idealista, con su carga de irracionalidad y de emotividad psicológica no podría por menos de provocar recelos en el «racionalista Husserl».

66. *Krisis der Wissenschaften*, 252, 255, 258, 304 y ss.

Heidegger, por su parte, recoge el término *comprensión* de la tradición hermenéutica, pero modifica profundamente su alcance y significado. Comprender no es prioritariamente un acto intelectual o un modo de conocimiento contrapuesto al que se obtiene en las ciencias de la naturaleza (*erklären*). Comprender es una estructura ontológica del *Dasein* en su ser-en-el-mundo y, por ello, dimensión del mismo dada con antelación a la disociación sujeto-objeto. Comprender equivale a poder ser algo, esto o lo otro, en el proyecto en el que el existente despliega las propias posibilidades. Tal proyecto establece y delimita el espacio en donde el conocimiento tiene lugar. El comprender, como estructura ontológica, sirve de soporte al saber. Cuando en procesos epistemológicos subsiguientes, la teoría interpreta el sentido de algo, se opera siempre en el espacio epistemológico habilitado por la comprensión. El rol del ser-en-el-mundo, en cuanto Apriori concreto, se muestra aquí en todo su alcance. Es proyecto (*Vorhabe*), pre-visión (*Vorsicht*) del horizonte de posibilidades y pre-concepción (*Vorgriff*) o universo conceptual presupuesto en toda ulterior conceptualización⁶⁷. Es, también, soporte de una concepción transcendental del lenguaje, en cuanto que el sentido de las palabras viene dado como parte de un nexo de significación en el que tanto quien las pronuncia como aquello de lo que la palabra nos habla, están situados. Comprender el sentido de algo presupone tener en cuenta el Apriori desde donde algo es interpretado y en cuyo encuadre adquieren significación preguntas y respuestas. La concatenación «poder ser», «comprender» e «interpretar» refleja la estructura ontológica del ser-en-el-mundo, funcionando como condición de posibilidad de lo que aquellos términos expresan.

El problema del *comprender* nos sitúa entre el núcleo del método hermenéutico. Requiere, por ello, un tratamiento más detallado. A ello vamos.

Emparejada con la modalidad afectiva del encontrarse en el mundo, la comprensión forma parte de las estructuras constituyentes del ser-en-el-mundo del *Dasein*. Comprender no es originariamente en Heidegger una categoría epistemológica del tenor del «explicar», «conocer» o «entender». Es estructura ontológica y sobre ella se fundamenta, dada la homogeneidad entre modo de ser y modo de conocer, la calidad del conocimiento, que encauza. Esa comprensión originaria se da por sobreentendida en el entramado de relaciones, que el *Dasein* pone de manifiesto al compartir una comunidad de destino con las cosas. En tal fenómeno se muestra el mundo como lo dado con antelación y «en donde» el ser del *Dasein* aparece como aquello por mor de lo que el existente es. En ese por «mor de que» o motivación final se descubre el existente en su ser-en-el-mundo y tal manifestarse implica ya un comprenderse. La comprensión del «por mor de que» fundamenta un tipo de significatividad, que hace

67. *SuZ.* 37, 120 ss., 150 ss.

patente el ser-del-mundo. Tanto el «por mor de que» como la significatividad se descubre en el *Dasein*, cuyo destino es lo que está puesto en juego con su existir en el mundo. Con otras palabras: el hombre es aquello de lo que va la cosa en el ser-en-el-mundo.

Lo que la palabra comprender nombra es el *poder ser* del *Dasein*. Designa la posibilidad que tiene el existente de realizarse a sí mismo mediante el proyecto, que cada hombre elige en su ser en el mundo. El existente se muestra aquí como posibilidad, como quien se encuentra en permanente situación de tener que elegir entre esto o lo otro. El hombre aparece, en este caso, inserto en un proyecto que, acota el ámbito del poder ser del existente, imponiendo un modo concreto de vida. La comprensión manifiesta al existente sedimentando su posibilidad propia en la vida fáctica. No se puede existir sin optar por un tipo determinado de autoprojectarse y autocomprenderse. En todo caso, el existente se encuentra en una alternativa trágica: concretar posibilidades implica perder la estructura óptica del «poder ser» en lo «ya sido»⁶⁸. De ahí que comprenderse como posibilidad no quiera afirmar otra cosa que, en la hipótesis de que el *Dasein* mantenga su estructura ontológica de «poder ser», su realidad consista en pura *libertad*, en estar avocado a permanecer mero proyecto.

