

# *El sueño de la fenomenología de Husserl*

## I

A lo largo de la historia y desde los más diversos puntos de partida, los filósofos han venido tradicionalmente acogiéndose al empleo de la imagen del “sueño” como signo de aquella situación vivencialmente errónea, situación que, sin embargo, o bien es provisional o bien pueden arbitrarse los medios necesarios para salir de ella. Desde Heráclito y —sobre todo— Sócrates, la filosofía pretendió ser por sí misma el aguijón que espolea al hombre a tratar de buscar su autenticidad propia y el ser auténticamente real del mundo, pasando por encima de los “sueños”, es decir, de la superficialidad de la mera apariencia. El “sueño” era, así, símbolo de lo inauténtico, de la situación alienada y del error.

Situado en este plano, el filósofo había de proponer un método que tuviera la virtualidad de poder explicitar los pasos a seguir por aquel que se encontraba en esta situación. La dialéctica platónica, la marxista o el método cartesiano, por ejemplo, pretendían ser todos ellos el antídoto eficaz contra el “sueño” (y la adormidera) que configura el error o la posibilidad de éste (y la vida inauténtica, alienada).

Otras veces, los filósofos usaron la imagen del “sueño” como indicativo de sus propios errores pasados y que, en un momento dado, detectaron como tales, bien a través de otros autores (Kant, “despertado” del “sueño” dogmático-metafísico gracias a la obra de Hume), bien a través de una conciencia autocrítica y replanteadora de los supuestos de su propia doctrina. Tal es el caso de Husserl, caso que aquí queremos examinar.

Con vistas a nuestros fines y como generalización provisional que nos sirva de punto de apoyo metodológicamente primario, podemos decir que la tesis-base de la obra de Husserl consiste en hacernos tomar conciencia del *fundamento* originario del entrelazamiento teórico que —más allá de cualquier tipo de rupturas epistemológicas— ha de considerarse, en la interpretación husserliana, actitud inaplazable, dada la manifiesta problemática crítica que amenaza nuestra civilización actual. El filósofo, en cuanto teórico que se encuentra obligado para con la humanidad de la que forma parte, ha de ser consciente desde el primer momento de la radicalidad de la crisis en que se encuentra la ciencia moderna y —análoga y correlativamente— la filosofía actual. Tomar conciencia de esta crisis es tomar conciencia de la pérdida del sentido de la *racionalidad* que ha presidido la constitución y el desarrollo del hombre occidental.

Que la fenomenología fuese el medio de restablecer el valor auténtico de lo humano, fue el ideal que Husserl siempre persiguió y al que *nunca* renunció pero al que, a lo largo de la evolución de su doctrina, trató de dar nuevas formas en la determinación de las estructuras que encierran la clave del sentido originario de las construcciones teóricas, lo que equivale a decir, del pensamiento y del hombre mismo.

Este artículo quiere ser un examen del ideal husserliano al que acabamos de referirnos. Acerca de él intentaremos mostrar, en primer lugar, que, en cuanto objetivo de la fenomenología, hace que ésta tenga una continuidad *temática* nunca interrumpida y que el replanteamiento de lo fenomenológico en el que se ha venido llamando “último” Husserl no puede ser desligado de las exigencias de las primeras doctrinas husserlianas, aunque Husserl —y ello será nuestro segundo objetivo a desvelar— se ve obligado a darles una *nueva* solución. A este respecto, hemos de hacer notar que la nueva solución surgida en la doctrina última de Husserl responde a los propósitos iniciales de la fenomenología, significa su cumplimiento e impide que se establezca una separación tajante en la interpretación de la obra husserliana.

Para cumplir nuestro propósito, nos apoyaremos fundamentalmente en un breve análisis de dos obras que vienen siendo consideradas como representativas de etapas diferentes del pensamiento

de Husserl: la *Filosofía como ciencia estricta* (de 1911)<sup>1</sup> y la *Crisis de las ciencias europeas* (de 1935-36)<sup>2</sup>. En estas dos obras, lo que está en juego es la concepción misma de la fenomenología. Por eso, no ha de considerarse como un accidente casual el que el viejo Husserl de la *Krisis* vuelva a seguir las líneas generales de un planteamiento que había ya expuesto un cuarto de siglo antes.

Ambas obras, en efecto, son fundamentalmente un alegato contra las pretensiones del naturalismo y objetivismo científico. Ello no es más que el cumplimiento de la obligación que el filósofo auténtico tiene para con la humanidad de la que forma parte (vid., por ejemplo, *PhWiss*, 64, 66; *Krisis*, 15) cual es la de encontrar el sentido *radical* del saber humano (*PhWiss*, 40 ss.; *Krisis*, III (A)) pues aquí se encuentra la exigencia fundamental y primaria del *vivir* (*PhWiss*, 65; *Krisis*, 158). Lo que distingue, sin embargo, a estas dos obras entre sí es la fundamentación de ese sentido originario del saber y el acontecer humanos pues mientras que en *PhWiss* dicha fundamentación aparece referida a la captación de la esfera absoluta de lo eidético, en *Krisis*, sin embargo, aquélla viene determinada a través de la des-absolutización de la verdad y la evidenciamiento, tal como había sido ya operada en *Formale und Transzendentale Logik*<sup>3</sup>. En qué medida puede establecerse que los temas expuestos inciden de un modo relevante en la proyección de la fenomenología de Husserl, lo estudiaremos analizando los puntos aquí someramente esbozados.

