

Los intereses de la historia de la filosofía

El paradigma husserliano

1

Resultaría, creo, bastante difícil presentar un cuadro completo de los motivos por los que la problemática concerniente al sentido y misión de la historia de la filosofía ha sido replanteada en nuestros días desde unas perspectivas que resultarían insospechadas veinte años atrás.

Probablemente, este replanteamiento no hace sino destacar ciertos puntos o aspectos determinados de las tesis que —en relación con el tema “historia de la filosofía”— pusieron en boga, hacia los años treinta, autores tan conocidos como Robin, Bréhier, Hoffmann, Kraft, Banfi, Cramer, Gutrie, Hartmann, Mercier, Vleeschauer u Olgiattí. Lo que resulta, sin embargo, original es el tratamiento dado hoy día a estas viejas cuestiones. Originalidad que no se debe a una postura creadora de la clase de los filósofos estrictos, sino que es resultado de la aplicación de la reflexión filosófica a temas suministrados por el quehacer científico.

El tratamiento, en efecto, de la historia como ciencia autónoma y dotada de un *status* epistemológico específico¹ origina un cambio sustancial en el planteamiento de las bases teóricas concernientes

1. *Específico* tanto en su contenido cuanto en la orientación que se le ha dado, llevando a término el camino iniciado, especialmente, por el segundo Dilthey.

a la filosofía de la historia. Ello habría de condicionar, inevitablemente, los diferentes ensayos del tratamiento actual de la historia de la filosofía.

Así, el problema tradicional —metafísico, en sus fundamentos— de la historicidad del saber filosófico se ha visto hoy sustituido, en primer lugar, por el análisis del “progreso” como categoría histórica. El historiador de la filosofía no puede ya pasar por alto este tema y ha de decidirse por una historia de la filosofía concebida como progreso-referencia² o, por el contrario, por una historia de la filosofía donde el progreso carece de sentido (Foucault) o es un pseudoproblema (Schlick) que desaparece por sí mismo si se tiene en cuenta que la filosofía es tan sólo una actividad (y, especialmente, si es un quehacer desprofesionalizado).

Análogamente, el historiador de la filosofía ha de ser consciente de que la “causalidad” como categoría histórica discurre por cauces ajenos a las consideraciones metafísicas que, en este punto, vienen siendo lugar común de encuentro de los manuales de historia de la filosofía que todavía circulan entre nosotros. La explicación histórica, ya sea de tipo causal (marxista o psicoanalítica, por ejemplo) o del tipo de explicación racional (Popper, Collingwood), ha llevado a tratamientos de la historia de la filosofía que tienden fundamentalmente a establecer la legitimidad de ésta como saber válido en el contexto general del conocimiento científico.

Pero hay también otros caminos que se han seguido para establecer la legitimidad (Guérault) de la historia de la filosofía como disciplina específica. Acaso el intento más serio a este respecto venga dado por la aplicación de las modernas teorías hermenéuticas al campo de las doctrinas filosóficas que se han dado en el pasado. El viejo problema de la posible contradicción entre historia y verdad ha dado paso a un planteamiento tendente a legitimar la reconstrucción recodificadora del texto cuyo sentido estriba en su interpretación. Evidentemente, este sentido fuerte del campo hermenéutico

2. En su sentido más lato, naturalmente. Ello implica, fundamentalmente, decidir entre las posturas que admiten la existencia de un progreso en filosofía en función de un criterio de demarcación universal de lo científico-filosófico, ya se trate (a) de un criterio convencional o lógico-trascendental, (b) interno o externo. Habría, entonces, que tomar en consideración las posturas al respecto de los actuales seguidores de Heidegger, Popper, Hanson, Kuhn, Polanyi o Hübner.

(autonomía del monumento textual) no tiene por qué adoptarse acríticamente. Especialmente, existiendo otras opciones más débiles, incluso dentro del ámbito de la semántica autonomista (Wimsatt; Beardsley; Heidegger-Bultmann; Gadamer-Ricoeur; Betti). Y ello sin citar posturas defensoras del objetivismo hermenéutico (Hirsch).

La aplicación de la actual metodología hermenéutica a la esfera de la historia de la filosofía pone de manifiesto hasta qué punto ésta es un saber *interesado*³, en el que el construccionismo⁴ es contemplado como función historiográfica legítima desde el momento en que la labor del historiador de la filosofía va más allá de la mera orientación temporal.

El *interés* construccionista no es, sin embargo, una mera hipótesis de trabajo ni un simple modelo estratégico, más o menos oportuno, a emplear en relación con la misión de la historia de la filosofía. Tampoco es sólo la asimilación consciente de las limitaciones que afectan a todo investigador en el campo de la historia. Es todo eso y algo más: el reconocimiento y la aceptación de que hay que dotar de un sentido inteligible a las doctrinas filosóficas del pasado.

Para el interés construccionista⁵ de que hablamos, esa inteligibilidad sólo puede ser aprehendida desde una postura donde la comunicación intersubjetiva actual pueda ponerse en juego. Donde cada referente en cuestión pueda ser analizado en función de posturas semántico-doctrinales cuyo sentido y comprensión se den por supuesto en los momentos concretos del presente temporal en que se realiza la investigación. Son precisamente aquéllas las que prestan al conocimiento interesado un valor de referencia. El interés y "lo" *interesante* de las doctrinas filosóficas se compenetran, así, en su historia.

3. Vid., JÜRGEN MITTELSTRASS, *Das Interesse der Philosophie an Ihrer Geschichte*, "Stud. Phil.", 36, 1976, 3-15.

4. Nos referimos, pues, a un interés construccionista-hermenéutico, tipo H. COHEN. Prescindimos de construccionismos ontológicos en la línea de un, por ejemplo, Goldstein, cuyas deficiencias ha puesto en claro Nowell-Smith.

5. "Construccionista", pero no en el sentido en que lo usaría un Dummett, sino para diferenciar la estrategia del método aplicable a la historia de la filosofía de las implicaciones del "constructivismo" idealista (vid., H. ENDE, *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Mesenheim an Glan, 1973) o del "constructivismo" de que hace uso la moderna filosofía de la ciencia, (vid., P. LORENZEN, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt an Main, 1974).

La fecundidad de esta compenetración dependerá fundamentalmente de la asimilación consciente, por parte del historiador de la filosofía, de la operatividad única de sentido que encierran los dos planos que se ponen en juego. Un juego, en última instancia, filosófico. Porque —de no ser así— la historia de la filosofía se resolvería en una “historia de las ideas” filológico-literaria, donde la crítica textual asume una función coercitiva que impide el despliegue de “lo” doctrinal-interesante. Es, precisamente, este último factor el que dota de sentido filosófico a lo que, en un principio, se circunscribiría a ser mera autonomía del monumento-texto. Se hace, entonces, imposible dejar de considerar como cuestión única tanto el análisis del significado (*meaning*) del texto cuanto la significatividad (*significance*) que encierra para nosotros su presentación a través del historiador de la filosofía.

