

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

2a. Parte*

Jorge E. Saltor

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Universidad Nacional de Tucumán

1. Es preciso, antes de entrar de lleno en el análisis de la *Lebenswelt* (mundo de la vida), decir dos palabras sobre la semántica de la palabra “vida” en Husserl. Me guiaré, para ello, de algunas consideraciones de *Meditaciones cartesianas* y de la conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, dictada en Viena en 1935¹. Cualquier lector, medianamente atento de la obra de Husserl, por cierto muy extensa, puede advertir desde siempre que nuestro filósofo no ha perdido ocasión alguna de criticar el naturalismo y su corolario: el objetivismo, influido posiblemente por las propuestas de Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu*. El antinaturalismo de Husserl obviamente lo lleva a considerar la *vida* de un modo no fisiológico, sino trascendental. La vida no es meramente el *factum* biológico con el que uno cuenta desde el nacimiento; es, sobre todo, la condición de posibilidad de la conciencia de desarrollar en el mundo pensamientos, sentimientos, expectativas, estimaciones, un espíritu objetivo lleno de entidades culturales. En el fondo, la vida “es la conciencia o la subjetividad misma [trascendental] a la que se llega mediante la reducción fenomenológica”² y que permite que para mí exista un mundo y que tal mundo tenga una determinada consistencia y estructura.

Dice Husserl: “vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra *vida* no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que

* La primera parte de esta introducción se publicó en *Studium, Filosofía y Teología*, Buenos Aires-Tucumán, UNSTA, Tomo V, Fascículo X, 2002, 253-262.

¹ Husserl; *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979 (Introducción, traducción y notas de Mario A. Presas). Husserl; “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *La filosofía como ciencia estricta*, Bs. As.: Nova, s/f, 99-136. (Traducción de Peter Baader).

² Montero, Fernando; *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de Valencia, 1994, 11.

crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu”.³

Por cierto, la vida es el yo considerado como “conciencia objetivante”. Esto puede suscitar, quizás, la idea de una postura solipsista, en la medida que el polo egológico establece el sentido del mundo; sin embargo, Husserl se preocupa en medida considerable de mostrar que un ingrediente esencial de la conciencia objetivante es la intersubjetividad, la comunidad del nosotros, que tiene la implícita capacidad de producir “formaciones espirituales”, que no son sino los “sistemas de cultura” de los que ya había hablado Dilthey. Si no se quiere traicionar el pensamiento de Husserl, hay que insistir una y otra vez en que la conciencia trascendental objetivante no es sólo un polo egológico singular y aislado sino también una *comunidad*, cuyos miembros tienen experiencias teóricas y prácticas similares. De todos modos, no es mi intención entrar en el tema de la intersubjetividad husserliana, de su facticidad, de sus consecuencias morales y políticas, de su posible condición de hipótesis *ad hoc* para evitar el idealismo subjetivista, de su probable estatuto de “ideal regulativo”, etc. Todos estos temas, sin lugar a dudas fundamentales para la fenomenología y para una concepción no-individualista del hombre, no serán tratados en este ensayo, cuyas pretensiones son meramente epistemológicas⁴.

2. De ahora en adelante, me circunscribiré al estudio del “mundo de la vida”. Es indudable que entre el “mundo circundante” de las *Ideas* y el “de la vida” de la *Crisis de las ciencias europeas* hay una vuelta de tuerca, pero de ninguna manera lo que podría llamarse una “revolución copernicana”; efectivamente, “el mundo de la vida” no invalida de ninguna manera “el mundo circundante”, simplemente lo explica mejor y lo enriquece, en la medida que el universo eidético logrado por sucesivas *epojés*, o puestas entre paréntesis, es anclado en la experiencia cotidiana y en la temporalidad de una manera mucho más analítica. El *totum* de los problemas de la mundanidad concreta se plantea ya en la 5ª de las *Meditaciones cartesianas* (1931), antes, pues, que en la *Crisis de las ciencias europeas* (1936 y editada completa póstumamente en 1954); y se plantea de un modo dramático para la fenomenología, pues allí Husserl muestra que hay una multiplicidad de “mundos de la vida” y que, además, cada uno de

³ “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, 99-100.

⁴ Cfr. Schuhmann, Karl; *Teoría husserliana del estado*, Bs. As., Almagesto, s/f. Así también los dos tomos de Julia Iribarne: *La intersubjetividad en Husserl*, Bs. As., 1987-1988. En el libro de Schuhmann hay un extenso repertorio bibliográfico sobre el tema de la intersubjetividad y sus aplicaciones al derecho, la política, la sociología, etc.

ellos es singular. ¿Hay acaso una concesión al relativismo y, por ende, al escepticismo? Esta multiplicidad y diversidad, ¿invalidan el trabajo comunitario de las ciencias y de la filosofía? ¿Hay alguna manera en que lo plural pueda conjugarse en la *praxis* del científico, es decir, en el sujeto epistémico concebido como la comunidad de los sabios? Dice Husserl en el parágrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas*: es posible que los hombres “vivan en una comunidad cultural separada –o inclusive sin ninguna- y que, consecuentemente, constituyan diferentes mundos circundantes culturales, como concretos mundos de la vida en los cuales las comunidades en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separados”. Algo se dirá, muy pronto, sobre esta cuestión, puesto que resulta imposible la constitución y la comprensión de las teorías científicas si los mundos de la vida son tantos y tan diversos como *parece* sostener Husserl.

