



LA ÚLTIMA OBRA DE EDMUND HUSSERL¹

(Traducción de E. Vera Vilalobos)

ARON GURWITSCH

II. EL MUNDO VITAL

I. Caracteres generales del mundo vital

Bajo el impacto de la ciencia moderna, tal como la inaugurara Galileo, el mundo vital, es decir, el mundo de la experiencia corriente, ha sido desplazado por el universo objetivamente verdadero y válido de la ciencia, el cual, para el pensamiento del hombre occidental moderno, hace las veces de realidad. En tanto que ningún otro "objetivo" — objetivo en el sentido científico — es en principio accesible a la experiencia directa e inmediata en el sentido propio del término, el mundo vital, en cambio, se presenta, actual o virtualmente, en dicha experiencia, ora en la experiencia perceptual, ora en sus formas derivadas, tales como la memoria, la representación, la imaginación, etc. Dado que el universo de la ciencia resulta ser un tejido de construcciones ideales o, como lo expresa Husserl, una superestructura lógico-teórica ("theoretisch-logische Substraktion"), su concepción y su aprehensión tienen la misma naturaleza que las de cualquier idea infinita, tales como las ideas geométricas. La construcción del universo de la ciencia implica, en cuanto realización mental, determinadas operaciones específicas, y fundamentalmente la idealización. Indudablemente, la idealización presupone los materiales a idealizar. En virtud de su sentido intrínseco de superestructura, el universo de la ciencia se apoya y es construido sobre un fundamento. Este fundamento no es otro que el mundo vital y la evidencia de la experiencia corriente; entendiéndose por evidencia — como en todos los escritos de Husserl — la presencia corporal, el "darse en sí mismo" del objeto en cuestión. Toda verdad teórica — lógica, matemática, científica — encuentra su convalidación y justificación últimas en evidencias referidas al mundo vital. Si Husserl atribuye a las evidencias del mundo vital un status privilegiado respecto de las evidencias de la teoría objetiva y científica, lo hace teniendo en

¹ Segunda parte del comentario sobre la obra de Edmund Husserl, *Die Idee der Europäischen Philosophie und die transzendentale Philosophieologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*, editado por Walter Biemel. Martinus Nijhoff VI. Publicado, en colaboración con el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, por el Archivo Husserl (Leuven), bajo la dirección de H. L. van Breda. La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, XXII y 589 págs. [La primera parte del presente comentario se publicó, con anterioridad de *Philosophy and Phenomenological Research* en *Logos y Ensayos*, N.º 6.]

cuenta que éstas se fundan sobre aquéllas. Es decir: las operaciones cuyos productos y correlatos constituidos son la teoría objetiva y el universo objetivo de la ciencia, presuponen aquéllos actos de la conciencia por medio de los cuales el mundo vital aparece como pre-dado y como constantemente presente; o sea, como teniendo existencia independiente y anterior a toda actividad científica. Por lo tanto, para lograr una clarificación última del universo de la ciencia, es preciso volverse hacia el mundo vital y descubrir el papel que desempeña, en diversos sentidos, en la construcción y constitución de la ciencia.

Toda reflexión filosófica radical debe comenzar por hacer explícito el "presupuesto" que sustenta toda nuestra vida y nuestras actividades. Este "presupuesto" es la aceptación incuestionada y hasta inexpresada del mundo en que nos encontramos y con el cual estamos en trato constante. En todos los instantes de la vida, de una manera o de otra, estamos en contacto con cosas, animales, hombres, etc., que se nos presentan como existentes mundanales, y nos concebimos a nosotros mismos como perteneciendo al mundo. Ninguno de esos existentes se da jamás aislado. Cada uno de ellos está referido a un contexto en el cual se articula; cada uno de ellos aparece comprendido dentro de un horizonte onticompreensivo y de extensión indefinida: el horizonte del mundo. A diferencia de los existentes mundanales individuales, que pueden aparecer o desaparecer, el mundo está constantemente presente ante nuestro espíritu como campo universal de todas nuestras actividades reales o posibles, cualquiera que sea su naturaleza. El mundo siempre aparece como pre-dado, vivir significa vivir en el mundo; y todo ello se debe a que el mundo se anuncia junto con la aparición de cualquier existente mundanal particular. La conciencia inarticulada o inexpresada del mundo rodea todas nuestras actividades y participa de ellas como su "premia" o "presupuesto" más general, si bien inexpresado. De modo que el mundo, al que aceptamos sin más en silencio, resulta ser el terreno sobre el cual desarrollamos todas nuestras actividades cualquiera sea su orientación.

Claro está que el mundo comprende la naturaleza. La naturaleza a que aquí nos referimos es, por supuesto, la que se da en la experiencia directa e inmediata, y no la naturaleza idealizada de la física. Sin embargo, el mundo es algo más que mera naturaleza. Entre los existentes que nos rodean hay no solamente cosas naturales (es decir, objetos que pueden ser descriptos por medio de su color, forma, tamaño, peso etc.), sino también instrumentos, libros, objetos de arte — es decir, objetos que tienen significación humana, que están al servicio de los fines y propósitos humanos, y que satisfacen deseos y necesidades humanas. Como el mundo contiene objetos de esta clase y, por tanto, constituye el marco de nuestra existencia humana, lo llamamos nuestro "mundo vital".

Dentro del mundo vital nos encontramos con otros hombres, y damos por supuesto que no sólo existen en el mundo sino que también tienen conciencia del mundo, que se ven enfrentados con las mismas cosas y los mismos objetos que nosotros — si bien esos objetos y el mundo en general pueden aparecerse a cada uno de nosotros bajo diferentes aspectos y perspectivas. En efecto, uno de los certezas incuestionables y há-

ta inexpressada de nuestra experiencia corriente es la de que el mundo es uno y el mismo para todos los hombres: un mundo intersubjetivo común.

Frente a los semejantes con que nos encontramos en el mundo común, podemos adoptar respecto de ellos, y ellos respecto de nosotros, la actitud de observadores apartados y desinteresados, o bien entrar los unos con los otros en las múltiples relaciones de cooperación y colaboración. En este último caso no sólo vivimos en el mismo mundo sino que también vivimos, funcionamos y actuamos en él juntos y cooperativamente; ayudamos y estrechamos nuestros propósitos, proyectos y actividades con los de ellos en profunda trabazón recíproca. Si el mundo adquiere el carácter de "mundo vital" debido a su relación con la vida humana, esa relación no lo vincula sólo con individuos, sino también, y aun en primer término, con comunidades históricas cuya vida sociaria consiste en una interrelación y articulación de pensamiento y acción en diversas formas. El término "mundo vital" tiene una connotación esencialmente histórico-social; el mundo vital debe entenderse en función de una sociedad determinada en un momento dado de su historia; debe ser aceptado tal como lo concibe la comunidad histórica a la cual corresponde — por ejemplo, según la interpretación mágico-mítica, si se trata de las sociedades y civilizaciones que no han recibido la influencia de la idea griega de la filosofía y la *Utopía* [Anaxágora: contemplación, especulación]. Sea que actuemos por nuestra cuenta, o que, en cooperación con otros, emprendamos tareas comunes, las cosas y objetos con que nos encontramos, nuestros planes y propósitos, y, en fin, el mundo en su totalidad, se nos presentan a la luz de las creencias, opiniones, concepciones y certezas vigentes en la comunidad a la que pertenecemos. (Entendiendo el término "comunidad" en el sentido más amplio y comprensivo, que denota el conjunto de la civilización histórica a la que pertenecemos, o también en el sentido más restringido de grupo especial dentro de una sociedad: por ejemplo, el grupo de los hombres de ciencia, de los médicos, de los artistas o de los filósofos contemporáneos.) El mundo vital resulta ser la base de nuestra existencia, una base que aceptamos sin hacernos cuestión de ella, como anterior y preexistente a todas nuestras actividades, individuales y colectivas, y que es el presupuesto de todas estas actividades. Sobre esta base común, los hombres nos encontramos en relación con los demás hombres como existentes mundanales. Además de ser objetos en el mundo vital, somos al mismo tiempo sujetos respecto del mundo vital, en la medida en que éste recibe su significación y el sentido de su existencia de nuestra vida espiritual colectiva, de nuestros actos fortalecidos con los de nuestros semejantes) de percepción, de razonamiento, de experiencia, de conducta intencional, etc. Las realizaciones colectivas se incorporan al mundo vital: éste no es sólo tal como lo concibe la comunidad respectiva, sino que comprende asimismo todas las creaciones de ésta, materiales y espirituales. En el transcurso de la vida de una comunidad, en el estrechamiento de las actividades de sus miembros, su mundo vital sufre transformaciones, cambios, reinterpretaciones, etc. Al reflexionar sobre esto último nos damos cuenta de que el mundo vital es una conquista espiritual ("geistiger Erwerb") en desarrollo constante; es decir, descubrimos su carácter histórico y su esencial relación respecto de una comunidad viviente.

1. La ciencia como conquista cultural dentro del mundo vital

La labor científica debe centrarse entre las actividades colectivas a las que hemos aludido. Einstein — recuerda Husserl — se apoya en los experimentos de Michelson. Cuando el físico A alude a los trabajos del físico B, es evidente que no se está refiriendo a ninguna construcción psíquica o, más bien, psicológica, capaz de revelar a B "tal como real y objetivamente es en sí"; lo cual no excluye la posibilidad de que A y B, así como el laboratorio, los instrumentos que utilizan, los libros y papeles, etc., sean sometidos a una investigación al modo de las ciencias positivas objetivas. Para el físico A, B es ante todo un colaborador que vive en el mismo mundo, que comparte con él ciertos intereses, y se dedica a tareas semejantes. Encontrándose con B en un mismo mundo vital, y en comunión con él gracias a sus objetivos y orientaciones mentales comunes, A trata de abarcar y comprender las ideas de B; se las apropia, o, si lo cree necesario, las modifica; utiliza los resultados alcanzados por B como premisas para llegar a nuevas conclusiones, o los aprovecha de algún otro modo en sus investigaciones, para después ofrecer su propia labor a la consideración de sus colegas, quienes la estudiarán, la criticarán, y así sucesivamente. La ciencia es un producto orgánico de este juego recíproco de las actividades mentales de los miembros de la comunidad científica, la cual, por supuesto, comprende no sólo a los científicos contemporáneos, sino también a sus predecesores, que han sentado las bases sobre las que se apoya la investigación actual; se trata, además, de una comunidad abierta, en el sentido de que la tarea realizada hasta el momento presente será continuada por las generaciones futuras. Este juego recíproco consiste en una especie de debate general, en la crítica mutua, en la confirmación y en la rectificación de los resultados obtenidos; todo ello con el propósito de llegar a un acuerdo justificado. La ciencia se presenta, entonces, como una conquista cultural colectiva, no muy diferente, en principio, de los productos de otras actividades culturales. Refiriéndose a la labor científica, Husserl habla, deliberadamente, de una práctica de carácter espacial, a saber, de la práctica teórica ("theoretische Praxis").

