

## FENOMENOLOGIA Y HERMENEUTICA

Jaime Rubio Angulo\*

### RESUMEN

*Tanto los autores de la corriente Hermenéutica como los de la corriente Crítica se reclaman herederos de la Fenomenología de E. Husserl. Paul Ricoeur habla del "injerto" de la Hermenéutica en la Fenomenología. "Es la Fenomenología la planta joven que recibe la yema de la tradición hermenéutica, como método de las Ciencias del Espíritu". Después de este injerto la hermenéutica abandonará el ámbito de la metodología para ingresar en el terreno de la Ontología Fundamental de Heidegger. Con base en textos de Husserl el autor muestra la mutua referencia de estos discursos.*

La dependencia de la hermenéutica con respecto de la fenomenología es un hecho que los hermeneutas no niegan. Por el contrario, lo reconocen gustosamente.

Paul Ricoeur habla del injerto de la hermenéutica en la fenomenología. Es la fenomenología la planta joven que recibe la yema de la vieja tradición hermenéutica, como método de las Ciencias del Espíritu, para infundirle nueva savia. Después de este injerto la hermenéutica abandonará el ámbito

---

\* Este trabajo fue leído por el autor en la reunión de la Sociedad Colombiana de Filosofía del 26 de abril de 1983, con motivo de su ingreso a la Sociedad. Se han modificado algunos párrafos de la última parte.

de la metodología de las Ciencias del Espíritu para ingresar en el terreno de la ontología fundamental con la filosofía de Heidegger (1).

Por su parte Hans-Georg Gadamer reconoce "la inmanencia fenomenológica de su obra. Los análisis que Gadamer realiza sobre el juego y sobre el lenguaje están "pensados como puramente fenomenológicos" (2). Esta dependencia de la hermenéutica con respecto a la fenomenología la podremos encontrar a lo largo de las obras de Husserl, desde la época de *Las Investigaciones Lógicas* hasta las reflexiones de la época de *Crisis*. Dedicaremos este trabajo a la exploración de esta "estructura de acogida" de la hermenéutica.

## 1. LA INTENCIONALIDAD

"Husserl viene de la matemática y desde allí logra tematizar, originariamente referido a las idealidades matemáticas, el concepto de *intencionalidad*: el número viene de numerar, la operación del operar, los conjuntos del conjugar, etc., en la actividad intencional de la conciencia de algo se constituyen esas idealidades, como tales las más objetivas y válidas en el interior de la ciencia positiva" (3). "A pesar de su carga psicologista la *intencionalidad* no es una mera estructura de la experiencia interna agotable en el mero análisis empírico de la psique" (4), por el contrario, la "subjetividad no es abordada como un contenido de la conciencia (noema), sino como una noesis que piensa cierta *unidad objetiva*, que la alcanza en cierta medida o en un *cierto sentido*. La aritmética no se reduce a un juego de la causalidad psicológica sino a *unidades de sentido*, estas unidades no se relacionan con el sujeto sino por su sentido y en la medida en que el sujeto es pensamiento" (5).

Esta categoría abrirá el camino hacia las *Investigaciones Lógicas*. Veamos rápidamente el movimiento que se desarrolla al interior de las *Investigaciones Lógicas*: "Después de haber criticado la interpretación psicologizante de las leyes lógicas, Husserl había puesto, en los *Prolegómenos* a sus

- 
1. Ricoeur, Paul: *Existence et herméneutique* (En: *Le conflict des interprétations*. Paris, Du Senil, 1969, pp. 7-30).
  2. Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme 1977, pp. 19-20.
  3. Cfr. Hoyos V. Guillermo: *Fenomenología como Epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica*. (En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1978, pp. 3-20).
  4. *Ibidem*, pp. 4-5.
  5. Levinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 36-ss.

*Investigaciones*, las verdades lógicas como en sí; después en las cuatro primeras investigaciones, él une las significaciones del lenguaje al acto de dar sentido, del cual estas significaciones llegan a ser correlato objetivo; después, a partir de la quinta investigación, Husserl fundamenta esta relación en un rasgo general de toda conciencia, en el sentido de experiencia vivida, a saber, la propiedad de relacionarse con cualquier cosa. Esta intencionalidad fue durante mucho tiempo definida en términos lógicos; pero la intencionalidad no se limita a la fórmula vaga: 'toda conciencia es conciencia de. . .'(6).

La primera *Investigación Lógica* que tiene como título "Expresión y significación" y que casi siempre se desprecia por considerarla como meramente preparatoria, describe la intencionalidad a partir del dominio de las significaciones verbales. Este dominio abarca —para Husserl— todo el ámbito de la intencionalidad: comprender el hecho de que la palabra signifique algo es comprender el movimiento de la intencionalidad. La intencionalidad estará siempre unida a la noción de significación de la palabra.

En esta Investigación, el hecho del *sentido*, está caracterizado como un proceso de *identificación*, mediante el cual se constituye el objeto. *Identificar y tener sentido* son la misma cosa. La intencionalidad de la conciencia es el hecho a través del cual la multiplicidad de la vida espiritual encuentra una identidad ideal. Lo que llamamos objeto es una unidad de sentido; hablando estrictamente, la intencionalidad es la orientación de un sentido idéntico (*das Identische*). Esta identidad de sentido está sopor-tada por la Idealidad del lenguaje. Esta idealidad no es otra cosa que la objetivización del psiquismo en un sentido que puede ser reconocido por mí o por otro (7).