¿Cuáles son los elementos constitutivos del mundo de la vida concreto? *Son todos aquellos sobre los cuales es posible tener una experiencia*. Inclusive la experiencia misma es susceptible de una metaexperiencia, mediante las posibilidades que brinda la reflexión. De manera, pues, que no sólo las cosas de la naturaleza percibidas por medio de los sentidos externos forman parte del mundo de la vida; también están aquí los productos espirituales, tales como las instituciones sociales, las ciencias mismas, las diversas escalas de valores, las personas, las obras del arte, las religiones, etc. Más aun: las facultades de la interioridad, tales como la imaginación, la memoria, la cenestesia, son otras tantas fuentes de experiencias, las más inmediatas desde luego, las que tienen un contacto más estrecho e íntimo con el polo egológico que es la conciencia personal.

Pareciera que en el parágrafo 16 de la *Psicología fenomenológica*, de 1925, Husserl opina que es el lenguaje el que establece una relación de hecho entre los diversos ingredientes mencionados del mundo de la vida. Esta mención del *lenguaje* tiene una importancia fundamental, pues es una palmaria evidencia que mediante él podemos comunicarnos, establecer relaciones de co-presencia, en fin, constituir un *mundo objetivo* del que todos participamos y que nos es común. Este mundo objetivo es universal. “Sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, sólo una naturaleza”, dice Husserl en el parágrafo 60 de las *Meditaciones cartesianas*. De manera, pues, que las preguntas que hacíamos antes acerca del relativismo y del escepticismo que plantea la tesis de una pluralidad y diversidad de mundos de la vida concreta, quedan respondidas por esta apelación al *mundo objetivo* común y universal. Ahora bien, ¿es éste de naturaleza cosmológica? Si está constituido gracias al lenguaje, ¿es acaso de naturaleza meramente simbólica? ¿Es el ente en

tanto que ente, del que se hablaba en la metafísica clásica? ¿Es el “universo de la ciencia”, mencionado por Eddington, que permanentemente está en proceso de enriquecimiento, de expansión, de una más perfecta formulación matemática? ¿El mundo objetivo es, a lo mejor, todo esto? Me parece que, para no entrar en la compleja ontología de Husserl, basta retener lo siguiente: el mundo de la vida concreto es el de la experiencia, pero no sólo el de la sensible, sino también el de la interioridad, el de la moral, el de la religión; y tal mundo habrá de ser, en última instancia, el hilo conductor hacia la experiencia apodíctica y básica, que es la de la subjetividad trascendental obtenida por la reducción fenomenológica.

Es preciso notar ahora que la *comunidad* en la que se desarrolla el mundo de la vida es diversa en grado sumo; su noción es palmariamente análoga, no unívoca. Existe una multiplicidad de comunidades campesinas, proletarias, industriales, comerciales, religiosas, políticas...; y existen también muchas organizaciones comunitarias preocupadas por el saber teórico y su aplicación práctica, esto es, la de los científicos, la de los filósofos, la de los técnicos. Todas estas instituciones supraindividuales están en permanente comunicación entre sí, a tal punto que puede de hecho establecerse lazos muy profundos y sólidos entre comunidades alejadas en el tiempo y en el espacio; así, filósofos alemanes como Nietzsche, Heidegger y Husserl decididamente buscaron inspiración en los griegos de los siglos VI, V y IV a.C., mientras que se desentendieron, casi sistemáticamente, de las comunidades filosóficas coetáneas suyas de los países anglosajones. La variedad de la comunicación entre las comunidades científicas es todo lo diversa que uno pueda imaginar.

Ahora bien, la comunidad intersubjetiva de los científicos, inherente de por sí al mundo de la vida, tiene una característica peculiar: la de descubrir verdades generales susceptibles de ser comprendidas por todos los hombres, en la medida que éstos pongan esfuerzo, competencia, ahínco. La aspiración a la verdad es mucho más que una idea regulativa en el sentido kantiano; es, por el contrario, el deliberado propósito que buscan los físicos, los biólogos, los sociólogos, los filósofos, etc. Estas verdades generales, expresadas en correspondientes enunciados legaliformes, a su vez, pretenden organizarse en teorías, donde las conexiones lógicas establecidas, de índole deductiva específicamente, sistematizan, si no todos los enunciados, al menos la mayoría.

Existe, con respecto de este tema, una conocida opinión de Husserl que, a mi modo de ver, hay que tomar con cierta reserva. Es ésta: la *experiencia perceptiva*, que es la básica función generadora del mundo circundante vital, constituye a la vez la sanción definitiva de la ciencia. Tal opinión coincide con la que

sostiene la mayoría de los empiristas lógicos; Félix Kaufmann, por ejemplo, en un famoso artículo⁵ afirma que el tribunal superior de las controversias científicas está justamente en la percepción sensible. Inclusive, señala Husserl, cuando se trata de verificar fenómenos que escapan a la percepción directa, como por ejemplo la exacta temperatura de un líquido o la carga eléctrica de un acumulador, el científico se ve en la necesidad de consultar empíricamente sus instrumentos de medida. Esto es cierto, pues toda la compleja teoría epistemológica de la medición se basa en el postulado de que el instrumento debe ser accesible a los sentidos externos.