Si se quiere dar cuenta de la ciencia, aclarar su sentido, es preciso examinar y analizar las funciones y operaciones del espíritu que intervienen en la elaboración de la ciencia, y las distintas maneras en que se produce el juego recíproco y la vinculación intersubjetiva de las actividades espirituales. Puesto que las ciencias del espíritu ("Geisteswissenschaften") estudian la vida espiritual del hombre y las creaciones que en ella se originan, la ciencia al estilo galileano, en cuanto producto del espíritu humano, está comprendida dentro de la esfera de las ciencias del espíritu². "Naturalismo objetivo", "naturalismo tal como realmente es en sí", no deben interpretarse como expresiones referentes a una realidad que se esconde

² Frente a la tradicional tendencia naturalista a fardar las ciencias del hombre en las ciencias naturales, y a dar explicaciones disparejas como últimas y definitivas, Husserl subraya que las ciencias del espíritu constituyen la disciplina de mayor alcance y la más fundamental. Sólo una ciencia universal y autónoma del espíritu mismo — que por cierto no sería de estilo galileano — es capaz de dar cuenta de las diversas creaciones del espíritu, entre ellas de la ciencia, tal como la conocemos desde Galileo.

por detrás o por debajo de los fenómenos que se dan en el mundo vital, a una realidad oculta susceptible de revelarse por medio de métodos y técnicas adecuadas. Más bien, denotan la idea de una tarea intersubjetiva indefinida, una idea hacia la cual orientan su labor los miembros de la comunidad científica, y a la que se van aproximando los resultados de las actividades que cumplen en vinculación recíproca. Esos resultados son las teorías científicas que jalanan las etapas sucesivas del proceso histórico de la ciencia.

Como todas las actividades culturales, la labor científica se desarrolla en el mundo vital. Los problemas científicos surgen dentro del mundo vital y se refieren a ciertos aspectos del mismo, aislados por abstracción, tales como el aspecto espaciotemporal o el aspecto corpóreo. Constantemente el hombre de ciencia aprovecha los sucesos que ocurren en el mundo vital, en el cual realiza sus experimentos, encuentra sus instrumentos, los sus indicadores, etc. Pero una cosa es aprovechar tales sucesos en la elaboración de teorías científicas, y otra muy diferente concebir e interpretar esos mismos sucesos desde el punto de vista científico. Para el hombre de ciencia, el laboratorio en el que trabaja es un lugar de estudio y de investigación. Se le aparece en función de la actividad humana científica a la que está destinado; no le interesa averiguar cómo sería el laboratorio "tal como es realmente en sí", de acuerdo con una explicación científica universal de todos los fenómenos, como tampoco ve a sus colaboradores como sistemas físico-químicos. El fin que pretende alcanzar el quehacer científico también está referido a la existencia humana en el mundo vital; es uno entre las diversas líneas que perseguimos en nuestra actividad colectiva y por medio de nuestras actividades intersubjetivamente vinculadas. Es un fin de carácter específico, pero también lo son todas las líneas hacia las que se orienta nuestra vida cultural. El fin específico que persigue la actividad científica consiste en desarrollar, tanto en su alcance cuanto en su precisión, las posibilidades de profecía e inducción infinitamente más allá de las que tiene la experiencia común precientífica, o, como lo expresa Husserl, en reemplazar el "conocimiento" (entendido como aquella familiaridad que tenemos con los objetos del mundo vital en nuestra vida corriente, y que nos es suficiente para satisfacer nuestras necesidades prácticas y para orientarnos en el mundo vital), por conocimiento en sentido estricto, concebido en función de las ideas de "verdad objetiva" y del "ser tal como realmente es en sí". Una vez más, como ocurre con todas las actividades culturales, los resultados y productos de la labor científica se sobrealaden al mundo vital. Apenas es preciso recordar que la existencia de la ciencia y de las teorías científicas forma parte de la realidad histórico-cultural del hombre occidental moderno, es decir, de su mundo vital. Esto no significa, como se ha entendido tradicionalmente, que el universo construido por la ciencia sea la realidad verdadera, destinada a desplazar al mundo vital. Implica, sin embargo, entre otras cosas, que para el hombre occidental la naturaleza, tal como se da en la experiencia ordinaria, aparece como susceptible de interpretación y explicación científicas, y, por tanto, se le aparece bajo esa perspectiva.

El mundo vital resulta ser el fundamento sobre el cual se erige el universo de la ciencia como una superestructura; la evidencia específica

de la ciencia lógico-matemática está referida, por su propia esencia, a la evidencia que se da en la experiencia ordinaria. Ello no significa que el mundo vital deba ser considerado como un mero punto de partida para trasladarnos a otra esfera del ser. Parecería que hubiera dos clases de verdad: por un lado, la verdad subjetiva y relativa vinculada con situaciones prácticas en el mundo vital; por el otro, la verdad objetiva y científica que, a pesar de estar referida a la primera, no es afectada en su validez intrínseca por tal referencia. Sin embargo, insiste Husserl, el mundo vital realmente participa en la elaboración de la ciencia; el mundo vital nos es dado, y nosotros mismos experimentamos que vivimos en él, estemos o no dedicados a tareas científicas. La humanidad ha existido y ha vivido en otros mundos vitales, antes de que surgiera la ciencia en el sentido moderno. En cambio, la ciencia moderna forma parte del mundo vital propio del hombre occidental. Las ideas de "verdad objetiva" y de "ser tal como realmente es en sí", mediante las cuales se pretende superar la relatividad y la subjetividad de la experiencia corriente, pertenecen ellas también, en la medida en que orientan y dirigen aquella actividad humana especial que Husserl llama "práctica teórica", al dominio del espíritu, de lo subjetivo y, por tanto, de lo relativo.

Al comienzo pudo haber parecido que señaláramos el problema del mundo vital para lograr una clarificación filosófica de la ciencia. Vemos ahora que la filosofía de la ciencia, cualquiera que sea su importancia, abarca meramente un tema parcial o especial. El mundo vital se revela no sólo como un tema por derecho propio, sino también como el tema más universal y, por tanto, como el tema supremo.

3. Las estructuras invariables del mundo vital

Una ciencia del mundo vital que respete su rango específico y que la acepte tal como se presenta en la experiencia directa (debiendo aquí entenderse el concepto de experiencia en el sentido de la vida precientífica, y no en función de los datos sensoriales) no puede ser, evidentemente, una ciencia de tipo galileano, en la cual una superestructura teórica lógico-matemática desplaza al mundo vital. En primer lugar, según Husserl, tenemos que realizar una "epoché" respecto de la "ciencia objetiva"². Esto no significa que debamos desconocer la existencia de la "ciencia objetiva", ni hacer como si viviéramos en un mundo del cual estuviera ausente la "ciencia objetiva". No significa negar ni dudar de la validez de ese tipo de ciencia. La "ciencia objetiva", sus conquistas y sus resultados siguen siendo lo que siempre han sido, a saber, hechos culturales pertenecientes a nuestro mundo vital. Estamos muy lejos de perder nuestro interés por la "ciencia objetiva". Sin embargo, en virtud de la epoché, nos abstenemos de "movilizar" ese interés; lo suspendemos, lo desconectamos. Nos abstenemos de dedicarnos a la "ciencia objetiva"; adoptamos la actitud de observadores desinteresados, neutrales respecto de ese quehacer. Tal actitud no consiste solamente en abstenernos de aceptar la validez de las teorías de la "ciencia objetiva" sino también en abste-

² Para evitar equívocos, empleamos la expresión "ciencia objetiva" (entre comillas) como equivalente a la de "ciencia al modo galileano".

arnos de adoptar posición alguna respecto de la validez o la falsedad de tales teorías; la duda y la negación, en cuanto que son posiciones específicamente críticas, quedan así excluidas. Las teorías válidas de la "ciencia objetiva" siguen conservando su validez para nosotros. Pero en virtud de la epoché las consideramos meramente "aceptadas como válidas", y nos abstenemos de apoyarnos en esa "validez aceptada", la que estamos tan lejos de utilizar como de impugnar. Ninguna teoría, ningún resultado, ninguna afirmación de la "ciencia objetiva" podrán ser utilizados en nuestros razonamientos como verdades establecidas, como puntos de partida, premisas o argumentos de ninguna especie. Naturalmente, la epoché comprende no sólo a las teorías y conclusiones sino también a la idea misma de "ciencia objetiva". Sin perder de vista esta idea como fuerza directriz de nuestra vida cultural, no nos dejaremos impulsar ni determinar por ella.

Esta epoché nos permite aceptar el mundo vital "al pie de la letra", tal como lo vivimos, como nuestra realidad histórico-cultural, sin interpretarlo en función del "ser tal como realmente es en sí", y sin sustituirlo por éste. Con todo, la idea de una ciencia general del mundo vital parecería enfrentar una dificultad insalvable. Una ciencia semejante, aunque no sea de estilo galileano, debe reconocer algún modo de objetividad y de validez que le sea propio; debe elaborar métodos que le permitan afirmar proposiciones verdaderas y fundadas, es decir, proposiciones que resulten concluyentes y convincentes para cualquiera que aplique esos métodos. Esto, sin embargo, parecería ser incompatible con la esencial referencia de todo mundo vital a una comunidad determinada y aún a una etapa determinada de la historia de esa comunidad. ¿Será necesario elaborar una ciencia propia para cada uno de los innumerables mundos vitales? ¿Es posible una ciencia general del mundo vital en cuanto tal?