Esta manera de entender la intencionalidad obligaría a la fenomenología a superar sin cesar este cuadro lógico inicial: afirma, en primer lugar, el aspecto noético —el poder de referirse a alguna cosa— de todos los actos no objetivantes: afectos, voliciones; enseguida, descubre la variedad de las formas de cumplimiento por las cuales la orientación a cierta cosa se llena concretamente; afirma el aspecto posicional, tético, por medio del cual la conciencia afirma el ser de lo que ella proyecta; reconoce también, en la percepción los rasgos de la subjetividad operante, hasta llegar a reducir a la fenomenología a la "fenomenología de la percepción" (8).

6. Ricoeur, Paul: *Ontolige* (En: Encyclopaedia Universalis, XII. Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1872, pp. 94-102).

7. Husserl, Edmund: *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, [1976] pp. 247-ss.

8. Ricoeur, Paul: *Introduction á Ideen I de E. Husserl* (En: Husserl, E.: *Ideas directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, pp. xii-xxxix).

La identificación de la unidad desde la multiplicidad representa el acontecimiento fundamental de todo pensamiento: “identificar” y “tener sentido” son la misma cosa: la intencionalidad de la conciencia es el hecho a través del cual la multiplicidad de la vida espiritual encuentra su identidad ideal. La intencionalidad no es del dominio representativo: la posibilidad de decir “mismo” es la posibilidad de significar (9). El sentido es pues para Husserl la identidad de muchos actos psíquicos (das Identische). Al respecto comenta Alphonse de Waelhens: “El sentido está en la cosa y la presencia lo ofrece, pero solo aparece gracias a la actividad de la conciencia. Este punto es especialmente claro en la fenomenología de Husserl / . . ./ En efecto, cuando la conciencia construye significaciones, no se deja llevar por la espontaneidad de su actividad, sino, que al contrario, se encuentra como conducida por una especie de necesidad que es inmanente a sus productos. Aparece así un primer carácter del sentido, que es el de llamarse y desarrollarse por sus propias fuerzas, de ser a la vez expansivo y referencial”(10).

El yo, trascendentalidad constituyente, sirve como base a toda identificación, a toda constitución, a toda evidencia. La evidencia no es otra cosa que “cumplimiento” (*Erfüllung*) de una intención en su “objeto”. Volviendo de De Waelhens, “para el Husserl clásico la significación sólo tiene valor de conocimiento y de verdad si es llenada (erfüllt) en sentido y medida estricta. Es la presencia, y sólo la presencia, que tiene la facultad y el privilegio de llenar (cumplir). Toda presencia no es del orden de lo percibido, sin embargo, toda presencia se fundamenta en última instancia sobre una presencia del orden de lo percibido”(11).

“En definitiva, si se trata de averiguar qué es lo que caracteriza propiamente el sentido presente, uno es reenviado hacia una cierta actitud de la conciencia a la cual corresponde, al menos en virtud de la necesaria correlación del noema y noesis, una modificación del objeto, que ahora, se me impone absolutamente”(12). De estos análisis se puede sacar una conclusión, que seguramente Husserl no ha visto claramente: “La presencia es una significación captada de manera distinta frente a la significación no presente y simplemente intentada. Es decir, la existencia es ella misma un sentido, y no lo que se limita a llenar un sentido” (13).

---

9. Husserl, E.: O.C. pág. 247.

10. Waelhens, Alphonse de: *Existence et signification*. Lovaina-Paris, Ed. Nauvelaerts, 1967, pp. 7-29.

11. *Ibidem*, pp. 21-22.

12. *Ibidem*, p. 27.

13. *Ibidem*, p. 23.

La intencionalidad muestra la iniciativa del yo (14). Es la libertad misma de la conciencia, es el "fiat", el "hágase" que ella contiene y del cual la evidencia no es otra cosa que su expresión; el hecho de tener sentido es ya expresión de libertad, ya que para Husserl la "evidencia es más cuestión de hacer (Leistung) que de ver" (15). Estamos en presencia de un "yo puedo" que ejecuta libremente toda serie de actos intencionales. A este *apriori* de poder corresponde el horizonte como correlato (16): "el horizonte no es sólo el de las múltiples posibilidades de la comprobación de la realidad afirmada o de su falsación, el horizonte fundamentalmente es el de la aperción misma" (17). En la ad-percepción el "ad" es el contexto, el horizonte intencional que se muestra en cada uno de los análisis de Husserl. En este sentido la afirmación de Husserl es definitiva: "La intencionalidad constituyente referida al horizonte, gracias a la cual el mundo circundante de la vida diaria es un mundo de experiencia, existe siempre antes que lo exponga el sujeto de la reflexión" (18).

Esta noción de horizonte posee una significación hermenéutica: "Con este concepto, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo" (19). Para Gadamer esta noción fenomenológica adquiere una especial significación al unirse a la experiencia intencional del mundo. El mundo-de-la-vida "es un mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que en cada paso representa el suelo previo de toda experiencia".

