

La transformación del sujeto y los límites de la fenomenología

Ricardo ACEBES JIMÉNEZ
(Universidad Complutense)

RESUMEN: Se analiza la Idea de Sujeto desde su relación con la Idea de Mundo, reconstruyendo esta relación a partir del concepto de «mundo de la vida», entendido como un «apriori» que comprende otros aprioris concretos: corporeidad, intersubjetividad, historicidad y expresividad. A partir de aquí, se hace una crítica de la fenomenología trascendental del último Husserl (*Crisis*), en cuanto pretendida «reflexión total», que, tras el análisis del mundo de la vida, conduce al concepto de un proto-yo trascendental absoluto. La crítica muestra cómo la imposibilidad de tal reflexión hace patente, a su vez, la imposibilidad de una razón autosuficiente.

ABSTRACT: The Idea of Subject is analysed in its relation with the Idea of World by means of a reconstruction of this relation, starting from the concept of the 'life-world', understood as an 'apriori' which comprehends other concrete aprioris: corporeality, intersubjectivity, historicity and expression. Starting from this point, the last Husserl's transcendental phenomenology (*Crisis*) is critically discussed as a theory of a 'total reflection', which after the life-world analysis leads to the concept of an absolute transcendental originary Self. The discussion shows how the impossibility of such reflection means the impossibility of a self-sufficient reason too.

1. ¿Crítica o justificación de la modernidad?

Nuestro presente nos arroja, en una especie de vértigo constante, la idea siguiente: que nos encontramos en un momento de cambios cruciales, con consecuencias en nuestra vida cotidiana, y que incluso nuestra entera visión del mundo va a variar en poco tiempo. Esta conclusión surge desde distintos campos: la economía, la sociología, las prácticas y tecnologías de la información y la comunicación, la filosofía de la historia, etc. En uno de los puntos de mira de esta situación se encuentra la reflexión y la disputa sobre la cultura de la modernidad.

Independientemente de si esta disputa responde o no a unos problemas reales o de qué versión pueda estar más en lo cierto, parece claro que cualquier propuesta actual, teórica o práctica, pretende destacarse sobre el fondo, no del mismo presente o de un pasado reciente, sino de la época moderna y sus extensiones «contemporáneas», entendiéndola como un todo terminado y cerrado, para desmontarla o para recuperar su esencia, pero desde otra postura.

La visión inaugurada y desarrollada con la Edad Moderna se asienta, entre otras cosas, en la fuerza de dos ideas estrechamente relacionadas: las de *sujeto* y *razón*, pero bajo la primacía de un concepto concreto de sujeto y un concepto concreto de razón. El concepto de un sujeto (al margen de todas sus variedades) individual, solipsista, incorpóreo, externo al tiempo, a la historia, que funcionando como conciencia pura, se afirma como el fundamento último del mundo fenoménico en tanto que fenómeno. Y el concepto de una razón autárquica, autosuficiente, capacitada para retrotraer a principios todo lo real y lo irreal, y de corte científico. Estos dos conceptos se relacionaron de forma íntima, en la medida en que el hombre, en tanto que sujeto individual, vuelto sólo sobre sí mismo, debía poder usar su capacidad esencial para resolver los problemas teóricos y prácticos, y guiarse a sí mismo y en sociedad de forma *racional*. El hombre como medida de todas las cosas, como norma, pero donde «hombre» se sustituye por su concepto como sujeto individual racional. En esta razón estaba implicada la pretensión de dibujar el campo de la libertad, a través del dominio de la naturaleza con los productos de la razón, es decir, con las ciencias y sus tecnologías; y por medio, también, de la denuncia de los sistemas políticos y sociales coercitivos. Pero del dominio de la naturaleza a su explotación y desgaste abusivo, y del desmantelamiento de unos sistemas de coerción y esclavización de los ciudadanos a otros de iguales o similares consecuencias se saltó con demasiada facilidad.

¿Cómo podemos entender, entonces, tanto la crítica de la modernidad, si sólo se dirige a sus consecuencias más nefastas, como su defensa, si ésta no es capaz de reconocer lo que aquélla llevaba implícito? Porque, en el presente, la crítica de lo moderno es tan sospechosa como su defensa, y las tendencias hacia otra época ya innombrable como «moderna» consolidan, sin embargo, tanto el sujeto del individualismo radical, como la razón de la tecnología y del trabajo, igual da que sean entendidos como sujeto personal (autosuficiente) o como sujeto colectivo (pero homogeneizante), como razón liberadora o como razón esclavizadora y alienante.

Lo que nos parece más útil es plantear críticamente algunas cuestiones que creemos importantes para tratar de comprender, al día de hoy, la Idea de Sujeto, y poder decidir (si acaso es posible) qué se liquida y qué se defiende cuando se afirma el final del sujeto o que hay que recuperarlo, cuando se desmonta la razón positivista y del progreso o se pretende una racionalidad intersubjetiva, acomodaticia, de lo «políticamente correcto». Y ello porque hablar del sujeto es una forma de hablar del hombre.

Aquí vamos a hacer, inevitablemente, un fragmento de análisis de la Idea de Sujeto, tomando como base el análisis y la crítica del movimiento de progreso y regreso efectuado en la *Crisis*¹ de Husserl. No es nuestra intención describir meramente unos planteamientos, ni hacer historia de la filosofía, ni hacer escolástica fenomenológica. Si tomamos ese punto de partida es porque nos parece que en él se da la situación paradójica y contradictoria de cimentar una auténtica transformación de la idea de sujeto y, como si esto no hubiese ya cambiado las cosas, de volver sobre los pasos dados para reconducir el tema a un planteamiento clásico que inutiliza lo ganado, por muy precario que fuera.