Sin embargo, según creo, hay que distinguir entre la ingenua percepción de la vida cotidiana y la observación científica. Esta es controlable, repetible, presuntamente exacta, intersubjetiva, implicada por una hipótesis a la que hay que defender o refutar y, finalmente, la observación científica es la sanción empírica de un cierto cuerpo teórico. Es fundamental distinguir entre los enunciados legales de una ciencia y sus consecuencias observacionales: los primeros únicamente son susceptibles de aprehensión científica y ciertamente no pueden ser observados, pues carecen de todas las cualidades primarias y secundarias que impresionan nuestra sensibilidad externa; sólo hay percepción visual de sus simbolizaciones arbitrarias, y tal percepción sólo llega a ser relevante cuando hay una competencia previa. Las conclusiones observacionales, mejor dicho, los hechos aludidos por ellas, confirman o refutan una hipótesis y, en consecuencia, tienen que ver con la empiria. Pero aun éstas detentan una carga teórica ineludible, pues exigen el conocimiento previo de un amplio dominio de enunciados legales, justamente aquellos de los cuales se derivan las conclusiones observacionales. Hay que meditar sobre esta acertada proposición de Darwin: "... toda observación debe estar en pro o en contra de algún punto de vista [alguna hipótesis] para que pueda prestar algún servicio".

Además, hay que recordar que todos los cálculos lógico-matemáticos, justamente por constituir elementos del mundo de las idealidades, no precisan ni de la percepción ingenua ni de la observación científica factual; la sensibilidad sólo tiene que ver con tales cálculos mediante la intermediación del simbolismo, pero los distintos símbolos, por ejemplo, con que habitualmente significamos el número "cero" no son, ontológicamente hablando, lo mismo que el conjunto vacío, el cero conceptual. Finalmente, es preciso hacer una referencia al ficciona-

⁵ "Quelques problèmes fondamentaux du positivisme logique", en AAVV: *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Paris, Presses Universitaires, Tome 1, 1950.

lismo de la ciencia fáctica. Es comprensible de suyo que la matemática es en gran medida una construcción ficcional desde sus orígenes históricos e, inclusive, desde sus fundamentos lógicos; así, el punto geométrico, que Euclides definió como “aquello que no tiene partes” es una ficción y, en consecuencia, algo que tiene que ver con la razón, no con los sentidos. Pero también la física, la biología, la psicología, etc., se mueven en el universo de los *ficta*, vale decir, de aquellas hipótesis que van más allá de toda percepción; el inconsciente freudiano es una intuición creadora que si bien puede dar una explicación satisfactoria de hechos observables, como una reacción histérica o un sueño perturbador, él mismo no es susceptible de observación alguna. En consecuencia, cuando Husserl habla del papel central que la percepción juega en la constitución del mundo circundante vital, hay que tener en cuenta que, en el estado actual del conocimiento, ella no puede pensarse de una manera precientífica y con la ingenuidad de la antigua filosofía.

3. A pesar de la pluralidad de ingredientes del mundo de la vida concreto, hay que destacar que el que corresponde a la humanidad europea, y ya desde la antigüedad griega, se caracteriza por la *racionalidad*. Así como otros mundos de la vida están diagramados por concepciones míticas, o por creencias animistas, Europa y todos los territorios en que ella ha tenido influencia se distinguen por el cultivo de la razón. No se quiere afirmar con esto que en la historia de Europa no se encuentren profundos rasgos de irracionalidad, sino simplemente que hubo una conciencia explícita y colectiva de conformar la vida de acuerdo con normas racionales. El nacimiento de la filosofía y de la ciencia, entre los griegos, confirma *grosso modo* esta tesis. Los griegos “son los hombres que, no aisladamente, sino los unos con los otros y los unos para los otros, por tanto en trabajo comunitario interpersonalmente ligado, aspiran a la *teoría* y nada más que a la *teoría*, que desarrollan, y cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante, con la extensión del círculo de los cooperantes y la sucesión de generaciones de investigadores, es recogido finalmente por la voluntad con el sentido de una tarea infinita y universalmente común. La actitud teórica tiene su origen histórico entre los griegos”.⁶

Es curioso que Husserl no tenga en cuenta los aportes de la tradición judeo-cristiana en la conformación de la humanidad europea, como tampoco los tiene en cuenta Heidegger. Sin embargo, hay por lo menos tres características teórico-prácticas: la trascendencia, la infinitud y la temporalidad, que no pro-

⁶ “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, 112.

vienen del universo griego y, con todo, estructuran la historia espiritual de Europa. Pero sea de esto lo que fuere, y por el momento, lo cierto es que la racionalidad –en la coyuntura de una descripción adecuada del mundo de la vida europeo– debe tenerse necesariamente en cuenta. Es extraordinariamente difícil explanar completa y satisfactoriamente el tema de la razón. Sin embargo, hay dos vías husserlianas que pueden ponernos en el camino correcto: en primer lugar, el cultivo de la ciencia y de la filosofía, por lo menos hasta fines del siglo XIX, es una típica preocupación europea; en segundo lugar, este cultivo se actualiza en la búsqueda de las relaciones de implicación lógica entre enunciados teóricos, y también entre los enunciados de la vida cotidiana, es decir, en el establecimiento de conexiones de fundamento a consecuencia –o de causa a efecto– en los referentes objetivos de tales enunciados. La racionalidad europea está certificada, pues, de hecho y de derecho: por un lado es un *factum* histórico y, por otro, es un comportamiento lógico. En el empirismo positivista, las conexiones aludidas de fundamento a consecuencia, se dan sólo en el mundo de la experiencia sensible; pero en la vida especulativa de la filosofía, de la ciencia teórica y de la teología, las conexiones pueden aludir a fundamentos metafísicos, como el mundo de las mónadas organizadas *ad extra* en Leibniz, el yo de la apercepción pura de Kant, o la subjetividad trascendental en el propio Husserl.