## 2. LA REDUCCION

Podemos distinguir en la fenomenología de Husserl por una parte, el método tal como fue efectivamente practicado, y, por otra la *interpretación* filosófica que el mismo Husserl hace de su método (20). La *reducción*

14. Husserl, E.: *Idées I*, Paris, Gallimard, 1950, 5o. Ed., § 55.

15. Ricoeur, Paul: *Etude sur les "Meditations Cartésiennes" de Husserl*. (En: *Revue Philosophique de Louvain*, 52, 1954, pp. 75-109. Especialmente, pp. 108-109).

16. Husserl, E.: *Lógica formal y lógica trascendental*, México, Unam. 1962, § 80.

17. Hoyos, V. Guillermo: O.C. pp. 9-10.

18. Cfr. Gadamer, Hans-Georg: O.C. p. 310.  
Cfr. Hoyos V. Guillermo: O.C. p. 10.

19. Gadamer, Hans-Georg: O.C. p. 311.

20. Husserl, E.: *Idées I*, § 32. Cfr. Ricoeur, Paul: *Kant et Husserl* (En: *Kant-Studien*, 46, 1954-1955, pp. 44-67).

es la puerta estrecha que debe franquear la fenomenología. En este acto es en donde se cruzan la conversión metodológica y una decisión metafísica (21).

“En su intención, estrictamente metodológica, la reducción es una conversión que hace surgir el “para-mí” de toda posición óptica; que el ser sea una cosa, un estado de cosas, un valor, un viviente, etc., la “reducción” (*epoché*) lo “reduce a su aparecer”; es necesario esta conversión porque el “para-mí” está disimulado por la posición misma del ente; esta actitud disimulante es lo que llama Husserl “actitud natural” o “tesis general del mundo”. Así mismo, esta *actitud natural* está disimulada a la reflexión. Por eso se necesita una ascesis especial para romper la cadena” (22). De esta tesis general del mundo sólo se puede hablar en términos negativos porque su sentido solo aparece por la *reducción (epoché)*.

Podemos hacer una lectura “existencial” de la “tesis del mundo”: “Soy y estoy, en primer lugar, olvidado y perdido en el mundo, perdido en medio de las cosas, perdido en las ideas, perdido entre las plantas y las bestias, perdido entre los otros, perdido en las matemáticas; la presencia es el lugar de la tentación; hay en el ver una trampa, la trampa de mi alienación; estoy fuera . . . distraído. . .; si estoy perdido en el mundo estoy listo para tratarme como una cosa en el mundo” (23). La tesis del mundo es una especie de ceguera en la interioridad del ver. Lo que llamo vivir es perderme como conciencia ingenua en medio de las cosas.

La tesis general del mundo es revelada por la reducción. No podemos pensar que, en primer lugar, podríamos definir la “actitud natural” para *después* superarla. Esta es una ilusión que debemos rechazar. No podemos pensar la reducción como un momento privativo; al contrario, la reducción suprime una *limitación de la conciencia* liberando así su absolutez (24). Si la reducción es “quitar lo que pesa” sobre la conciencia, la *constitución* es la positividad esencial de la conciencia. Así la triada: actitud natural, reducción, constitución, hay que entenderla como un solo bloque. Si interpretamos, desde este bloque, la *intencionalidad*, esta puede ser “leída” antes y después de la reducción: “antes” como reencuentro,

---

21. Ricoeur, Paul: *Etude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl* (En: O.C.p.45)

22. Husserl, E.: *Idées I*, Paris, Gallimard, 1950, 5a. Ed. § 61.

23. Ricoeur, Paul: *Introduction à l’Idée I de E. Husserl*. (En: O.C. pp. XVIII-XX).

24. Ricoeur, Paul: *Kant et Husserl* (En: O.C. pp. 466-470).

“después” como constitución. En la segunda sección de *Ideas* (25), Husserl muestra todas las implicaciones de la intencionalidad, “antes” y “después” de la reducción. Por nuestra parte queremos interpretar la intencionalidad en relación con el sentido, tal como lo hemos expuesto anteriormente. Para hacer esta lectura debemos avanzar un poco más en la misma reflexión de Husserl.

### 3. IDEALISMO HUSSERLIANO Y SENTIDO

Husserl, en esta época, entiende la subjetividad de una manera Idealista. En efecto, para Husserl toda trascendencia es incierta y por lo mismo dudosa. La inmanencia de la subjetividad no permite duda; esta subjetividad es elevada a un nivel trascendental. Husserl asume valientemente este idealismo.