## II

*Die Philosophie als strenge Wissenschaft* pone un énfasis especial en afirmar el sentido de *finitud* que aparece en la realización humana del ideal científico. Todas las ciencias están afectadas por él, lo que equivale a decir que son no-acabadas, siempre incomple-

1. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. R. Berlinger, Frankfurt, 1965: citaremos *PhWiss*.

2. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Husserliana, VI, 1954: citaremos *Krisis*.

3. *Formale und transzendentale Logik*. Max Niemeyer, Halle, 1929, 143 ss.: citaremos *FTL*; KUIPERS, *La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl*, en *Cuadernos de Royaumont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 68-77.

tas y ello por su propia naturaleza de intenciones, nunca satisfechas, tendentes hacia un *télos* infinito que dirige la preocupación de lo finito. La ciencia como *idea* será siempre trabajo y aspiración continua.

Pero, al mismo tiempo que se hace notar la imperfección esencial que atañe —en cuanto realización humana— al sustrato teórico de todo quehacer científico, hay que subrayar la confianza husserliana en la posibilidad de llegar a un recto *saber* científico siempre que éste no pierda de vista los cauces de fundamentación que originan el saber *auténtico*.

Desde la “revolución” socrático-platónica hasta Hegel, la filosofía ha recabado para sí esta función de fundamentación del saber científico. Pero la filosofía únicamente puede responder a las exigencias de esta misión sólo si ella misma se convierte en ciencia rigurosa y estricta. Cuando la filosofía ha fallado en su papel de fundamentación, era porque dejaba de ser “saber”, “ciencia estricta” en su culminación; así, los errores que impidieron el progreso del saber filosófico han afectado igualmente (aunque las consecuencias hayan sido distintas en función del *éxito* técnico) a la ciencia que abandonó, de este modo, su realización de *auténtico* saber fundado.

La concepción de la filosofía como “ciencia rigurosa” implica un conocimiento a partir de bases auténticamente fecundas y fundamentadas en la *originalidad* de la constitución de su peculiar problemática. Si Husserl ataca la concepción *naturalista* y *objetivista* de la ciencia y de la filosofía es porque en ella falta el elemento esencial de la ciencia auténtica, el retorno reflexivo al punto mismo *originario* de partida. El naturalismo, siendo en sí mismo una postura “ingenua”<sup>4</sup>, no puede someterse a la revisión crítica que supone el tomar en continua consideración las bases originarias de todo saber. La ingenuidad del naturalismo aparece tanto en sus presupuestos —enfrenta la naturaleza como dada *en sí* al sujeto cognoscente— como en la ausencia de decantación gnoseológica de sus métodos —aceptación acrítica del método experimental—. No puede ofrecerse, por ello, como saber *justificado*, es decir, estrictamente fundamentado de hecho e idealmente (*quaestio iuris*) legitimado.

4. *PhWiss*, 18, 20; *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana, II, 1950, p. 18.

Si la cuestión metódica fundamental del quehacer científico es la *justificación* de cómo la experiencia natural “confusa” puede llegar a juicios objetivamente válidos de experiencias o —lo que es lo mismo— cómo se convierte en experiencia científica, ello no es posible más que por el análisis del *sentido* de los datos propios y de los métodos empíricos. Pero el sentido que caracteriza la “determinación de la objetividad” depende de la conciencia experimental que lo otorga a los datos suministrados por la experiencia en los modos propios de conciencia. Esta es la raíz primera de fundamentación que el naturalismo ha perdido de vista y de ahí su esencial incapacidad para la determinación de una ciencia auténtica. El naturalismo, por ello, es una generalización indebida y *dogmática* que transpone los métodos y campo de experiencia de una región determinada (lo físico) a otras regiones distintas (concretamente, la conciencia y el mundo interior).

No puede negarse que esta actitud dogmática hizo posible, dejando a un lado estériles prejuicios epistemológicos, el éxito y los descubrimientos *técnicos* que caracterizan el desarrollo de la ciencia moderna. Más aún, a pesar de ser esencialmente ingenuos en el modo de aceptación de la naturaleza como algo previamente existente “en sí”, los sistemas científicos modernos, a partir de Galileo, se constituyen como tales por una primera crítica a que someten la experiencia ingenua para convertirla en conocimiento *objetivamente* determinado. Pero con ello no pueden resolver la totalidad de los problemas que les afectan porque “en la misma medida en que esta crítica de la experiencia puede satisfacernos mientras nos encontremos dentro de la ciencia de la naturaleza y pensemos colocándonos en esa actitud, en esa misma medida todavía es posible e indispensable *otra* crítica de la experiencia, una crítica que ponga en duda la experiencia *total* como tal y al mismo tiempo el pensamiento científico obtenido por la experiencia”<sup>5</sup>. Así se nos hará evidente y también inteligible qué es la objetividad buscada (*PhWiss*, 22).