No se trata, pues, de dos cuestiones distintas (bien que se diga que son paralelas, como hace Hirsch) sino de la bipolaridad de un mismo campo de sentido, desde el momento en que la presencia-presentación es consustancial a la constitución misma del texto como objeto de una historia de la filosofía.

2

Conviene dejar constancia, por todo ello, de que puede aplicarse a todo filósofo consagrado, y aceptado como tal, lo que Ferrater Mora escribiera un día ⁶ con relación a la obra de Husserl: “es una lástima que a despecho de la multitud de fenomenólogos no se haya hecho gran cosa por estudiar en serio lo que pueda haber de realmente interesante en algunas páginas de Husserl”. Si el alcance de esta queja puede ir más allá de la estricta obra husserliana es porque lo “realmente interesante” de un filósofo o de una doctrina filosófica consistente no es algo dado de una vez por todas en el momento concreto de la aparición de ese filósofo o esa doctrina determinada.

En la base, en efecto, de la dinámica misma del quehacer filosófico está el que lo dicho en un momento determinado se traduce,

6. *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pág. 56.

para el historiador de la filosofía, en filosofemas concretos capaces de ir revelando perspectivas y orientaciones nuevas que estén en consonancia con los sucesivos y cambiantes momentos culturales de la historia. Operando sobre un campo determinado, el historiador de la filosofía lo hace desde sus propias coordenadas singulares, reinterpretando inexcusablemente un pasado doctrinal (viejo de siglos, a veces) en modelos lingüísticos y de intereses que pertenecen a la actualidad de una investigación presente y viva en el ámbito del ejercicio de la crítica intelectual.

Se estudia a Platón, Spinoza, Kant, Hegel o Marx de modo distinto a como lo hicieron historiadores de la filosofía pertenecientes a otras épocas, ya pasadas: se les “re-examina” incesantemente⁷. Nos *interesamos* en *presentar* aspectos temáticos de aquellos pensadores que historiadores pasados no tuvieron en cuenta y que ahora *presenciamos* desde nosotros mismos. Por eso, no afirmamos que comprendemos a Platón mejor que él mismo lo hiciera respecto de sí mismo: ello supone una ficción de absoluto incompatible con la investigación histórica. Nuestras investigaciones, en efecto, cambiarán de sentido a manos de los historiadores de tiempos futuros, que descubrirán nuevas zonas de interés al trabajar sobre los mismos textos de Hegel, Kant o Platón.

Puede, por otro lado, ocurrir que un filósofo deje de interesar, es decir, que ya no sea posible encontrar en él nada de “realmente” interesante. En ese caso y tal como hizo notar L. Goldmann, la historia de la filosofía actúa de juez implacable y acaba borrándolo de

7. En todos los casos se tratará, evidentemente, de manifestaciones del interés construccionista de la historia de la filosofía por la presencia de “lo” interesante de los textos filosóficos presentados. Por poner algún ejemplo reciente, piénsese en las diferentes “re-interpretaciones”, “re-exámenes” o “re-evaluaciones” que de los textos hegelianos se han hecho, después de que apareciera la obra —ya clásica— de Findley (Mure, Kaufmann, Fackenheim, Mueller, Weiss, Dove, etc.). Algo análogo podría decirse de las diferentes presentaciones de Nietzsche cuando han corrido a cargo de autores tan dispares como Klages, Bäumler, Bataille, Heidegger, Jaspers, Deleuze, Löwith, Kaufmann, Klossowski, Lukács, A. Schmidt o Danto. Lo dicho es válido incluso tratándose de textos referidos a autores como Sócrates, que no presentan producción escrita propia (y con ello nos oponemos a las tesis de la *Dianoemática*, de Guérault). Porque, como dice Magalhães-Vilhena, “si las modernas reconstrucciones del socratismo —v.gr., Maier, Taylor-Burnet, Boutroux, Zeller— son unas construcciones, los viejos relatos de Platón o Jenofonte o los de Aristófanes, de Aristóteles o de Arostóxeno no lo son menos” (en S. VEGAS, *Sócrates y los sofistas*, Valencia, 1979, pág. 18).

la nómina de pensadores ilustres. Análogamente puede suceder —y seguimos citando a Goldmann— que, en un momento determinado y por las causas más diversas, se ponga de manifiesto hasta límites insospechados el que interesa realmente el estudio de las obras de un pensador que hasta entonces habría permanecido desconocido: Kierkegaard, por poner un ejemplo, no llegó a los manuales de historia de la filosofía hasta bastantes años después de su muerte.

En todo caso, lo “realmente interesante” de un filósofo auténtico (de un “clásico”, digamos para no levantar demasiadas suspicacias) es un concepto incesantemente nuevo, cambiante y fecundo. Incluso las posiciones superadoras de modelos uniformes de temporalización (las posturas, por ejemplo, foucaultianas acerca de la historia como descripción de discontinuidades y también aquellas otras teorías basadas en los supuestos rupturistas de los cortes epistemológicos) llegan a descubrir, en los cuadros epistémicos configuradores de una época, centros de interés continuamente renovables en función de las posiciones investigadoras adoptadas en tiempos diversos.

3

La aplicación de la dinámica interés/interesante, presencia/presentación del texto filosófico parece ser, hoy por hoy, el camino que mejor puede permitir la justificación de la labor del historiador de la filosofía, al aunar las exigencias de los actuales criterios hermenéuticos, tanto los del campo de la historia como los de la hermenéutica filosófica.

Entre estas exigencias destaca, fundamentalmente, la de que —más acá de los peculiares límites de una hermenéutica puramente creativa— los perfiles “interesantes” de un filósofo determinado han de ser buscados en el estudio científico de sus propios textos y en una adecuada presentación de éstos.

Al propio tiempo, el historiador de la filosofía ha de ser consciente de que, en su labor, forma parte de un todo comunitario-profesional (cuyos límites son, ciertamente, muy difíciles de precisar) que suministra los criterios intersubjetivos de operatividad por los que la relevancia de un autor se pone de manifiesto.

Ello, sin embargo, no puede aceptarse acríticamente sino en función de los imperativos de la investigación histórica. De lo contrario, se estaría confundiendo la permanencia histórica de una doctrina, justificada en base a aquellos criterios, con la transitoriedad de unas modas cualesquiera (a pesar de su pobre bagaje filosófico, pueden gozar de una amplia aceptación en un momento determinado), a las que tan aficionados son los filósofos cuando pierden de vista los objetivos y exigencias de la propia historia de la filosofía.