A pesar de su relatividad, el mundo vital exhibe una estructura invariable, o, más exactamente, un armazón estructural invariable, dentro del cual se mueven los elementos relativos y variables. Independientemente de la "ciencia objetiva", y con prelación a ésta, el mundo vital se presenta como extendido en el espacio y en el tiempo. Tal espacio es, por supuesto, el que experimentamos y habitamos, y no un espacio matemático: no contiene entes geométricos ideales (puntos, planos, etc.), no es infinitamente divisible, no forma un continuo infinitesimal, etc. Lo mismo cabe decir respecto del tiempo. En el mundo vital encontramos cosas corpóreas, pero que no son cuerpos en el sentido de la geometría o de la física. Por último, el mundo vital exhibe cierta causalidad, no en el sentido de las leyes naturales formuladas en ecuaciones de dependencia funcional, sino como regularidad, uniformidad típica, tipicidad de compartimiento. Como lo expresa Husserl, las cosas tienen sus "hábitos" ("Gewohnheiten"), en virtud de los cuales se comportan de manera semejante bajo condiciones típicamente semejantes.

Notemos que las categorías propias del mundo vital, que expresan sus estructuras invariables, son designadas por los mismos términos con que se designa a las categorías objetivas propias de las ciencias apriorísticas, tales como la lógica, y las diferentes ramas de la matemática. La identidad de designaciones no debe ocultarnos la diferencia que existe entre el *a priori* del mundo vital ("lebensweltliches Apriori") y el *a priori*

objetivo. Lo que sí indica esa identidad de designaciones es la manera esencial en que el *a priori* objetivo está referido al *a priori* del mundo vital como fundamento de aquél. Sobre la base del *a priori* del mundo vital se construye el *a priori* objetivo mediante una operación de idealización. Al plantear el problema del origen de la geometría, Husserl insiste, en consecuencia, sobre la necesidad de que las investigaciones histórico-intencionales tomen como punto de partida el contenido invariable de las configuraciones espaciales, o, con más generalidad, la estructura invariable del espacio y la espacialidad perceptuales y vividas, tales como se los conoce en la experiencia progeométrica; y no, en cambio, las apercepciones transitorias de un período histórico determinado, como por ejemplo, las concepciones mítico-mágicas que, en honor a la verdad histórica, estuvieron implicadas en el nacimiento de la geometría primitiva e influyeron en cierta medida sobre ella.

La ciencia general del mundo vital, según la concepción de Husserl, se interesa por el estilo general invariable, o por la estructura *éssigmal* invariable, del mundo vital; por la tipicidad esencial ("wesensgesetzbliche Typik") que en él prevalece⁴. Esta ciencia no debe limitarse a nuestro mundo vital, es decir, al mundo vital peculiar del hombre occidental, y ni siquiera a los mundos vitales reales que existen o existieron en la realidad histórica. Pasando de un mundo vital real a otro, y examinando las diferencias que distinguen a unos de otros, estaremos en condiciones de hacer a un lado toda cuestión de realidad. A partir de cualquier mundo vital real, podemos variarlo libremente en la imaginación, elaborando de esa manera variedades de mundos vitales posibles —pero meramente posibles— respecto de los cuales la cuestión de su existencia histórica real carece de interés. El objetivo de este procedimiento consiste en revelar aquello que esencial y necesariamente pertenece a todo mundo vital en cuanto tal, considerado desde el punto de vista de su posibilidad. Husserl llega de esta manera a la idea de una ontología del mundo vital en cuanto tal, entendido como un mundo posible de experiencia intersubjetiva. Las estructuras reveladas por esta ontología están presentes en todo mundo vital real, cualquiera que sea su contenido, sujeto a variación histórica y, en este sentido, accidental. Debe destacarse que una ontología del mundo vital difiere fundamentalmente de las ontologías inspiradas en la tradición moderna, que están dominadas por la noción "constructivista" del "ser tal como realmente es en sí", al que se concibe como una pluralidad matemática. Las ontologías tradicionales se han apoyado siempre sobre el *a priori* objetivo, mientras que la ontología que propone Husserl se interesa por el *a priori* del mundo vital. Pero después de formular la idea de una ontología del mundo vital, Husserl no se dedica a desarrollarla. Su preocupación fundamental lo lleva por otro camino.

⁴ Desde el punto de vista histórico sería muy interesante contemplar la ciencia *etnohistórica*, que Husserl ni siquiera menciona, bajo la perspectiva de la idea de una ciencia general del mundo vital.

III. EL PROGRAMA GENERAL DE LA FENOMENOLOGIA

1. *La actitud natural y la actitud fenomenológica*

En el curso de nuestra vida consciente nos interesamos por objetos que, a pesar de su diversidad, pertenecen todos al mundo. Vivir en el mundo significa aceptarlo como el horizonte universal englobante que abarca todo lo que se presenta como real, dentro del cual desarrollamos todas nuestras actividades, y dentro del cual están todos los objetivos que perseguimos, todas las metas de nuestras acciones, etc. La aceptación del mundo, sin embargo, no implica un reconocimiento explícito de su carácter de horizonte universal. Sin duda, todos los objetos y todos los existentes aparecen como mundanales, es decir, se presentan dentro del horizonte universal de manera tal que su aparición comporta la conciencia del mundo como horizonte. En ese sentido, el mundo siempre nos está dado ("vorgegeben"). Su darse es aceptado sin cuestión; por lo general no se lo mira, no se lo hace temático, no se lo explicita.

En lugar de mantenernos en esta actitud, que es la de nuestra vida natural e ingenua, podemos dirigir la atención hacia los modos subjetivos en que el mundo y los existentes mundanales de todo tipo se nos presentan. Tales presentaciones de objetos en modos subjetivos, y aún de un mismo objeto en diversas modos, se producen, claro está, durante todo el transcurso de nuestra vida consciente. En la actitud ingenua que natural y normalmente adoptamos, nos preocupamos demasiado por los objetos mismos, por sus propiedades y atributos; nos interesamos excesivamente por lo que los objetos son — ya sea como objetos del mundo vital o bajo la específica orientación científica de la idea del "ser tal como realmente es en sí" —; estamos demasiado sumergidos en nuestros afanes mundanales, prácticos y teóricos, estamos demasiado absorbidos por nuestras metas, propósitos y planes, ya sean transitorios o relativamente permanentes, para poder atender a los modos y formas en que los existentes mundanales y el mundo en general se presentan a nuestro espíritu. Las vivencias en que se nos hacen accesibles el mundo y todo lo que él contiene, las vivimos realmente, pero permanecen veladas, desatendidas, y, en este sentido, ocultas. Para descubrirlas es necesario un acto de voluntad. Al apartarnos de la actitud ingenua y natural, adquirimos un nuevo interés teórico por las cosas, no tales como son, sino tales como se nos ofrecen; más exactamente, un interés por sus apariciones y presentaciones, y también, especialmente, por las conexiones y encadenamientos sistemáticos de esas apariciones y presentaciones. En líneas generales, nuestro típico no es ya el mundo, sino la textura de la vida consciente, los síntomas de las vivencias que nos dan conciencia del mundo como permanentemente dado ("vorgegeben"). Si avanzamos por esta vía nos aproximamos al núcleo de la fenomenología, cuyo programa general puede formularse como un intento de dar cuenta del mundo en general y de los existentes mundanales en particular, y de todas las entes objetivos de cualquier clase que sean, en función de su esencia, actos, operaciones y producciones ("Leistungen") de la conciencia. Ese "dar cuenta" equivale a revelar el mundo y los entes objetivos mencionados como productos y correlatos de multiplicidades de actos de conciencia sistemáticamente encadenados.

nados y sintetizados, de los cuales aquéllos reciben el sentido de su validez ("Geltung") y de su existencia.

Para realizar ese programa es necesario efectuar una segunda "epoché", esta vez respecto del mundo vital mismo. Una vez más la "epoché" involucra suspender, poner fuera de acción, reservar el juicio, y no negación, eliminación o supresión. Ni la contextura de la vida consciente, en la cual y por medio de la cual aparecen existentes de toda clase, ni el mundo vital en general, son afectados por la reducción fenomenológica, que es la segunda "epoché". Al realizar la reducción fenomenológica, si bien seguimos viviendo todos los actos conscientes en su entrelazamiento recíproco, nos abstenemos de vivir en ellos. En otras palabras, ya no nos dejamos envolver y absorber por esos actos. Nuestra actitud es la de un observador apartado y desinteresado, quien contempla el fluir de la vida consciente — que continúa independientemente de la actitud que se adopte — sin participar en él, sino más bien considerándolo como un campo propicio para la investigación descriptiva y analítica. Los actos que, en la actitud natural, son simplemente vividos, ahora se tematizan y se convierten en tópicos para un análisis reflexivo. En este sentido Husserl habla de una actitud *por arriba* de la vida de la conciencia, tanto subjetiva cuanto intersubjetiva, a través de la cual, en la actitud natural, el mundo está indudablemente presente. En consecuencia, ninguno de los existentes mundanales ni el mundo vital en general sufren modificación alguna. Sin embargo, los existentes mundanales dejan de ser simplemente aceptados como se los aceptaba en la actitud natural. Más bien se los considera entonces experimentados o vividos, que deben ser tomados tal cual aparecen; por ejemplo, se los considera como entes que se presentan como reales. Todos los existentes mundanales y el mundo vital en su conjunto se transforman en fenómenos en el sentido específico de que quedan referidos a las vivencias en las que se dan, y de que se los toma exactamente tal como se presentan ante la conciencia del sujeto que vive esos actos. La pretensión de existencia que contienen los objetos mundanales no es ni rechazada ni aceptada; ni siquiera se duda de ella ni se pone en tela de juicio su legitimidad. Meramente se la toma como una pretensión experimentada o vivida, es decir, como uno de los caracteres que exhibe el objeto en cuestión al presentarse.

2. Esbozo de la fenomenología del mundo perceptual

En virtud de la reducción fenomenológica, los entes objetivos se revelan como correlatos de vivencias. Esta revelación abre el campo de la investigación fenomenológica. La fenomenología no es otra cosa que el estudio sistemático y amplio de la correlación que existe entre el mundo y la conciencia del mundo; o, para expresarlo con mayor generalidad, entre el ser, cualquiera sea su género, y los actos de conciencia por medio de los cuales el ser aparece y se origina.