La filosofía deviene ciencia rigurosa cuando nos hace conscientes de que las construcciones teóricas del espíritu no pueden detenerse en la descripción “supersticiosa” y objetivista de los hechos individuales y subsistentes en sí mismos. Ello no constituye

5. *PhWiss*, 19; AGUIRRE, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. M. Nijhoff, Den Haag, 1970, pp. 85-86.

más que un "ocultamiento" de la exigencia absolutamente radical del vivir (*PhWiss*, 65), de la realidad auténtica en que vivimos, nos movemos y existimos (*ibid.*, 64). La filosofía como ciencia estricta nos hará adoptar una postura fenomenológica que nos conduzca a los verdaderos principios, los orígenes, las raíces primeras de todas las cosas (*ibid.*, 71).

### III

La temática fundamental de *Krisis* constituye una repetición de las líneas programáticas esbozadas en *PhWiss*. Por eso, el Husserl de 1936 seguirá estableciendo el ideal fenomenológico, tal como lo hiciera veinticinco años antes, en la búsqueda del sentido originario intercorrelacionador de todo saber. Siguiendo esta trayectoria, *Krisis* intentará, en primer lugar, profundizar en el significado de la ciencia moderna a través del descubrimiento de la *génesis* de su formación.

Si nos centramos en Galileo como figura señera del movimiento que da origen a la ciencia moderna, tenemos que empezar preguntándonos por aquello que *implícitamente* (*Krisis*, 24) se hallaba contenido en el modelo matemático galileano y que le configuró como tal. Ello significa el preguntarnos por el origen de la ciencia moderna. Esta surge a través de la relación metódica dada por la geometría en cuanto determinación operativa de las formas *ideales* a partir de las formas originarias fundamentales, lo que en la vida pre-científica representa la función metódica de la mensuración (*Krisis*, 22; 387-391). Ello implica la idealización de los cuerpos, es decir, el que pasen a ser considerados formas ideales sujetas esencialmente a su matematización. Galileo acepta este presupuesto sin profundizar en el problema del origen de la evidencia matemática apodíctica<sup>6</sup> y, de este modo, las formas ideales geométricas se constituyen en los polos-guía de la determinación objetiva científica, con lo que el mundo real y concreto pasa a ser tomado, en su acepción científica, como un infinito metódicamente aprehensible y expresable en fórmulas matemáticas. Pero la matemática pura no puede estar originariamente referida al mundo corpóreo real, opera so-

6. *Krisis*, 26; STRASSER, *Miseria y grandeza del "hecho". Una meditación fenomenológica*, en *Cuadernos de Royaumont: Husserl*, pp. 154-157.

bre abstracciones, concretamente con formas abstractas de la espacio-temporalidad, y, en definitiva, con formas-límite puras ideales<sup>7</sup>.

La naturaleza considerada como universo matemáticamente determinable está en el origen y es el concepto fundamental motor de la nueva física galileana (*Krisis*, 365 ss.). La aplicabilidad universal de la matemática pura se acoge a la *idealización* de las formas espaciales, de las formas de la duración, del movimiento, y debe, en principio, renunciar a la determinación de los contenidos sensibles. Ciertamente, en la constitución de la ciencia moderna estos contenidos no resultan totalmente olvidados pero únicamente son considerados en cuanto resultan *co-idealizados* en la matematización de las *formas* ideales. De este modo, el mundo corpóreo entero, no sólo el de las formas sino también el de los contenidos sensibles (sólidos), se configura hipostasiado como infinito, lo que permite a Galileo establecer la "hipótesis" de que el mundo intuitivo y sensible está dominado por una *inductividad universal* que se "anuncia en cada una de las experiencias cotidianas pero que está escondida en su infinitud" (*Krisis*, 38).

La física galileana aparece, pues, como una *ideale Praxis*, una *idealización*, por partida doble, del mundo real y sensible y de las relaciones entre los componentes corpóreos mundanos que pasan a ser comprendidas en la "evidencia" de una causalidad *universal* y *exacta* que precede y guía, en cuanto *Weltform* universal, las determinaciones singulares surgidas de nuestra situación real de sujetos vivientes en un mundo concreto, *previo* a toda objetivación científica: el mundo realmente vivido, la *Lebenswelt*.

De la interpretación matematizante de la naturaleza y su abstracción de la vida personal del sujeto, se concluye, en la teoría científica moderna, la valoración a-científica de las cualidades subjetivas sensibles. Ello implica que el mundo intuitivo de nuestra vida real y concreta, al ser la estructura originaria de la subjetividad, y las verdades a él pertenecientes se constituyen como carentes de valor científico, como verdades no *valiosas*. La fenomenología, por el contrario, inaugura una nueva científicidad (*Krisis*, 135), es ella misma la nueva ciencia que busca la *experiencia originaria* en la que se da constantemente el mundo mediante el des-ocultamiento

7. *Krisis*, 27; JANSSEN, *Geschichte und Lebenswelt. Eine Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. M. Nijhoff, Den Haag, 1970, pp. 17-29.

del sentido implícitamente operante en las categorías objetivadas de la teoría científica. La fenomenología, reclamando la vuelta al mundo inmediato y concreto y a nuestra situación de sujetos en él vivientes, encuentra en este mundo-vivido el origen y el *sentido* del mundo lógico-objetivo de la ciencia.