Husserl pasa por ser el último gran idealista de la historia de la filosofía. En él se da la curiosa circunstancia de haber iniciado un camino filosófico orientado a los objetos (*Investigaciones lógicas*) como núcleos de «sentido»; de haber transformado esta iniciativa en una indagación de corte trascendental, al tematizar esa idea de sentido como el resultado de la actividad «constituyente» de un yo-conciencia «reducida» a sus puros fenómenos (*Ideas*); de haber despertado la investigación filosófica a la idea de subjetividad como intersubjetividad, rompiendo con ello la posición privilegiada del sujeto individual (*Meditaciones cartesianas*); y de haber dinamitado, final-

¹ Edmund Husserl (1954). En adelante, citaremos la versión alemana como K y la española como C.

mente, la idea misma de sujeto con la de mundo de la vida (*Crisis*). Y, sin embargo, como decimos, sigue pasando, fundamentalmente, como el último idealista.

Independientemente de los problemas que ha suscitado y que otros han podido considerar «el problema central de la fenomenología», lo que preocupó siempre a Husserl, desde el principio de sus trabajos, fue el conocimiento científico y la idea misma de ciencia. Más concretamente: primero, cuál es el fundamento, irreflexivo, de las ciencias positivas, pero no como medio de entender su funcionamiento o su operatividad práctica, técnica, sino como proceso de revelación y de crítica de sus presupuestos olvidados; y, segundo, cómo podemos construir una ciencia, de distinto tipo, de los fundamentos. Sobre todo dado que las ciencias, convertidas en reinas del saber al final del siglo XIX, pretendían ser una expresión verdadera, objetiva, del mundo, proponiendo una reducción positivista de éste y del hombre (meros *hechos*) y provocando una crisis de la razón.

Este planteamiento crítico llevó a Husserl, primero, a la generación de un estilo (como se lo ha llamado) de hacer filosofía, consistente en un mero *describir fenómenos*, en tanto que con ello se quería impugnar la «explicación» y la «comprensión-interpretación» de las ciencias positivas, ya fueran exactas y naturales o humanas, respectivamente. Ese estilo, convertido en parte de un método, debía hacerse valer como el núcleo de la científicidad de nueva clase, identificada con el quehacer filosófico, entendido como ciencia primera. Al final de su vida, la misma crisis, empeorada en las primeras décadas del siglo XX por las circunstancias históricas, políticas y sociales, condujo a Husserl a reelaborar su programa, esta vez a partir de un análisis histórico-crítico de la ciencia y de la filosofía modernas. En este análisis, Husserl expresó con su concepto de *mundo de la vida* el terreno presupuesto acríticamente siempre por las ciencias y por la filosofía moderna, y al que la investigación consciente de sí misma por su poder reflexivo debía volver para, finalmente, plantear la nueva Ciencia y sus «ramificaciones» desde su base auténtica.

Pero esto es historia conocida. Nuestro objetivo (crítico, no histórico) es, dando por supuesta la trayectoria de la fenomenología husserliana y, en especial, el conocimiento de la *Crisis*, reconstruir críticamente la Idea de Sujeto desde sus relaciones con la Idea de Mundo, a partir de algunos de los contenidos de esta última obra de Husserl. Ello nos servirá para entrar en contacto con el límite de la fenomenología, en las contradicciones de su método y del concepto mismo de filosofía que promueve. Al hilo de todo ello, trazare-

mos tan sólo un esbozo de los resultados de nuestra crítica, en relación con las Ideas de Humanidad y de Razón que surgen con tanta fuerza en los últimos escritos y conferencias de Husserl.

2. Reconstrucción de la Idea de Sujeto desde la relación Sujeto-Mundo

Los siglos XVII y XVIII habían realizado la construcción filosófica de la idea del mundo desde la idea del sujeto que lo «piensa». Después, el XIX, y como reacción, procedió a la reducción del sujeto desde la categoría de «hecho», poniéndolo al lado de las cosas en el plano unidimensional de un mundo *objetivo*. La crítica de este positivismo siempre ha destacado cómo la objetividad del mundo no es un primer momento, sino que tiene una historia o, mejor, una prehistoria; que es un resultado de la apropiación subjetiva del mundo, y que, por lo tanto, ésta modifica la primacía del mundo (objetivo).

Cuando Husserl retoma el problema del positivismo, en conexión con la crisis filosófica, vital y cultural de principios del siglo XX, considera que debe centrar su atención en la evidencia primaria de la existencia del mundo, en su carácter de obviedad, y buscar su origen: ¿cómo –viene a decir Husserl– lo que es un resultado procedente de la mediación de los sujetos se convierte en la certeza, en la obviedad, de la existencia de un mundo más allá e independientemente de ellos, como algo existente en sí, dejando esa mediación en una especie de «prehistoria» olvidada?² La clave no estaba, sin embargo, en rechazar esa evidencia o certeza, el «enigma del mundo», desde los prejuicios filosóficos del pasado, ni en admitirla como dato primario no analizable, no susceptible de crítica; la clave estaba en considerarla como el problema filosófico que propiamente hay que resolver.

2.1. Reinterpretación de la «actitud natural» desde el concepto de «mundo de la vida»

Quizá uno de los descubrimientos más importantes del último Husserl para su propio pensamiento consiste en haberse dado cuenta de que la «objetividad» de las cosas, que está ya dada como tal en la *actitud natural*, tiene, en cuanto fundamento de la «objetividad» de las ciencias positivas, mayor

² K, 99-100; C, 100-102.

peso que la idealización de la realidad (las idealizaciones o «esencias») que éstas producen. En consecuencia, que el análisis debería centrarse en esa actitud, y no tanto en la *transcendental*.

La evolución del concepto de la actitud natural producirá, en última instancia, el de mundo de la vida (*Lebenswelt*). Pero entre ellos hay una diferencia fundamental. La noción de actitud o posición (*Einstellung*) incide sobre la «postura» que adopta, aunque tácitamente, el sujeto. Éste juzga de modo implícito sobre la existencia real del mundo (y este juicio es lo que pone entre paréntesis la primera reducción fenomenológica). Pero con ello se está diciendo que el juicio es, en cualquier caso, posterior a la realidad misma del sujeto, y que, por eso, puede ponerse entre paréntesis y el sujeto puede cambiar de actitud (claro que, con ello, el sujeto también se modifica: deja de ser sujeto psicológico para convertirse en sujeto transcendental).

