

# **ACTUALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL, DESDE XAVIER ZUBIRI**

## **I.- INTRODUCCIÓN**

Abordar el reto de una actualización de la fenomenología de Husserl, desde Xavier Zubiri, implica ponerse a filosofar en un contexto actual distinto y distante del contexto cultural e histórico del tiempo de Husserl (1859-1938), distancia que acorta la persona y la obra de Zubiri (1898-1983), no sólo en el tiempo sino también en las diferencias entre la filosofía alemana y la filosofía española. El reto es también una invitación a pensar por sí mismo.

Ponerse a filosofar es, de inmediato, situarse ante la vida, mirar con ojo crítico, pensar: no sólo actualizar en la inteligencia (recuérdese el *ego cogitans* cartesiano) un determinado hecho o percepción sino actualizarlo como “lo que aparece” (como *faínomenon*) en su esencia, desde sí mismo (*ego cogito ergo sum*), situándose así ante las cosas pero trascendiéndolas hacia lo más universal.

La fenomenología es un método y una actitud intelectual específicamente filosófico, especialmente crítico con el conocimiento y el objeto del conocimiento con el fin de aclarar, ilustrar y sacar a la luz, previa reducción gnoseológica de las apariencias, “lo que aparece” más allá del hecho empírico o de la percepción psicológica, es decir, la esencia del conocimiento y el enigma y la esencia de las cosas. Para Husserl, la fenomenología pura no es una ciencia de hechos o realidades naturales, sino una ciencia de esencias o ciencia “eidética” que quiere llegar a conocimientos esenciales. Para él, la genuina filosofía radica en la fenomenología pura.

En 1935, sobre Filosofía y Metafísica, escribe Zubiri en los siguientes términos:

“Mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya tiene con claridad, la filosofía es la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia. Por esto la filosofía sólo puede existir reivindicándose, y consiste, en una de sus dimensiones formales, en un “abrirse paso”; en consecuencia, la filosofía no puede tener más orto que el determinado por la angostura intelectual que de *facto* oprime al filósofo.

En su virtud, solamente cuando el filósofo *se encuentra ya filosofando* se le esclarece la ingente faena que ha llevado a cabo al *ponerse a filosofar* [...]

Pues bien; la fenomenología, como verdadero filosofar que es, tampoco ha partido de una idea ya hecha de filosofía. Ha sido más bien la irrupción violenta que se ha abierto paso en medio de la angostura de la ciencia del siglo XIX, y especialmente de la psicología experimental [...]

Lo que a Husserl se debe en primera línea es la *positiva* creación de un ámbito donde poder filosofar libremente. Al género de filosofía que ha intentado ha llamado “fenomenología” (en su momento veremos por qué)”<sup>1</sup>. Retoma, pues, Husserl aquel reto de la Ilustración, heredado de los clásicos y lanzado por Kant como liberación de la minoría de edad: ”¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! (Atrévete a pensar por tu cuenta)”. Esa es la condición indispensable de todo filosofar. El lema de la filosofía de Husserl era el siguiente: *zu den Sachen selbst*, es decir, “a las cosas mismas”. Frente a la filosofía que venía siendo una especie de mixtura de positivismo, historicismo y pragmatismo, apoyada en última instancia en la ciencia psicológica, Husserl creó la fenomenología, que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal.

En el prólogo de Zubiri a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia, Dios (NHD)*, reconoce que el lapso de tiempo de 1932 a 1944 constituye una etapa de su vida intelectual y que la inspiración remota común de esa etapa suya fue la fenomenología, más que como teoría del conocimiento, como filosofía de las cosas. Pero se percibe aquí una clara diferencia <sup>2</sup>.

La reflexión personal de Zubiri tuvo, dentro de la inspiración común de la fenomenología, una inspiración propia que le llevó a una afanosa búsqueda de la estructura entitativa de la realidad. Para Zubiri, frente al idealismo trascendental alemán, prolongación del pensamiento cartesiano (*ego cogito cogitatum*), el ser se funda en la realidad y no al revés. A diferencia de Husserl y Heidegger, lo que la Filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal.

---

<sup>1</sup> ZUBIRI, Xavier: *Sobre el problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid 2002, pp. 182-185.