El tema de la razón está estrechamente unido al del método. Para encontrar, pues, la racionalidad que caracteriza el mundo de la vida propiamente europeo es necesario seguir un específico procedimiento metodológico. Éste no es otro que las sucesivas reducciones que, ya desde las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología pura*, habían sido propuestas de modo no muy preciso. Es el método fenomenológico, puramente descriptivo y analítico, el que permitirá llevar a cabo finalmente una investigación satisfactoria del mundo de la vida concreto. Claro que tal método, en la *Crisis de las ciencias europeas*, tendrá un rasgo esencialmente propio: ya no se tratará únicamente de llegar al residuo eidético de las formaciones espirituales, sino de encontrar el fundamento de todo mundo de la vida que es, sin dudas, la subjetividad pura, relacionada intencionalmente y de manera constitutiva con un horizonte mundano. En consecuencia, hay que tener en cuenta no sólo las posibles reducciones eidéticas, sino especialmente lo que se llama la *reducción trascendental*, condición básica de posibilidad de todo acto noético, valorativo, sentimental, intersubjetivo, etc.

4. Pero para llegar, mediante la reducción trascendental, al fenómeno por excelencia que es la subjetividad pura, es menester partir del mundo de la vida. En el párrafo 50 de la *Crisis de las ciencias europeas*, afirma Husserl lo siguiente:

“Lo primero es el mundo de la vida dado lisa y llanamente y, en verdad, tal y como se da perceptualmente como existiendo en forma ‘normal’, simplemente, sin rupturas en la pura certeza de ser (por tanto sin dudas). Con el establecimiento de la nueva dirección de intereses [fenomenológicos], y, en esta medida, con su estricta *epojé*, este mundo de la vida se convierte en un primer título intencional: *índice, hilo conductor* para la pregunta retrospectiva hacia las multiplicidades de las formas de aparición y de sus estructuras intencionales”. Este mundo de la vida simple, ingenuo, apromblemático, fáctico es exactamente el mismo que en las *Ideas* se había denominado “mundo circundante”. Pero es el momento de llamar la atención sobre un dato que en otra oportunidad trataré en forma específica: en este mundo simple e ingenuo están también presentes las ciencias y la filosofía, pues son algo con lo que de hecho uno se encuentra viviendo; pero éstas no tienen para nada la ingenuidad y la simpleza del mundo puramente perceptual. ¿Cómo es posible conjugar satisfactoriamente, en el mundo en el que habitualmente se vive, acaecimientos tales como cordilleras, lagos, árboles, otros hombres con los productos espirituales que son las refinadas teorías filosóficas y científicas, o las aun más refinadas doctrinas de la teología? ¿Hay aquí un contrasentido que Husserl no vislumbró claramente? Lo cierto es que si uno no abandona, mediante una ruptura epistemológica, el cómodo mundo de las opiniones primeras, el de la *doxa*, no podrá llegar nunca a las altas visualizaciones filosóficas y científicas. Esta ruptura epistemológica es lo que permite dejar de lado lo obvio y considerar el universo físico y social como algo que poco tiene que ver con “aquello que se da perceptivamente como existiendo de forma ‘normal’, en la pura certeza de ser”.

¿Pero es que la ciencia y la técnica forman parte del mundo de la vida? Creo que sobre esta cuestión no cabe la menor duda. “El mundo de la vida concreto de nuestra actitud natural, la propia de gentes del siglo XX, consta de máquinas, de instrumentos producidos por una técnica que, a su vez, es el resultado de unas ciencias. Y el sol que en él hallamos posee el sentido de ser una estrella en torno a la que gira la tierra. O las enfermedades que nos aquejan son causadas por microorganismos. Y es también el mundo revestido por todas las valoraciones religiosas, estéticas, morales, etc., que se han proyectado sobre las cosas a lo largo de la historia”⁷. Esta opinión del prof. Montero no es arbitraria, pues de hecho está fundada en las afirmaciones de Husserl expuestas en el párrafo 34-e de la *Crisis de las ciencias europeas*. El título de tal párrafo es explícito: “Las ciencias objetivas como figuras subjetivas –como los productos de una

⁷ Montero, *op. cit.*, 110..

praxis peculiar, la lógico-teórica, ella misma perteneciente a la plena concreción del mundo de la vida". Todo esto lleva a concluir de manera tajante: "pues bien, según Husserl, la ciencia se fundamenta en las evidencias originarias que forman el mundo de la vida"⁸. Como se diría en un lenguaje escolástico, las ciencias, e inclusive la filosofía, tienen un *fundamentum in re*. Para ir aclarando paulatinamente mi posición, diría que esto es efectivamente así: por un lado, las teorías científicas, como así también el universo no-natural creado por la técnica, forman partes constitutivas del mundo de la vida concreto; y, por otro, éstas tienen un origen necesario en las experiencias originarias de la realidad susceptible de ser percibida por nuestros sentidos. Genéticamente, las ciencias nacen del contacto con las cosas: o con los problemas que éstas provocan o con el asombro que suscita su maravillosa estructura. Pero si la causa eficiente de la ciencia es el mundo de la experiencia vivida, su desarrollo ulterior tiende cada vez más a alejarse de dicho mundo, inclusive a negarlo, y de cualquier modo a superarlo mediante leyes que aluden a ocultas –para la percepción– relaciones invariantes entre los acaecimientos del espacio-tiempo. Si quiero "comprender" el constante fluir del mundo de la vida debo tratar de alejarme de él, de sus obviedades, de sus ingenuidades, de su aparente sencillez, de la intuición sensible, del trato familiar con las cosas.