Esta separación entre el carácter de realidad del mundo (la certeza u obviedad ingenua) y el contenido material del mismo es lo que desaparece al conceptuarse el «mundo entorno» que envuelve al sujeto y en el que vive en actitud natural, como mundo de la vida. Pero precisamente porque se trata del mundo *en que se vive* desde el principio, es consustancial al mundo mismo su sentido de ser previo y como ajeno a los sujetos. Debido a que el mundo es inseparable del sujeto y viene dado siempre para él, está ahí desde siempre, el sujeto lo toma como previo. De otra manera: la Idea misma de Sujeto implica la otra parte de la relación (binaria, según la teoría epistemológica tradicional), esto es, el objeto. Pero ya en *Ideas* el objeto se constituía en la relación (temporal) de sus diversos aspectos o modos de presentarse al sujeto y el *horizonte* o entorno sobre el que destacaba, que contenía, como en potencia, todos sus posibles aspectos y que, en el límite, era el mundo. Con otras palabras, la Idea de Sujeto implica la de Mundo (y no sólo la de Objeto); y aunque sean discernibles para el análisis, no son mutuamente independientes.

2.2. *El mundo de la vida como a priori*

Al superar la teoría de las «actitudes», transformando el sentido de la actitud natural en el concepto de mundo de la vida, Husserl invierte la tesis moderna, pues, en principio, la idea de mundo ya no se construye desde la del sujeto, sino que es la subjetividad misma, el sujeto, lo que se traslada a la parte del mundo. Pero no de un mundo «objetivo» (el que es una construc-

ción histórica de los sujetos), sino del mundo en tanto que suelo de vida (vida de experiencia, vida práctica, etc.). El mundo de la vida, del que Husserl no ofrece una definición unívoca, es el terreno *propio* del sujeto, es su campo de acción, y su realidad la percibe como anterior e independiente de él.

Pero esta «precedencia» del mundo es también de otro orden: es exactamente del tipo de lo que en la terminología filosófica se llama *a priori* o, sustantivándolo, diríamos que el mundo de la vida es un *apriori*. Es el presupuesto implícito en toda experiencia, en toda acción, en todo juicio...

No obstante, la *aprioridad* del mundo de la vida no tiene un sentido único. Para comenzar, Husserl utiliza el término en diferentes ocasiones, con diversos significados concretos, sin realizar distinciones formalmente; a pesar de lo cual, pueden advertirse diferencias, que se han señalado en muchos sitios. Sin entrar en ellas, aquí queremos mencionar únicamente dos situaciones:

Por un lado, el mundo de la vida es el mundo vivido y el suelo de la experiencia y de la acción, en cuanto *totalidad abstracta* que integra las cosas, a los otros, las teorías, tradiciones, creencias y al sujeto mismo para el que vale como su mundo. Por otro, el mundo de la vida se *concreta* en cada cultura, en las diferentes sociedades, y en gradaciones diversas, en un conjunto de significados, teorías, tradiciones, creencias, en una historia y en unos conjuntos simbólicos, afectivos, éticos y morales, etc., definidos y más o menos precisos, así como en un conjunto de hombres, de «otros», también aproximadamente preciso. Estos mundos de la vida concretos suponen un tipo de condición y de presupuesto para los sujetos. Ahora bien, se hallan delimitados históricamente a una cultura o a una sociedad y, sin embargo, pretenden la totalidad, puesto que comprenden el mundo como un todo (un mundo de la vida concreto no deja de comprender «el mundo»). Pero como las culturas, sociedades y sujetos, en general, son diversos y superan las barreras de cada una de ellas, los mundos de la vida concretos sólo pueden ser *totalidades parciales*, si cabe esta paradójica expresión. Esta situación nos pone ante la cuestión de la universalidad del mundo de la vida en tanto que totalidad abstracta y la pregunta por la conmensurabilidad de los mundos de la vida concretos y la comunicabilidad entre ellos; y esto como expresión más básica y más amplia que la pregunta por la comunicabilidad entre diferentes culturas.

Además, el mundo de la vida como apriori, tanto si se lo analiza como totalidad abstracta o como totalidad parcial, es también una totalidad que integra otros aprioris. Aprioris concretos o materiales, en tanto que funcionan como presupuestos y condiciones, y a la vez pueden ser objeto de experien-

cia o acción³. Estos aprioris son:

a) El *cuerpo humano* o la *corporeidad*, rehabilitada en el sentido del sujeto de la percepción, la cual, a su vez, también se propone no como un momento meramente inicial de la experiencia y del conocimiento, sino como modo básico de toda experiencia, en el que ya tenemos *un* mundo. El cuerpo propio, en cuanto sujeto corpóreo, y la percepción no son momentos o fases insuficientes, pero necesarios, de la formación de significados y sentidos, sino que en la percepción, éstos ya están completos, sin perjuicio de que, en otras fases y siempre a partir de esos significados y sentidos «originales», se formen categorizaciones de sentido. La percepción es para Husserl⁴ el modo originario de toda experiencia, porque es aquel en el que las cosas se *presentan* como ellas mismas (frente a su presentación como algo recordado, imaginado, etc.); es el modo de la *presencia*. Cualquier cosa concreta (también los hombres, animales, objetos culturales) posee una corporalidad. Ésta se puede disociar en aspectos sensibles (visuales, táctiles, etc.); y éstos son la otra cara de las capacidades sensibles del sujeto corpóreo (vista, tacto, etc.).

b) La *intersubjetividad*. Cada sujeto o cada yo, dice Husserl⁵, pertenece al mundo como viviendo en él con los otros; y éste es «nuestro» mundo precisamente en el vivir lo unos con los otros. En nuestra *coexistencia* tenemos un mundo y pertenecemos a él. Se trata, pues, de la subjetividad vista como insuficiente si se considera el sujeto individual como una unidad independiente y aislable de algún modo, es decir, abstrayéndolo de sus relaciones originales (aprióricas) con los otros hombres, en tanto que también son sujetos de experiencia, acción, juicios, etc., en la formación histórica de comunidades culturales y sociedades. Para cualquier hombre, en cuanto sujeto individual, el mundo está dado de antemano repleto de cosas, significados, sentidos, tradiciones, teorías, incluso experiencias y formas de experiencias, formas de sentimientos, formas de emociones, etc., ya configurados, ya hechos y disponibles en el mundo, y más precisamente, en la comunidad (cultural y social) en la que nos hemos criado y educado, y en la que vivimos. En el origen de esta comunidad se encuentran las relaciones entre los hombres y, en primer lugar, su interrelación corporal.