Para ilustrar los problemas que surgen en el campo de investigación abierto por la reducción fenomenológica, y la naturaleza del análisis fenomenológico, Husserl se remite principalmente a la fenomenología de la percepción, tal como la había desarrollado en sus obras anteriores, especialmente en *Ideas zu einer reinen Phänomenologischen Philosophie*² y en *Car-*

seniándose *Meditaciones*⁵. Debido a la orientación general de la presente obra, Husserl no desarrolla la teoría de la percepción en forma sistemática, sino que se limita a destacar algunos de los temas en juego como ejemplos representativos de la problemática fenomenológica.

Una cosa puede ser vista, tocada, oída, etc. Estas percepciones difieren entre sí, pero se las experimenta a todas como percepciones de la misma cosa. Atendámonos a las percepciones visuales, comprobemos que una misma cosa puede ser vista desde distintos lados, y bajo diferentes aspectos y perspectivas. Para llegar a conocer la cosa por la vía perceptiva, es necesario pasar de percepción a percepción, de manera tal que la cosa pueda mostrarse por distintos lados y pueda ir revelando sus atributos y propiedades. Lo que se presenta en cada una de las percepciones es la cosa misma que aparece, claro está, de manera unilateral, pero que es experimentada desde ya como perceptible desde diferentes puntos de vista, como capaz de aparecer en otros modos de presentación. De modo que cada percepción aislada contiene más de lo que ofrece en la experiencia sensorial directa y efectiva. Este "más" consiste en anticipaciones de nuevas apariciones perceptuales de la misma cosa. Cada percepción efectiva implica un horizonte — el horizonte interior — de percepciones posibles que se supone ocurrirán cuando la cosa sea mirada desde un punto de vista adecuado. Comprobemos así el importante papel que desempeñan las "inactualidades" de la conciencia en la experiencia efectiva ("actual"). Entre dichas inactualidades se cuentan las adquisiciones del pasado, es decir, adquisiciones que alguna vez fueron actuales pero que han dejado de serlo, si bien pueden ser reactivadas. Aun en el caso de que no sean reactivadas, contribuyen a determinar la percepción efectiva presente, que está circundada por un horizonte, e inmersa en una atmósfera, de inactualidades que funcionan de una manera implícita, pero que funcionan al fin.

La percepción de una cosa está llena de alusiones, anticipaciones y otras inactualidades; pero además la cosa percibida aparece en medio de otras cosas que son percibidas al mismo tiempo, dentro de un campo de percepción u horizonte exterior. Claro que el campo de percepción no es el mundo; sin embargo, dentro de él se experimenta un segmento del mundo. El horizonte exterior apunta a cosas que están más allá de él mismo; ese apuntar es lo que nos da conciencia permanente de que el mundo es el universo de los posibles objetos de la percepción⁶.

Si en el curso del proceso de percepción las anticipaciones implícitas en anteriores percepciones se cumplen en otras posteriores, se produce una síntesis de identificación — o como prefirió llamarla Husserl en esta obra, de unificación ("Einingung") — entre estas percepcia-

⁵ Husserliana III (Haag, 1959) [Hay traducción española].

⁶ Husserliana I (Haag, 1950) [Hay traducción francesa].

⁷ Un estudio bastante detallado acerca de la noción husserliana de horizonte es el de H. Kuhn, "The phenomenological concept of 'horizon'", *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. por M. Følmer, Cambridge, Mass. (1941). La relación entre la conciencia de horizonte y la conciencia del mundo ha sido tratada por L. Landgrebe en "The world as a phenomenological problem", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I (1940).

nes. En virtud de esta síntesis de unificación las percepciones aisladas, en lugar de sucederse meramente las unas a las otras en el tiempo, se articulan como fases de un mismo proceso coherente y sostenido. Los resultados de las fases anteriores no sólo se retienen en las etapas posteriores, sino que también son prolongados y complementados por los de las fases posteriores. La cosa percibida, que al principio era indeterminada en cierta medida, se va desplegando gradualmente, alcanzando una determinación cada vez mayor. El proceso perceptivo logra coherencia interior al irse confirmando recíprocamente sus distintas etapas en virtud del cumplimiento de las anticipaciones, y en virtud de la prolongación y complementación de las fases anteriores por las posteriores ("Sinberberchtung und Sinforbildung"). Las modalidades cambiantes de la presentación perceptiva, en las que va apareciendo la cosa percibida en el curso del proceso de percepción, dependen de movimientos del cuerpo del sujeto que percibe. Para que la cosa aparezca bajo determinado aspecto, es preciso que el observador se acerque o se aleje de ella, que camine a su alrededor, que mueva la cabeza o los ojos de la manera adecuada, que la toque con la mano, o que la haga girar entre sus dedos, etc. Nuestro cuerpo, con sus órganos sensoriales, cumple un papel esencial en todo acto de percepción, papel que se pone de manifiesto en la correlación entre los movimientos corporales que hemos mencionado y las presentaciones perceptivas de la cosa percibida. (Recordemos, de paso, el problema de la aparición de nuestro propio cuerpo a través de una multitud de vivencias que se van articulando entre sí de una manera especial.) Bien puede ocurrir que las anticipaciones implícitas en etapas anteriores no se cumplan en el curso posterior del proceso perceptivo. La cosa percibida resulta ser diferente de lo que parecía ser al principio. En este caso las etapas posteriores rectifican, en lugar de confirmar, las etapas anteriores. Surge así el fenómeno de la modalización: lo que vemos en el escaparate había parecido, sin lugar a dudas, un ser humano; ahora la cosa se vuelve dudosa; luego va siendo posible, presumible, probable, que la cosa sea un maniquí.

El sujeto de la percepción jamás puede estar solo. Durante toda nuestra vida, aun en los momentos de soledad, tenemos conciencia de que existimos entre nuestros semejantes, con quienes nos comunicamos en forma virtual o efectiva, y también tenemos conciencia de que se comunican entre ellos. Así como en mi vida consciente las percepciones y series de percepciones se confirman, continúan, aumentan, y en algunos casos, se corrigen las unas a las otras, del mismo modo, al comunicarme con mis semejantes, mis propios sistemas y síntesis de percepción entran en idéntica relación recíproca con los de ellos. A menudo se producen desacuerdos y diferencias. Ellos pueden resolverse — o por lo menos así se suele creer — por medio del debate y de la crítica mutua. Mediante la intercomunicación, es decir, mediante el entrelazamiento de mi vida perceptiva con la de mis semejantes, se produce, en cada uno de nosotros, la conciencia de la *unidad e identidad del mundo perceptual*, como horizonte universal del cual existen todas las cosas reales, del mundo único en el que vivimos todos y que todos experimentamos, aunque cada cual lo haga desde su punto de vista propio. Yo puedo percibir la misma cosa que percibe mi prójimo, pero la misma cosa se presenta a cada

uno de nosotros por un lado diferente, bajo aspectos y perspectivas diferentes. Cada una de esas presentaciones perceptivas encierra en su horizonte interno alusiones a posteriores presentaciones perceptivas, todas pertenecientes a un mismo sistema total. En la conciencia de cada cual surge la distinción entre la presentación perceptual efectiva de una cosa, y la cosa misma. Especialmente en previsión de posibles discrepancias entre mi experiencia perceptual y la de mis semejantes, la distinción mencionada adquiere el alcance de una distinción entre la "mera" apariencia, la "mera" representación de una cosa, y la cosa tal como objetivamente es. Debe señalarse que la cosa, tal como es objetivamente, no se da a nadie en percepción efectiva, puesto que para la conciencia de cada uno, esa cosa no es otra que la unidad sistemática de una multiplicidad indefinidamente abierta de experiencias perceptuales, tanto de las suyas propias como de las de sus semejantes.

Del precedente esbozo — por cierto que superficial — de la teoría fenomenológica de la percepción, emerge un principio cuya generalización nos permite formular el objetivo último de la filosofía fenomenológica. Todo este objetivo, cualquiera que sea su naturaleza — todo objeto, para decirlo más brevemente — es un índice de multiplicidades de modos de aparición y presentación ("Gegenbildeweisen"), y es un correlato de ellas. Si estas presentaciones se relacionan con el objeto en cuestión y lo "contienen" como su "pelo objetivo" ("Gegenstandspol"), ello se debe a que ellas se articulan y orientan en función recíproca y a que se han organizado sistemáticamente en una síntesis de unificación que, al extenderse de sujeto a sujeto, se convierte en *sinéresis intersubjetiva*, en el sentido pleno de la expresión. Las formas de organización y sistematización que prevalecen sobre la mera multiplicidad no deben ser consideradas como casuales o contingentes. Al contrario, la *correlación entre un objeto y la multiplicidad de sus modos de presentación está regida por leyes a priori*; es una cuestión de necesidad esencial. A menos que ciertas apariciones y presentaciones sean organizadas intersubjetivamente en determinada forma específica, el objeto en cuestión o no existe, o por lo menos no existe como objeto de determinada clase. En este sentido puede decirse que el objeto recibe su existencia, y el sentido de su existencia, de las vivencias intersubjetivamente entrelazadas y vinculadas; y así podemos hablar de la "constitución intersubjetiva" del mundo, es decir del mundo como originado en las vivencias intersubjetivamente vinculadas.

El análisis fenomenológico nos remite de lo que en la actitud ingenua y natural aceptamos simplemente como "ente acabado" ("Fertig-Seiendes"), a las multiplicidades de vivencias en las que se presenta. Pero el hecho de ir a investigar las fuentes de formación y producción del producto "acabado", de ningún modo significa despegar al objeto de su existencia, realidad u objetividad. Dicho análisis no tiene por objeto fundamentar la objetividad, ni garantirla, ni discutirla, así como tampoco se propone demostrar la existencia real del mundo. No cabe ninguna duda de que el mundo existe, ni de que todos existimos en él como seres humanos. Lo que se pretende es más bien hacer *inteligible* esta convicción, en que se apoya nuestra vida, y que continúa sirviendo de apoyo bajo la reducción fenomenológica. La *inteligibilidad* misma sólo puede alcanzarse mediante el análisis de la conciencia intersubjetiva en la cual

y por medio de la cual el mundo surge tal como se nos aparece a nosotros, como existente ahora y desde siempre ("Vergegenwärtigt"). De un modo muy general, para comprender en definitiva la objetividad, es preciso estudiar objetos de un tipo dado en su gradual despliegue y exhibición a través de múltiples vivencias, modos de aparición y presentación, sistemáticamente encadenados y entrelazados. A través de esas multiplicidades sistemáticamente organizadas de vivencias, reciben los objetos en cuestión el sentido específico de su objetividad.