El comprender es prioritariamente, a tenor de lo dicho, una estructura ontológica. Restringir, como hace Dilthey, la comprensión a su valencia metodológica o concederle un alcance meramente epistemológico, resultan decisiones alicortas y carentes de radicalidad. Previamente a la bifurcación epistemológica sujeto-objeto, con que opera el conocimiento, el existente se comprende en su ser en el mundo. Tal situación se alcanza mediante una regresión ontológica al *Apriori concreto* desde donde posteriormente puede construirse una hermenéutica universal apta para sustentar tanto a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias del espíritu. La pre-estructura del ser-en-el-mundo a que hace referencia el comprender acota con los límites del propio proyecto de posibilidades el sentido tanto del sujeto que conoce como del objeto conocido. La interpretación de aquéllas no hace sino exponer y explicitar el proyecto que cada cual diseña para sí y que se convierte en condición de posibilidad de cualquier explicitación ulterior de sentido y significado. Las cosas, las palabras, los eventos o las acciones encuentran el propio sentido y significado en aquel entramado de destino del que con anterioridad se habló. Y si desde la radicalidad del ser o desde la racionalidad del saber se emerge a la superficie de la palabra hablada, comprender consiste en escuchar lo que el ser dice de sí mismo, según el tópico «logos apophantikós» aristotélico, al desvelar su propia verdad a través del lenguaje. De ahí que el lenguaje y la verdad no tengan su último asentamiento en el concepto sino en el ser al cual revelan y desvelan en su mundanidad.

68. *Ibidem*, 146 ss., 336.

Al concretar el contenido del Apriori concreto «mundo», Husserl, por su parte, recurre a los dos jóvenes pivotes básicos de la Fenomenología: la conciencia trascendental y la intencionalidad. El mundo, la vida y la historia son vividos como entramado de relaciones intencionales, que constituyen el *Apriori de correlación universal* sobre el que campea la conciencia trascendental, confiriendo sentido y significado. Este es el espacio donde tiene lugar la experiencia absoluta y donde se genera conocimiento apodíctico. De lo que el análisis fenomenológico se ocupa es del universo de relaciones intencionales, que interrelacionan a la conciencia y al mundo. La función de-constructiva de la *epoché*, al desconectar el interés por lo irrelevante para el sujeto, posibilita el descubrimiento y exploración de aquella correlación conciencia-mundo, en la que la vida de la conciencia se despliega, otorgando sentido y validez a las cosas. El mundo, bajo la forma de Apriori universal de correlación, delimita el horizonte de la actividad validante de la subjetividad⁶⁹.

La metafísica cartesiana, cuya destrucción Heidegger programa, se había articulado sobre el esquema sujeto-objeto, soporte del concepto moderno de ciencia. Este cliché sirve de pauta a Husserl para efectuar una brillante interpretación de la génesis del pensamiento a partir de Galileo⁷⁰. De ese mismo cliché se sirve también Heidegger al polemizar contra la subjetividad pura en nombre de las «cosas mismas», afirmando que ni el objeto ni el sujeto pueden ser tomados «exentos del mundo y de la historia». El mundo histórico actúa de instancia mediadora de modo que aquella alteridad, y la correspondiente alternativa idealismo-realismo, son subsumidas en un Apriori dado con antelación a que el sujeto cognoscente y el objeto conocido se constituyan como tales. Comprender ese Apriori mundano se convierte, por ello, en condición previa de toda interpretación. El Apriori engloba cualquier otra situación, teórica o práctica, tanto del sujeto como del objeto, al ser ambos insertos en su ser-en-el-mundo. Es aquí donde tanto el sujeto como el objeto llegan a ser sujeto cognoscente y objeto conocido en una homogeneidad de sentido y significado. Un Apriori mundano que es facticidad, historia, conocimiento y lenguaje. Habida siempre cuenta de que cancelar la heterogeneidad sujeto-objeto no se limita a abolir la distancia epistemológica existente entre ambos sino más bien a establecer la homogeneidad de los dos desde su identidad ontológica. Compartir aquel ser-en-el-mundo confiere aquella homogeneidad ontológica en la que la contraposición sujeto-objeto resta evacuada.