Estos son los aprioris de raigambre propiamente husserliana, desarrolla-

³ Gerd Brand (1971) ha analizado el concepto de mundo de la vida desde este punto de vista de un apriori *concreto*.

⁴ K, § 28.

⁵ K, 110; C, 113.

dos muy ampliamente por seguidores y a la vez críticos de la fenomenología husserliana, como Merleau-Ponty y Alfred Schütz⁶. No obstante, y en especial a partir de la intersubjetividad, surge otro apriori, muy conectado con la misma:

c) La *historia* o la *historicidad*, presente en los últimos escritos de Husserl, profundamente antihistoricista en sus primeras obras, tras la disputa con Dilthey y el desarrollo de la versión heideggeriana de la fenomenología. La historia es la forma de la temporalidad enraizada en las sociedades y culturas, en la medida en que, a través de la sedimentación progresiva de sentido, proporciona las significaciones disponibles de antemano para los sujetos, ya sean culturales en general, científicas, las tradiciones, etc., así como los sistemas de identidad y unidad de las mismas sociedades y culturas.

d) El *lenguaje* o la «lingüisticidad» es otro apriori del mundo de la vida escasamente tratado por Husserl⁷, pero muy extensamente analizado por otros autores. Se trata, en términos muy generales, de la *mediación expresiva* de la experiencia del mundo (para decirlo de la forma más amplia y menos dependiente de una forma concreta). Sin duda, este apriori se encuentra en conexión directa con la intersubjetividad y la historicidad, al aludir a la comunidad de sujetos que se tratan a través de instrumentos expresivos y comunicativos (desde los gestos a las lenguas naturales y los lenguajes artísticos: pictórico, musical, etc.).

Desde luego, entre los aprioris existen múltiples relaciones mutuas. Sin afán de exponerlas todas, se ve fácilmente cómo la intersubjetividad puede considerarse, entre otras cosas, a partir de la relación intercorporal entre los sujetos corpóreos. De esta relación, establecida en el tiempo de las sociedades y las culturas (que incluye a los hombres que han vivido, a los contemporáneos y a los que potencialmente vivirán y serán herederos culturales), se concluye fácilmente la compenetración entre la intersubjetividad y la historicidad. Y, en fin, intercorporalidad, intersubjetividad e historicidad cuajan y se consolidan en la expresividad, en los lenguajes como sistemas disponibles y en los «documentos» en los que se fijan dichos lenguajes: obras escritas, cuadros, esculturas, códigos jurídicos, morales, etc. A la inversa: en el origen de la expresión se halla la actividad del sujeto corpóreo y su capacidad de representar simbólicamente mediante el gesto (móvil o vocal); así como en el ori-

⁶ Especialmente M. Merleau-Ponty (1945) y Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1979).

⁷ Se puede ver el texto publicado originalmente con el título «Vom Ursprung der Geometrie» («El origen de la geometría») en Hua VI, pp. 365-386.

gen de la comunicación está la relación interpersonal (intercorporal) entre los hombres y a través de la transmisión (material y cultural) de las obras, de los documentos, en el curso de la historia.

Por otra parte, queda claro, entonces, que el mundo de la vida está presupuesto ya en cualquier definición de «mundo» hecha desde una perspectiva determinada, puesto que el sujeto (científico, etc.) que lo define, vive en el mundo de la vida y no puede sino tomar en consideración, siquiera sea implícita y tácita, su propia experiencia del mundo y los aprioris concretos que lo atraviesan. A su vez, también estará presupuesto en cualquier *visión del mundo*; si bien aquí lo diremos respecto del concepto que lo toma como totalidad abstracta, y deberíamos preguntarnos en qué coinciden y en qué se diferencian los conceptos de mundo de la vida concreto y visión del mundo (la *Weltanschauung* de Dilthey).

2.3. La Idea de Mundo exige una Idea de Sujeto que conlleve los aprioris concretos o materiales

Hemos dicho arriba que el mundo, en cuanto mundo de la vida, es *a priori* para los sujetos, que viven en él; y no es posible presentarlos a éstos, ni siquiera al nivel del sujeto individual que tiene la experiencia del mundo, como previos o separados.

Pero no sólo la Idea de Sujeto carece de sentido sin la de Mundo, sino que ésta exige, a su vez, la Idea de Sujeto (sin que haya aquí, claro está, ninguna afirmación ontológica). Veamos cómo debe entenderse esto.

Los aprioris concretos o materiales dicen algo del mundo de la vida: que la presencia de las cosas es una presencia corporal, que es intersubjetivo, histórico, mediado por los lenguajes... Pero al hacerlo, también dicen algo de los sujetos: que son corpóreos y perciben el mundo con su cuerpo en un tipo de interacción único, que comprenden el mundo y generan estructuras significativas a partir de su relación, no sólo coetánea y directa, sino también histórica e indirecta, con los otros hombres, y, entre otras formas, a través de la expresión y la comunicación. El mundo, en cuanto mundo de la vida, no sólo es suelo y presupuesto de los sujetos, sino que, a la vez, posee su sentido propio por referencia a los sujetos: es el que es por y para ellos.