El mundo-vivido (*Lebenswelt*) es el horizonte de todas las inducciones realmente válidas y dotadas de sentido y a este mundo de las intuiciones sensibles "pertenece la espacio-temporalidad con todas las formas corpóreas (*körperlichen*) que pueden venir ordenadas en ella; en ese mundo vivimos nosotros según nuestro modo de ser personal y corpóreo (*leiblich*) vivo; y en él no encontramos ninguna idealidad geométrica, ni espacio geométrico y tiempo matemático con todas sus formas" (*Krisis*, 50; *Erfahrung und Urteil*, 28; &10, 38 ss.). Este mundo ha sido ocultado en el *revestimiento ideal*, matemático y abstracto, de la ciencia. Galileo, genio *descubridor* de la moderna ciencia y su método, es, al mismo tiempo y por ello mismo, un *ocultador*<sup>8</sup> del sentido propio y peculiar de la ciencia que, por otra parte, siguió su propio camino considerada como valor *metódico* y transformándose en actividad *técnica*.

El matemático y el científico, en efecto, pierden de vista el fundamento sustantivamente originario de la ciencia y dejan de preocuparse por el sentido del mundo para dedicarse únicamente a la búsqueda de nuevos descubrimientos, haciendo de esta novedad incesante la guía del quehacer científico. Se convierten, de este modo, en *técnicos del método* tendente a transformar la ciencia en técnica, con lo que se consuma el ocultamiento del sentido originario del mundo real, del mundo auténtico de la vida<sup>9</sup>. Hoy más que nunca, el *sentido* del filosofar se encuentra en este cuestionarse por el sentido oculto en el mundo actual tecnificado que, en el olvido de su propia significación, nos descubre a su vez la crisis de la ciencia moderna.

8. *Krisis*, 53; *Ideen I*. Husserliana, III, 1950 & 52, pp. 122 ss.; HOHL, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls*. V. K. Alber, München, 1962, pp. 121 ss.

9. *Krisis*, 57. Habría que preguntarse, sin embargo, hasta qué punto es concebible la existencia real sin su engarce con el condicionamiento de lo técnico: FINK, *Sein, Wahrheit, Welt*. M. Nijhoff, Den Haag, 1958, pp. 1-6. Por eso, el mundo-vivido en nuestro presente actual exige una investigación de sentido, una fenomenología de lo técnico. Cfr. PACI, *Función de las ciencias y significado del hombre*. FCE, México, 1968, pp. 172-174; BRAND, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 386-395; 526 ss.



La ciencia (y la filosofía) en cuanto realización del espíritu humano se desarrolla en función de un punto de partida que constituye su sentido intencional. El mundo-vivido, el mundo pre-científico de la *dóxa* configura el recto proceder científico y filosófico. La *Lebenswelt*, en cuanto *parte* originante del desarrollo científico y filosófico, es un problema parcial dentro del problema general de la ciencia objetiva (*Krisis*, 124), pero, en cuanto origen que debe conservarse al mismo tiempo como objetivo teleológico insustituible y al que revierte necesariamente todo interés científico y filosófico, la *Lebenswelt* se configurará como el *problema general* por excelencia de la ciencia y de la filosofía mismas.

De este modo, la filosofía como ciencia *estricta* es la nueva ciencia de la *Lebenswelt*, es decir, la investigación fenomenológica del sentido propio que aquélla tiene para los sujetos de este mundo-vivido (*Krisis*, 135-138). Con ello, la fenomenología se convierte en el *télos* del saber y del acontecer radicalmente humanos.

#### IV

La necesidad de revelar el sentido oculto y el fundamento originario del mundo categórico-objetivo de la ciencia es el hilo conductor que preside el paralelismo de la estructura temática de *Philosophie als strenge Wissenschaft* y *Krisis*. Se hace imprescindible ahora continuar nuestra investigación explicitando la revelación de ese sentido oculto originario. Aquí, sin embargo, es donde las líneas de desarrollo de ambas obras van a dejar de ser convergentes y lo que nos proponemos examinar es hasta qué punto esta divergencia puede señalar un notable cambio en la concepción fenomenológica de Husserl. Para ello, analizaremos la concepción de *Philosophie als strenge Wissenschaft* acerca de la revelación del sentido originario de lo científico y contrastaremos este punto de vista con el que, acerca del mismo tema, aparecerá en *Krisis*.