Con su inclusión del «comprender» entre las estructuras ontológicas del ser-en-el-mundo no sólo rompe Heidegger la clausura de la conciencia husserliana. Al postular un comprender originario y globalizante, da-

69. *Krisis der Wissenschaften*, parags.

70. *Ibidem*, parags. 10, 14 ss.

do con antelación a cualquier actividad epistemológica, se elimina el dualismo metodológico sobre el que Dilthey había articulado su alternativa «explicar»-«comprender». El comprender, en cuanto dimensión ontológica del ser-en-el-mundo, subyace tanto al proceso epistemológico que conduce a las ciencias del espíritu como al que desemboca en las ciencias de la naturaleza⁷¹. El sujeto y el objeto no existen fuera de su mundo. Ambos viven dados y comprendidos en él. El *Dasein*, sea hombre o sea cosa, se descubre a sí mismo en el Apriori concreto del mundo al que pertenece. Y para desarrollar cualquier interpretación del tipo que sea, se precisa contar con la comprensión de aquel ser-en-el-mundo en el que el hombre despliega su propio proyecto y posibilidades. Descubrir el *Dasein* va precedido de descubrir al mundo. Por ello se nos recuerda en un pasaje de *Ser y tiempo*: «las determinaciones ontológicas del Dasein deben de ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución del ser que nosotros designamos con ser-en-el-mundo»⁷².

La hermenéutica fenomenológica recurre a la metáfora del «horizonte» para expresar la interrelación parte-todo en los procesos epistemológicos. Con ella se descarta la concepción atomística del conocimiento y del lenguaje profesada por el neopositivismo. El «horizonte» establece continuidad entre el todo y la parte, entre la experiencia, el evento o la palabra y la totalidad en la que se integran. Las cosas y los hombres están dados en el mundo y éste equivale al horizonte de los mismos. El Apriori «mundo», en cuanto «horizonte», es asumido tanto en la fórmula husserliana «mundo de la vida» como en la heideggeriana «ser-en-el-mundo». Ese horizonte, no obstante, no aparece como lo temáticamente explicitado, sino como transfondo, vestíbulo o receptáculo universal, que configura el sentido y significado de las cosas y de las palabras. Para Husserl, el objeto de la vivencia intencional de la conciencia nunca aparece aislado y clausurado en su singularidad, sino experimentado en contextos de sentido, que desempeñan el rol de ámbitos globalizantes de percepción. Se presupone, pues, un horizonte en el que las experiencias tienen lugar y en donde se vislumbran las potencialidades explicativas que cada vivencia implica. Cada nueva experiencia ensancha las fronteras del horizonte, el cual funciona como encuadre permanentemente abierto a ulteriores ensanchamientos. Tal estructura horizontal afecta tanto al mundo de la conciencia como a su correlato de los objetos⁷³. El mundo, en to-

71. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, 309 ss.

72. *SuZ.* 13, 53, 62 etc.

73. Cf. *Ideen...* (Husserliana III) 57 ss., 82; *Krisis...* 163-165, 255 ss., *Cartesianische Meditationen*, (Husserliana, I) 131 ss.; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III (Husserliana XV) 396-397; *Erfahrung und Urteil* (Hamburgo, 1972) 38 ss., 139 ss., 171 ss. En esta última obra el término «horizonte» abarca un campo semántico muy amplio en una treintena de pasajes.

do caso, es el horizonte universal de la percepción. Toda cosa es lo que es en y desde el mundo⁷⁴. El horizonte implica una determinada comprensión del mundo que determina la interpretación⁷⁵. También Heidegger, por su parte, homologa el mundo con el horizonte en donde el existente proyecta sus posibilidades. El horizonte coincide con el Apriori «mundo» en cuanto ámbito de proyectos existenciales. El mundo es, por ello, pauta de la exégesis del *Dasein* y espacio donde éste esboza su proyecto de vida. Comprender algo: cosa, evento, palabra o acción acontece en un contexto previo de sentido y significación delimitando por el horizonte-mundo⁷⁶.