En fin, las Ideas de Sujeto y de Mundo son como anverso y reverso al considerar los aprioris. Lo que nos conduce, como decíamos, a la conclusión: las interacciones de las Ideas de Mundo y de Sujeto son, entre otras, de mutua

exigencia; pero siendo la Idea de Sujeto aquélla que resulta del análisis de los aprioris concretos: la subjetividad es corporeidad, intersubjetividad, historicidad, expresividad; y esto es, precisamente, lo que hemos dicho que era el mundo, en cuanto mundo de la vida.

2.4. Las relaciones entre las Ideas de Sujeto y de Mundo conducen a la Idea de Humanidad

La relación entre los cuatro aprioris concretos y la Idea de Sujeto puede verse, ahora, desde esta óptica: la Idea de Sujeto, ésta que hemos reconstruido desde su relación con la de Mundo en tanto que mundo de la vida, implica a los otros sujetos. No sólo, como hemos señalado, a los coetáneos, sino a los otros en el sentido de la historia, de la cultura y las sociedades: los antepasados y los sucesores, las tradiciones, convicciones, creencias, dudas y fracturas de la cultura en la que se crece y vive, así como los otros de las otras culturas, los que viven, por decirlo así, en otros mundos de la vida concretos (no por ello cerrados cada uno para sí mismo, sino en relaciones de diverso tipo), aunque en el mismo mundo en cuanto totalidad abstracta.

Ahora bien, independientemente del hecho de compartir un mundo de la vida, cada sujeto individual tiene, aunque mediadas, sus propias experiencias; realiza sus propias actividades en su mundo entorno; no lo toma todo del mundo de la vida compartido, juzga y opina desde él y, a veces, también contra lo que encuentra en él. Sin duda, cada sujeto, cada hombre, representa una *perspectiva*, un punto de vista. Y «perspectiva» indica no simple parcialidad, sino un tipo de totalidad: comprende el mundo, aunque no positivamente, no como hecho consumado, sino en *horizonte*. Y por eso cada perspectiva es también una totalidad parcial: porque para cada sujeto individual, el mundo es «un» mundo, en la medida en que integra otras perspectivas, otros puntos de vista que no son el suyo y que se corresponden con los de los otros hombres. Cada hombre percibe su mundo de la vida como el que vale, no sólo para él, sino como el que vale también para los otros, al margen de las diferencias en el juicio, la opinión, la interpretación, la estimación. Lo percibe como un mundo en el que son posibles y existen esas otras perspectivas. Los otros, podría decir cada hombre, sostienen mi mundo, que es nuestro mundo, porque representan los puntos de vista que yo no puedo alcanzar en persona, pero que sé que están ahí. Ellos ven el mundo por mí allí donde no llega mi vista. Sé también de mis antecesores y cómo ellos han legado en sus obras,

en sus valores, en su cultura, en su lenguaje, otras perspectivas inaccesibles para mí, porque yo no estaba.

Es más: para que el mundo de la vida de un hombre sea exactamente eso, un mundo, y coexista en él con los otros hombres y haya podido recibir una educación y una formación como «hombre», como ciudadano, entre otras, heredando de sus antecesores sus teorías, creencias, angustias, valores, instituciones, obras, etc., para eso, decimos, sólo cabe que el mundo (el suyo y el de los otros conjuntamente) sea un horizonte. Este término alude precisamente a una realidad que no se da completa en acto, que se da y sólo puede darse como en la visión, en la que el objeto enfocado destaca sobre el fondo y lo que se ve es, en realidad, tanto el objeto como el fondo, sólo que uno nítido y el otro borroso. Para cada sujeto individual, el mundo es su perspectiva junto con las de los otros; pero de éstas sólo tiene acceso a algunas, a través de las formas de transmisión cultural y los intercambios con ellos, mientras que a otras no tiene acceso, si bien sabe que están ahí.

Las relaciones entre los hombres, entre los sujetos corpóreos, en el contexto de las sociedades y culturas formadas históricamente, que implican la Idea de Mundo como horizonte integrador de todas las perspectivas de los sujetos reales en la historia, conducen de esta manera a la Idea de Humanidad. Husserl dice: «Naturalmente, [el mundo] nos está dado de antemano a todos, en cuanto personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, es decir, en toda conexión actual con otros, como “el” mundo, el mundo común»⁸.

La Idea (filosófica) de Humanidad se hace patente, pues, en el ámbito de las interacciones específicas entre las Ideas de Sujeto y de Mundo. Los sujetos corpóreos, los sujetos reales en su coexistencia (amistosa y conflictiva) social, cultural e histórica, forman la humanidad. Pero esta Idea no está hecha ni definida de antemano, sino que es posterior a sus partes, es decir, a los sujetos reales, a las culturas que efectivamente existen y han existido, a las sociedades y etnias particulares originales⁹. La Idea de Humanidad no puede predefinir la «esencia» de los hombres reales ni de sus sociedades. Por eso el proceso por el que llegamos a ella es más bien inverso.

En este sentido, la humanidad es una realidad en marcha y, propiamente, inacabada. Y el modo de su realidad es justo el de una Idea límite, como lo es el de la Idea de Mundo en cuanto mundo de la vida, con la que se halla

⁸ K, 124; C, 128.

⁹ Cf. Gustavo Bueno (1999), pp. 202-205.

inseparablemente conectada en el contexto que hemos analizado. La humanidad, como Idea límite, es la portadora e integradora de un mundo que es el horizonte que comprende las perspectivas de todos los sujetos reales. Y porque el mundo es el de los sujetos, en el que se dan todas las perspectivas efectivas como coexistiendo en una *conexión de horizonte*, que también es un horizonte temporal, pues comprende el pasado y el futuro junto con el presente, por eso, decimos, puede hablarse de Humanidad y no simplemente de diferentes etnias, sociedades y civilizaciones inconexas.