En función igualmente de aquellos imperativos, es también el historiador de la filosofía el que sirve de contrapunto a la tendencia (tipo Descartes o Emerson) a creer que las doctrinas de los filósofos que nos han precedido únicamente merecen ser olvidadas. Otro tanto habría que decir respecto a aquéllos que, por el contrario, se apresuran a calificar como "eternas" o "imperecederas" determinadas doctrinas filosóficas. Tanto en un caso como en otro, se está operando con criterios y valores absolutos, incompatibles, por tanto, con la dinámica de investigación histórica que estamos proponiendo para el campo de la filosofía.

Lo que hasta ahora hemos venido diciendo nos permite deducir ya el *interés* de la historia de la filosofía en su constitución como modo de conocimiento histórico que, a través del análisis filológico de unos textos dados por la tradición y la comunidad filosófica del presente, no solamente establece unas redes de relaciones sistemáticas, internas y externas, en función de esos textos, sino que a la vez busca, también y fundamentalmente, la comprensión de su significatividad (*significance*) al interpretarlos desde los intereses doctrinales del momento actual.

Las implicaciones básicas de esta postura abocan fundamentalmente al establecimiento, por parte del historiador de la filosofía, de la estrategia necesaria para que puedan llevarse a cabo los objetivos que persigue. Ello se traduce en una actitud de vigilancia reflexiva constante para obtener la seguridad de que sigue existiendo un equilibrio, real y vivo, entre los textos estudiados y los intereses del tiempo filosófico a que pertenece el historiador. De ahí que éste se tenga que replantear continuamente la fecundidad de las doctrinas filosóficas del pasado. Y esto de forma tal que, en este replanteamiento, encuentre justificación última su labor de historiador de la filosofía.

Los modelos que puede adoptar esta estrategia general son, por definición, ilimitados desde el momento en que han de ser puestos en juego a través de las interpretaciones e intereses de los diferentes historiadores de la filosofía en ejercicio. A título de ejemplo, nosotros nos vamos a limitar, en las páginas que siguen, a lo que podría ser una muestra de cómo se justifica el estudio de un autor (Husserl, concretamente) a través de la conciliación del *interés* de la historia de la filosofía con lo que de *interesante* pueda encontrar el historiador en los textos husserlianos, a través de las exigencias de la filosofía actual.

4

Lo que hemos, pues, de preguntarnos es si, desde la perspectiva de la filosofía actual, la obra de Husserl puede ofrecer alguna aportación realmente *interesante* para el quehacer filosófico de nuestros días. Fuentes de interés que —no lo olvidemos— han de ser buscadas en el estudio e investigación científica de los propios textos husserlianos, huyendo en lo posible del subjetivismo de una hermenéutica creativa.

Podríamos, entonces, replantear el problema de un modo parecido a éste: la obra de Husserl ¿puede permitirnos descubrir en ella una esfera teórica aprovechable y lo suficientemente amplia como para justificar una investigación más en torno a los temas de la fenomenología? En otras palabras, ¿es legítimo —o hasta qué punto lo es— pronunciarse por la vigencia del pensamiento husserliano? Si se quiere, podríamos optar por esta otra formulación: en el contexto del pensamiento actual, la fenomenología de Husserl (o determinados aspectos de ella) ¿conserva el vigor y la frescura necesarios para entrar en diálogo fecundo, no servil sino de igual a igual, con las corrientes doctrinales más relevantes de la filosofía de nuestro tiempo?

Un lector con buena dosis de benevolencia encima creería que habría que responder afirmativamente a las cuestiones propuestas y que esta respuesta afirmativa resultaría una evidencia compartida de modo inmediato. Pensaría nuestro hipotético bienintencionado interlocutor que, para ello, bastaría mostrar que la fenomenología no es hoy una doctrina muerta.

Propondría, entonces, considerar “muerta” a toda doctrina filosófica que, enclaustrada en sí misma, resultase incapaz de prolongarse en orientaciones asimilables por el contexto cultural de nuestros días. Añadiría nuestro benévolo amigo que la marca de este tipo de filosofías muertas sería la presencia de interminables, pesadas e inútiles disquisiciones, meramente terminológicas y vacías de sentido preciso, en torno a cuestiones sin peso específico determinado (“últimas”, “transcategoriales”) a que se entregan fervorosamente los seguidores de ciertas escuelas casi definitivamente periclitadas, en un intento desesperado por oponerse a la dinámica inflexible que tiende a expulsar a estas escuelas del campo de la historia de la filosofía.

Pues bien, proclamaría nuestro esforzado paladín, nada de esto ocurre con la obra de Husserl. La fenomenología, a despecho de sus precipitados enterradores, interesa, sintoniza con el contexto filosófico general del momento y no está encerrada en catacumbas de círculos, más o menos crípticos, de iniciados. Brand, Trotignon, Handy o James E. Edie⁸ han mostrado la importancia del movimiento fenomenológico y de las asociaciones que, a su sombra, proliferan en el panorama filosófico contemporáneo. Prueba adicional es la abundante bibliografía fenomenológica que sigue encontrando un público receptivo y un mercado que —en la difícil tesitura a que se hallan sometidas las publicaciones filosóficas— puede calificarse de excelente.

Cierto es que estamos hablando de fenomenología en un sentido amplio, más allá de los estrictos textos husserlianos. Pero ello no resta validez a los argumentos de aquel defensor de Husserl que pensaría, y no sin razón, que Marx sigue vivo aunque hoy se tome más en consideración su presencia a través de las aportaciones teóricas de, por ejemplo, Bloch, Fischer, Goldmann, Havemann, Korsch o Kolakovski que a través de las doctrinas del propio Marx.

En última instancia, aquel hipotético prohusserliano, para mantener sus posiciones, no tendría más que recordar que son los propios seguidores de las corrientes filosóficas de nuestros días los que

8. G. BRAND, *Die Lebenswelt*, Berlín, 1971; P. TROTIGNON, *Les philosophes français d'aujourd'hui*, París, 1967; R. HANDY, *Existential Phenomenology*, “Phil. and Phen. Research”, XXVII, 1967; J. M. EDIE, *Phenomenology in America*, Chicago, 1967.

han reclamado a la fenomenología como interlocutor válido y que, en cierto modo, no podrían entenderse determinadas modulaciones del movimiento analítico o marxista contemporáneos⁹ sin las citas, más allá de a pie de página, que los autores más representativos de estas corrientes hacen de Husserl.