Leemos en su *Postfacio a Ideas* (26). “El mundo sólo existe para mí y es lo que es en la medida en que adquiere sentido y valor verificándose (sich bewahrende Geltung) a partir de mi propia vida pura y de la vida de otros que se revelan en la mía”(27). Pero Husserl advierte sobre el sentido que debe tener este “idealismo”: “Si se hubiese tenido una comprensión más profunda de mi exposición, la acusación de solipsismo no habría concernido jamás al idealismo fenomenológico, sino solamente a la imperfección de su desarrollo” (28). Aquí como en muchos otros textos, Husserl se opone a identificar el “idealismo fenomenológico” con cualquier “idealismo” ingenuo o psicológico. En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl asume valientemente todas las consecuencias de esta “egología”. El párrafo 41 de las *Meditaciones Cartesianas*, que lleva por título: “La auténtica auto-explicitación fenomenológica del ‘ego cogito’ como ‘Idealismo trascendental’ es un buen ejemplo al respecto: La fenomenología es un idealismo que no consiste más que en la *autoexplicitación* de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*. Este idealismo no está formado por un juego de argumentación que deba ganar el premio de la victoria en la lucha histórica

---

25. Husserl, E.: *Idées I* § 50 a 55 especialmente.

26. Husserl, E : *Postface á mes Idées directrices pour une Phénoménologie pure.* (En: *Revue de Métaphysique et de Moral*, 61, 1957, pp. 369-398).

27. *Ibidem*, pp. 370-ss.

28. *Ibidem*, pp. 384-385.

contra los *realismos*. Es una *explicitación del sentido*, llevada a cabo en un efectivo trabajo, de todo tipo que yo, el *ego* sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia (ya que me ha sido dada efectivamente por la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general" (29).

Desde este texto la afirmación de Ricoeur adquiere sentido: "La filosofía trascendental de Husserl será una filosofía del 'sentido' —dándole a esta palabra una extensión más vasta, más allá de las limitaciones del intelectualismo—. Sentido percibido, sentido imaginario, sentido querido, sentido experimentado afectivamente, sentido juzgado y dicho, sentido lógico. El mundo *para-mí* es el sentido del mundo *en mí*, el sentido inherente a mi existencia, y, finalmente el sentido *de mi vida*"(30). La subjetividad trascendental es el universo del sentido posible (31). No es que el "idealismo" se oponga al "realismo". El idealismo fenomenológico intenta aclarar el *sentido* del mundo real; exactamente: "el sentido en que este mundo vale para cada uno como efectivamente existente y con qué derecho vale en ese sentido" (32).

Para Gadamer la reducción fenomenológica quiere llevar a término por primera vez el verdadero sentido del idealismo. "La subjetividad trascendental es el 'yo originario' y no un 'yo'. Para ella el suelo del mundo previo está ya superado. Ella es lo absolutamente no relativo, aquello a que esta referida toda relatividad incluida la del yo investigador"(33).

Una última palabra, sobre la *razón* tal como la entiende Husserl en esta época: La palabra razón es empleada generalmente con las palabras realidad, y verdad (Ideas I, sección IV) en sentido de confrontar cualquier tipo de significación con la evidencia original del tipo correspondiente. Es decir, que la Razón es definida en términos de constitución, es una razón definida especulativamente.

#### 4. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS Y LA FENOMENOLOGIA

La filosofía de Husserl, hasta ahora, aparece como una filosofía sin

---

29. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ed. Paulinas, 1979, § 41.

30. Ricoeur, Paul: *Etudes sur les "Méditation"* (En: O.C. pp. 108-109).

31. *Ibidem*, p. 108.

32. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ed. Paulinas 1979, p. 145. Nota del Traductor.

33. Gadamer, Hans-Georg: O.C. pág. 311.



preocupaciones políticas e históricas. Una filosofía que habla del *Ego* trascendental, de la intencionalidad en términos lógicos, del sentido como intuición y constitución, etc.

Sin embargo, las obras que Husserl prepara entre 1935-1939 nos ofrecen otros elementos. Estaremos en presencia de una filosofía que ya no hablará del *Ego* trascendental, sino del hombre europeo, de su destino, de su decadencia, de la Crisis que amenaza a la humanidad. Husserl nos aparece como el filósofo "responsable" de esta humanidad europea. La fenomenología no sólo será una filosofía ubicada en la historia, sino una filosofía de la historia, con una nueva misión (34).

El 7 de mayo de 1935 Husserl pronuncia una conferencia en el *Kulturbund* de Viena con el título de "*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*"(35); esta conferencia seguida de otras que pronuncia en Praga constituyen gran parte del texto titulado "*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*". La situación política de Alemania en esta época, necesariamente, enmarca estas reflexiones; la tragedia histórica que Husserl vive lo inclina a pensar históricamente: la historia es el lugar del peligro, de la destrucción. Gracias a la Crisis, pero más concretamente la *conciencia de la crisis*, Husserl se da la tarea de interpretarse históricamente. Estamos en presencia de una problemática que, siendo propiamente filosófica, excede cualquier motivación psicológica.

La Crisis es como una gran duda a nivel histórico, ciertamente no es una duda metódica, pero es una duda que le obliga a transformar las preguntas fundamentales de la filosofía: ahora las preguntas indagan por el sentido del hombre, sobre su finalidad, son preguntas sobre la historia y *en la* historia.

Ahora, la fenomenología se ve como una toma de conciencia (teleológica-histórica) de los orígenes de la crisis.

La fenomenología trascendental se desarrollará como una filosofía de la *Razón dinámica*, en sentido kantiano. Frente al entendimiento y sus tareas, Kant, señala la *Razón* como exigencia de totalidad bajo la forma de los principios reguladores. Kant recupera la herencia griega según la cual la Idea es a la vez principio de inteligibilidad y principio de acción. Así la "razón es siempre exigencia del orden total, con este título, se constituye

---

34. Husserl, E.: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentales*, Paris, Gallimard, 1976. (El anexo III es la conferencia pronunciada en Viena 7-10 de mayo de 1935. *La crise de l'humanité Européenne et la Philosophie*. pp. 347-383. Citaremos crisis y el parágrafo).