3. Camino al límite de la fenomenología y crítica de la misma como «reflexión total»

Planteemos a continuación la siguiente pregunta: ¿es posible hacer ciencia de la Idea de Mundo en cuanto mundo de la vida? En la *Crisis*, Husserl propone, tras la exposición del mundo de la vida como presupuesto de las ciencias y la filosofía y, en fin, como apriori, una reconducción del tema de estudio hacia el problema de la fundamentación de las ciencias positivas¹⁰. Dijimos al principio que la preocupación central del pensamiento husserliano es la Idea de Ciencia. Pues bien, en este punto se muestra con todo su peso y con toda su influencia. En efecto, Husserl pretendía hallar el fundamento de la certeza u obviedad ingenua con la que percibimos la realidad del mundo. Y es justo la noción de fundamento, las «fundamentaciones», lo que se consideraba uno de los pilares que definían la estructura de las ciencias en las *Investigaciones lógicas*. Para Husserl, buscar el fundamento es parte de una idea de cientificidad a la que no renuncia.

Pero si una ciencia debe hacerse cargo del tema del mundo de la vida, ya no podrá hacerlo, no sólo ninguna de las ciencias existentes, que lo presuponen y se dirigen a una parcela del mismo, sino tampoco una nueva, pero del mismo estilo. La ciencia del mundo de la vida debería ser de nuevo cuño, de una clase distinta y enteramente nueva. El mundo de la vida, en tanto que apriori y presupuesto permanente sería, visto así, no un tema parcial, sino un tema universal de una no menos universal ciencia. Esta ciencia será definida como *fenomenología trascendental* y las ciencias positivas (objetivas, dice Husserl) se revelan, frente a la tradición de la Edad Moderna, como proble-

¹⁰ K, §§ 33 y ss.

ma parcial dentro de aquélla, como una línea de entre las que se ofrecen a un concepto general de científicidad.¹¹

3.1. *El regreso fenomenológico en el intento de convertir el mundo de la vida en «tema» de una ciencia universal filosófica*

Nuestra tesis es que, en este planteamiento, Husserl modifica el tipo de análisis: sustituye el análisis del mundo de la vida como apriori y retoma el análisis intencional, es decir, el que adopta como base la estructura del sujeto como conciencia dirigida a objetos. En este cambio, se produce un giro hacia los planteamientos clásicos, por así decirlo, de su fenomenología, independientemente de las correcciones que introduzca. Pero con una diferencia: en este nuevo intento de establecer los cimientos de la fenomenología trascendental, Husserl llevará sus propios principios al límite y, al hacerlo, pondrá al descubierto algunas de las paradojas y contradicciones de la fenomenología misma.

El movimiento de este –llamémoslo así– *regreso* fenomenológico presenta las siguientes fases: en primer lugar, se recupera el método fenomenológico de la «reducción». Ésta desconectaría o liberaría, supuestamente, del carácter de válido de las experiencias, acciones e intereses vitales de los sujetos corpóreos en el mundo, proporcionando, con ello, una posición por encima, no afectada o tocada por ellos. Esta posición dejaría a la vista la correlación universal entre el sujeto y sus fenómenos, incluyendo el mundo y a los otros en él, como co-sujetos. Pero en última instancia, esta misma correlación quedaría tematizada como primera figura de sentido constituida por el sujeto-yo individual, al configurarse en esta operación como un *proto-yo* trascendental absoluto, cuya función y esencia es un «dar sentido originariamente».

En una primera fase, por lo tanto, la intención de Husserl consiste en orientar científicamente el análisis del mundo de la vida, exponiéndolo como tema de una ciencia universal, pero desde una posición externa a él. Con ello se pretenden evitar las relatividades e intereses vitales que caracterizan la vida de los sujetos, en cuanto esta vida, enraizada en el cuerpo, en la relación con los otros, en la historicidad y en la expresividad, se desenvuelve permanentemente en su mundo de la vida. Con ello se conseguiría alcanzar, supues-

¹¹ K, § 34.

tamente, un tipo de verdades fundamentales, universales y absolutas.

Pero tal objetivo sólo puede ser una ilusión metodológica. Una posición «por encima» del mundo de la vida, que lo distancie, está negado por el análisis realizado previamente, pues el método no podrá menos que presuponerlo siempre, por mucho que lo incluya como momento y como momento superable.

Husserl recurre al conocido discurso sobre el principio de la reflexión filosófica, que requiere del que la emprende una actitud de principiante absoluto, en la que se rechazan todos los presupuestos de la vida cotidiana y de la cultura, caracterizados como prejuicios. Y el mundo de la vida, con sus aprioris, ha sido denominado como el presupuesto permanente.

Pero la situación de principio absoluto se alcanza por medio de la previa desconexión del carácter de «válido» de dichos presupuestos. Desconexión en el sentido de la *epoché* o «puesta entre paréntesis» fenomenológica, llevada al límite¹². Entonces, poner entre paréntesis es renunciar a cualquier toma de posición y juicio respecto a la realidad, a la verdad o falsedad, y a la validez del mundo de la vida y de todo lo integrado en él. Lo que ocurre es que el mundo de la vida es, entre otras cosas, precisamente ese conjunto de tomas de posición, de juicios prácticos y teóricos, de realidades válidas. Por tanto, lo que queda dentro del paréntesis es el mundo de la vida entero, como tal. Pero, ¿puede quedar algo fuera?

Husserl dirá que sí y dirigirá la mirada al concepto de *sujeto transcendental*, entendido como una vida subjetiva que genera originalmente y de forma absoluta el sentido y la validez¹³. El mundo de la vida, desde esta perspectiva, sería el correlato del sujeto transcendental y algo constituido por él: lo primero constituido. Un sujeto que queda fuera y como enfrente del mundo, el cual resulta reducido a mero fenómeno ante aquél. Una vez expuesto así, de poco sirve que se diga que la constitución del mundo de la vida es intersubjetiva; que la correlación es, más que la del binomio yo-mundo, la de la relación intersubjetividad transcendental-mundo compartido por todos los sujetos. Y esto porque, al llevar a su extremo la pregunta por el origen y el fundamento último del sentido y de la validez del mundo de la vida desde la teoría del sujeto-conciencia transcendental, no se podrá evitar buscar también un fundamento último de la intersubjetividad transcendental, de los co-sujetos, de los otros sujetos que no son el de quien en cada caso es un *yo* para sí mismo.