Lo mismo podría decirse de otras posiciones filosóficas del momento. Como se verá más adelante, una de las más fecundas interpretaciones de los textos de Husserl se debe al mismísimo Foucault. Y acaso tampoco sea ocioso recordar que, pasada la amenaza neopositivista de la descalificación del saber filosófico, las tesis de algunos filósofos contemporáneos de la ciencia recuerdan, en no pocas de sus propuestas, tesis del viejo Husserl¹⁰.

A la hora de despedir ya a nuestro prohusserliano, resumamos lo dicho recordando que, tal como lo ha subrayado J. Muguerza¹¹, la fenomenología mantiene su vigencia como una de las dos grandes tradiciones de la filosofía académica de nuestro siglo. Y que si bien es cierto que, en relación con las tesis husserlianas, se ha hecho gala con demasiada frecuencia de una cierta actitud despectiva (análoga

9. Por poner algún ejemplo reciente, tanto Cunnigham-76 (*Language and the Phenomenological Reductions of E. Husserl*) como Durfee-76 (*Analytic Philosophy and Phenomenology*) estudian las posibilidades que encierra el actual diálogo entre fenomenología y filosofía analítica: *vid.* también, M. WEINZWEIG, *Phenomenology and Ordinary Language Philosophy*, "Metaphilosophy", 8, 1977, 116-146. En lo que respecta a las relaciones marxismo-fenomenología, parece ser que han entrado en una época de, al menos, buena vecindad. Frente a antiguas oposiciones viscerales o trogloditas (tipo Ceska), incluso una filosofía tan cerrada como la soviética ha evolucionado lo suficiente en estos últimos años como para captar la importancia y lo interesante de los temas clave de la fenomenología, tales como la actividad del sujeto y la constitución de los significados: *vid.*, E. M. SWIDERSKI, *Phenomenology in the Filosofskaja Enciklopedija*, "Studies in Soviet Thought", 18, 1978, 57-66. No hay que olvidar, por otra parte, que —sin acudir al tópico de la Escuela de Frankfurt— siempre ha habido autores marxistas que han visto en la fenomenología aportaciones válidas y aplicables a los más diversos campos, incluida la Sociología: *vid.*, A. HELLER, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.

10. *Vid.* T. KISIEL, *Ideology critique and Phenomenology*, "Phil. Today", 14, 1970; *Scientific Discovery: logical, psychological or hermeneutical?*, en CARR-CASEY (Eds.), *The Phenomenological Horizon*, Chicago, Quadrangle, 1972; J. KOCKELMANS, *Phenomenology and Physical Science*, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1966; *The World in Science and Philosophy*, Milwaukee, Bruce, 1969; *On the Meaning of Scientific Revolutions*, "Phil. Forum", 11, 1972; G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience*, Chicago, Regnery 1972.

11. *La concepción analítica de la filosofía*, I, Madrid, Alianza Universidad, 1974, pág. 18.

a la que el mismo Muguerza refiere de Ortega), no por ello deja de ser verdad el que, en el ámbito de la filosofía contemporánea, la fenomenología sigue teniendo una presencia operativa innegable. De tal modo que, para acercarnos a la comprensión del pensamiento filosófico de nuestros días, las doctrinas de Husserl pueden servir de instrumento que facilite esta tarea. Explorar los caminos de la fenomenología tiene, como mínimo, la ventaja adicional de facilitarnos una comprensión más profunda de determinados problemas debatidos en nuestro tiempo.

5

En la realización de nuestro ejercicio justificativo de un modo determinado de hacer historia de la filosofía, permítasenos una advertencia que, acaso, ayude a comprender las peculiaridades de la metodología de la investigación histórica en el campo de la filosofía.

Ya hemos puesto en guardia respecto al uso indiscriminado de los términos “fenomenología” y “doctrina husserliana”. Salta a la vista que el uso de tales términos encierra una tesitura polisémica derivada tanto de la diversidad de tendencias dentro del movimiento fenomenológico en sí cuanto de los peculiares caracteres de la obra escrita legada por Husserl. La pluralidad de autores y tendencias fenomenológicas explica un ejercicio crítico en torno a las fuentes originales de la doctrina de Husserl, lo que confiere al movimiento fenomenológico una característica plasticidad que favorece su acoplamiento y engarce con las corrientes filosóficas contemporáneas.

A su vez, sin embargo, hay que subrayar que muchas de lo que se tiene por innovaciones de los fenomenólogos, más o menos independientes de Husserl, no son tales sino que están directamente entroncadas en las obras del propio Husserl. No vamos a acudir a ese *deus absconditus* (verdadera caja de Pandora donde —por lo oído— se encuentran todas las maravillas imaginables) que son los inéditos de Lovaina. Aun limitándonos a lo que se conoce como el “último” Husserl, se ha podido comprobar que los análisis fenomenológico-husserlianos eran lo suficientemente fecundos como para dotar a la doctrina fenomenológica de ese aura de modernidad de que tan necesitada estaba.

Y no se piense que, con ello, hacemos abstracción de las aportaciones anteriores de las etapas primeras recorridas por Husserl. Tenemos, por el contrario, la pretensión de poder verificar que, en la obra de Husserl, las sucesivas etapas de su pensamiento no se contradicen entre sí sino que los recorridos últimos explicitan, hacen aflorar planteamientos valiosos que habían quedado escondidos en los primeros escritos husserlianos. Así, por ejemplo, los temas de lo "originario" y de las relaciones de lo empírico y lo trascendental al modo como están tratados en *Experiencia y juicio* y *Crisis* dotan a la obra husserliana en su totalidad (puesto que los dos libros citados no pueden entenderse sino en su ligazón con las obras anteriores de Husserl) de unos contenidos cuyas resonancias son dignas de tenerse en cuenta en nuestros días.

Si hemos de traer algún otro testimonio en favor de lo que venimos diciendo, parece lo más oportuno y eficaz acudir a autores que no puedan encuadrarse entre los fenomenólogos y que no sean, por consiguiente, sospechosos de benevolencias unilaterales. Tal podría ser el caso de Foucault (*Las palabras y las cosas*, 2, IX) para el que los planteamientos profundos del pensamiento moderno (en el que todavía vivimos a pesar del anuncio foucaultiano de su próxima muerte) no pueden ser comprendidos sin la aparición de la obra de Husserl.

Frente al planteamiento clásico, dice Foucault, la cultura moderna sólo es posible en su proyección, y aceptación al mismo tiempo, de la idea de la finitud. Siendo el pensamiento clásico, basado en lo infinito, esencialmente metafísico, la moderna analítica de la finitud se sustentará en la negación de la metafísica. Este es el marco del acontecimiento característico de la epistémé moderna: la finitud pensándose en una referencia ininterrumpida e inagotable consigo misma. En otras palabras, la aparición, con todas sus consecuencias, del hombre en el contexto de la historia moderna del pensamiento occidental.