Al proceder a explicitar el Apriori-mundo entra en acción un segundo *topos* hermenéutico: la circularidad interpretativa. El tema ha sido detalladamente desarrollado por Heidegger, quien lo toma de la tradición romántico-idealista⁷⁷. El mostrarse del ser-en-el-mundo se lleva a cabo mediante un proceso circular en el que el Apriori es pre-supuesto, re-puesto y ex-puesto a lo largo del despliegue de lo implícito-explicito. Tal circularidad, lejos de reproducir un «circulus vitiosus», que corrompa la interpretación, la posibilita al insertarla en el mundo en donde la cosa es. Las preguntas son planteadas de modo regresivo al efectuarse desde determinados presupuestos. La exploración, a su vez, progresa al añadirse datos novedosos, que confirman o desautorizan los presupuestos iniciales. Se instaura de ese modo un tipo de racionalidad en la que el «logos» no es extrínseco al Apriori sino verdad inmanente al mismo. El *Dasein* en cuanto ser en el mundo se autocompone como proyecto y posibilidad de ese mundo. La explicitación de la existencia adopta la forma de exhibición de su verdad. Esta, frente al concepto objetivista de la misma, no es concebida como adecuación del concepto a la cosa, sino como exhibición —«logos apofántico»— de un existir, cuyo acontecer es inseparable de su ser-en-el-mundo⁷⁸.

El Apriori-mundo permite, por consiguiente, tanto a Husserl como a Heidegger mantener un planteamiento transcendental de la reflexión, marcando, no obstante distancias profundas respecto al idealismo espe-

74. *Krisis der Wissenschaften*, 146, 152. Cf. L. Landgrebe, *El mundo como horizonte universal de toda experiencia*, en *El camino de la fenomenología*, 62 y ss.

75. *Erfahrung und Urteil*, 28 y ss. Husserl distingue un doble horizonte: interno y externo según la modalidad con que cada cosa coimplica a otros objetos al ser percibida. Cf. St. Strasser, *Der Begriff der Welt...* en *o.c.*, 158 ss.

76. Cf. *SuZ.*, 17, 362, 366, 369 ss., 383 ss., 421 ss. El tema «horizonte» en cuanto categoría ontológica-existencial, es objeto de desarrollos en *Ser y tiempo*, que exceden los límites del presente ensayo.

77. *Ibidem*, 7-8, 152-153. Cf. H.-G. Gadamer, *o.c.*, 331 ss. El «topos» del círculo hermenéutico se encuentra ya en D.F.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle (Heidelberg, 1974), *Einleitung* 17-18 y en J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, parag. 10, en *Historik*, herausg. R. Hübner (München, 1977).

78. *SuZ.*, 154 ss.

culativo y al objetivismo científico-natural. El «mundo de la vida» husserliano y el «ser-en-el-mundo» heideggeriano descubren las cosas y los hombres en el mundo en lugar de teorizar sobre los mismos desde un Apriori especulativo. El mundo, en calidad de Apriori concreto, actúa de transcendental fenomenológico en contraste con la subjetividad abstracta. Ello implica un rechazo por igual del idealismo especulativo y del objetivismo fisicalista. La polémica con el naturalismo científico, que discute a lo largo de la *Krisis*, no pretende otra cosa que reivindicar para el sujeto el puesto que le atribuyeron los clásicos de la modernidad: Descartes, Hume y Kant, si bien una subjetividad hecha consistir en acontecer de experiencias vividas y no en paradigma de abstracciones lógico-matemáticas⁷⁹. El mundo heideggeriano mantiene la forma husserliana de plantear la reflexión transcendental, sin bien aspira a erradicar los residuos egológicos con el Apriori ontológico «ser-en-el-mundo». Desde tal posición, la alteridad sujeto-objeto es subsumida en una instancia más originaria, que invalida las contraposiciones generada por aquel cliché. La subjetividad y la objetividad no son elementos contrapuestos sino extremos de un mismo sistema de correlaciones intencionales (*Das universale Korrelationsapriori*) para Husserl o integrantes de un complejo de referencias de destino y significatividad (*Bewandtnisganzheit*) para Heidegger.