Para *Philosophie als strenge Wissenschaft*, buscar lo originario, el sentido primero de lo dado, es determinar intuitivamente la *esencia* de los fenómenos aparecidos en mi campo de conciencia. Determinar esencialmente una cosa, un fenómeno, es descubrir ese algo idéntico que la cosa es *en verdad* (*PhWiss*, 34), es captar dicha cosa en lo que ella es y por lo que subsiste siempre en su identidad. Así, la *Wesenschau* se configura como la portadora en sí de las claves de

interpretación de la realidad. El sentido originario, pues, de lo real está ya dado en su propia esencia y la filosofía, en cuanto búsqueda de lo originario, va tras la delimitación *esencial* de la realidad (siempre que ésta no sea entendida en sentido naturalista sino en el contexto de la reducción fenomenológica). Apresurémonos a añadir que Husserl tuvo siempre buen cuidado en señalar que la intuición eidética carece de misterios especiales y que, desde luego, hay que desterrar por completo cualquier analogía con la dialéctica platónica al respecto ya que, en definitiva, la *Wesenschau* no implica más dificultades o secretos "místicos" que la percepción (*PhWiss*, 39).

Es de presumir, sin embargo, que el problema sea mucho más complejo. *Ideen I*, donde más extensamente se trata esta cuestión, opera con dos órdenes estructurales, ofrecidos cada uno en su propia e inmediata donación: lo eidético y lo concreto-vivido (*Ideen I*, cap. I, 10 ss.; 159 ss.). La fenomenología surge precisamente como un intento de acoplar entre sí estos órdenes en una aproximación que no pueda ser tachada de metafísica, en el sentido tradicional de este concepto. Por otra parte, hay que tener en cuenta que Husserl, aun en sus últimas obras, siguió considerando lo eidético y su intuición como una de las conquistas irrenunciables de la fenomenología y sostuvo la posibilidad de su inserción en el contexto de su doctrina última. El verdadero fondo del problema aquí en juego, por consiguiente, es ver si es posible compaginar dos tipos de exigencias que, en principio, parecen antinómicas, las de la *Wesenschau* y la del fundamento originario, donador-de-sentido, de la *Lebenswelt*.

Ya desde el primer momento, la viabilidad de este proyecto parece ser harto discutible pues lo eidético, en la acepción de *PhWiss*, está referido a la estructura invariable de lo *idéntico* y la tesis fundamental de *Krisis* establece, por el contrario, que la trama empírico-sensible del mundo en que "vivimos, nos movemos y existimos" en tanto es donación-de-sentido (*Sinngebund*) en cuanto ella misma es manifestación progresiva y *génesis* de sentido (*Sinnogenesis*).

Pero lo que resulta más alarmante para un contexto fenomenológico es la captación misma de lo eidético. Montada sobre la estructura perceptiva, la aprehensión de lo eidético, afirma Husserl, es una construcción que se nos ofrece en la intuición específica de lo idéntico de un modo directo e inmediato. Esta afirmación, sin

embargo, sólo podría justificarse fenomenológicamente sobre la base de su propia descripción y articulación en las vivencias del sujeto cognoscente en comunión intermonádica con los otros sujetos trascendentales. La clarificación de las estructuras de la realidad y de los problemas concernientes a la verdad y al ser, se afirma en *Krisis* que reside en el mundo concreto de lo vivido en cuanto actualidad y horizonte comprensivo de las valoraciones de los hombres respecto al mundo de su propia vida *en común*, es decir, el mundo de la experiencia *intersubjetiva* (*Krisis*, 135, 136).

En el contexto originario de la comunicación intersubjetiva, no se ve cómo pueda darse la conjunción entre lo individual concreto y lo eidético estáticamente entendido como algo omnitemporal y omnipresente y que pretende constituirse como el polo originariamente fontanal del sentido de lo real. No basta con declarar que aquella conjunción se ofrece en una intuición característica pues la *Wesensschau* husserliana, en su acepción clásica, sobrepasa el fundamento originario del conocimiento, al sernos presentada con unas notas que van más allá de la caracterización de la experiencia mundana y temporal en la que se funda la validez originaria de lo intersubjetivo.

Como respuesta a estas dificultades, Husserl intentó en *Erfahrung und Urteil*<sup>10</sup> establecer una base metódica de la intuición eidética acudiendo a la *variación libre* (*ErUrt*, 410 ss.), enlazando así con el procedimiento metódico que había insinuado en *Ideen I*, 155 ss. y que reaparece en las *Cartesianische Meditationen*, 104-105. Este intento último husserliano, sin embargo, no anula las objeciones formuladas pues éstas sobrepasan el proceso metódico de formación de la intuición eidética para afectar a la naturaleza misma de la *Wesensschau*. La variación libre no tiene sentido más que en función de un *eidós* que hay que configurar de acuerdo con los datos suministrados por la experiencia. Pero sigue sin poderse *garantizar* esta conexión configurativa pues mal podremos determinar lo que pertenece a ese estrato eidético absoluto si no operásemos con un esquema conceptual que configure la idea misma del ámbito de lo eidético, esquema que sería previo al proceso perceptivo y que, además, variaría en función de los diversos sujetos. Todo ello, sin embargo, es incompatible con la orientación fenomenológica que abo-

10. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Glaesen & Goverts, Hamburg, 1954: citaremos *ErUrt*.

rrece, por principio, todo tipo de supuestos previos a la donación de datos sensibles en la conciencia (*PhWiss*, 38, 70-71).