En este contexto, la verdad del discurso filosófico sólo desde un plano precrítico o ingenuo puede ser abordada en relación exclusiva con un planteamiento positivista (del tipo que sea) o en relación, igualmente exclusiva, con una orientación escatológico-crítica, de corte marxista. El pensamiento moderno exigía, por su mismo

planteamiento constituyente de una analítica de la finitud, un tipo de discurso que fuese el lugar apropiado no solamente de la presencia sino también de la justificación de esa presencia de las orientaciones positivistas y marxistas.

Y ello no en virtud de una ley dialéctica sino como planteamiento mixto y paradójico efectuado sobre una figura no menos paradójica y no menos extrañamente duplicada en sí misma: el hombre, duplicado empírico-trascendental que, en cuanto tal sólo puede hallar alojamiento en el discurso fenomenológico acerca del análisis de lo vivido.

La fenomenología, pues, dirá Foucault, no es realmente la continuación de la tradición occidental sino la verificación sensible de la ruptura que supone la epistème moderna a finales del XVIII y principios del XIX. Por su entramado doctrinal, continúa Foucault, la fenomenología será siempre vecina y comprometida con los análisis empíricos del hombre.

Al mismo tiempo y como descripción de lo vivido, la doctrina fenomenológica será siempre el lugar que explicita la función de lo trascendental en la base empírica que está indisolublemente anudada a esta misma función. A pesar de las apariencias, los positivismos y escatologismos (y aquí entra el pensamiento marxista) aparecen ligados a las reflexiones —“empíricas a pesar suyo”— de la fenomenología. Unos y otros son necesarios de un modo absoluto y también lo son en sus mutuas relaciones a partir de la constitución del postulado antropológico, es decir, desde el momento en que el hombre se da como duplicado empírico-trascendental.

Pero debemos preguntarnos cómo la fenomenología puede llegar a jugar el papel que Foucault le asigna de discurso restaurador de la dimensión olvidada de lo trascendental y como puesta en escena de una necesidad sentida de conjurar la ingenuidad de las diversas formas de los positivismos modernos y de las distintas manifestaciones —no menos ingenuas— de las variopintas modulaciones de escatologismo que aparecen en el pensamiento moderno. La respuesta a esta cuestión no puede darse más que a través de la interrelación existente entre la doctrina fenomenológica y el análisis de lo vivido: “lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también la forma originaria

que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero”¹².

La relación mutua entre la doctrina fenomenológica y el análisis de lo vivido puede conducirnos a planteamientos no demasiado usuales en torno a la obra husserliana. La exposición tradicional de las doctrinas de Husserl ha venido utilizando como eje primario de la fenomenología el concepto de *intencionalidad*. Lo cual, entre otras cosas, permitía la explicitación de las tesis husserlianas acerca de la *reducción* y la justificación de la doctrina de Husserl en torno al sujeto *trascendental* como punto fontanal único de donación de sentido. En círculos de lectores incautos se llegó, así, a aceptar como dogma el que la fenomenología husserliana descansaba sobre un triple eje de coordenadas que, en última instancia, hacía inevitablemente de aquélla una manifestación de un idealismo fuertemente concentrado.

Con esta estrategia expositiva se favorecía el jugar con ventaja al permitir atender a un aspecto de la fenomenología (el trascendental) y olvidar otro (el empírico), operante con no menor fuerza en los análisis husserlianos. Lo que ocurre, sin embargo, es que “trascendental” y “empírico” no han de entenderse, en el contexto de la fenomenología, como esferas aisladas y enfrentadas entre sí. Suponen, por el contrario, una continuación de sentido único, un duplicado singular empírico-trascendental. Ello legitima el que la vertiente empírica de la fenomenología merezca ser subrayada con el mismo interés con que algunos paladines de Husserl se han dedicado a ensalzar su postura “idealista”.

Cuando Foucault dice que las doctrinas husserlianas se resuelven como análisis “empíricos a pesar suyo”, no está haciendo ninguna afirmación gratuita. Pero sólo puede llegar a comprenderse esto si se cambia la óptica y el modo de abordar la exposición de la fenomenología husserliana, desplazando a la “intencionalidad” de su papel de eje clave *expositivo* y atribuyendo esta función a lo “vivido originariamente”, la forma primera en que se dan los contenidos empíricos y gracias a la cual son éstos posibles.

12. *Las palabras y las cosas*, 6.^a ed., trad. de Elsa Cecilia Frost; Siglo Veintiuno Ed., 1974, pág. 312.

6

La “vivencia de lo originario” puede admitir diversas formulaciones equivalentes, todas ellas válidas en el ámbito del lenguaje fenomenológico. Pero, acaso, la que más ajustadamente pueda resumir el intento de la doctrina husserliana al respecto, sea aquélla que enlaza la “vivencia de lo originario” con la “experiencia originaria” y ésta con la manifestación de lo que, por antonomasia, se nos da como “presencia primera”, el mundo-vivido (*Lebenswelt*), el mundo tal como es de hecho para nosotros, antes de toda tematización: “el sentido de la experiencia como *experiencia del mundo*... consiste en volvernos al *mundo de la experiencia* pre-dado inmediatamente y antes de toda operación lógica. La vuelta al mundo de la experiencia es la vuelta al mundo-vivido, el mundo en el que vivimos, fundamento de toda operación de conocimiento y de toda determinación científica” (*EuU*, 38). “Análisis de lo vivido”, “descripción de lo originario”, “experiencia del mundo-vivido”, son expresiones equivalentes que giran en torno a un mismo concepto, el de la *Lebenswelt*, subsuelo doctrinal que hace posibles los análisis empíricos que derivan de las tesis fenomenológicas¹³.

Hemos topado, así, con el espinoso problema de lo “originario”, verdadera *crux* de la fenomenología y sus intérpretes. Ciertamente, no faltan textos de Husserl que muestran una postura indecisa que se sirve del discurso acerca de lo originario como plataforma de empleo de falacias lingüísticas tendentes a encubrir posiciones propias del más rechazable subjetivismo idealista. Esta declaración previa la juzgamos necesaria porque interesa recordar que, desde nuestra postura en torno a la historia de la filosofía, nunca se ha pretendido la apología de la doctrina husserliana.