35. Husserl, E.: O.C. pp. 377-ss.

en ética del pensamiento especulativo y en inteligibilidad de la ética”(36). Esta tradición platónica y kantiana —y es ahora y no antes que se puede hablar de la herencia platónica (37)— será prolongada por Husserl cuando él engloba bajo el término *razón* algunos rasgos que ya habían aparecido en sus análisis lógico-idealistas.

La razón, ya no será definida como una función especulativa, como crítica del conocimiento, sino como la tarea de unificar todas las *actividades significantes* (38). La razón es la esencia misma de la humanidad en la medida en que liga el sentido del hombre al sentido del mundo.

La razón es comprendida *dinámicamente* como un “llegar a ser racional” en un proceso gradual: “la historia es posible solamente como realización de la razón”, es una permanencia en movimiento, la auto-realización temporal de una identidad de sentido eterna e infinita (39).

La razón tiene un acento *ético* que se expresa frecuentemente con el término de responsabilidad: “razón quiere decir querer-ser-razonable”(40).

Esta tarea de la razón, se desarrolla en un tiempo de carácter dramático. La historia de la filosofía no será otra cosa que la historia del *combate* entre la comprensión de la tarea de la razón como infinita y sus reducciones naturalistas. Todo acontecimiento histórico es ambiguo: es cumplimiento de la tarea y a su vez posibilidad de perderse uno mismo. Tal es el caso de Galileo: éste *Descubre* la Naturaleza como matemática encarnada y por eso mismo la *Encubre* (41).

Todos los rasgos anteriores: infinitud de la tarea, movimiento de realización de la razón, responsabilidad de la voluntad, peligros históricos, todas estas categorías, culminan en una nueva noción del *hombre*. Ya no será el hombre definido como en *Ideas* (33,49,53) sino el hombre “*correlato de sus ideas infinitas*”. La noción de hombre cualifica existencialmente la noción de historia como racionalidad, y, a su vez, ésta hace al hombre *significante*.

36. Husserl, E.: Crisis § 73.

37. Cfr. Gramel, G.: *Edmund Husserl* (En: Encyclopaedia Universalis, Tomo VIII pp. 614-618, Paris Ed. Encyclopaedia Universalis, 1972).

38. Husserl, Ed. : Crisis § 3-5.

39. Husserl, E.: Crisis, pág. 302. Cfr. Ricoeur Paul: *Husserl et le sens de l'histoire*. (En: *Revue de Metaphysique et de Moral*, 58, 1949, pp. 280-316).

40. Husserl, E.: Crisis, Anexo III.

41. Husserl, E.: Crisis, § 9.

Para terminar este esbozo de nuevas categorías mencionemos el desplazamiento de sentido que ocurre en la categoría de *apodíctico*. En la época de Ideas, esta noción es eminentemente especulativa (42). En la época de Crisis, esta categoría es sinónimo de realización de la razón; realización de las exigencias ideales. En el inédito "La filosofía como toma de conciencia de la humanidad" Husserl nos presenta al hombre como un ser llamado a vivir su vida bajo el signo de la apodicticidad. "El hombre, al alcanzar la última comprensión de sí, se descubre responsable de su propio ser, se comprende como *un ser que consiste en ser llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad*; pero entonces no se trata sólo de esta apodicticidad abstracta que anima la ciencia. . . esta vida está llamada a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de la libertad apodíctica y llevar este ser al nivel de una razón apodíctica, de una razón que hará suya a través de toda su vida activa".

No sería una exageración afirmar como Ricoeur que "las consideraciones de Husserl sobre el plano histórico no son otra cosa que la proyección, sobre el plano de la responsabilidad histórico-social, de una filosofía reflexiva que ya se había realizado a nivel de la interioridad: al comprender el sentido de la historia como historia del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; a su vez, la reflexión da una "guía intencional" para interpretar la historia; se podría decir que la historia da la "guía temporal" para reconocer en la historia la razón infinita que combate para humanizar al hombre"(43).

## 5. LA VUELTA ("RUCKFRAGE") AL MUNDO-DE-LA-VIDA

Ahora podemos presentar el análisis que hace Husserl de la *Crisis* de la filosofía y las ciencias contemporáneas, para determinar, después, las funciones de la categoría "mundo-de-la-vida" (*Lebenswelt*) y su relación con la hermenéutica. Esto nos permitirá a su vez aclarar algunas confusiones en torno a la categoría "comprensión".

Los orígenes de la crisis del hombre y la ciencia contemporáneos se remontan hasta el Renacimiento. El Renacimiento es el nuevo punto de partida del hombre europeo que deja en el hombre el origen griego del hombre y la ciencia. Para Husserl tres rasgos definen esta nueva actitud del espíritu moderno:

1. El "objetivismo" que es el responsable de toda la crisis del hombre moderno; en Galileo se resume toda la empresa moderna del conocimiento.