No me parece que todos los investigadores de la *Crisis de las ciencias europeas* estén de acuerdo con la hipótesis de que las ciencias son un constituyente real del mundo de la vida. Así, por ejemplo, un filósofo español, José Gómez-Heras, afirma claramente que "*Lebenswelt* es el concepto contrapuesto a mundo de las ciencias"⁹, aunque de ninguna manera niega que la práctica y la teoría científicas tengan su origen –incluso su fundamento– en el mundo de la vida. El universo de las idealidades, pues, llega a desprenderse de la experiencia concreta hasta constituir un todo independiente. En general, creo que se puede estar de acuerdo en que las ciencias tienen un *fundamentum in re* y, por lo tanto, guardan relaciones precisas con el mundo de la vida aunque, en algún momento, cuando llegan a un cierto grado de abstracción y a su formulación simbólica, deductiva y axiomática, constituyen el universo propio de las idealidades; tal constitución de la identidad científica es producto de una compleja reconstrucción epistemológica. Pero también puede comprobarse que actualmente nadie –con justa razón– afirma que la experiencia científica aparezca en el *mundo de las vivencias originarias*. La siguiente afirmación revela aun más la falta de munda-

⁸ Montero, *ibid.*

⁹ Gómez-Heras; *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 21.

nidad que hay en este punto discutido: “las virtualidades del concepto de *Lebenswelt* para el problema de la ciencia saltan a la vista, si consideramos que la idea de ‘mundo de la vida’ está construida en contraposición directa a ‘mundo de las ciencias’ y como contrarréplica del mismo”¹⁰.

Sin embargo hay ya, en el mundo de la vida, una *anticipación* de la ciencia. En efecto, y en primer lugar, existe en la conducta puramente natural una tendencia a *medir*, como se puede comprobar en el comportamiento de los niños y de los hombres primitivos. Tal tendencia se manifiesta, por ejemplo, en la delimitación del territorio vital, en la comparación de las cualidades sensibles de los objetos del mundo exterior, en una elemental contabilidad de los bienes propios y ajenos, en la diagramación mental de acuerdo con los ritmos climáticos y astrales, en la disposición a regular las fuerzas en función de las dificultades que presentan la edad y el vigor corporal, etc. Pero la medición es uno de los objetivos esenciales de la ciencia, pues sin ella no hay explicación científica; los aspectos inconmensurables de la realidad, como pueden ser un acto virtuoso o la belleza de una obra de arte, no son referentes de la actitud estrictamente cuantitativa de las ciencias factuales. Para la estimación epistemológica de lo inconmensurable hay otras vías de aproximación, por ejemplo, la filosofía. Además, también en la conducta natural, el hombre vulgar tiende a *predecir* los acaecimientos posteriores, pues esta inferencia anticipatoria organiza racionalmente su comportamiento presente. Pero, la predicción científica es la garantía de nuestras hipótesis o leyes, pues sin ella y sus consecuencias observacionales no podemos formular un juicio veritativo que verifique o refute un enunciado legaliforme. Finalmente, todo ser humano, sin asumir todavía la actitud científica, *estructura la realidad* en virtud de sus experiencias de la duración y del espacio. Esto es muy importante, pues sin esta estructuración sería imposible manejar el principio de causalidad que, ya en la praxis científica, adquiere una importancia capital, inclusive en los casos en que no puede aplicárselo¹¹. Las tendencias a la medición, a la predicción y a la estructuración causal de la realidad,

¹⁰ Gómez-Heras, *ibid.* 25. Cfr. También *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserl*, Herausg. Von E. Strocker, Francfort, 1979.

¹¹ Para la importancia del principio causal en la ciencia, consultar al menos Bertrand Russell: *El conocimiento humano*, Madrid: Taurus, varias ediciones, en especial la parte sexta que trata sobre los postulados de la inferencia no-demostrativa; Bunge, Mario; *Causalidad*, Bs. As.: Eudeba, varias ediciones; Nagel: *La estructura de la ciencia*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1981, cap. X.

tendencias que aparecen ya claramente en el mundo de la vida, son algo así como “anticipaciones” de lo que será luego la idealidad racional científica.

Pero volvamos nuevamente a Husserl. En el párrafo mencionado anteriormente de la *Crisis de las ciencias europeas*, 34-e, puede leerse este párrafo revelador: “en virtud de este enraizamiento [en las evidencias originarias, que son estudiadas en *Experiencia y juicio*], la ciencia objetiva tiene una constante relación de sentido con el mundo en el que vivimos siempre y en el que también vivimos en tanto que científicos. (...) Por ello la ciencia, en la medida que es una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida. Ciertamente sus teorías, las construcciones lógicas, no son cosas del mundo de la vida como lo son las piedras, las casas, los árboles. Son todos lógicos y partes lógicas a partir de los elementos lógicos últimos”. A pesar de que estas construcciones teóricas son de estricta índole lógica y, por lo tanto, ideales, “no modifica nada el hecho de que sean construcciones humanas, referidas esencialmente a actualidades y potencialidades humanas y, sin embargo, pertenecientes a esta unidad concreta del mundo de la vida, cuya concreción, por tanto, alcanza más que la de las cosas”. La ontología de la *Lebenswelt* es, pues, múltiple: por un lado están las cosas susceptibles de experiencias originarias; pero además están las construcciones lógicas propias del mundo de las teorías científicas y filosóficas, como así también las valoraciones propias del comportamiento moral, de la instauración y re-creación de las obras del arte y el sentimiento religioso. Se complementan así dos tesis husserlianas de la mayor importancia, la tesis de la realidad innegable del mundo de la vida y la de la constitución *regional* –ontológicamente hablando– de dicho mundo. La cuestión habrá de plantearse, pues, en la pregunta acerca de la posibilidad de que las experiencias originarias constituyan un fundamento *suficiente* de la realidad científica, o si es necesario efectuar un salto epistemológico que nos instale más allá de tales experiencias originarias.