<sup>2</sup> ZUBIRI, Xavier: *NHD*, Alianza Editorial, Madrid 1994 (10ª edición), pp. 13-17

En la evolución de Zubiri hay que considerar tres etapas: la de los escritos de juventud, anteriores al año 1932, y caracterizados por su "inspiración común" en la fenomenología, y en los que se estudia el problema de la objetividad; la de los escritos del lapso de tiempo que va desde 1932 a 1944, caracterizados no sólo por una "remota inspiración común" en la fenomenología, sino "también por una "concreta inspiración común" en la "ontología o metafísica" de Heidegger; y, finalmente, después de 1944 nos encontraríamos ante "la etapa rigurosamente metafísica", donde lo que se estudia "no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal". En realidad, Zubiri apenas presta atención a los trabajos anteriores a 1932, a los que no considera explícitamente como una etapa. Pero se puede decir y debe recordarse que, en aquellos escritos, Zubiri se centra en la exposición de la filosofía fenomenológica, especialmente de Husserl; y que, el libro *Sobre la esencia* se entiende mejor conociendo esta primera etapa. Pues la verdadera "principialidad" de la realidad, como hizo ver Ellacuría en su Tesis Doctoral: *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri* (el año 1965), la *realitas in essendo* es inseparable, para el ser humano, de la principialidad de la inteligencia y de la principialidad de la esencia.

De hecho, en *Cinco Lecciones de Filosofía*, Zubiri dedica a Husserl la lección final planteando el problema filosófico, la posibilidad de la filosofía como ciencia y el problema filosófico radical: la realidad es relativa a la esencia. Para Husserl, toda realidad queda entre paréntesis en su carácter de realidad, pero queda intacta en lo que es en sí misma como término objetivo de la conciencia, que remite no a la conciencia subjetiva, de la percepción psicológica, sino a la conciencia pura en sí misma: "Como hecho mundano, la visión de un amigo no me da más que a ese amigo. Pero reducida a fenómeno, esta visión me da algo

más, me da la visión, por ejemplo, de “lo” humano, al igual que la visión de este color rojo, reducido a fenómeno, me da no sólo “este” rojo, sino “lo” rojo, etc. Es una intuición “ideacional”, porque me da el *eidos* del objeto. Esta intuición es inmediata. Es cierto que [...] la intuición ideal es una intuición “fundada” en una intuición concreta; pero su carácter de fundada no impide que sea inmediata. Por esto [...] no puede hacerse otra cosa sino incitar [...] a realizar por sí mismo el acto de intuición; las proposiciones no sirven sino para orientar este esfuerzo”<sup>3</sup>.

La Filosofía, pues, no es una actividad pasiva. Todo lo contrario es un esfuerzo activo, conscientes como somos de nuestra propia parcialidad como personas y como cultura. “Por consiguiente, el filósofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido verdadero y pleno de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud: Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Sólo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal”<sup>4</sup>.

En Husserl suelen tenerse en cuenta tres e incluso cuatro etapas de su pensamiento, investigación y docencia: la primera es la de la *Filosofía de la aritmética* (1891) y las *Investigaciones lógicas* (1900/1901); la segunda es la de la

---

<sup>3</sup> ZUBIR, Xavier: *Cinco Lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963, pp. 239-240.

<sup>4</sup> HUSSERL, Edmund: “La Filosofía en la crisis de la Humanidad europea”, conferencia dictada en Viena en 1935, en *Invitación a la fenomenología*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, p. 113.

elaboración de la fenomenología como ciencia rigurosa y la publicación de *Ideas directrices para una fenomenología* (1913); en la tercera (a partir de 1916, año en el que se traslada a Friburgo), desarrolla la fenomenología trascendental y destacan dos publicaciones: *Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928) y *Meditaciones cartesianas* (1931); en la etapa final, de dirección más existencialista, en 1935, dicta una importante conferencia en Viena: *La Filosofía en la crisis de la humanidad europea*.

Actualizar, pues, la fenomenología de Husserl, desde Zubiri puede incluso ayudarnos a estimular el poder de la conciencia, en momentos históricos críticos y decisivos para Europa, y tratar de descubrir el sentido de lo real en cuanto tal, en ese esfuerzo titánico de alcanzar formas esenciales, susceptibles de investigación eidética, con claras implicaciones no sólo en la educación cotidiana sino incluso ante la crisis actual de la Humanidad y la dirección de sus intereses concretos y temporales o circunstanciales, pero no universales, distintos sin duda en realidad del interés esencial por la vida universal.