3. El yo trascendental y el problema de la intersubjetividad

Husserl propugna una concepción epológica de la conciencia. Todo acto de conciencia emana del yo que vive ese acto, y que por ese motivo es experimentado como mío. La totalidad de la vida consciente — todas las síntesis, modalizaciones, etc. — están centradas en el yo o, como prefiere expresarlo Husserl, en el polo-yo, como realizador idéntico de todas las operaciones ("identischer Vollzieher aller Geltungen"). Es el polo-yo el que pasa de una etapa de su vida consciente a la próxima, el que retiene vivencias pasadas, y las vincula con las actuales, anticipando vivencias posteriores capaces de articularse en un sistema coherente en desarrollo progresivo. A través de una multiplicidad de presentaciones el yo se dirige hacia el polo-objeto (que es el que aparece en una diversidad de modos, o hacia el cual se polarizan los diversos modos) como meta de su intencionalidad, intencionalidad que se cumple en el transcurso de la serie de vivencias. Por medio de sus actividades, que pueden asumir formas diversas, el yo va desplegando los atributos y propiedades de los objetos; esas actividades pueden verse atraídas por factores afectivos, etc. Análogamente, la intersubjetividad se interpreta como el entrelazamiento de una pluralidad de "yos", en la síntesis "yo-tú" o en la síntesis "nosotros". Como hemos visto, el mundo vital intersubjetivamente idéntico es un índice de multiplicidades de modos de aparición y presentación sistemáticamente organizadas. A través de estas multiplicidades los distintos "yos" — y no cada uno de ellos por separado — se dirigen hacia el mundo y lo viven como campo común de todas sus actividades.

A la luz de la concepción epológica de la conciencia y de la vida del espíritu, la atada correlación entre los objetos mundanales y el mundo en general, por un lado, y las multiplicidades de vivencias sistemáticamente organizadas, por el otro, significa que los primeros surgen y reciben su existencia de operaciones y actividades epológicas ("tätliche Leistungen"). La afirmación de que el mundo se constituye epológicamente viene a significar que es el producto común de una pluralidad indefinida de "yos" en comunicación y cooperación recíprocas, en virtud de las cuales entrelazan y coordinan sus respectivas vidas mentales. Esa pluralidad de "yos" es la humanidad; en su más amplio sentido, la totalidad de la raza humana; en un sentido más limitado, un grupo socio-histórico más o menos restringido, por ejemplo, una civilización determinada. Por ello, la correlación entre mundo y humanidad se presenta de manera tal que la humanidad sería "la subjetividad que lleva a cabo, en mancomunidad intencional, la operación de dar validez al mundo". Si por yos entendemos seres

humano, surge por necesidad una paradoja aparentemente insalvable. En efecto, los mismos seres humanos son existentes mundanales; pertenecen al mundo y forman parte de él. ¿Cómo es posible, entonces, que una parte constituya y produzca el todo al cual pertenecen? Si el programa general de la fenomenología consiste en dar cuenta del mundo en función de la subjetividad o intersubjetividad humana, dicho programa implica un absurdo total, puesto que equivale a dar cuenta del mundo en función de algo que por su misma naturaleza presupone aquello de lo cual se pretende dar cuenta. Obviamente, la paradoja resulta del papel doble que le toca desempeñar al hombre, pues es un existente mundanal entre muchos otros, un objeto en el mundo, y al mismo tiempo un sujeto respecto del mundo, es decir, un sujeto de cuyas vivencias y operaciones el mundo recibe el sentido de su existencia.

Para superar esa paradoja y para lograr alguna claridad acerca de la situación ambigua del hombre, Husserl considera necesario y suficiente realizar la reducción fenomenológica en todo su alcance. Sin duda encontramos en el mundo a nuestros semejantes, a quienes concebimos como seres humanos y personas como nosotros, y a la vez como existentes mundanales. Sin embargo, esto significa que, bajo la reducción fenomenológica, se precisan tratarlos como fenómenos, igual que todos los demás existentes mundanales. Bajo la reducción fenomenológica sólo podemos referirnos a la humanidad como "fenómeno de la humanidad"; no estamos autorizados para mentar y utilizar, sin más, la vida consciente y las actividades espirituales de nuestros semejantes. Debido a su universalidad, el programa de fenomenología me alcanza a mí en cuanto ser humano mundanal, y también a mis semejantes. Al realizar la reducción fenomenológica dejo de ser un hombre entre otros hombres, todos viviendo en el mundo como partes del mismo. Dicha reducción coloca a quien la realiza en una "incomparable soledad filosófica" ("einzigartige philosophische Einsamkeit"), en la cual el mundo y todo lo que contiene, inclusive el sujeto en cuanto ser humano y todos sus semejantes, se convierten en fenómenos, es decir, en temas para la investigación fenomenológica trascendental. Con esto se vinculan dos problemas de la constitución fenomenológica. El primero es el de mi autoconstitución. El de las vivencias en las que me experimento a mí mismo, en diversos modos de aparición, como persona, como "el hombre que soy", como ser humano mundanal. De aquí que el polo-*yo*, del cual, según Husserl, surgen todos mis actos conscientes, y en el cual se centralizan todas las actividades, operaciones, etc., de mi conciencia ("Funktionssystem aller Konstitution") no debe confundirse con el alma, la persona, el "yo" en el sentido de "el ser humano que soy", en suma, con el *yo* mundanal, así se trate del *yo* meramente psicológico. Por este motivo Husserl habla del polo-*yo*, y no simplemente del *yo*; en otros pasajes de su obra insiste en la distinción entre el *yo* trascendental (o "yo puro", especialmente en sus trabajos anteriores) y el *yo* mundanal, en cualquiera de los aspectos de la mundanidad. El segundo problema es el de la constitución y aprehensión, por medio de mis vivencias, del otro, del *alter ego*, que es semejante pero distinto de mí, y de la comunidad de mis semejantes, en la cual me inserto. Por lo tanto, no era equivocado atribuir una función trascendental a mis semejantes; pero era prematuro, porque no conocíamos el fundamento de esa atribución. Lo que hace falta es una

teoría fenomenológica de la constitución de la intersubjetividad dentro de mi campo de experiencia, para mí; en este sentido, "dentro" de mí". Sobre la base de una teoría semejante, es legítimo afirmar que cada ser humano "contiene" un yo trascendental, en cuanto que, constituido como semejante mío, lo concibo como capaz de realizar la reducción fenomenológica, así como yo puedo realizarla, y de descubrir su polo-yo en su función trascendental. Así llega Husserl a la noción de intersubjetividad trascendental, comunidad de polos-yo a la que también pertenece mi polo-yo, si bien ocupando una posición privilegiada, puesto que siempre seguirá siendo el polo-yo respecto del cual todos los demás polos-yo aparecen como polo-añer ego. Si vivimos el mundo como común e idéntico para todos nosotros, ello se explica porque resulta ser el correlato de la intersubjetividad trascendental, el producto común de una comunidad indefinidamente abierta de polos-yo en comunicación recíproca y que por tanto entrelazan sus funciones constitutivas.

Mediante la realización radical y consecuente de la reducción fenomenológica queda disuelta la identificación que hace Descartes del yo del ego cogito con el alma, es decir, con un existente mundanal, identificación que ha provocado infinitas confusiones. Ahora es posible reconocer el carácter único de la subjetividad trascendental: es un dominio privilegiado en cuya virtud, exclusivamente, hay un mundo; dominio que, por ser la condición y presupuesto necesarios de todo dominio mundanal, no puede tener carácter mundanal.

Por otra parte, la mera formulación de los problemas de la autoconstitución y de la constitución de otros seres humanos ilumina la situación del hombre. La subjetividad y la intersubjetividad mundanales, es decir, la humanidad, resultan ser autoobjetivaciones de la subjetividad trascendental. Por esa razón la fenomenología trascendental está íntimamente vinculada con la psicología, que es el estudio sistemático del yo mundanal o alma; o sea, entre otras cosas, de la vida mental de seres humanos que se encuentran en el mundo, perciben cosas, elaboran representaciones y concepciones del mundo, realizan actividades voluntarias en el mundo, etc. En verdad, todos los actos y operaciones de la conciencia (que desde la perspectiva de la fenomenología trascendental se estudian en sus funciones presentativas y constitutivas, es decir, como vivencias a través de las cuales el mundo y todo lo que él contiene aparecen y se nos revelan), entran también en el dominio de la psicología, para la cual tienen el sentido de hechos mundanales atribuibles a unidades psicosomáticas mundanales, o sea, a hombres. De manera que los resultados de la fenomenología trascendental pueden trasladarse a la psicología. A la inversa, los análisis psicológicos de la vida mental del hombre, especialmente los que versan sobre las formas y modos en que experimentamos el mundo, de las formas y modos de las representaciones y concepciones humanas del mundo, adquieren significación fenomenológica (siempre que tengamos en cuenta el sentido peculiar de aquellos actos especiales de apercepción y objetivación que dan a la vida mental su carácter mundanal, es decir, de aquellos actos en virtud de los cuales los vivencias y representaciones del mundo llegan a ser concebidas como

* *Ständestufen* de lo que aparece se refiere tal a la hora que construimos: *ritmo múltiple* desarrollado en *Constitutive Meditationen*, V ("Quinta meditación constitutiva").

hechos mundanales que tienen lugar en existentes mundanales. Siempre es posible un tránsito en ambas direcciones de la fenomenología trascendental a la psicología. En consecuencia, Husserl emprende la tarea de abrir una segunda ruta de acceso a la fenomenología, a partir de la psicología. Por esta vía resultará posible llenar un importante vacío: en efecto, falta todavía elaborar una concepción de la mente o espíritu. La tarea esencial de la psicología consiste en suministrar esa concepción. Mas, en su desarrollo histórico, la psicología ha fracasado lamentablemente en esa tarea. A fin de formular los problemas que se plantean a una genuina psicología, debemos primero exponer las causas del fracaso de la psicología tradicional.