* * *

El contraste de las fórmulas «mundo de la vida» y «ser-en-el-mundo» deja al descubierto los puntos fundamentales de la ruptura ideológica entre Husserl y Heidegger. El progresivo distanciamiento entre ambos nos permite seguir los pasos de la transformación paulatina de la fenomenología, entendida como «lógica transcendental», a la fenomenología, concebida como «ontología fundamental». El desarrollo y planteamientos de la primera, por parte de Husserl, aparecen hipotecados a la marejada científico-positivista de finales y comienzos de siglo. Durante la década de los veinte, asistimos a un cambio de sensibilidad filosófica, provocado por la irrupción de cuestiones concernientes a la antropología y a la filosofía de la historia. Tal cambio no es ajeno a la situación política y social de la Alemania de entreguerras. Heidegger, emulando a Hegel, traduce aquella experiencia histórica en conceptos. Emerge así en las páginas de *Ser y tiempo* una ontología de la quiebra de la modernidad, en cuya tradición ilustrada aún militaba Husserl. La preocupación central de la nueva ontología es el destino histórico del hombre. A este propósito, tematizando el problema sobre las pautas de la vieja metafísica, el discurso heideggeriano adquiere tonalidades sombrías y desesperanzadas. Los demonios del pesimismo luterano y del nihilismo nietzscheano retornan con su ca-

79. *Krisis der Wissenschaften*, parags. 28 ss., pp. 105 ss.

pacidad expresiva de experiencias de crisis. Husserl, en senectud clarividente, no tarda en percatarse de que, tras la mística del ser y la nostalgia soteriológica, se difuminan los dos grandes valores de la modernidad: la *razón* y la *libertad*. Se enfrenta, por ello, con el trasfondo histórico cultural del *Ser y tiempo*, reivindicando aquel «heroísmo de la razón» de que la modernidad clásica hizo gala. Solventar el destino del hombre sólo es posible cuando aquellos valores sustentan la teleología del acontecer. Este es el mensaje de la *Krisis* y la pauta para legitimar al mundo en cuanto mundo del hombre⁸⁰.

Autorizados intérpretes de Heidegger han centrado el contraste del binomio *Lebenswelt/In-der-Welt-Sein* en el aspecto ontológico⁸¹. La balanza, en este caso, se inclina inevitablemente a favor de aquél. A pesar de los indicadores, que Husserl propone en orden a programar una ontología del mundo de la vida, el desarrollo de la misma resta «sugerente torso» en la *Krisis*⁸². Las penurias ontológicas detectadas por Heidegger en la Fenomenología tampoco encuentran allí compensación satisfactoria. Los problemas, que acosan a la reflexión husserliana, continúan siendo los «problemas de la razón» y el que la *misma razón se haya convertido en problema*⁸³. De ahí que su regreso al mundo de la vida, con la consiguiente recuperación de la historia y de la cotidianidad sociológica, se mantenga fiel al principio de la racionalidad. Su hipoteca, en este caso, con los clásicos de la modernidad: Descartes y Kant, ante todo, resultaba inevitable⁸⁴. El liderazgo en el mundo de la vida está asignado al sujeto transcendental, sede de la razón, y el modo de tematizar ese liderazgo es tarea de la Fenomenología en cuanto lógica transcendental. El resto de los componentes del mundo de la vida del sujeto lo son en tanto en cuanto el «ego» puro les confiere patente de corso y carta de legitimidad. En Heidegger, por el contrario, el discurso transcurre por caminos diferentes. El excedente ontológico relega a un segundo plano la teoría y con ella la función de la razón. El encuentro originario con el ser acontece en la situación existencial de la preocupación (*Besorgen*). Las construcciones teóricas de la conciencia se fundamentan en aquella existencia preocupada y de ella derivan. Lo originario, experiencia pre-categorial, se sitúa en el ser-en-el-mundo. El teorizar es actividad derivada. La relación del suje-

80. *Ibidem*. 269 ss., 348.