En la actualización de Husserl, tendremos en cuenta también la aportación de Reyes Mate en *Invitación a la Fenomenología*, edición de 1992, en la que se publica: El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica, *La Filosofía en la crisis de la humanidad europea*, y *La Filosofía como autorreflexión de la Humanidad*.

## **II. LA FENOMENOLOGÍA**

En el ámbito de las Ciencias Humanas, se entiende por Fenomenología, de *phainomenon* (lo que aparece), el estudio de los fenómenos. Pero, como dirá

Husserl, la palabra “fenómeno” tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre *el aparecer y lo que aparece*. El término griego *faínómenon* quiere propiamente decir “lo que aparece” y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo ( si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico). En este sentido, Fenomenología es la ciencia de lo que aparece en cuanto tal, es decir, investigación de esencias<sup>5</sup>.

Hegel publicó su obra *Fenomenología del Espíritu*, en 1807, con el fin de exponer el devenir de la ciencia en general o del saber, indicando claramente que el alumbramiento de un nuevo mundo no presenta una realidad perfecta, como no la presenta tampoco el niño recién nacido o no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, y que de forma similar la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. Para Hegel, el comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. El absoluto sólo al final es lo que es, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Lo absoluto es lo universal. El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino. Lo que importa en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto, estudio que requiere concentrar la atención en el

---

<sup>5</sup> HUSSERL, Edmund: *La idea de la Fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, México/Madrid, 1982, p.106.

concepto en cuanto tal, en el *ser en sí*, en el *ser para sí*, en *la igualdad consigo mismo*, etc. A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente este puede producir la universalidad del saber, conocimiento cualitativo y cabal o verdad que alcanza su madurez y es susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente<sup>6</sup>.

El padre de la fenomenología, sin embargo, es Husserl. Para él, "Fenomenología" designa un nuevo método y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en su desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias<sup>7</sup>

Para Husserl solamente serían fenomenólogos quienes aceptasen como punto de partida las vivencias intencionales de la conciencia y el método de la reducción fenomenológica en sentido estricto. Toda conciencia es conciencia de algo, y a todo *noema* corresponde una noesis (un acto de conocimiento). Todas las "vivencias" trascendentalmente purificadas son irrealidades, exentas de toda inserción en el mundo real. Estas irrealidades son, justo, lo que estudia la fenomenología, pero no como entidades singulares, sino en su esencia.

Zubiri considera la fenomenología como "movimiento". Pero la entiende como algo distinto de la ontología de Heidegger y de la reflexión que él mismo inicia desde 1944. Lo característico del movimiento fenomenológico sería el elaborar una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Ahora bien, la fenomenología entiende estas cosas como "el correlato objetivo e ideal

---

<sup>6</sup> HEGEL: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Mexico/Madrid, 1966 (ver el prólogo)

<sup>7</sup> HUSSERL, Edmund: "El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica", en *Invitación a la Fenomenología*, op. cit., p. 35.



de la conciencia"<sup>8</sup>. En este sentido, difícilmente se puede considerar fenomenólogo a quien no acepta el punto de partida en las vivencias intencionales de la conciencia.

¿Qué entiende Husserl por fenómeno? El *cogitatum* en cuanto tal, recaiga sobre el mundo exterior o sobre mis propios estados psíquicos, es lo que Husser llama fenómeno; no es un estado psíquico; tampoco es lo aparente de una cosa. Fenómeno, pues, no es para Husserl algo contrapuesto a la cosa en sí de Kant. Fenómeno es simplemente lo que es manifiesto en tanto en cuanto es manifiesto<sup>9</sup>.

Quizás, tal como ha señalado Antonio González (en su Tesis Doctoral de 1995: *Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*), pueda interpretarse el pensamiento de Husserl como un intento de solucionar el "problema metafísico" planteado por Hegel, en quien la síntesis del *lógos* helénico con la metafísica moderna de la subjetividad le ha conducido a la idea de un *logos* absoluto, capaz de asumir en sí mismo el universo entero en cuanto conocido ciertamente por un sujeto. Por lo que el Absoluto es capaz de abarcar en sí la totalidad de lo real. La gran virtualidad de la intencionalidad husserliana consiste, según Zubiri, en que permite una vía de salida de esta particular soledad hegeliana, que en último término consiste en no poder salir de sí mismo<sup>10</sup>.