IV. LOS PROBLEMAS DE LA PSICOLOGÍA

1. *Presupuesto de la psicología tradicional*

La psicología moderna se ha elaborado bajo la influencia y el impacto de la física galileana, cuyos métodos y procedimientos han llegado a ser considerados como patrones y modelos de todo conocimiento científico. Mientras que la física se ocupaba de los aspectos corporales de la realidad, la psicología fue concebida desde el primer momento como una ciencia complementaria, paralela a la física. Su asunto es aquel aspecto o parte de la realidad que no está comprendido en el campo de la física, a saber, las almas, su vida mental, los hechos que en ellas tienen lugar, etcétera. La psicología moderna se basa en la dualidad cartesiana de *corpus* y *mens*, que de una u otra manera ha dominado toda la tradición moderna. El mundo se compone de dos "substancias" o, por lo menos, de dos órdenes de la realidad, de los cuales sólo uno, la "substancia extensa", tiene carácter autónomo e independiente, mientras que las almas, por estar unidas a los cuerpos, permanecen separadas las unas de las otras y no forman un universo coherente. El hombre y (por lo menos en la tradición postcartesiana) también los animales se consideran compuestos de dos estratos radicalmente heterogéneos entre los cuales rigen ciertas conexiones regulares. La psicología y la física se reparten los dos estratos. La dualidad de las dos substancias o estratos de la realidad vuelve a aparecer en el distinguir entre experiencia "interna" y "externa", según el cual la primera abarca los fenómenos psicológicos, las almas, y los hechos que en éstas se producen, mientras que la segunda comprende los fenómenos físicos en los cuales se manifiesta la naturaleza "tal cual es realmente en sí misma" (en el sentido que se da a esta expresión en las ciencias físico-matemáticas). Así como la física se funda en la experiencia externa, la psicología se basa en la experiencia interna.

A pesar de la radical heterogeneidad de las dos substancias o estratos de la realidad, el estilo cognoscitivo de la psicología debe imitar el de la física. El ideal que ha dominado el desarrollo de la psicología moderna es el de una ciencia objetivista universal *more geometrico*. Se admite sin discusión que las almas tienen el mismo modo de existencia que los cuerpos materiales, por más que se diferencien en su estructura. De lo cual se deduce que los hechos psicológicos deben estar vinculados por relacio-

nes causales idénticas a las que rigen entre los hechos físicos. De un modo general, el dominio de la psicología puede y debe explicarse mediante teorías de igual naturaleza que las teorías de la física. En consecuencia, se considera al alma como una esfera autónoma y cerrada (semejante a un espacio cerrado) que contiene datos psicológicos, especialmente datos sensoriales, los cuales, a su vez, son interpretados como una especie de átomos, o de complejos de átomos; las facultades psicológicas se interpretan, por analogía con las fuerzas físicas, como índices de propiedades causales del alma, etc. A lo largo de su historia la psicología moderna se ha esforzado por alcanzar la exactitud de la física. Sin embargo, no sólo ha fracasado en su intento de aproximarse a su ideal — no ya de alcanzarlo — sino que toda su historia es una sucesión de crisis. La razón de este fracaso reside en lo absurdo del ideal mismo. Por su propia naturaleza, el dominio de lo psicológico no se presta a la idealización y a la matematización. Por lo tanto no sólo es irrealizable sino hasta carente de sentido el objetivo de formular leyes y teorías psicológicas exactas, y de emular la realización exacta de que ha sido objeto el dominio de la física (entendiéndose la "exactitud" en el sentido de la teoría física).

Todos los presupuestos de la psicología moderna tradicional dependen y derivan del presupuesto fundamental, que no es otro que la existencia misma de la ciencia galileana². La psicología moderna no elaboró su concepto del alma y de lo psicológico sobre la base de la experiencia directa, sino que adoptó el concepto dualista cartesiano, el cual, a su turno, había sido determinado por las ideas constructivas de una naturaleza meramente corporal y de una ciencia matemática de esa naturaleza corporal.

2. El problema del cuerpo y del alma

La psicología, como cualquier otra ciencia, tiene que partir de los datos del mundo vital, y tiene que respetarlos. Es en el mundo vital donde encontramos las almas, en primer término almas humanas, y las encontramos unidas a cuerpos. Surge la cuestión acerca de cómo cada uno de nosotros experimenta su propio cuerpo como sistema ordenado de órganos que está a su disposición; de cómo experimentamos el hecho de habitar y funcionar ("Walten") en nuestro cuerpo (experiencias que en su forma primordial y originaria sólo se pueden tener respecto del propio cuerpo de cada cual). Como ejemplos de esas experiencias, en las que el cuerpo podemos citar los actos de empujar, tirar, levantar, etc., que son, en otras palabras, cinestésias por medio de las cuales, exclusivamente, somos capaces de actuar sobre las cosas exteriores, y a cuyo papel en la experiencia perceptual ya nos hemos referido.

Por supuesto, los movimientos de mi cuerpo y de sus órganos, por ejemplo mis manos, se cumplen en el espacio. Sin embargo, el hecho de que mi mano esté a mi disposición, bajo mi mando, el actuar y el fun-

² Véase nuestro artículo "The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XV (1953), en el cual hemos intentado demostrar, desde un punto de vista ligeramente diferente, la continuidad histórico-lógica entre la psicología moderna y la física galileana.

cionamiento de la cinestesia ("das waltende Tun der Kinästhesie") — no es en sí mismo un movimiento espacial. Está localizado sólo de un modo indirecto, por el hecho de que mi mano, en la que actúa mi cinestesia, ocupa un lugar en el espacio. Con generalidad Husserl sostiene que, si bien las almas están localizadas en el espacio-tiempo ("Raumzeitlichkeit"), que es la forma universal del mundo vital, sólo lo están de una manera indirecta. Meramente participamos de la localización espaciotemporal, en virtud de que están unidas a cuerpos. Todos experimentamos esta unión con el cuerpo, de un modo originario, en el hecho y por el hecho de habitar nuestro propio cuerpo y, dentro de ciertos límites, de disponer libremente de él.

En consecuencia, si bien las almas existen "en" el mundo, como en efecto ocurre, su existencia no tiene el mismo sentido que la de los cuerpos materiales, ni tampoco es posible atribuir a los seres animados — en forma de unidades psicocósmicas — la misma especie de realidad que a las cosas inanimadas. El principium individualitatis de estas últimas es la localización espaciotemporal. Las almas, por el contrario, poseen su individualidad y su unicidad por derecho propio; de ningún modo las deben a la localización de su cuerpo en el espacio y en el tiempo. De igual manera, las conexiones entre los hechos psicológicos, o entre los hechos psicológicos y los somáticos, no tienen la misma naturaleza que las relaciones causales, que son relaciones de dependencia funcional entre los hechos físicos.

3. La intencionalidad

Teniendo en cuenta que toda ciencia parte del mundo vital, y que el campo de la física se delimita por medio de una abstracción — que consiste en atender deliberada y exclusivamente al aspecto corporal de los objetos que se dan en el mundo vital (abstracción que constituye el presupuesto y la base de la posterior idealización y matematización) — cabe preguntarse si no corresponde que la psicología se ajuste a un procedimiento análogo, por medio de una abstracción complementaria o contraabstracción. De acuerdo con esta línea de pensamiento, el dualismo de la psicología tradicional, y especialmente su práctica teórica, parecerían justificarse y legitimarse (siempre que dejáramos de lado las dificultades suscitadas por el problema del cuerpo y del alma — al que acabamos de referirnos —, que han acudido al dualismo tradicional). Fuera de dicha contraabstracción parecería que no hubiera otra manera de delimitar el campo psicológico propiamente dicho, es decir el de la conciencia y la vida mental. De modo que todo dependería de la naturaleza y significado de la contraabstracción.

Aún el análisis superficial de la vida consciente, de la nuestra o de la de otros, pero tomada tal como se la vive en realidad, y cuidando de que no se deslizen teorías preconcebidas en la descripción, basta para comprobar que no se dan en ella los datos esenciales de la psicología tradicional. Lo que sí encontramos, en cambio, son actos cuya descripción más adecuada es: "Veo un árbol", "Recuerdo mi niñez", "Siento que mi amigo está enfermo", etc. Cada uno de tales actos debe ser caracterizado como acto de conciencia de, algo; esto es lo que significa la

intencionalidad de la conciencia. Debemos partir de seres humanos que se ocupan conscientemente¹⁰, de modos diversos, de objetos, hechos, cosas, etc., dentro del mundo vital.

A esta altura de la exposición ya resulta infundada la distinción tradicional entre experiencia interna y externa (de las cuales sólo la interna sería experiencia psicológica). Sin duda, existen profundas diferencias entre la percepción de una piedra o un río, y la de sentimientos de alegría o de cólera o de habitar el propio cuerpo. Con todo, tanto la una como la otra son actos de conciencia, vivencias o experiencias subjetivas. En consecuencia ambas corresponden al ámbito de la psicología, como ciencia universal de la conciencia y de la vida mental, es decir, como ciencia de la subjetividad.

No debe interpretarse erróneamente la intencionalidad de la conciencia como una nota o matiz adicional de los datos, ni como una de las propiedades o facultades del hombre, como si entre las existentes mundanales hubiera algunos dotados de la facultad de experimentar a los demás existentes y de adquirir conocimientos acerca de ellos. Por medio de un acto de conciencia, el objeto aparece y se mantiene frente al sujeto en determinado modo de presentación. Ese objeto debe ser aceptado, exclusivamente, tal como se presenta mediante el acto de conciencia. Si se trata de la percepción de un árbol, por ejemplo, tenemos el árbol percibido que se presenta bajo determinado aspecto y perspectiva, en determinada orientación, lejano o cercano, etc.; es decir, el árbol en cuanto percibido ("wahrgenommener Baum als solcher"). Mientras que el árbol en cuanto cosa real puede ser consumido por el fuego, nada semejante puede ocurrirle a la aparición perceptiva del árbol, es decir, al árbol en cuanto se da en determinada presentación perceptiva. En términos generales, a cada acto de conciencia corresponde un "objeto": el acto de conciencia del "objeto" tal como éste aparece, se presenta, es mantenido y puesto en el transcurso de ese acto. Este es el *coplatum* que *cogitatum*, el "objeto intencional" del acto, o, como solía designarlo Husserl en sus obras anteriores, el nóema. El "objeto intencional" es el correlato, sentido o significación del acto¹¹. En su sentido pleno y concreto, el término intencionalidad de la conciencia expresa específicamente esta correlación o correspondencia entre los actos y sus "objetos intencionales"¹². Como correlato del acto, el "objeto intencional" es inseparable de aquél,

¹⁰ Debe tenerse presente que cuando Husserl emplea los términos "conciencia", "conciencia", etc., no los opone a "inconciencia", "inconciencia", "subconciencia", "Conciencia", "conciencia", sus para Husserl términos amplios que abarcan todas las modalidades posibles de la vida psíquica (*Wesen des Transzendent*).