42. Husserl, E.: *Ideas I* § 6. Cfr. *Crisis* § 73.

43. Husserl, E.: *Crisis* § 73.

2. El movimiento filosófico que representa la *idea* de la filosofía frente al objetivismo es el “trascendentalismo” que se remonta hasta la Duda y el Cogito cartesianos.
3. En la medida en que Descartes no lleva hasta sus últimas consecuencias su descubrimiento, corresponde a la Fenomenología trascendental radicalizar el descubrimiento cartesiano y de retomar la lucha victoriosa contra el objetivismo: es así como la filosofía trascendental se siente responsable del hombre moderno y capaz de curarlo.

Esta interpretación de la historia de la filosofía moderna como tiempo dramático, como un único combate entre “trascendentalismo” y “objetivismo” no dejan lugar para interpretaciones y problemáticas singulares: sólo la filosofía tomada como totalidad puede salvaguardar el principio de una *teleología* y por lo mismo de una filosofía de la historia.

A los ojos de Husserl la crisis de las ciencias, es decir el objetivismo no se originan en el terreno metodológico propio de estas ciencias, por el contrario, la crisis concierne a la significación de las ciencias para la vida (44). La crisis se da a nivel de la razón; en el nivel de la Idea y del proyecto del hombre. La crisis de la razón es una crisis de existencia.

Dos hechos caracterizan la ciencia moderna: la generalización de la geometría euclidiana en una *Mathesis universalis* de tipo formal y, en segundo lugar, el tratamiento matemático de la naturaleza. La primera conquista de la ciencia moderna, todavía en la línea de la filosofía clásica; gracias al álgebra, a la geometría y al análisis formal es la conquista del reino de la *exactitud* absoluta y en especial de las figuras-límites de la geometría pura, con respecto a las cuales las demás figuras son aproximativas. Este universo es un mundo cerrado, racionalmente articulado, susceptible a ser dominado por la ciencia universal.

A Galileo corresponde la segunda innovación (45). Gracias a este hombre se proyecta una ciencia de la naturaleza en donde ésta (la naturaleza) podría ser tratada como una “multiplicidad matemática”, como las figuras ideales. Ahora bien, este proyecto genial reposa sobre un “suelo sedimentado” de pretendidas evidencias que es necesario asumir conscientemente, pues estas evidencias sedimentadas son las fuentes de las ilusiones que el objetivismo ha engendrado en nosotros. Lo que más interesa en este momento es captar el estilo propio de la exégesis husserliana aplicada a la historia de la ciencia: se trata de una retrospcción. La crisis actual

---

44. Husserl, E.: Crisis § 2.

45. Husserl, E.: Crisis § 9.

aclara la *Ursprungsmotivation* y a su vez ésta hace inteligible el desorden presente. Se trata menos de comprender psicológicamente a Galileo que de comprender históricamente lo idea que atraviesa su proyecto científico.

Este "psicoanálisis racional" (46) que realiza Husserl no sólo muestra las dificultades que conlleva el dogmatismo naturalista sino que atestigua la pérdida de la *subjetividad*.

Frente al dogmatismo naturalista debemos a Descartes la primera reflexión radical sobre la prioridad de la conciencia sobre todos los objetos; Descartes es el fundador del "motivo trascendental" capaz de arruinar la ingenuidad dogmática del naturalismo. Pero Descartes se traicionó a sí mismo permaneciendo prisionero de las evidencias de Galileo. La duda cartesiana se va a prolongar en la Psicología psicofísica que no es otra cosa que el correlato de la Ciencia pura de la Naturaleza. Esta Psicología llevará a la filosofía, pasando por Locke y Hume a la bancarrota que es el conocimiento objetivo (47).

Pero a pesar de todos los errores y desvíos, la intención profunda y el sentido oculto del racionalismo "no puede morir nunca en nosotros. Pues. . . Filosofía o Ciencia verdadera y auténtica y Racionalismo auténtico son una misma cosa" (48). Esta razón genuina es la que Husserl quiere rescatar mediante una nueva comprensión del *sentido* de la historia y mediante una renovada fe en la filosofía como cumplimiento histórico de la razón. Esta fe en la razón y en la filosofía adquiere un carácter ético mediante el reconocimiento de la responsabilidad del filósofo y de la filosofía; ésta como autorresponsabilidad de la humanidad: enseñar a la humanidad lo que tiene que ser; aquel como "Funcionario de la humanidad" (49).

La filosofía solamente podrá desmascarar la "positivización" redescubriendo la subjetividad en su nivel más original y primigenio: la constitución de la "Lebenswelt".

El regreso al mundo-de-la-vida (Lebenswelt) es, pues, indispensable. Es una exigencia misma de la razón. Pero al mundo de la vida se llega de una manera indirecta, mediante un rodeo meditativo. Desde el párrafo 7o.

---

46. Ricoeur, Paul: *L'Originaire et la question -en - retour dans la Krisis de Husserl* (En: Textes pour E. Levinas. Paris, J.M. Place Editeur. 1980, pp. 167-177).