Nos limitamos, simplemente, a poner sobre la mesa la cuestión de la aceptabilidad del programa husserliano de la filosofía como análisis de la *Lebenswelt*. A nadie, por otra parte, se le escapa que

13. Pero sin que ello constituya un corte en la doctrina husserliana sino una derivación lógica de los textos, incluso primitivos de Husserl. Así, Ortega, partiendo de lo que él llamó el “espíritu” de la fenomenología, pudo llegar —independientemente de Husserl y casi al mismo tiempo que éste— a su doctrina raciovitalista, cuyos fundamentos concuerdan con los de la doctrina husserliana de la *Lebenswelt*: cfr. F. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, cap. V.

Husserl nunca llegó a explicitar las posibilidades implícitas en ese programa. No hay resultados precisos ni análisis concretos, por parte de Husserl, en torno a los múltiples aspectos que presenta el mundo "originariamente vivido". Estos, cuando se han dado, han sido obra de discípulos directos de Husserl o de fenomenólogos en sentido amplio o de tendencias que sólo de un modo adjetivo se relacionan con la fenomenología¹⁴. El problema se reduce entonces a indagar si la fenomenología, concebida como filosofía de lo originario, resulta un programa aceptable para la tarea y la investigación filosóficas.

El tratamiento fenomenológico de lo "originario" ha de evitar, en primer lugar, todo equívoco. No olvidemos que la "vuelta a los orígenes" ha sido el sueño tradicional, continuamente renovado, de los grandes sistemas doctrinales incluidos en la historia de la filosofía. Lo "originario", en este sentido, representa la expresión del intento de escapar a toda limitación derivada de la tradición y conceptualización históricamente dada para llegar a conseguir una filosofía "sin supuestos".

Como recordaba J. Muguerza al hablar de la filosofía analítica, el ideal de la *Voraussetzunglosigkeit* o *Presuppositionlessness* es también la tentación más fuerte de la filosofía contemporánea¹⁵. Es

14. Así, el campo de las llamadas ciencias "humanas y sociales" (no entramos en lo adecuado de esta denominación) se ha mostrado terreno abonado para los análisis de la estructura de la *Lebenswelt*, mundo-vivido o mundocotidiano (*Everyday World*), en un sentido claramente afín al propuesto por Husserl. La Etnometodología, por ejemplo, concibe la práctica sociológica en su engarce con ese *Everyday World* y —como dice Vericat— toma por objeto la realidad social en el momento pre-experiencial y pre-interpretativo en que los individuos constituyen el mundo significante del sentido común. La estructura antepredicativa de la intersubjetividad social se constituye, de este modo, como base de la fundamentación trascendental de las ciencias naturales y sociales: J. VERICAT, *Ciencia, historia y sociedad*, Madrid, Edic. Istmo, 1976, pp. 81-86. Este es precisamente el tipo de lenguaje usado por Husserl al abordar la temática de la *Lebenswelt*. No tiene nada de extraño, por ello, el que relevantes etnometodólogos se muestren partidarios de la fenomenología (aunque no lo sean de la tradicional "sociología fenomenológica", que, por lo demás, de "sociología" tenía apenas el nombre): A. SCHÜTZ, *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, "Phil. and Phen. Research", 14, 1953, 1-37; ZIMMERMAN-POLLNER, *The Everyday World as a Phenomenon*, en J. D. DOUGLAS (Ed.), *Understanding Everyday Life*, Chicago, 1970; A. V. CICOURD, *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, 1973.

15. O. c., pág. 18. Conviene, a este respecto, añadir la cita de R. Rorty

bien sabido que Husserl no sólo no constituye una excepción a esta regla sino que probablemente sea el paradigma más relevante de esta actitud. El concepto de la *reducción fenomenológica*, literalmente interpretado, puede llevar —de hecho así ha sucedido a veces— a las más peregrinas conclusiones, merecedoras únicamente de aquella “risa filosófica” de que hablaba Foucault.

No vamos a detenernos en lanzar molinos de viento refutando el intento metodológico de una “reducción” fenomenológica que pretende llegar a un tipo de filosofía en el vacío más absoluto (histórico, conceptual y social) buscando enfrentarse directamente a los fenómenos originarios. Son los propios fenomenólogos los que se han encargado de esta refutación, subrayando que la fenomenología no puede dejar de considerarse a sí misma como un humilde punto de vista que deja su huella en lo contemplado, canalizando su aparición en función de las posiciones que ha adoptado el espectador, posiciones que nunca son ajenas a la historia ni a la mediación de nuestros instrumentos científicos y culturales¹⁶.

Pero si aún quedase algún previsible guardián de lo que él considerara la más pura ortodoxia de la fenomenología y del concepto husserliano de la reducción, bastaría recordarle que cualquier intento de una ingenua reducción “pura” chocaría inevitablemente con el muro del lenguaje dado. La barrera del lenguaje es analizable, verificable y, por otro lado, moldeable, capaz también de asumir determinadas innovaciones. Pero nunca resulta definitivamente traspasable. Toda pretensión de un lenguaje puro, en comunión perfecta con la pretendida inmediatez de unas experiencias sin supuestos, deviene un absurdo. A Rimbaud o Mallarmé, tras intentar ese len-

que el mismo Muguerza recuerda: “todo rebelde filosófico ha pretendido siempre proceder “sin dar nada por supuesto”, pero lo cierto es que ninguno de ellos lo ha logrado”.

16. F. MONTERO, *La presencia humana. Ensayo de sociología fenomenológica*, Madrid, G. del Toro, 1971, pp. 102, 11, 22 ss. Incluso fenomenólogos tan ortodoxos como E. Fink no dudan en desmantelar toda concepción de la “reducción” husserliana que lleve —pretenda llevar— a una filosofía carente de cualquier punto previo de partida. Así entendida, la reducción resultaría la más ingenua de las posturas, mientras que Husserl concibe la reducción como método para desbancar cualquier orientación “ingenua” en el enfoque de los problemas filosóficos: *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative* (Coloquio inter. de Fenomenología - Bruselas, 1951).

guaje radicalmente nuevo, fuera de todo presupuesto, no les quedaba más salida que el silencio, la huida de la palabra. Del mismo modo, Jambet acabaría reconociendo la inutilidad de todo esfuerzo por intentar sobrepasar la tiranía de lo pre-dado lingüísticamente y del lógos gramatical.

Por ello, una experiencia originariamente pura, reducida a lo absoluto de su pura presencia, es inconcebible porque desbordaría todo límite lingüístico. Ante esta fantasmagórica hipótesis, sólo cabe el "suicidio" mauthneriano del lenguaje o el "callar" wittgensteiniano.

Pasaron ya los tiempos de la utopía neopositivista de un lenguaje observacional puro y unívoco, en total independencia del marco previo de un lenguaje teórico que es —en última instancia— el que da sentido a aquél. Como dejó dicho Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, toda conciencia primitiva de la experiencia inmediata se enmarca necesariamente en unos límites conceptuales y lingüísticos previos que no puede sobrepasar.