¹¹ En fenomenología, el término "significación" se emplea en una acepción más amplia que la habitual. Entrada a la significación de los símbolos verbales. En su acepción amplia, "significación" denota lo mismo que "objeto intencional", es decir, aquello que, a través de una vivencia dada, aparece ante la conciencia del sujeto, tal como se presenta en persona. Las significaciones de los símbolos verbales son una clase especial de las significaciones en sentido amplio.

¹² Sobre la teoría de la intencionalidad de la conciencia, son pertinentes cinco artículos: "On the Intentionality of Consciousness", *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, y "On the Object of Thought", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VII (1947). Respectivamente Q. Lauer, en *Phänomenologie des*

de manera que no puede describirse un acto de conciencia si no se toma en cuenta su correlato intencional.

Los seres humanos se ocupan, en sus actos conscientes, de realidades mundanales tales como animales, casas, campos, etc. De modo que la intencionalidad denotaría una relación real entre una persona y una realidad mundanal. Toda proposición descriptiva acerca de una persona y sus vivencias necesariamente trasciende del campo psicológico, del campo de aquello que pertenece propiamente a la vida subjetiva de la persona, puesto que la proposición debe contener alguna referencia a la realidad mundanal con la cual entra en contacto la persona a través de sus vivencias. Para descubrir y delimitar el campo subjetivo o psicológico, el psicólogo debe realizar lo que Husserl llama la "reducción fenomenológico-psicológica". La persona estudiada por el psicólogo se encuentra rodeada de realidades mundanales que se presentan como simplemente existiendo, o bien como dudosas, probables, posibles, etc.; pueden aparecer como dotadas de valores, o de utilidad práctica; por último, para la persona en cuestión pueden contener una carga emotiva o afectiva. Respecto de todas estas cosas, el psicólogo tiene, o puede tener, opiniones propias que pueden coincidir o no con las del paciente. La reducción fenomenológico-psicológica consiste en que el psicólogo no apoye ni combata, ni de ninguna manera ponga en tela de juicio, las creencias y convicciones existenciales — en el más amplio sentido — de sus pacientes. En estas cuestiones el psicólogo debe abstenerse de tomar posición. Debe adoptar la actitud del observador apartado y desinteresado de la vida mental de sus pacientes — desinteresado en el sentido de que se abstiene de tomar partido —. Por supuesto, el psicólogo toma nota de los intereses de la persona que estudia, y trata de comprenderlos, pero no comparte esos intereses en ningún sentido de la palabra "compartir". Si el paciente se encuentra frente a cualquier realidad mundanal dada, el psicólogo debe aceptar a ésta tal como se presenta a su paciente, y por lo que es ante los ojos de su paciente, sin tratar de relacionar esa realidad, tal como aparece y es experimentada, a la situación objetiva / verdadera. Al estudiar, por ejemplo, un caso de percepción, el psicólogo debe atenderse escrupulosamente a la cosa percibida tal como es percibida efectivamente. En las descripciones y análisis psicológicos no se debe atender a las cuestiones acerca de si la cosa percibida existe en la realidad, o de si es tal como se la percibe. En otras palabras, el psicólogo se ocupa de "objetos intencionales", sola y exclusivamente. Ellos y sólo ellos son sus temas y constituyen su campo de investigación. Al entrar en el campo de la vida mental el psicólogo se encuentra, desde el primer momento, con vivencias y con "objetos intencionales" que, en cuanto correlatos de los actos, son inseparables de éstos. De ninguna otra cosa debe ocuparse el psicólogo, pues en cuanto tome en consideración cualquier otra realidad que no sea una realidad experimentada y mentada (aceptándola exactamente tal como es mentada), se está alejando del campo de lo psicológico.

Husserl (Paris, 1955), ha realizado un estudio minucioso de la teoría husserliana de la intencionalidad, describiendo su evolución a lo largo de las principales obras de Husserl.

4. De la psicología de la intencionalidad a la fenomenología trascendental

La reducción fenomenológico-psicológica reemplaza, o, más bien, es la contrabstracción a la que nos referimos al principio de la sección anterior. ¿Pero puede hablarse aquí de una abstracción, comparable a aquella con la que comienza la física? Para la física, la abstracción fundamental consiste en atender exclusivamente al aspecto corporal del mundo vital, dejando de lado todo lo demás. Bajo la reducción del fenomenológico-psicológica no se deja de lado ningún objeto mundanal, ni ninguno de sus aspectos, que se dé efectivamente en la experiencia. Claro está que ninguno de esos objetos se acepta sin más como realidad sobre cuya base pueda apoyarse el razonamiento psicológico, ni como modelo al cual deban parangonarse los "objetos intencionales", ni como patrón que sirva para medirlos. Sin embargo, toda realidad mundanal, en cuanto experimentada y aceptada tal como se presenta — es decir, en cuanto "objeto intencional" — toda realidad mundanal reaparece necesariamente en el campo de la psicología. En esta circunstancia se basa Husserl para proclamar la universalidad de la psicología de la intencionalidad.

Para justificar esta pretensión es preciso examinar la manera en que debe realizarse la reducción fenomenológico-psicológica. Es preciso aplicarla a todas las vivencias de todas las personas a quienes el psicólogo estudie o pueda llegar a estudiar. Una posible forma de realizar la reducción — forma que parece al comienzo la más viable — consistiría en pasar de una vivencia de una persona dada a la siguiente, y también en pasar de una persona a otra. Ser semejante procedimiento tendría por resultado una serie de reducciones consecutivas. Su universalidad sería de carácter distributivo y se debería al hecho de que, en principio, ninguna vivencia se dejaría de lado. En consecuencia, si se hablara en este caso de una reducción universal, ésta significaría solamente la suma total de las distintas reducciones.

Husserl critica esta manera de realizar la reducción fenomenológico-psicológica por considerarla equivocada y fundada en una confusión. Recalca la necesidad de que la reducción se realice de una sola vez y en forma simultánea respecto de todas las posibles personas, inclusive el mismo psicólogo, lo cual significa también, respecto de todos los existentes mundanales, o, más precisamente, del mundo vital en su totalidad. Para convencernos de la necesidad de proceder de la manera prescrita por Husserl, recordemos que, si bien en todo momento y en toda vivencia particular el sujeto experimentante se ocupa de existentes mundanales particulares, cada uno de éstos se presenta dentro de un medio u horizonte perceptivo que, independientemente de su amplitud o estrechez, aparece como un segmento del mundo. En virtud de que cada existente mundanal está referido al mundo en general, lo experimentamos como mundanal. En consecuencia, para efectuar la reducción respecto de una cosa cualquiera — suspendiendo la aceptación, y también el rechazo, de toda convicción o creencia existencial acerca de ella — es preciso generalizar este cambio de actitud a fin de extenderlo al mundo vital en general. Lo cual equivale a transformar el mundo vital, con todo lo que contiene, en un fenómeno (en el sentido especial que asigna Husserl a

este término). Por supuesto, esta transformación alcanza también al psicólogo mismo — a quien realiza la reducción fenomenológico-psicológica — así como a todas las personas cuyas vivencias son el objeto de la investigación; es decir, alcanza a todos los seres humanos. Todas las personas, incluso el psicólogo, se perciben y se experimentan a sí mismos como seres humanos, y por tanto como existentes mundanales; pues bien todas ellas se transforman en fenómenos y se revelan, al mismo tiempo, como sujetos de vida consciente intencional.

Al realizar la reducción sobre su propia persona, el psicólogo, mediante el análisis de su vida consciente, comprueba que ésta está esencialmente relacionada y vinculada con la vida consciente de otras personas. Bajo la reducción, su propia existencia de ser humano ha adquirido el sentido de fenómeno vivido. Sin embargo, no puede experimentarse a sí mismo como ser humano a secas, sino como ser humano que vive en un presente histórico determinado, el cual, a su turno, apunta a un pasado y un futuro históricos. La vivencia de uno mismo como ser humano lleva implícita la referencia a otros seres humanos, a un horizonte abierto de humanidad ("menschheitlich offener Horizont") y co-subjetividad ("Mitsubjektivität"). La vivencia de sí mismo resulta inseparable de la de los otros. Bajo la reducción fenomenológico-psicológica todos los seres humanos quedan reducidos a la condición de sujetos de vida consciente, de manera tal que cualquier grupo socio-histórico aparece ahora como una comunidad de sujetos trascendentales ("transzendente Subjektgemeinschaft") a la cual pertenece también el sujeto que realiza la reducción, como sujeto puro de vida intencional.

La referencia a esa comunidad resulta ser un elemento esencial y constitutivo de la vivencia del mundo vital. Si bien el mundo queda reducido a la condición de fenómeno, conserva no obstante su carácter de mundo único, el mismo para todos. Cada cual percibe este mundo común desde su punto de vista y bajo determinadas orientaciones; lo cual significa que ese mismo mundo en sí puede ser percibido por otros sujetos desde diferentes puntos de vista y bajo orientaciones diferentes. Al experimentar el mundo como mundo común, cada cual lo hace con la reserva de que sus experiencias o vivencias sean confirmadas, modificadas, aumentadas o enriquecidas por las de otros sujetos. Esta confirmación y rectificación recíproca se produce en el comercio que mantienen los sujetos conscientes entre sí. Aun en el caso de que uno estuviera solo, su vivencia del mundo, al presentarse como vivencia de un mundo común, está esencialmente condicionada por la posibilidad de vivencias de otros, con las cuales deben ser armonizadas las vivencias propias.

Si desarrollamos la psicología de la intencionalidad en la extensión necesaria, llegaremos a descubrir el fenómeno de la intersubjetividad en su plena concreción. Las almas no deben considerarse como esferas cerradas y completas, permanentemente aisladas las unas de las otras, por el hecho de que los cuerpos a las que van unidas sean exteriores entre sí. Por el contrario, la psicología de la intencionalidad — sobre todo el análisis de la experiencia del mundo como mundo vital común — revela que en todo yo y en su vida consciente están implícitos otros yo con sus vidas conscientes, en una pluralidad abierta e indefinida. Todas las almas se entrelazan, se vinculan y se penetran recíprocamente (debiendo en-

tenderse estas expresiones en el sentido de la orientación de las vivencias de cada cual hacia las de los demás sujetos). Bajo la perspectiva de la psicología de la intencionalidad las almas aparecen como formando un conjunto universal, unificado desde dentro, es decir, en virtud del encadenamiento y entrelazamiento de sus respectivos actos, operaciones, actividades y vivencias intencionales.