Lo dicho creemos que puede hacernos entender por qué Husserl no mantuvo una postura definida y rigurosa en relación con el tema de la intuición eidética. Sigue sin resolverse, en las obras de Husserl publicadas hasta ahora, a qué tipo de intuición pertenece la *Wesenschau* pues aquél no aclaró si se trata de una intuición como acto único o de una síntesis intuitiva de actos o de si no es más que una prolongación puramente formal y verbal de la noción de intuición sensible. Esta plurivalencia de la captación intuitiva eidética, por otra parte, ha de ser aplicada al objeto considerado como esencia invariable. Pero la esencia, en la doctrina husserliana, resulta indefinida en sí misma pues unas veces aparece como la idea de un objeto individual en general y en otros momentos viene a confundirse con el concepto general que, por definición, no puede avenirse con la caracterización intuitiva, inmediata y rigurosa de lo eidético<sup>11</sup>.

## V

Las dificultades expuestas abogan en favor de la tesis de que la fenomenología no puede atenerse a estructuras intemporales que desbordan la radicalidad de nuestra situación primaria de sujetos vivientes en el contexto de un mundo que se constituye como horizonte de toda problemática concerniente a la verdad y al ser y, en general, de toda objetividad teórico-científica.

La fenomenología de Husserl permaneció siempre fiel a su programa inicial de atenerse a lo dado y a la experiencia para descubrir su sentido. La configuración, sin embargo, de este sentido en la *Wesenschau* significa para la fenomenología una situación antinómica, al menos en lo que hasta ahora hemos venido diciendo de la intuición eidética. Adelantando posiciones, hemos de convenir, sin embargo, que lo expuesto no implica para nosotros el que haya de rechazarse sin más contemplaciones la doctrina husserliana de la *Wesenschau*. Ciertamente, lo eidético *estáticamente* entendido como lo dado previamente a un contexto empírico, no es admisible en nuestra interpretación de la doctrina husserliana como búsqueda

11. BRAND, o. c., 56 ss.

de la *génesis* del sentido de la verdad immanente en la temporalidad mundana. Acaso, por ello, haya que reclamar aquí el derecho a una investigación fenomenológica de la fenomenología misma, es decir, a intentar descubrir la génesis del sentido de la formación de la teoría eidética husserliana.

A pesar del planteamiento de *Erfahrung und Urteil* a este respecto, podemos decir que la orientación genética en la determinación y constitución de lo eidético no fue suficientemente tenida en cuenta por Husserl. De no haber sido así, creemos que Husserl hubiera llegado a explicitar convenientemente el *modo cómo* el ámbito de lo eidético se encuentra preestablecido en la trama misma de la estructura empírica originaria. Decimos que Husserl habría llegado a esta conclusión porque, a partir de *Formale und Transzendente Logik*, la doctrina husserliana está implícitamente dominada por esta tesis.

El intentar hacer más explícita esta orientación de la doctrina husserliana nos da pie para afirmar que la posición del "último" Husserl no supone una *ruptura* con los condicionantes básicos de sus tesis anteriores, concretamente de su comentada intuición eidética. A la luz de las obras últimas de Husserl, creemos que el tema de la *Wesensschau* no sufre un rechazo absoluto sino un replanteamiento y una mayor profundización en la búsqueda de sus orígenes.

## VI

Husserl mantuvo *siempre* la idea de que el conocimiento científico riguroso en tanto puede ser considerado como tal en cuanto es búsqueda de lo *esencial* y que, por consiguiente, el hecho individual fáctico sólo puede ser objetiva y científicamente tratado si es articulado en una trama de conexiones racionales. Coincidió, en este aspecto, con la orientación tradicional al respecto, replanteada en *PhWiss* bajo la fórmula de que el individuo tiene una esencia expresable como objetividad lógico-racional.

Nos encontramos así con los dos elementos fundamentales de todo quehacer teórico: por un lado, la captación inmediata y primaria de lo real (la experiencia, en su sentido original) y, por otro, la necesidad de racionalizar y estructurar rigurosamente, siguiendo las leyes de un lenguaje axiomático-formalizado, estas donaciones

primarias de lo real articuladas en el proceso empírico del sujeto percipiente. La conjunción *sistemática* de estos dos elementos es, por definición, la tarea de la actividad científica y la actividad filosófica, bien que cada una de ellas presente sus particulares incidencias y determinaciones programáticas. La configuración husserliana de los límites de la estructura categórico-esencial llega a convertirse en la caracterización de un fundamento originario que, situado fuera de todo cauce lógico-racional, es, sin embargo, lo que hace posible la estructuración teórico-racional del edificio científico y filosófico. Ese fundamento originario habrá concretamente que buscarlo, de acuerdo con la doctrina del "último" Husserl, en nuestras vivencias del mundo de lo cotidiano y en el ámbito de la experiencia pre-científica.