La realidad sensible y, a la vez, la idealidad del mundo de la vida es una cuestión paradójica que llamó también la atención de Husserl. En el mismo párrafo 34-e de la *Crisis de las ciencias europeas*, escribe lo siguiente: “El mundo de la vida concreto es a la vez el suelo que fundamenta el mundo ‘científicamente verdadero’ y el que la incluye en su propia concreción universal. ¿Cómo hay que entender esto, cómo se ha de dar satisfacción sistemáticamente, esto es, con una adecuada científicidad, el modo de ser del mundo de la vida que, de una forma tan paradójica, se anuncia englobándolo todo?” Si esto es así, ¿qué

entes no pertenecen al mundo de la vida? ¿No es éste, acaso, el todo del ente? Reformulando la célebre pregunta de Leibniz cabría decir: ¿por qué hay mundo de la vida y no más bien nada? Tengo la sospecha de que inclusive las refinadas teorías metafísicas de Husserl sobre la subjetividad trascendental, sus intencionalidad y el fenómeno “mundo” como correlato objetivo necesario, también pertenecen al mundo de la vida, pues, de hecho no son sino construcciones o teorías filosóficas para explicar la realidad. Toda esta ambigüedad, todo este “enigma” como dice Husserl, proviene sin duda de un cierto descuido semántico en el uso de la palabra “*Lebenswelt*”. Pero, para mis propósitos, basta que se retenga lo siguiente: el *totum* del mundo de la vida tiene un fundamento concreto que está constituido por lo que Husserl llama algunas veces “experiencias originarias”, y otras, “experiencias primordiales”. Más adelante me detendré un poco en el análisis de tales experiencias, pues la cuestión que primordialmente me interesa es ver las relaciones que éstas guardan con la idealidad científica y filosófica¹². En los entes que pueblan el mundo de la vida se afincan también las cualidades sensibles secundarias. Husserl las llama “plenitudes”. Pero en la tradición pitagórico-galileana incluso éstas pueden ser interpretadas matemáticamente; así, el sonido de una cuerda vibratoria depende de sus cualidades primarias: longitud, grosor, tiempo de las vibraciones, etc., que sí pueden cuantificarse. De tal manera, el mundo de la percepción queda inmerso y comprometido con su universo de teorizaciones.

5. Más arriba aludí a una esencial característica del mundo de la vida de la humanidad europea: su racionalidad. Pero Husserl tiene el cuidado de mostrar e investigar también su carácter de “horizonte”. En efecto, el mundo de la vida se abre hacia las realizaciones del pasado que, en forma de tradición, inciden con mayor o menor fuerza en el presente histórico; pero se abre también hacia el futuro, en el cual cada hombre, cada sujeto real del mundo de la vida deposita esperanzas, finalidades, proyectos. De manera tal que la *experiencia originaria* se complementa formalmente con recuerdos y expectativas, o, dicho de otro modo, es propiamente *histórica*. Racionalidad e historicidad son, pues, dos categorías que describen de una manera más completa el mundo de la vida. Por eso es muy acertada la afirmación siguiente: “La índole genética o constituyente de las funciones subjetivas, su temporalidad y su intersubjetividad eran unas piezas teóricas que fácilmente abrían paso a una interpretación histórica de la subjetividad trascendental. Y, por consiguiente, todo ello propiciaba que la

¹² Para las relaciones entre el mundo circundante y la ciencia natural cf. Husserl: *Ideas para una fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, parágrafos 52, 73 y 74.

historicidad se convirtiese en un tema central de la fenomenología”¹³. Una consecuencia sorprendente de todo esto es que “la fenomenología constituye el desenlace de la historia del pensamiento europeo”, que, según el prof. Montero, es la tesis básica de la *Crisis de las ciencias europeas*. Digo que esta consecuencia es arriesgada, sorprendente y audaz; de la misma manera que el criticismo kantiano pretendía que él constituía “el seguro camino de la ciencia” para la filosofía del porvenir, en el siglo XX Husserl parece afirmar que la fenomenología es la “via regia” de toda ulterior especulación científica y filosófica.