81. Cf. F. W. von Herrmann, *Lebenswelt un In-der-Welt-Sein*, en *o.c.*, 61-62.

82. Cf. *Krisis der Wissenschaften*, parag. 51, pp. 176-177.

83. *Ibidem*. parags. 5, 11, pp. 9 y ss., 62., respectivamente.

84. O. Poeggeler, *El camino del pensar...* 84, llama perspicazmente la atención sobre el destino trágico de Husserl, dado que su propuesta de superación de la crisis de la ciencia moderna no hace sino recaer en aquel modo de reflexión que pretendía superar. Su tragedia consistiría no tanto en la injusticia cometida por él por razones políticas sino en que su lucha por las cosas mismas resta avocada a reandar un camino intransitable.

to con las cosas del mundo trasciende la vivencia intencional de la conciencia para situarse en la facticidad existencial de la «ocupación con las cosas» y de la «preocupación por los hombres». El binomio teoría-praxis aparece invertido respecto a Husserl, para quien el mundo de la vida trata de precisar cómo la conciencia vive epistemológicamente el mundo; el «ser-en-el-mundo» heideggeriano pone de manifiesto el intercambio del hombre con las cosas. Lo que según Husserl se vive es una relación intencional del sujeto con los objetos, dados en la conciencia. Este vivir, sin embargo, no es para Heidegger lo más originario. Para él existe un encuentro anterior con las cosas y con los hombres, encuentro acontecido en lo que las palabras «ocupación» y «preocupación» significan.

Las ambigüedades y conflictos de la relación Husserl-Heidegger en el tema que nos ocupa son susceptibles de clarificación, por tanto a partir de una reflexión sobre el *puesto de la razón*, en filosofía. Conceptos de uso frecuente en los análisis, que han precedido, tales «mundo», «ser», «conciencia», «historicidad», «comprender», «interpretar», etc. adquieren tonalidades muy diferentes según el puesto que se asigne en los mismos a la razón. Ello nos obliga a pensar aquella relación no en términos biográficos, como anecdótico del discípulo infiel que, después de haber disfrutado de cobijo y padrínazgo en el Maestro, se revuelve contra él con desagradecimiento de malnacido. Tampoco resulta convincente interpretar la reacción de Husserl como ajuste de cuentas del Filósofo reconocido con el alumno díscolo, que pretende enterrarle con prepotencia teutónica. Ni siquiera la circunstancia política y la diferente opción ante la misma, causante sin duda de sinsabores y desengaños, arroja suficiente claridad sobre el problema. Andan por medio el destino de la razón y el sentido del saber puestos en solfa por la «general acientificidad» del *Ser y tiempo*. Se halla en juego lo que constituyó el sueño husserliano de por vida: «la filosofía como ciencia, como saber rigurosamente serio, rigurosamente apodíctico»⁸⁵.

85. Este desconcertante pasaje de Husserl (*Krisis*, Beilage XXVIII, 508) nos pone sobre la pista de sus verdaderas intenciones. En él se afirma que el sueño de la filosofía científica ha terminado a causa de una creciente riada de irracionalidad, que anega a la humanidad europea. El pasaje ha sonado para algunos a capitulación del viejo Husserl, quien abandonaría el ideal de filosofía profesado a lo largo de toda una vida. No parece ser ese el caso. Si bien la autorizada pluma del L. Landgrebe (en *Husserl y su separación del cartesianismo*, o. c., 289 ss) encuentra en este pasaje una confirmación del viraje de Husserl hacia la historia, como nuevo camino hacia la fenomenología, H.-G. Gadamer, cuya opinión compartimos (en *Die phänomenologische Bewegung*, o. c., 173) interpreta el texto en su contexto, el cual no es otro que la marejada de irracionalidad, que anega a la reflexión. Es de conceder, no obstante, que en aquella situación concreta, parecía adecuado volver los ojos a la historia para explorar las raíces de la crisis. Pero ello implicaba también mostrar dónde se encontraba la razón y dónde se corría el riesgo de perderla.