¹² K, § 39.

¹³ K, 154; C, 160.

3.2. *Crítica de la fenomenología trascendental como crítica de la noción de reflexión total*

¿Cómo es posible, entonces, retrotraerse al sujeto que es el fundamento último del sentido y de la validez, no sólo del mundo de la vida, sino, más aún (como ahora será exigido por el método), de la correlación, del binomio intersubjetividad trascendental-mundo, si ese sujeto quedaba integrado, en principio, dentro de dicho binomio? Sólo accediendo por medio de una reflexión de carácter especial, dirá Husserl, que nosotros nombraremos aquí como *reflexión total*.

Esta reflexión radical, que no es sino la extensión de la idea de la completa realización de la *epojé*, radicaliza al mismo tiempo el concepto de sujeto en cuanto sujeto trascendental. La reducción fenomenológica, en su carácter extremo y final, mostraría que quien la lleva a cabo, el sujeto-yo que en cada caso sigue el método, posee la primacía en relación a los otros sujetos: «[...] la *epojé* la realizo *yo*, y aun cuando existan más, e incluso si ejercen la *epojé* en una comunidad actual conmigo, aun con esto, todos los demás hombres con su entera vida de actos están englobados para mí, en mi *epojé*, en el fenómeno mundo, el cual en mi *epojé* es exclusivamente el mío. La *epojé* crea una soledad filosófica singular que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical»¹⁴.

Husserl cree posible, entonces, un último retroceso, desde la intersubjetividad trascendental (la comunidad de co-sujetos que constituyen el mundo de la vida) hasta un *proto-yo*, a un sujeto-yo trascendental absoluto (*Ego*, en la terminología de Husserl)¹⁵.

Agruparemos nuestras objeciones en tres puntos:

a) La reducción fenomenológica, llevada al límite, pondría al descubierto que también la intersubjetividad y todo lo referido de alguna forma a ella (intercorporalidad, historia, cultura, sociedad) la constituye el *proto-yo* absoluto. En consecuencia, no es auténtica relación de sujetos y el mundo común y compartido en su propia historicidad no queda abierto en forma de horizonte a posibilidades y perspectivas, que sólo pueden ser las posibilidades y las perspectivas de los otros sujetos: éstos no serían ningún límite para el yo y cualquier perspectiva se fundaría, en último término, en las del yo individual.

¹⁴ K, 187-188; C, 194.

¹⁵ K, §§ 54-55.

b) Husserl había partido de la intención de aclarar el origen de la certeza u obviedad ingenua del mundo como un mundo en sí e independiente de los sujetos. Pero aclarar lo que es el presupuesto permanente de toda experiencia y toda acción, de lo que es el suelo de la vida de los sujetos, exige explicar desde otra parte, distanciar lo que se ha definido como no distanciable. El mundo es el límite de los sujetos (independientemente de lo que incluya ese mundo). El problema de la posibilidad de una distancia tal es el problema de una reflexión total. Esta reflexión sería, entonces, una vuelta del sujeto sobre sí mismo, con la que obtendría una vista (imaginada, teórica) del conjunto «yo y mi mundo, incluyendo los otros hombres». Pero no dejaría de ser una vista: la del proto-yo, que ya no es el sujeto humano que vive en el mundo ni el yo que acompaña a sus fenómenos, que sólo puede ser en cuanto dirigido a sus objetos.

Pero entonces, por un lado, el proto-yo se concibe como algo paralelo a todo lo demás (incluyendo las otras formas de ser sujeto) y la realidad se desdobra en dos, reproduciendo, en consecuencia, los problemas clásicos del idealismo.

Por otro, dado que al proto-yo sólo se llega en el regreso fenomenológico, siguiendo el método propuesto por Husserl, y partiendo, por tanto, del mundo de la vida, la posibilidad de la reflexión total se debe encontrar ya en las posibilidades de los sujetos reales en tanto que viven en el mundo de la vida. En consecuencia, la reflexión debe asumir que el sujeto que la realiza es un hombre y vive en su mundo de la vida, inmerso en la relatividad de su propia perspectiva; y debe explicar cómo es que la fundamentación originaria y absoluta, la claridad y transparencia, provienen de una oscuridad y de una relatividad constitutivas; y cómo es que, si el mundo se constituye de forma absoluta y no relativa en el propio yo, puede volver a la relatividad, a la ocultación de sí mismo y de su origen.

Parece claro que la reflexión total pretende garantizar un concepto de razón también absoluta, sin resquicios. Pero si este tipo de reflexión no es posible, si topa con su origen en el sujeto que vive en el mundo de la vida y con éste mismo, sin poder alejarlos por completo, entonces esto es índice de la imposibilidad de la razón de fundarse a sí misma y desde sí misma plena y absolutamente. Y por tanto, el mismo intento de explicar, de hacer racionalmente inteligible la obviedad del mundo de la vida, resulta paradójico.

c) Husserl concibió la tarea del fenomenólogo (del que hace filosofía) como una tarea científica, aunque con un nuevo sentido de científicidad. Esta tarea tiene mucho que ver con la concepción husserliana de la razón.