6. A partir de esto puede entenderse mejor el alcance del término “crisis” con relación a las ciencias europeas. Sin duda, tal crisis no puede entenderse como una deflación de las teorías científicas en lo que respecta a su contenido o a su valor de verdad. Jamás, desde la época de Newton, en el momento en que Husserl escribe la *Crisis de las ciencias europeas*, éstas gozaban de tan buena salud. Basta recordar los trabajos de Boltzmann, de Planck, de Einstein, de Bohr, de Heisenberg, etc., para tener una idea clara de que la expansión de la física había alcanzado su mayor nivel abstractivo. Del mismo modo, las investigaciones de Dilthey, Max Weber, Mannheim, Robert Merton, Keynes, etc., habían canalizado como nunca el interés por las ciencias sociales. Pero la crisis se refiere a otra cosa, justamente a que los ideales de la racionalidad y de la historicidad, que habían caracterizado a la humanidad europea, empezaban a ponerse en tela de juicio sobre todo en Alemania; los irracionalismos de tipo biológico propios del nacionalsocialismo, como así también su intención de petrificar la historia en un retorno hacia la mitología germánica, constituían una “verdadera” crisis europea. ¿Pero esta crisis estaba instalada en la ciencia? De ninguna manera, pues ésta vivía en el máximo esplendor posible. Lo que sí estaba en crisis, en la época de Husserl, y también ahora, es simplemente la vigencia del ideal cristiano de la vida; no aludo al sistema socio-político que podría llamarse la “cristiandad”, pues él había sido ya cancelado a partir del Renacimiento. Aludo al progresivo alejamiento de los valores que la exigencia cristiana de la Trascendencia requería, y que de manera más o menos latente e imperfecta existía dicha exigencia, hasta posiblemente la primera guerra mundial. Enuncio sólo esta hipótesis, pero no me detendré en ella, al menos en este trabajo. Pero de cualquier modo, tengo la impresión de que Husserl era consciente –a veces y sólo a veces– de que la crisis se había instalado en el corazón de la existencia humana; a propósito de los resabios del positivismo y del naturalismo, en el parágrafo 2 de la *Crisis*, afirma que se ha puesto en tela de juicio las más can-

¹³ Fernando Montero, *op. cit.* p. 34.

dentes preguntas “para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las preguntas sobre el sentido o sinsentido de esta entera existencia humana”. Muy de acuerdo con esta afirmación está la interpretación de Landgrebe: “la cuestión de la crisis de las ciencias europeas no es sino la cuestión de la crisis del mundo técnico de la modernidad. En consecuencia, no se trata de una crisis teórica sobre el fundamento racional de las ciencias sino una crisis de la vida moderna, crisis que se ha incorporado a la conciencia colectiva y que se muestra de modo evidente en los problemas éticos”¹⁴.

Esta misma idea la explicita también Gómez-Heras: “la crisis del mundo técnico moderno tampoco es una crisis de la técnica misma, sino una crisis determinada por los valores éticos y antropológicos de que la técnica carece. Con otras palabras: la crisis del mundo técnico arraiga en la desvinculación del mismo respecto al sentido de la vida y a la finalidad de la historia. Ciencias y tecnología marchan de la mano en ese proceso. La técnica ha desplazado el interés por el hombre del terreno de los fines al área de los medios. Es aquí donde hay que rastrear las razones de la crisis del mundo técnico: en la pérdida de teleología y, consiguientemente, del sentido de la vida y de la historia. De aquí arrancan los conflictos entre técnica y humanismo. La técnica, por su parte, está incapacitada para asignarse a sí misma fines y recuperar el sentido perdido. Es tarea que compete a la fenomenología: reconciliar al mundo técnico con la vida”¹⁵. La crisis es también de la filosofía, que, en la concepción husserliana, es la más estricta de todas las ciencias. Tal crisis filosófica se debe al escepticismo, al irracionalismo, a la desconfianza de una filosofía perenne, etc.

7. La historicidad implícita en el mundo de la vida posee una importancia decisiva en la concepción que Husserl tiene acerca del destino de Europa; éste no sólo está condicionado por la *tradicón racional* que arranca en los griegos de los siglos V y IV a.C., sino también por la realización futura del *telos* de la humanidad europea. Sobre este *telos* Husserl tiene ideas bastante claras. En primer lugar, se trata de una “tarea infinita” que hay que realizar; no se puede descansar sobre lo ya logrado, sino que hay que perfeccionar la racionalidad mediante una fundamentación filosófica de las ciencias y mediante una sensata y equilibrada acción social y política. La racionalidad no es aquello con lo que uno se

¹⁴ “Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft von lebensweltlichen A priori”, en *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt*, México, 1963, p. 27.

¹⁵ Gómez-Heras, *op. cit.* p. 34.

encuentra; es, por el contrario, una meta, un *telos*, al que nos debemos acercar asintótica y permanentemente a través de un esfuerzo sostenido.

En segundo lugar, este ideal habrá ingresado sólo mediante una “comprensión crítica” de raíz y urdimbre fenomenológicas; de modo que la racionalidad está ligada a la suerte de la fenomenología, pues, según piensa Husserl, una captación de las funciones trascendentales de la conciencia son condición necesaria (y acaso suficiente) de las realizaciones espirituales de la humanidad. En tercer lugar, esta fenomenología de la conciencia pura –y no del ser del ente– está capacitada para tales realizaciones porque en ella se da el conjunto más conspicuo de las apodicticidades, es decir, de las enunciaciones más evidentes y seguras. El “*cogito cogitata qua cogitata*”, que puede ser el lema de la fenomenología, nace con la filosofía cartesiana, que constituye el punto de partida de las investigaciones fenomenológicas caracterizadas por su apodicticidad. La fenomenología, en esta fantástica concepción husserliana, no es sólo la garantía racional de la infinitamente lejana racionalidad absoluta, sino que es, a la vez, un saber de salvación. Aunque Husserl no lo dice, la fenomenología, además de ser la filosofía de nuestro tiempo, es una sabiduría. Y una sabiduría perenne, que según la interpretación de muchos fenomenólogos, tiene la misión de liberarnos del objetivismo propio de las ciencias¹⁶.