No se trata de abandonar pura y simplemente este mundo real. La fenomenología trasciende del mundo entero no para salir de él, sino justamente al revés, para quedarse en él pero de otra manera: viendo cómo se nos

---

<sup>8</sup> ZUBIRI, Xavier: *NHD*, p. 14.

<sup>9</sup> ZUBIRI, Xavier: *CLF*, pp. 223-224.

<sup>10</sup> ZUBIRI, Xavier: *NHD*, pp. 282-287.

manifiesta, porque todo *cogitatum* lo es tan sólo según los modos del cogitante y de su cogitación; y esta cogitación es lo que Husserl llama conciencia, conciencia fenomenológica que consiste en la reducción de todo a puro fenómeno, reducción de lo fáctico a lo eidético, sin perder nada de su realidad.

Zubiri se encuentra entre los seguidores de Husserl que comparten su inicial crítica de los presupuestos subjetivistas de la filosofía moderna pero se distancia de la fenomenología como idealismo transcendental para, desde la inteligencia sentiente afirmar la realidad y la esencia de la propia realidad.

En cualquier caso, Zubiri piensa que la renovación de la filosofía pasa por un estudio fenomenológico de la conciencia y, en especial, por una crítica del prejuicio moderno que ha convertido a los objetos en contenidos de la misma. Pues la transcendencia del objeto no es una afirmación de su existencia: tanto los objetos reales como los imaginarios o ideales son esencias transcendentales a la conciencia. De ahí la distinción entre ser y existencia: mientras que la objetividad se identifica con el ser, la existencia no es más que un modo de esta objetividad como también lo son la fantasía y la idealidad. En realidad, conciencia es “darse cuenta”, “intuir lo esencial”, y el método fenomenológico comienza prescindiendo de la realidad o irrealidad de sus objetos, para limitarse a una mera descripción de los objetos como condición previa de toda explicación ulterior en términos de existencia. Lo único que está inmediatamente dado y que constituye el principio de todos los principios no es ni el sujeto ni el objeto, sino la relación de conciencia.

¿Qué es la esencia de la esencia? Para Husserl “ser” como sentido objetivo. En consecuencia, el ser se funda en la conciencia misma. Pongamos un ejemplo: “la visión de un amigo no me da más que ese amigo. Pero reducida a fenómeno, esta visión me da algo más, me da la visión, por ejemplo de “lo”

humano, al igual que la visión de este color rojo, reducido a fenómeno, me da no sólo “este” rojo, sino “lo rojo, etc. Es una intuición “ideacional”, porque me da el *eidos* del objeto. Esta intuición es inmediata”<sup>11</sup>.

La evidencia, pues, es un momento estructural de la conciencia y no sólo del pensamiento lógico. Es más, al ser un momento estructural, toda conciencia, además de manifestar su objeto, es un “yo puedo” hacerlo más manifiesto. Todo yo es no sólo un “yo intuyo”, sino un “yo puedo intuir”. Y el correlato objetivo del “yo puedo” es lo que Husserl llama *horizonte*. Por lo que es dentro de ese horizonte donde se prefija el ámbito de ulteriores evidencias cada vez más adecuadas.

¿Qué es, pues, fenomenología? El riguroso esfuerzo por lograr evidencias absolutas cada vez más adecuadas. Esa es la experiencia fenomenológica. Por eso la Filosofía es siempre y sólo “fenomenología trascendental”. He aquí lo que Husserl buscaba<sup>12</sup>.

La Filosofía es para Husserl vida trascendental o esencial. Es un modo de vivir la misma vida, sin salirse de ella hacia una causa trascendente, pero de modo radicalmente distinto, evidenciando la esencia de las cosas (aprioridad del ser esencial respecto de la realidad de hecho, por la intuición de la conciencia pura).

---

<sup>11</sup> ZUBIRI, Xavier: *CLF*, pp. 239-240.

<sup>12</sup> ZUBIRI, Xavier: *CLF*, p. 243.

### **III.- DE LA FENOMENOLOGÍA AL NUEVO HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA**

Con independencia del debate sobre el Ser y la Nada, introducido por el sentido cosmológico de la interpretación bíblica de la creación “ex nihilo”, conforme a la dogmática católica, pero también por la propia angustia existencial de la vida humana, tres son los horizontes más significativos de la Filosofía: la naturaleza, el propio yo, y la historia.