Podríamos decir: la función de la razón (en Husserl) es cambiar evidencia tomada ingenuamente por comprensión fundamentada explícitamente; poner de manifiesto lo que opera en nuestra vida ocultamente y su operar, sacarlo a la luz, convertirlo en *fenómeno* (lo que se aparece a un sujeto). Esto es lo que habría hecho con el mundo de la vida. Pero idénticamente vendría exigido respecto del ego absoluto, del proto-yo. Aunque éste ya se encuentre dado en la realización de la epojé, Husserl reconoce que ha de ser *expuesto* y *expresado*, para sacarlo así de su vida muda u oculta¹⁶. Dicho de otra manera, ha de convertirse en fenómeno, en objeto para un sujeto. Pero este sujeto ya no puede ser otro que estuviera aún por detrás del proto-yo (su misma definición lo impide), sino el sujeto que realiza la epojé. Y esto, a su vez, choca de frente con el sentido del proto-yo en cuanto fundamento último. Esta es la dialéctica de este concepto y no es posible conservar y superar las dos posturas.

3.3. *La imposibilidad de la reflexión total como imposibilidad de una razón autosuficiente*

Los problemas y contradicciones con que se encuentra la versión radicalizada y llevada al límite de la fenomenología trascendental nos han dejado a la vista uno de los problemas más graves del concepto de razón surgido en la Edad Moderna: el de una razón autosuficiente. Como dijimos al comenzar, sujeto y razón venían unidos desde el principio de la modernidad, en la medida en que se suponía, no sólo una capacidad racional en el hombre, sino, más aún, que en virtud de esa capacidad, el sujeto individual, reflexionando hacia y sobre sí mismo, podía despejar todas las oscuridades del mundo. La razón era una potencia de claridad y transparencia; el mundo, desde la razón, debía liberarse de su opacidad; y el sujeto, siempre en tanto que sujeto individual y aislado que reflexiona sobre sí mismo, al ponerse por encima del mundo o frente a él, podía aclarar esa opacidad y, de paso, liberarse, a su vez, de sus esclavitudes (del orden que fueran).

Sin embargo, el sujeto no puede eludir su relación con el mundo, que es una relación constitutiva, como hemos visto, tanto de uno como de otro. Esta relación no es «determinación» en el sentido fuerte. Significa que el sujeto tiene límites (el mundo, los otros sujetos...); pero también que estos límites le abren a posibilidades, siendo ambos lo que lo convierten en *sujeto*, es decir,

¹⁶ K, 191; C, 197.

en hombre, capaz de experiencia, de acción, de decisión, de imaginación, de libertad, etc. El mundo es límite, pero también es un horizonte viviente de posibilidades. Y significa, asimismo, que la razón tiene sus condiciones. El fondo de opacidad e indeterminación del mundo y la relación entre los sujetos y éste son irreductibles a claridad total. La razón no puede fundarse a sí misma, ni el sujeto comprenderse a sí mismo, desde fuera de la historia, de la cultura, de la relación entre los sujetos, de la corporalidad, de la expresividad.

Desde la posición última de Husserl no resulta extraña, desde luego, su propuesta de la *razón* como proyecto universal de la humanidad. Pero para él, ese proyecto es antes una finalidad (*telos*) que vendría dado con la idea misma de humanidad, pero que necesitaba revelarse, manifestarse como tal, y que lo habría hecho con la aparición de la filosofía griega. Se trataría, entonces, de una característica innata, dice Husserl, definitoria, y que una vez revelada, comenzó a desarrollarse en el curso histórico de la cultura europea, identificándose con el sentido mismo de la esencia del «fenómeno *Europa*», pero que, como característica innata, habría de volverse tarea universalizable al resto de culturas, a la humanidad¹⁷.

Sin embargo, hemos visto arriba cómo la humanidad sólo puede ser una realidad abierta y en marcha, y su Idea, posterior a la existencia efectiva de sus partes, en cuyo desarrollo histórico habría ido formándose. Entonces, sólo en este sentido y en el curso real de la historia, podría llegar a asumir una tarea como universal, como válida para todos los hombres; pero no porque esa tarea surja de una característica presuntamente innata.

Pero, además, ¿qué concepto de razón asumiría esa tarea universal de la humanidad? De lo visto podemos deducir que, para Husserl, la razón es el movimiento constante de aclaración y comprensión de sí misma y, por extensión, de la humanidad, conducente a la eliminación de las relatividades y oscuridades, desde la forma del sujeto individual solipsista (el espectador desinteresado, el sujeto del individualismo más absoluto), al que conduce el proyecto fenomenológico transcendental (al no hacerse cargo del giro introducido con el análisis del mundo de la vida). Este movimiento tendría una validez individual para el ego absoluto y una extensión histórico-cultural, como movimiento de automanifestación de la razón, en las ciencias y en la filosofía (¿habrá que suponer, en la europea o, más concretamente, en la ale-

¹⁷ K, § 6 y la conferencia de Viena de mayo de 1935, en Hua VI con el título «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie» («La crisis de la humanidad europea y la filosofía»), pp. 314-348.

mana?). Una vez alcanzado el estado de aclaración y transparencia total, esa razón *manifestada y expuesta* sería capaz de proporcionar normas, máximamente racionales, de acción. Pero justamente han quedado al descubierto las contradicciones de este mismo concepto de razón y su presunta capacidad de hacer totalmente transparente el mundo, junto con la figura de un sujeto individual radicalizado y libre de mediaciones, como garante de esa razón.

Referencias bibliográficas

- Brand, G. (1971): *Die Lebenswelt: eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Bueno, G. (1999), *España frente a Europa*, Barcelona, Alba.
- Husserl, E. (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya, Martinus Nijhoff, (Husserliana, VI). (Traducción española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991). Citado como K (versión alemana) y C (versión española). Las obras completas de Husserl, *Husserliana*, se citan como Hua.
- : «Vom Ursprung der Geometrie», en Hua VI, pp. 365-386.
- : «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», en Hua VI, pp. 314-348. (Traducido como «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» en la edición española de la *Crisis*.)
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phenomenologie de la perception*, París, Gallimard. (Traducciones españolas: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994; Barcelona, Planeta-Agostini, 1985; México, F.C.E., 1957)
- Schütz, A. y Luckmann, T. (1979), *Strukturen der Lebenswelt*, Francfort d. M., Suhrkamp. (Traducción española: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.)