47. Husserl, E.: *Crisis*, p. 102.

48. Husserl, E.: *Crisis*, p. 223.

49. Husserl, E.: *Crisis* § 7.

de *Crisis* la tarea se puntualiza: "Es claro que tenemos necesidad de la penetración de una *meditación regresiva, histórica y crítica*", que pasa por un "preguntar regresivo sobre lo que, originalmente y cada vez, ha sido querido en tanto que filosofía y ha seguido siendo deseado a través de la historia en la comunión de todos los filósofos y de todas las filosofías; esto se hará también mediante el *examen crítico*, de lo que en la determinación del fin y en el método, denota esta autenticidad del origen, que una vez percibida, obliga apodóticamente el querer" (50). Este texto introduce el método de la interrogación regresiva que nos llevará hasta lo original.

Este método tiene un carácter indirecto que no se compagina con el polo hacia el cual se orienta; este polo es lo más original, lo más auténtico, lo más radical. Debemos también tener en cuenta que el regreso a lo más fundamental, a lo más auténtico presupone que todo el proceso científico, que ha comenzado con Galileo, es una *inversión* de la realidad.

En tercer lugar, el origen hacia el cual apunta esta meditación no consiste en ninguna intuición pasiva, receptiva, sino que es una *vida operante*.

## 6. LOS EQUIVOCOS DE LA LEBENSWELT

Los equívocos de la *Lebenswelt* nacen de las *descripciones* que Husserl intenta hacer y de los cuadros de referencia desde donde intenta describir la *Lebenswelt*.

Un primer grupo de rasgos que permiten hacer una descripción de la *Lebenswelt* brota de las reflexiones de Husserl sobre la obra de Galileo: en este cuadro referencial la *Lebenswelt* nos aparece como un ambiente en el cual el hombre está actuando. Esta línea nos llevará a una concepción del mundo-de-la-vida como un espacio cerrado sobre sí mismo, ajeno a la praxis y ajeno a cualquier cuestionamiento (51).

El otro grupo de rasgos de la *Lebenswelt* aparece dentro del cuadro referencial de la filosofía kantiana. Allí la pregunta por el mundo-de-la-vida se formula, siguiendo el lenguaje kantiano, en términos de presuposición. Así, el mundo-de-la-vida nos aparece como fundamento incuestionado de toda presuposición. No tiene nada de síntesis, como en el caso de Kant, sino que se refiere al mundo en tanto que dado (52). Con la

---

50. Husserl, E.: *Crisis*, pp. 23-24.

51. Husserl, E.: *Crisis* § 9.

52. Husserl, E.: *Crisis* § 28.

filosofía kantiana el problema del mundo-de-la-vida entra en el contexto de los problemas de la *validación*. Aquí el fundamento, es decir, el mundo-de-la-vida, nos aparece como un proceso de "evaluación" y los sujetos como "sujetos de evaluación" (53). Ahora bien, estas evaluaciones podrían decantarse y llegar a ser habituales, pero también pueden ser reactualizadas voluntariamente.

El paso del mundo-de-la-vida entendido como mundo sensible al mundo-de-la-vida como mundo cultural y axiológico está asegurado por una concepción del sujeto definido en términos de acción y de afecciones: se trata de un *yo puedo* y de un *yo hago* (54).

Dentro de este mundo, definido con rasgos culturales y axiológicos, la ciencia es incluida en la esfera de la praxis como praxis teórica en la medida en que es el resultado de una operación (55).

Estas descripciones del mundo-de-la-vida han llevado a algunos autores a identificar el mundo de la vida con el mundo de la experiencia sensorial y se llegará así rápidamente a la *corporalidad*; por otra parte, se podrá identificar el mundo-de-la-vida con el ámbito socio-económico y llegaremos así a la *praxis*. Con razón se dirá que el último Husserl es Merleau-Ponty (56), o que el último Husserl es el joven Marx (57). Si nos mantenemos en este nivel descriptivo haremos del mundo-de-la-vida un "slogan". La unidad de este concepto no la encontramos en el nivel de la descripción.

Si la unidad del concepto *Lebenswelt* no es del orden de lo descriptivo, si el mundo-de-la-vida no es un objeto de la descripción, entonces, cuál es el tipo de unidad de este concepto? Todo el conjunto de rasgos heteroclitos que se agrupan en el término *Lebenswelt* tienen algo en común: su función fundadora. Así, la unidad del concepto es del orden de lo trascendental. El regreso al mundo-de-la-vida es un problema de la razón en el sentido que Husserl le dá cuando dice que debemos buscar el "fundamen-

---

53. Husserl, E.: *Crisis*, p. 107.

54. Husserl, E.: *Crisis* § 28 (pp. 118-119).

55. Husserl, E.: *Crisis*, pp. 148-150.

56. Merleau-Ponty, Maurice: *Signos*, Madrid, Seix Barral, 1964.

57. Marcuse, Herbert: *Sobre la ciencia y la fenomenología en La Sociedad opresora*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1970. Cfr. Hoyos V. Guillermo: *La Fenomenología como Epistemología*. (En: O.C. pp. 18-20).

to sensible olvidado por las ciencias naturales" (58). Ahora bien, no podremos entender lo "sensible" sin entender "el fundamento". ¿Cómo entender esta función trascendental de la *Lebenswelt*? En primer lugar, el mundo-de-la-vida no se puede separar del método regresivo, de la meditación regresiva, del preguntar a contrapelo, que hemos analizado antes. Por otra parte, estamos más allá de la experiencia salvaje, de la posición de Husserl. No se trata de hacer una apología de la experiencia salvaje. Se podrá hablar de lo ante-predicativo, de las pre-síntesis etc., pero la experiencia siempre estará estructurada. Esto es lo que nos recuerda la palabra *doxa* que designa ya una primera estructuración. El mundo-de-la-vida no es un mundo al cual podamos regresar como Ulises a Itaca. El *mundo-de-la-vida* siempre estará ligado a la *pregunta por el fundamento*.