Según sus tesis últimas, la fenomenología, al ocuparse de las "cosas mismas", se atiene a lo estrictamente dado-en-persona y ello la sitúa rigurosamente en la esfera de lo *empírico* intencionalmente vivido en la gama de las vivencias originarias por lo que toda estructuración racional resulta ser algo *construido* sobre esta religación *originaria* del sujeto cognoscente y lo sensible. De este modo, la fenomenología, en cuanto programa filosófico, no pretende ser más que un tomar conciencia de la preeminencia de lo real-sensible frente a cualquier construcción lógico-racional.

La evidencia eidética, por tanto, es una evidencia *derivada* (*Analyse zur passiven Synthesis*, 102). Sólo el ámbito de lo sensible en que originariamente nos movemos y somos (el ámbito de la *Lebenswelt*) se nos aparece como el reino de las evidencias *originarias*, fuente de derecho (*Urrecht*) y fundamentación del sentido del saber. En el mundo de lo sensible acaece encontrarse la evidencia originaria (*Urevidenz*) que es la condición fundante de la evidencia eidética (*Krisis*, 131, 462).

La autonomía de la religión teórico-racional es una "ingenuidad" (*Krisis*, 144). En la tesitura fenomenológica, no podemos hablar de "ciencia" más que como de un saber que sobrepasa la mera facticidad individual (*Krisis*, 181), pero ello no puede ya significar el acudir a un mundo autónomo y separado de esencias arquetípicas, sino descubrir en nuestra propia situación de sujetos operantes en el mundo-vivido que los hechos aquí ofrecidos no son hechos aislados sino *típicamente relacionados* en la estructura misma de lo sensible. Pero sólo podemos *garantizar* esa estructura y entramado

de lo sensible originario sobre la base de una subjetividad trascendental operante no de un modo aisladamente solipsista sino en comunión efectiva e intermonádica con los otros sujetos vivientes. Así, *toda objetividad se resuelve en una intersubjetividad universal* (Krisis, 183); es ella misma *relación y conexión* desvelada en el operar viviente de la comunidad humana.

De este modo, se anula la escisión entre el orden de lo racional y lo sensible. Porque si bien es cierto que la estructura teórico-racional no puede sobrepasar la arquitectura de lo sensible preobjetivo, no es menos cierto (tal como Husserl insistirá en *Erfahrung und Urteil*) que esta estructura sensible originaria no es captada por nosotros más que en cuanto instaurada en un proceso objetivante de la conciencia, siempre que ésta sea entendida como virtualidad no desgajada ni previa sino inserta plenamente en la originariedad del mundo-vivido, es decir, una conciencia puesta en radical *comunicación* con el polo mundano al que objetiva *expresándolo* en la intersubjetividad de mi vida en común con los otros hombres (FTL, 8) en cuanto vida-experimentadora-del-mundo (Krisis, & 41, 154 ss.). Ello implica el desvelar el sentido originario de lo dado, entendido no como un *caos* de sensaciones ni un conjunto amorfo de hechos brutos, sino como estructura *tramada intencionalmente*, construcción relacionante en sí misma de la cual dependen las más altas obras del espíritu (cultura) y de la cual no pueden evadirse.

Si la intuición eidética no encierra más misterios que la percepción —que tal era la tesis de *PhWiss*— es porque lo eidético resulta ser la *prolongación racional* de la estructura misma de lo sensible originariamente presente a la conciencia. Lo esencial no es, por consiguiente, un estrato autónomo que se nos ofrece por sí mismo en la conciencia. La esencia, por el contrario, de lo fáctico es la necesaria incardinación de éste en la estructura mundana originaria de la que forma parte, estructura racionalmente objetivada en la construcción científica y filosófica. Esta explicitación racional del entramado originario sensible *constituye el orden husserliano de lo eidético*.

Podemos, pues, seguir diciendo que la fenomenología opera sobre la base de un *a priori*. Pero ya no se trata de un *a priori* eidético ni formal-kantiano, sino, por el contrario, de un *a priori* concreto-material originariamente vivido y que nos es dado previamente

a toda intervención nuestra<sup>12</sup>. Es el a priori de la *Lebenswelt* (*Krisis*, 140 ss.) en cuanto conjunto estructurado de la experiencia primera y fundamento del *sentido* de cualquier otra construcción. La fenomenología, en definitiva, en cuanto filosofía de la *Lebenswelt*, cumple su programa de atenerse a las "cosas mismas", es decir, lo sensible dado originariamente, sin sobrepasar las *exigencias* de la ordenación estructural de esta experiencia originaria. La fenomenología, por ello, es la filosofía que *descansa y se apoya en la experiencia* en cuanto que aquí se encuentra el fundamento originario de sentido. Cualquier tipo de determinación eidético-razional es, en sí, secundario y *fundado* en esta experiencia a la que en último término ha de revertir pues su valor no está más que en ser prolongación de las virtualidades intencionales ínsitas en la trama estructurada de lo sensible originario preobjetivo. Así se explicitan las razones según las cuales la fenomenología ha de considerarse como el "verdadero positivismo", tal como Husserl había oscuramente declarado en *PhWiss*.