Hay, entonces, que decidir si Husserl fue realmente tan iluso que no tomó en consideración el carácter *mediado*¹⁷ de toda experiencia originaria. Diremos que la fenomenología, contemplada desde el punto de vista que proponemos, es incompatible con esta interpretación ingenua de la reducción husserliana. En la determinación de la *Lebenswelt* no hay lugar para una experiencia originaria "pura" ni para conciencias absolutas sin objetos. No puede admitirse la imagen de un Husserl pequeño-burgués, defensor de una conciencia amundana (retomando otras expresiones de Adorno), porque la vivencia representa, "supone" la incorporación, calificable también de "originaria", del halo mundano-empírico al plano del sujeto trascendental.

Esta intercorrelación originaria, señalada por Husserl, entre lo subjetivo y las objetividades mundano-vividas, dota de contenido concreto primero al concepto fenomenológico de "intencionalidad". Precisamente a partir de esta intercorrelación primaria, es decir, del sujeto intencionalmente ligado al y con el halo mundano de su experiencia, la fenomenología husserliana puede distinguir el funda-

17. Cfr. ADORNO, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, VII.

mento genético de toda construcción teórica, independientemente de la configuración misma del campo estructural de estas construcciones.

No es algo ficticio, en consecuencia, ni artificio estratégico el vincular las tesis husserlianas con aquellas posturas que, en el campo de la filosofía de la ciencia, están basadas, *teste* Feigl, en la distinción entre el contexto de descubrimiento y el de justificación. En el mismo campo y en virtud de su propia configuración teórica, la doctrina husserliana puede igualmente participar en el rechazo del mito clásico del cientismo mediante un ataque decidido del objetivismo científico en cuanto expresión paradigmática del mundo teórico que se considera autosuficiente, absoluto e infalible.

Dejemos para otro tipo de historiadores¹⁸ el explicitar las analogías que las denuncias husserlianas del cientismo puedan mostrar en relación con una gama de filósofos tan variada que comprende a autores tan dispares entre sí como puedan serlo Nietzsche, Apel, Gadamer, Habermas, Kuhn, Popper, Feyerabend, pasando por Hayek, Polanyi o Mercier. Tampoco vamos a detenernos en posturas más o menos beatíficas, como cuando Radnitzky escribe¹⁹ que hoy día “con un retraso de cerca de medio siglo, el enfoque (en el terreno de la filosofía de la ciencia) cuyo fundamento asentaron Husserl y Heidegger está empezando a ser explotado en la forma de una nueva fenomenología de la ciencia y una hermenéutica de la ciencia *natural*”.

Lo que, a este respecto, interesa explicitar es el lugar que Husserl acuerda a la tarea filosófica como análisis de la *Lebenswelt* frente, en primer lugar, a la tendencia de la ciencia a fijar y calcular con certeza las formas que están más allá de lo concreto-inmediato. Para que ello sea posible, hay que presuponer un reducto inexpugnable de formas ideales que pueda asumir, en su propia y autónoma consistencia teórica, todas las exigencias capaces de determinación de cualquier cuerpo “pleno” actual o posible.

El aparato científico, con ello, se monta sobre una estructura matemática de formas idealizadas que se revelan, por sí mismas, como ilimitadamente autosuficientes. La ciencia, pues, se encuadra

18. Cfr. nota 10.

19. En *Teorema*, III/2-3 (1973), pp. 197-265.

en un contexto de formalización universal idealizado y se convierte en *idea* volcada al infinito, es decir, formación de componentes teóricos cuya verificación plena queda supeditada a un infinito proceso histórico de aproximación (*Krisis*, 38-39).

Aproximación que ha de hacerse en base a reglas determinadas de cálculo dentro de un contexto teórico que, al tiempo que mantiene su propia consistencia interno-idealizada, busca ser aplicable al mundo de la naturaleza real. Es precisamente el modo de hacer efectiva esta búsqueda lo que caracteriza el quehacer científico. Y como ello exige y se reduce al planteamiento de un adecuado proceso metódico, la ciencia se ha convertido en *método*²⁰, *técnica* tendente a dominar la infinitud de la temática científica solamente a través de la infinitud del método (*Krisis*, 57).

Todo este proceso ha llevado a una "*zur Téchne gewordene Wissenschaft*", a la delimitación de lo "técnico" como mundo de lo útil y lo práctico, surgido paralela y derivadamente, al mismo tiempo, del estrato científico. Husserl no trata de renegar del proceso que lleva del método científico al mundo técnico que hace posible la forma del bienestar moderno: es un paso no sólo legítimo sino también necesario (*Krisis*, 46). Lo que la fenomenología de la *Lebenswelt* reclama es que el método teórico-científico que da paso a las conquistas técnicas sea "inteligente y conscientemente comprendido". Que la "donación originaria de sentido de (este) método, que tiene el sentido de una operación para el conocimiento del mundo, (permanezca) continuamente actual y presente. Que este método sea liberado de aquel tradicionalismo no-cuestionado que ya en la época del descubrimiento de la nueva idea y de la nueva metodología (científica) había introducido en su sentido momentos de oscuridad" (*Krisis*, 47).

Pero el concepto de la *Lebenswelt* es lo suficientemente amplio como para que su papel de fundamento primero se extienda no sólo a las construcciones científico-filosóficas (en el sentido tradicional de lo filosófico) sino también a todos los mundos que surgen al amparo de los fines interesados de las ocupaciones particulares de

20. Nietzsche había ya denunciado que la característica de nuestro tiempo no era la victoria de la ciencia sino la del método científico sobre la ciencia.

los hombres (*Zweckwelten*)²¹. La *Lebenswelt* subyace y da sentido tanto a la universalidad teleológica de lo científico cuanto a los fines particulares que configuran nuestra actuación, bien sea que se trate de algo elegido por nosotros o de algo que se nos dé como impuesto a través de las exigencias sociales de la educación recibida (*Krisis*, 459).

Nuestra vida se mueve en unos contextos de actuación (*Werk-Welten*), con su propio horizonte de intereses (*Interessen-Horizont*) que son —en sí— algo sobre-puesto al fundamento originario de sentido de toda actividad del hombre, ya sea en el plano particular-profesional o bien en cuanto partícipe de unos fines que le impone la comunidad de la que es miembro (*Krisis*, 460). El hombre, que inscribe su quehacer en una comunidad de intereses en torno a unos fines profesionales, no debe perder de vista que ese mundo práctico (*praktische Welt*) es un *constructum* de fines ajenos, en sí, al mundo-vivido originario que, siempre y continuamente, es “de sí” (*Krisis*, 462).