El Husserl de las *Ideen* ofrecía cancha sobrada para ser etiquetado de idealismo egológico, cancha, por otra parte, que parecía esfumarse con el deslizamiento husserliano hacia la *Lebenswelt*, mundo histórico y cotidiano. Bajar a la palestra de la historia implicaba, por una parte, aceptar el duelo en territorio del adversario —Dilthey o Heidegger— y, por otra, disponer de una nueva oportunidad para repetir el consabido ritornelo: los derechos de la razón en filosofía. Aquello, cabalmente, de que no andaban sobrantes ni la cosmovisión diltheyana ni la ontología heideggeriana. La *Lebenswelt* y una ontología sobre sus estructuras invariantes, rompía la clausura del solipismo egológico, vinculando la reflexión a la vida y a la historia. Ambas, no obstante, no son experimentadas en vivencias empáticas o halladas en mística alguna del ser sino comprendidas por una razón asentada en la conciencia transcendental. Si el mundo es el espacio ontológico del ser, la subjetividad se mantiene como sede de la razón y de la cientificidad. El esfuerzo husserliano por romper el solipismo egológico está sembrado de cautelas en orden a evitar el irracionalismo.

La razón, por tanto, con el puesto y competencias que la tradición ilustrada la asignó, mantiene sus derechos en la filosofía como ciencia estricta, que Husserl propone. Tales derechos están puestos a buen recaudo en la conciencia transcendental y en la Fenomenología. La reflexión husserliana los desarrolla en sintonía con las filosofías polarizadas en la «teoría de la ciencia» de comienzos de siglo. Tal concepción de la reflexión es cabalmente lo que Heidegger pretende arrumbar. Si para Husserl el ideal filosófico se alcanza con la construcción de una lógica transcendental, para Heidegger tal proceder se queda a medio camino al soslayar el problema del ser. La Fenomenología, es cierto, ha descubierto la forma adecuada de tratar los temas filosóficos. A este logro husserliano no se puede renunciar. Pero se precisa alcanzar nuevos territorios para el análisis fenomenológico, temas ya heredados de la Grecia clásica, del Cristianismo y del Idealismo alemán, que trascienden los límites de la conciencia transcendental⁸⁶. Urge recuperar la pregunta por el ser. Planteadas así las cosas, surgen colisiones entre los derechos de la razón y los derechos del ser, entre la conciencia y la existencia. De ahí los recelos de Husserl y las críticas de Heidegger. El mundo a la vida de la conciencia garantizaba el puesto a la razón; pero el ser estaba oculto tras los velos del concepto. El *ser-en-el-mundo* del *Dasein* posibilita la eclosión inmediata del ser; la razón llegaba en un segundo momento a contar lo sucedido. Dos filosofías inevitablemente avocadas al conflicto, tras la aparente coincidencia formal-metodológica. La ofensiva de Heidegger contra el neorraciona-

86. Es de recordar, a este propósito, que cuando Heidegger entra en contacto con Husserl en Friburgo, hacia 1915, ya no es un neófito en filosofía. Trae consigo bagaje filosófico de otras procedencias. Cf. O. Poeggeler, *El camino del pensar...* 19 ss., 336-339. De ello se quejaría Husserl en carta a R. Ingarden.

lismo husserliano durante el quinquenio de Marburgo desembocó con el *Ser y tiempo* en su fase definitiva. Husserl se percató de ello y contrató en defensa de la razón y en contra de la heideggeriana mística del ser.

José M.^a G.^a GÓMEZ-HERAS
(Univ. de Salamanca)