Las precedentes consideraciones nos obligan a replantear un problema y un fenómeno que ya se nos había presentado al exponer el programa general de la fenomenología: el del mundo como correlato intencional de síntesis intersubjetivas, constituido en éstas. Si se la desarrolla con el máximo rigor, la psicología de la intencionalidad se convierte en fenomenología trascendental. Análogamente, si la reducción fenomenológica-psicológica se realiza con el alcance universal que Husserl exige, resulta ser idéntica a la reducción trascendental. Vemos ahora que las dos vías de investigación que había seguido Husserl son convergentes. A partir del mundo vital y de su estructura esencial, Husserl se propone la tarea de dar cuenta del mismo y de todos los existentes mundanales que él contiene, así como de los objetos y objetividades de orden superior (como las que elabora la ciencia) en función de sus múltiples y diversos modos de aparición y presentación, es decir, en función de las vivencias de la conciencia y de la vida mental. Es evidente que el estudio sistemático de las vivencias de la conciencia, y de las diversas formas de síntesis y de unidades sintéticas en que aquéllas se combinan, revela que la intencionalidad es la nota esencial de la vida de la conciencia. Por otra parte, una vez que la psicología de la intencionalidad nos ha planteado el problema del mundo como producto común de una comunidad indefinidamente abierta de sujetos cuyas vidas conscientes están entrelazadas y vinculadas entre sí, la propia lógica de este planteo nos induce a dar un último paso. Este paso consiste en analizar las vivencias, los conjuntos y sistemas de vivencias a través y por medio de las cuales el "psicólogo puro absolutamente solitario" ("der sich absolut vereinsamende reine Psychologe") — es decir, el psicólogo que, por medio de la realización radical de la reducción fenomenológica se revela a sí mismo como yo trascendental puro, o más bien como polo-yo — apprehende y experimenta otros yo como semejantes suyos entrando en contacto y comunicación con ellos, a fin de constituir, en las múltiples formas de esa cooperación intersubjetiva, el mundo uno e idéntico, común a todos.

La psicología como ciencia positiva, modelada según el patrón de las otras ciencias positivas, jamás ha existido y jamás podrá existir. Todos los intentos de alcanzar en la psicología la exactitud de la física están condenados al fracaso debido a su carácter intrínsecamente absurdo. Precisamente la persecución de este objetivo quimérico es lo que ha impedido el desarrollo de una psicología genuina y pura, genuina y pura en el sentido de que sea una psicología que se ocupe de lo que propiamente pertenece a la naturaleza esencial del alma y de la mente. En este sentido la psicología pura no sólo es inseparable de la fenomenología trascendental sino que se identifica con ella. Esto no significa negar la legitimidad de la psicología como ciencia en la actitud natural — en oposición a la actitud fenomenológica — es decir, como ciencia que se apoya en el mundo vital y trata a las almas y la vida mental de los seres humanos — y también,

quisis, de los animales — en cuanto existentes mundanales. Una vez realizada la reducción fenomenológica estamos en condiciones de dejarla de lado y de volver a la actitud natural, pero no con la ingenuidad en que vivíamos antes de realizar dicha reducción. Podemos entender esa ingenuidad, pero no podemos recuperarla. Una vez que se nos han revelado las dimensiones trascendentales, por más que volvamos a la actitud natural no podremos desconocer esa revelación, aunque por momentos ésta pueda dejar de estar inmediatamente presente en nuestra conciencia. Si, retomada la actitud natural, consideramos a los existentes mundanales en su calidad de tales, se nos aparecerán ahora iluminados por una luz que no existía antes: por la luz que arroja el descubrimiento de las dimensiones trascendentales, ahora inseparables de dichas existentes mundanales. Husserl recalca la necesidad del *regreso* a la actitud natural para asegurar la legitimidad de la psicología como ciencia de esa actitud, y lo hace porque la fenomenología trascendental se revela como la ciencia fundamental a priori respecto de la psicología empírica, debiendo ésta respetar y utilizar los resultados y las intuiciones de aquélla.

OBSERVACIONES FINALES

Se ha puesto de moda en nuestro tiempo criticar el racionalismo como fuente de males incontables y culpable de la actual crisis intelectual y moral. Esta tendencia es tanto más peligrosa cuanto que contiene una verdad a medias. Según Husserl, la crisis actual es la crisis del objetivismo naturalista o racionalismo objetivista, la crisis de la ciencia occidental en su etapa de tecnificación extrema, en la que ha abandonado las aspiraciones filosóficas de las que históricamente surgió. En otras palabras, se trata de la crisis de una forma histórica determinada de racionalismo, de la forma que ha adoptado el racionalismo a partir del Renacimiento. Sin embargo, es preciso diferenciar las formas históricas del racionalismo, de la *idea del racionalismo o racionalidad*, idea platónica a la que se aproximan y tienden las formas históricas particulares. Una cosa es superar determinada forma histórica del racionalismo; otra muy distinta es abandonar la idea misma del racionalismo.

Dado que la filosofía pretende alcanzar un conocimiento universal, totalmente justificado y apoyado en fundamentos últimos, la filosofía y la idea del racionalismo son una y la misma cosa. *Abandonar el racionalismo equivale a renegar de la filosofía misma.* Ya en ello algo más que una mera disciplina técnica o una actividad cultural especial. El hombre occidental en su específica historicidad — no lo olvidemos — hace su primera aparición junto con la idea de la filosofía o del racionalismo, y gracias a esa idea, en la antigüedad griega. Esta idea define esencialmente el sentido de su existencia y determina su historia. La aparición del hombre occidental significa algo más que la mera aparición de un tipo posible de hombre, al lado de otros: marca la primera revelación de una posibilidad que pertenece al hombre en cuanto hombre. La entrega a las tendencias antirracionalistas y antiintelectualistas — entrega a la que se nos incita desde muchos sectores — sería para el hombre occidental una traición de sí mismo y del destino y la idea teleológica del hombre en cuanto tal. Este destino no es otro que el de la autonomía de la razón,

que se va realizando en el proceso histórico, a través de las transformaciones históricas de la idea del racionalismo.

Procesamente la fiel adhesión a la idea del racionalismo puede convertirse en un motivo decisivo para superar una forma histórica del racionalismo cuyas limitaciones se han puesto en evidencia. En cuanto a la forma moderna del racionalismo, sus limitaciones derivan de su carácter constructivista. En la elaboración y el desarrollo de los sistemas matemáticos y de otros sistemas racionales, de las ciencias y de las teorías científicas, se pasa por alto la actividad productora de la razón que interviene en estas elaboraciones y cuyos productos son dichos sistemas; además, queda eclipsando el mundo vital, que es la base de sustentación necesaria de todas las construcciones teóricas. Sumergido en sus producciones, preocupado exclusivamente por ellas, el científico, el teórico, se alejina a sí mismo, y pierde de vista los procesos de producción y de todo lo que esos procesos presuponen. Presiguiendo con la misma argumentación, Husserl reprocha a Hume y también a los psicólogos del siglo diecinueve el no haber visto que la actividad de la razón que elabora sus teorías psicológicas debe ella también ser explicada en función de sensaciones, leyes de asociación, o de cualesquiera otros datos de la conciencia y leyes de causalidad psicológica que se postulan como elementales, es decir, en función de los mismos elementos en que, según dichas teorías, se descomponen la conciencia y la vida mental. El racionalismo moderno es víctima de una ingenuidad que, según Husserl, lo ha llevado a la crisis actual. Para superar esta crisis es preciso superar primero dicha ingenuidad haciendo que la mente, tome conciencia cada vez más clara de sí misma, o, para emplear una expresión hegeliana, haciendo que el espíritu vuelva sobre sí mismo.

La fenomenología, sostiene Husserl, inaugura un nuevo capítulo en rias. Elle significa que la *ἐπιστήμη* en el sentido tradicional de *ἐπιστήμη* la historia del racionalismo al instaurar una nueva forma de racionalismo que, gracias a su radicalismo, está destinado a desplazar las formas históricamente recibidas — con un radicalismo entendido en su sentido etimológico de ir a la raíz del asunto. La idea misma del racionalismo es la que impulsa y exige esta transición en la etapa actual del desarrollo histórico de la filosofía de las ciencias. Lejos de abandonar la idea del racionalismo, la fenomenología la eleva a un plano de realización superior.

En conclusión, permítasenos contrastar la orientación general de la fenomenología con la del racionalismo tradicional, no sólo del moderno sino también del antiguo que culminó con la filosofía de Platón. A través de la historia se ha mantenido la oposición entre *ἐπιστήμη* y *βίβη*: la *βίβη*, vinculada al mundo de la experiencia común, la *ἐπιστήμη* al reino del "ser tal como es en sí mismo"; un reino respecto del cual el mundo de la experiencia común ha quedado relegado a una posición de inferioridad, es un sentido o en otro. Bajo el concepto del mundo vital, el mundo de la experiencia común es rehabilitado por la fenomenología y vuelve a ser visto como la realidad de la cual parten todas las concepciones y construcciones de esos reinos. La *βίβη* vuelve de este modo a ocupar su legítimo puesto. Además, definido en un sentido amplio y totalmente comprensivo el mundo vital abarca los productos y conquistas de todas las actividades culturales, y por lo tanto las ciencias, sus resultados y sus tes-



rias. Ello significa que la *Époptis* en el sentido tradicional de *Époptis* propiamente científica, queda incluida bajo el concepto de *hólō*, pese a las diferencias de nivel y de alcance. No obstante, la fenomenología no reanuda a la búsqueda de la *Époptis*. Pero la *Époptis* en el sentido específico de la fenomenología no se define por oposición a la *hólō*. Es más bien la *Époptis* de la misma *hólō*, de toda posible *hólō*. Es una *Époptis* del espíritu y de su vida, donde se originan el mundo vital así como todas las demás cosas del ser y de la existencia, junto con todas sus objetividades y valideces específicas.