Todo ello, sin embargo, no justifica el que la contraposición mundo-vivido/mundo-de-fines sea considerada de un modo puramente estático, tal como lo hicieron los filósofos del pasado (*Krisis*, 134) y como si se tratase de dos esferas independientes entre sí, portadoras ambas de su propia gama de valores y regiones conceptuales, irreductibles e irreconciliables entre sí, de tal manera que nunca podrían darse conflictos ni interferencias entre estas dos esferas²².

La fenomenología de la *Lebenswelt* subraya, por el contrario, que todo mundo teleológico (sea “práctico” o teórico-lógico) es una construcción subjetiva y que, en cuanto tal, pertenece a la plena concreción de la *Lebenswelt* (*Krisis*, 132-134). Toda actividad humana, sea del tipo que sea, encuentra precisamente su sentido más

21. *Krisis*, 459-562; U. CLAESGES, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, en “Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung”, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, pp. 89-90.

22. Esta sería la tesis de un Ayer (*Philosophy and Science*, en *Ratio V*, 2, 1963, pp. 156-167) o de un Ryle (*Dilemmas*, Cambridge Univ. Press, 1954, caps. V-VI) para los que las categorías de la teoría científica y las del discurso cotidiano no pueden entrar en conflicto porque se trata de dos regiones conceptuales distintas, absolutas y autónomas, por lo que un enunciado de una de ellas no es ni verdadero ni falso respecto de la otra.

profundo en su pertenencia a este mundo-vivido, este mundo “meramente” subjetivo y relativo, flujo siempre cambiante de validaciones ópticas, transformaciones e improvisaciones (*Krisis*, 465).

7

Dentro de las estructuras de lo originario hay que situar también nuestra propia situación, lo que de “no-construido” hay en la presencia del Yo, mediante la descripción de la actuación del sujeto concreto que aparece como tal en un contexto pasivo-mundano. No hay dos planos de realidad opuestos entre sí —naturaleza y sujeto— sino que aparecen íntimamente fundidos entre sí en su presencia originaria común, que no es sólo “mundo” o meramente “sujeto viviente”, sino su intercorrelación mutua originaria: mundo-vivido (*Lebenswelt*).

Si el análisis de la *Lebenswelt* proporciona el sustrato fundamental en que aparece engarzada la presencia originaria del Yo, la “reducción” fenomenológica encontrará siempre un plano irreductible de un modo absoluto y unas exigencias que no podrán ser cuestionadas por la metodología reductiva. La fenomenología de lo originario será, pues, incompatible con la teoría de un Yo absoluto, fuente trascendental única de sentido. El Yo trascendental de la fenomenología no resulta algo distinto del Yo concreto mundano. Ambos coexisten, superponiéndose mutua e indisolublemente en la unidad originaria de la intencionalidad corpórea que es —al mismo tiempo y con los mismos derechos— actividad donadora de sentido. La función originaria del *Leib* nos muestra la realidad humana en su propia especificidad frente a la mera pasividad del *Körper* material, lo que resuelve la también originaria actividad anímica del sujeto humano.

La “animación” donadora de sentido va, por otra parte, más allá de todo solipsismo, pues aquella sólo puede quedar justificada a través de su validez para una comunidad intersubjetiva: el Yo es intersubjetividad (*Krisis*, 183). Lo originario de la presencia del Yo se descubre en su prolongación *com-presente* con los demás sujetos humanos. La *Urpräsenz* humana es la prolongación de la sensibilidad corpórea que yo siento primariamente como mía pero tam-

bién como necesariamente afectada por la sensibilidad ajena en una *Kompräsenz*, igualmente originaria. Así se explica y se justifica la constitución del sentido racional de la realidad y aparece en una nueva dimensión la operatividad de la intencionalidad trascendental al mostrarse la intersubjetividad como legitimación constituyente de lo objetivo y del mundo cultural.

Bajo esta perspectiva, la región del mundo del espíritu se revitaliza al afincar sus orígenes en las actividades reales de un sujeto concreto. Actividades que luego pasan a perdurar como sedimentaciones de sentido que únicamente pueden darse como tales en la expresión lingüística. La fenomenología del lenguaje presenta a éste como el medio portador de un contenido cultural ideal y objetivado, pero, a la vez, descubre la radicalidad originaria de lo lingüístico en cuanto presencia-viviente de la actividad originaria donadora de sentido, presencia vivencialmente incorporada a un sujeto parlante y en la que se resuelve la manifestación general de la *Sinn genesis*, característica de la doctrina fenomenológico-genética.

Explicitando la fundamentación del lenguaje en una actividad real, éste participa de la presencia del *Leib* originario, es el *Sprach-Leib* que forma parte integrante de la manifestación originaria del sujeto humano. Dentro de estas coordenadas, la fenomenología husserliana del lenguaje llega a unos resultados que causarán sorpresa a todos aquellos que han quedado anclados en la imagen de un Husserl idealista. En los textos husserlianos (*Krisis*, especialmente), se descubre una doctrina de lo lingüístico que echa por la borda la pretendida novedad de ciertas tesis de las actuales filosofías del lenguaje²³.

Pero no basta con establecer la estructura preobjetiva de lo empírico-originario y justificar esa presencia en su prolongación intencional intersubjetiva de sentido. Para que la fenomenología de lo originario quede completa y acabada, hace falta explicitar el *modo cómo* lo sensible-originario fundamenta y da lugar a las objetividades teórico-rationales. Y es de advertir que el tratamiento del despliegue explícito de lo originario en la conciencia condujo a Husserl a los análisis más ricos de su fenomenología genética. A través de

23. Vid., S. VEGAS, *Sobre el sentido y la originariedad del lenguaje*, en "Pensamiento", 33, 1977, 297-315.

estos análisis, se completará la operatividad precategorial de lo sensible-originario en sus determinaciones reales, temporales y asociativas, con lo que se da cima a la explicitación de la génesis de sentido de la realidad en función del horizonte pasivo de la *Lebenswelt*.

El análisis del despliegue de las estructuras de lo mundano originariamente vivido en sus diversos grados de donación a la conciencia, hace de Husserl un interlocutor necesariamente a tener en cuenta en el plano de la filosofía contemporánea. Porque, como dice F. G. Asenjo²⁴, “nadie ha descrito tan efectivamente como Husserl la complejidad de la mente, así como nadie ha usado esta descripción tan bien ni tan fecundamente... (Husserl) es un maestro en el análisis minucioso de la estructura de la conciencia”.

SERAFIN VEGAS GONZALEZ

24. En *Teorema*, IV/4 (1974). p. 485.