¿Qué quiere decir que la *Lebenswelt* es el fundamento? Se puede decir, negativamente, que las ciencias no pueden fundamentar la realidad sobre la cual ellas trabajan. Por ejemplo, aplicar el cálculo económico a la realidad económica no es fundamentar en sí misma esta realidad. Positivamente, podemos decir que la *Lebenswelt* es un potencial de estructuración, de articulación, de finalización, según nos lo recuerda la frase de Husserl "la vida finalmente operante".

Este camino nos conduce frente a una encrucijada en donde muchas rutas se cruzan. Una de estas rutas es la heideggeriana, el camino de *Ser y Tiempo* para el cual, este potencial de estructuración y significación que es la *Lebenswelt* es el tema de la *Análítica del Dasein*.

También, se abre otra vía, la de la *praxis* que nos conducirá a la filosofía de Hegel, a la *Fenomenología* de Hegel.

## 7. FENOMENOLOGIA Y HERMENEUTICA

Las reflexiones de la época de *Crisis* de Husserl nos permiten retomar, una vez más, las relaciones entre la fenomenología y la hermenéutica. Quisiera, para concluir esta parte, volver a la descripción que Husserl hace de su Fenomenología en las *Meditaciones Cartesianas*. El parágrafo 59 desarrolla el tema de la "*Explicitación ontológica y su puesto dentro de la totalidad de la fenomenología constitutiva trascendental*". Aquí una vez más, la Fenomenología es descrita como una explicitación de los diversos niveles de sentido: psiquismo, sociedad, cultura, etc., "que responden al esencial arraigo de todo mundo objetivo, en la subjetividad trascendental"

---

58. Cfr. Ricoeur, Paul: *Conclusions de Verité et Vérification* (Coloquio Internacional de Fenomenología, 1969). La Haya M. Nyhoff, 1974, pp. 190-207).



(59), explicitación que responde a las verdaderas exigencias de la subjetividad; estas exigencias son las que “hacen inteligible el mundo como sentido” (60). La fenomenología no hace otra cosa que “*explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente solo tiene de nuestra experiencia; un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado por la filosofía” (61). La Fenomenología es una evidencia que se explicita y la explicitación de una evidencia. Pero debemos añadir, después de las reflexiones de la época de *Crisis*, que esta evidencia es captada por una *intuición* que nada tiene de intuicionismo: “Volver a las cosas mismas”, lema de Husserl de sus primeras épocas, se convierte en el “volver” al mundo-de-la-vida. Este “volver” designa un estilo de meditación y de cuestionamiento, que como hemos visto, nada tiene de intuicionismo. *Describir el sentido del mundo y “volver” al mundo-de-la-vida* coinciden en este trabajo de fundamentación fenomenológica, que estará siempre unido al método del cuestionar regresivo. Lo cual significa que siempre será una tarea “infinitamente continuada”.

El regreso al mundo-de-la-vida juega un papel paradigmático para la hermenéutica en la medida en que este mundo-de-la-vida designa al “excedente” de sentido de la experiencia vivida como hemos dicho antes. Así, al “mundo-de-la-vida” fenomenológico corresponde la “conciencia expuesta a los efectos de la historia” para emplear la categoría de Gadamer. Es más, la dialéctica, propiamente hermenéutica, entre distanciamiento y apropiación es una figura de esa otra que a nivel fenomenológico, se establece entre “actitud natural” y “reducción”. Recordemos una vez más que “la reducción es quitar lo que pesa sobre la conciencia” liberándola para el sentido.

Pero no debemos olvidar que la fenomenología se mueve siempre en el ámbito de la intuición. ¿Después de estas reflexiones podremos tener una concepción menos ingenua de la intuición? ¿No será la “intuición” aquello en lo cual se despliega la interrogación regresiva como la luz del interrogar mismo? ¿No será la intuición una comprensión radical? Si es así, debemos igualmente reconocer que la intuición sigue siendo el campo de la fenomenología; que la fenomenología progresa en la intuición, a partir de la intuición y, hacia la intuición como nos lo recuerda este pensamiento de

---

59. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, § 62.

60. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, pp. 225-226.

61. *Ibidem*, p. 226.

Pascal: “Una villa una campiña, de lejos es una villa, una campiña; pero a medida que uno se acerca, son casas árboles, tejas, hojas, hierba, hormigas, patas de hormiga hasta el infinito. Todo esto es lo que se engloba bajo el nombre de campiña” (62).

El proyecto hermenéutico se articula cuando preguntamos ¿En dónde se produce la interpretación del sentido de que habla la fenomenología?