En el devenir de los tres grandes momentos filosóficos, determinados por el horizonte del pensamiento respecto de la naturaleza, el propio sujeto pensante y la temporalidad de la historia, lo más importante quizás del objetivismo en la fenomenología sea el cambio que introduce Husserl en la Filosofía al entender que su objeto principal es el estudio de fenómenos inmediatamente dados a la conciencia. Para él, el punto de partida de la Filosofía fenomenológica no estará ya en el yo puro, sino en una conciencia que no se entiende como sujeto ni como ego, sino como relación intencional con un objeto que le es trascendente, previa reducción eidética. Por esto mismo, Zubiri no podrá seguir a Husserl cuando su filosofía vuelva a la prisión del yo puro. Por eso afirmará que la alternativa de Husserl al problema hegeliano no es más que un "desplazamiento"<sup>13</sup>.

En definitiva, para Zubiri, Husserl no aparecerá como iniciador de un nuevo horizonte intelectual (el de la historicidad y la historia), sino simplemente como el culminador de la filosofía moderna (en cuanto que el conocimiento del yo es conocimiento de algo y obliga a “volverse a las cosas”)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> ZUBIRI, Xavier: *NHD*, p. 285.

<sup>14</sup> ZUBIRI, Xavier: *SE*, pp. 374-375.

Ahora bien, el objetivismo que se esboza en Husserl tiene, desde sí mismo, una doble dimensión: la "comunicativa" o "intersubjetiva", en relación con la relatividad de las evidencias de cada cual y la exigencia filosófica de universalidad, y la dimensión ética, también constatada por el joven Zubiri, consciente de las dimensiones abiertas por la fenomenología (especialmente en Scheler) para el estudio de la conciencia estimativa y la ética de los valores.

La fenomenología situará el problema de la experiencia del otro en un nuevo ámbito, que es el de la constitución intersubjetiva del mundo objetivo. Pero se trata de algo que solamente aparece sistemáticamente en la obra publicada de Husserl a partir de las *Cartesianische Meditationen* publicadas por primera vez en 1931<sup>15</sup>.

La filosofía de Husserl es, para el joven Zubiri, un esfuerzo ingente por volver a las cosas mismas. A diferencia de muchas filosofías post-hegelianas, el gran valor de Husserl está en que no pretende hacer sólo teoría del conocimiento, sino una verdadera filosofía de las cosas<sup>16</sup>.

Las cosas no son contenidos de conciencia, sino correlatos objetivos de la misma. En este sentido, aunque no en otros, la fenomenología de Husserl no sería una mera continuación de la filosofía moderna de la conciencia, sino un intento de ir más allá de la misma. Es más, del mismo modo que hicieron los primeros grandes críticos de Hegel, como Feuerbach, Marx y Nietzsche, también Husserl, desde su visión de las cosas, apela a la sensibilidad como alternativa al saber absoluto. La intencionalidad husserliana, en la medida en que concierne tanto a la intuición sensible como a toda otra forma de

---

<sup>15</sup> HUSSERL, Edmund: *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1985, pp. 149-150 (sobre la "Exposición del problema de la experiencia de lo otro saliendo al paso de la objeción de solipsismo).

<sup>16</sup> ZUBIRI, Xavier: *NHD*, p. 13.

conciencia, es para Zubiri aquello que permite fundamentar de un modo filosóficamente riguroso la unidad entre sensibilidad e intelección.

La escisión cartesiana entre razón ("res cogitans") y realidad ("res extensa") se ha resuelto, para Husserl, en favor del conjunto de verdades lógico-objetivas, propias de la ciencia, que son tomadas como expresión de la realidad en sí misma, con menoscabo de la verdad primera y radical del "mundo de la vida", que es en realidad el ámbito de dónde surgen todas las otras verdades. Las verdades de la ciencia son construcciones que, si quieren recuperar su sentido y su validez, han de retornar al reino de evidencias originarias de donde han surgido.

Lo decisivo es, pues, analizar este mundo de la vida como ámbito universal de entendimiento. Para ello no puede recurrirse a teorías y verdades lógico-objetivas, que justamente lo suponen, y lo reducen a mera experiencia subjetivo-relativa. Se trata de alcanzar, tras todas las relatividades, su estructura general, un a priori mundano-vital accesible para cualquiera. Para ello hay que mostrar cómo ese mundo se constituye para nosotros en una ciencia universal de la donación previa del mundo. Y esto es justamente lo que ha de proporcionar la "reducción trascendental". Esta reducción no pretende lograr la esencia de los fenómenos, como la reducción eidética, sino que prescinde de las verdades predicativas y científicas, de la realidad del mundo y de la realidad y los intereses prácticos del propio yo empírico, para quedarse, en el río heracliteo de lo meramente subjetivo, con el mundo que se constituye para un yo puro. La subjetividad así ganada es trascendental, porque ella es la que constituye las condiciones de manifestación de todas las cosas.