La razón acontece en la historia. Pero ésta no debe ser entendida a la manera positivista, pues no se trata sólo de un desarrollo de la ciencia y de la técnica sino también de un perfeccionamiento de la moralidad. Así, el progreso histórico hacia el *telos* propio de la humanidad europea es una conjunción de investigación científico-filosófica y de realizaciones axiológicas. “Pues la historicidad que domina en dicho mundo [de la vida] no es simplemente la del progreso de las ciencias y su crisis actual, sino la del curso de la Humanidad que se encamina hacia una plenitud ética del hombre basada en la realización de las normas morales que posibilitan el pleno ejercicio de la libre espiritualidad. (...) Por consiguiente, la fenomenología trascendental que arranca de ese mundo de la vida concreto ha de indagar en su experiencia originaria la inclusión de aquellos motivos afectivos o axiológicos que generen o que den cumplimiento a las

¹⁶ En alguna oportunidad posterior me gustaría mostrar que la objetividad es una condición necesaria de la ciencia e incluso de cualquier racionalidad. Aun las experiencias primordiales y originarias deben ser objetivas, pues de lo contrario las psicosis, la locura y la muerte son el destino de una subjetividad desmesurada.

idealizaciones éticas que en el mundo se hayan sedimentado y que decidan los fines morales que en él aparezcan en su desarrollo histórico”¹⁷.

8. La racionalidad, la intersubjetividad, la historicidad, los presupuestos precategoriales de índole antropológica, la teleología del acontecer histórico, la naturaleza de la filosofía como un conflicto entre subjetivismo y objetivismo, la axiología inherente a las experiencias originarias y primordiales, la fenomenología como soteriología de la racionalidad, etc., caracterizan el mundo de la vida concreto. Pero su “núcleo duro”, para usar una expresión de Lakatos, está constituido por las experiencias mundanas originarias. Aquí ya no se dan las idealizaciones propias de las teorías científicas y filosóficas; por el contrario, tales experiencias pueden describirse satisfactoriamente apelando a las viejas categorías de “espacio”, “tiempo”, “causalidad”. Posiblemente también a la categoría de “cuerpo”, pues todo cuerpo natural está ubicado en un lugar del espacio, en un lapso de tiempo y, además, está relacionado con otros de un modo causal. El campo de las experiencias originarias y primordiales es el de la *doxa*, el de las creencias que inclusive pueden estar no verbalizadas, es el mundo antepredicativo, apblemático y ateórico; no obstante, es el suelo nutricio de las posteriores idealizaciones de la ciencia. Hay una frase de la introducción de *Experiencia y juicio* que resume muy bien todo esto; afirma allí Husserl: “El retroceso a la experiencia antepredicativa y a la visión de lo que es el estrato más profundo y primigenio de la experiencia antepredicativa significa una justificación de la *doxa* que constituye el ámbito de las evidencias últimas y originarias, que aún no ha logrado la exactitud y la idealización físico-matemática. Con ello se comprueba que este ámbito de la *doxa* no constituye un campo de evidencias de rango inferior al de la *episteme*, el del conocimiento judicativo y sus resultados, sino que es precisamente el ámbito de la última originariedad”.

Espacio, tiempo, causalidad, corporeidad son ingredientes constitutivos y descriptivos del fondo vivencial del mundo de la vida concreto, el fondo constituido por las experiencias originarias. A tales categorías hay que añadir la de “individualidad”, tratada en el parágrafo 45 de la *Crisis de las ciencias europeas*. Efectivamente, si todo cuerpo está unívocamente determinado por una extensión espacial y por un “presente especioso”, como diría Russell, y si todo cuerpo es el antecedente o el consecuente causal de todo otro, es obvio, entonces, que debe ser individual. El mundo de la experiencia originaria es el de las individualidades; sobre éstas habrá de crearse el mundo objetivo del lenguaje, de la ciencia de la

¹⁷ Fernando Montero, *op. cit.* p. 125-26.

filosofía que es el propio de los universales, de los conjuntos y de las propiedades. Pero es interesante advertir que “individuo” no implica de ningún modo que las entidades estén aisladas, desconectadas unas de otras; en virtud de la causalidad, todo individuo humano es una concentración de *remisiones*, un polo que nos relaciona con un campo perceptual y, en último término, con un mundo compartido. De este modo, de manera casi insensible, el mundo de la vida originario, constituyente básico del mundo de la vida concreto, se proyecta hacia las altas idealizaciones de la ciencia, donde también habrá de encontrarse la legalidad causal y una explícita tematización cosmológica de las nociones de tiempo, espacio y cuerpo. Todo esto es muy importante para dilucidar una de las teorías husserlianas más difíciles de comprender: el de la conciencia constituyente. Por el momento afirmo sólo lo siguiente: en virtud de las experiencias originarias, de las entidades individuales, y, a través de una operación a la que Husserl no le prestó toda la atención que merece –la abstracción–, la conciencia individual y colectiva *constituyen* el mundo teórico, el de los números, el de las nociones de la ciencia, el de las figuras geométricas, el de las valoraciones axiológicas; en fin, el mundo de lo universal. Éste está positivamente generado por ese núcleo primario de las experiencias, con lo cual Husserl establece una vivificante relación con la metafísica realista. El mundo de la experiencia originaria produce el de la experiencia total, que es el mundo de la vida concreto.