## VII

La revelación explicitadora de la estructura originaria de lo empírico se realiza, en su plena concreción, como desarrollo *temporal*. El análisis de la originariedad fundante de la *Lebenswelt* nos lleva, como conclusión última, a la afirmación de que la objetividad científica, esencial, encuentra su sentido únicamente en la unidad teleológicamente entendida de la *génesis temporal* inmanente a la estructura de lo empírico sensible. Por eso, la fenomenología, en cuanto ciencia de la *Lebenswelt*, es la ciencia de la *constitución temporal* de la estructura del campo empírico originario y el subsuelo *histórico* es, por ello, el portador del sentido propio de la humanidad (*Krisis*, 12-14; 270 ss.; 349 ss.).

No es el momento adecuado para enfrentarnos a este nuevo tema de lo temporal y lo histórico en la fenomenología. Pero no podemos pasar por alto el subrayar que la temporalidad no es un momento extrínseco o añadido metódicamente a la estructura de la *Lebenswelt* sino que ésta, por el contrario, al darse *solamente* en cuanto *desarrollo y génesis de sentido* (*Krisis*, 380-381), ha de encontrar ne-

12. BRAND, o. c., 49 ss.



cesariamente en lo temporal el motor decisivo de su operar. El papel originariamente fundante de lo sensible-vivido no puede ser concreta y realmente determinado más que a través de su temporalidad histórica. Por ello, la fundamentación *completa* del sentido originario de la objetividad científica reside en la temporalidad del desarrollo de la *Lebenswelt*.

Hay, pues, que renunciar a la concepción de lo eidético como algo intemporal y absoluto para volver a situarlo en su verdadero y único contexto originario constituyente y en su fundamento temporal. En el devenir temporal se explicita el campo ideal de lo eidético-racional y de las significaciones esenciales que, por consiguiente, han de revelarse necesariamente en este transfondo temporal (*Krisis*, 378). Un significado de este tipo sería vacío si, como dice Merleau-Ponty, no condensase un cierto devenir de la realidad.

La *Wesensschau* husserliana, interpretada en sentido clásico (estático), no deja de ser una abstracción y no puede por ello otorgarse el papel originariamente fundante a esta interpretación de la intuición husserliana. La fenomenología, por otra parte, ni puede ni quiere renunciar a la determinación *esencial* de los contenidos de nuestras vivencias. Pero, en nuestra concepción de lo fenomenológico, la estructura esencial es captada en su *realización* concreta como explicitación continua del sentido inmanente, universal e intersubjetivo, que se despliega en el desarrollo del mundo-vivido. Como dice Merleau-Ponty, la intuición de esencias consiste, simplemente, en reconquistar ese contenido, todavía no tematizado por la vida ordinaria y espontánea. Pretender un conocimiento directo de lo que estaría más allá de las exigencias condicionantes de nuestro operar, no debe considerarse más que como un presupuesto ingenuo. Hay que ser conscientes, de una vez por todas, de que la radicalidad de lo eidético no se encuentra fuera sino en la revelación *progresiva* de la conciencia originariamente donadora.

La intuición eidética husserliana no puede ser convertida, por consiguiente, en un proceso metódico autónomo ni consistente en sí mismo. Hay que borrar la imagen de la fenomenología como búsqueda de una "ingenua" autodonación de esencias y de la *Wesensschau* como "el" método por excelencia de la investigación fenomenológica. Hemos intentado mostrar, a lo largo de este artículo, que la *Wesensschau* en tanto tiene un valor operativo para la fenomenología en cuanto ayuda a la explicitación y tematización del

sentido oculto en la trama del mundo espontáneamente vivido, el sentido único originariamente fundante de lo real. La intuición eidética, por consiguiente, no puede ser autónoma sino que ha de buscar el cumplimiento de su propia menesterosidad en la riqueza del entramado sensible originario.

De este modo, puede comprenderse plenamente y ser tomada en todo su valor la tesis que Husserl había expuesto, sin una fundamentación suficiente, en *PhWiss* de que las esencias no pueden oponerse a los hechos pues en el horizonte mundano en que se desarrolla nuestra vida ordinaria ha de ser buscado el origen fundante de toda construcción teórico-racional.

### VIII

Si alguien persistiera todavía en considerar a *Philosophie als strenge Wissenschaft* como prueba de la exigencia husserliana de una concepción fenomenológica de lo eidético en cuanto intemporal y absoluto ajeno al cauce dinámico de lo sensible, habría de tener en cuenta lo que Husserl escribiría veinticinco años después: "*Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft: der Traum ist ausgeträumt*" ("la filosofía como ciencia sería, estricta, incluso apodícticamente estricta: el sueño ha terminado") (*Krisis*, 508).

El *sueño* de un reino semi-platónico de esencias no puede perdurar, pierde toda consistencia ante la exigencia real de la *Lebenswelt*, del mundo vivido en su más radical inmediatez. *Krisis*, al llevar a cabo el tratamiento fenomenológico de este mundo-vivido, de lo originario, explicitará definitivamente el programa de *PhWiss* y de la fenomenología misma.