Por eso la intencionalidad husserliana tiene un carácter "constituyente". Se trata de la constitución trascendental como "formación originaria de sentido", pero en un ámbito espacio-temporal.

No se trata, pues, para Husserl de imponer formas transcendentales a la realidad, sino de analizar el olvidado mundo de la vida con el método radical de la reducción trascendental.

¿Que sucede entonces con la reducción trascendental de los demás seres humanos "los otros", integrantes todos del mundo de la vida?

Husserl trata de evitar el denominado solipsismo, puesto que somos y existimos todos y no sólo uno mismo. La soledad cartesiana y la soledad hegeliana quedan superadas. El mundo de la vida al que van dirigidos los análisis fenomenológicos nos está dado como un mundo de todos en común. Lo cual implica la necesidad de que la reducción trascendental sea aplicada no sólo a la constitución del mundo en una conciencia individual, sino a la constitución del mundo "para nosotros", para la vida de conciencia tanto particular como intersubjetiva. Ahora bien, ello obliga a explicar cómo la constitución y su forma temporal puede tener un carácter intersubjetivo, lo cual exige un análisis también trascendental.

En sus *Ideen* había señalado Husserl que para la actitud natural el mundo es no sólo un mundo para el yo, sino un solo y mismo mundo para otros sujetos. El entendimiento intersubjetivo en el ámbito de la actitud natural sería en principio posible. En efecto, por medio de actos de empatía (*Einfühlung*) a partir del otro, Husserl piensa que es posible alcanzar un único mundo intersubjetivo. Éste sería el correlato de una ampliación universal de una comunidad de seres humanos, reducida a la pura vida de conciencia y al puro yo. Así distingue varios niveles en la constitución trascendental de la cosa, que

van desde su referencia a las percepciones posibles de un yo-sujeto hasta la referencia a una pluralidad de sujetos en mutuo acuerdo en un mundo intersubjetivo. Husserl mismo reconoció en el famoso epílogo (*Nachwort*) a sus *Ideen* la limitación de este planteamiento, añadiendo que la tesis fundamental del idealismo transcendental sólo cobrará su sentido pleno cuando los co-sujetos que aparecen en la propia vida transcendental se muestren como una comunidad de "nosotros". De este modo, la intersubjetividad transcendental sería aquélla para la que el mundo real se constituye como un mundo objetivo, como "mundo para cualquiera".

La subjetividad transcendental sería mi propia subjetividad, para la que se constituyen y aparecen las cosas, y también el otro. Pero, además, el mundo sería el mundo objetivo de todos nosotros, el mundo para cualquiera. Aquí aparece la paradoja del ser objeto y sujeto transcendental al mismo tiempo. Es lo que Husserl desarrollada en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*.

A partir, pues, del "mundo primordial", reducción eidética propia, en un primer paso, se puede pasar, en un segundo paso, a la constitución del otro, no como reduplicación del yo sino como "otro". Así se alcanza la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo. Ahora bien, con esto ese mundo intersubjetivo se desvela en el fondo como un mundo constituido en mí como constituido por otros, con lo que es menester afirmar la prioridad del *ego* absoluto, en quien últimamente se constituye la intersubjetividad.

Como ha señalado Antonio González, la contribución más importante de la fenomenología a las Ciencias Sociales consiste probablemente en la superación del "cartesianismo", de tendencia mecanicista, en la que primaría la consideración sesgada y unilateral del actor social, en sus instintos biológicos y sus intereses económicos, y que presuponía, en realidad, una dualidad



metafísica radical entre el plano de la interioridad humana y el plano de la corporeidad externa, obligando a escindir todos los fenómenos intersubjetivos entre los dos ámbitos: del cuerpo y del alma.

Ha sido necesario, en consecuencia, superar tanto el naturalismo como el dualismo clásico, y subrayar que el objeto de las Ciencias Sociales está en lo humano como un todo. Y ello significa que las propiedades *objetivas* de las realidades sociales se fundan en las estructuras universales *subjetivas* de orientación de los hombres en el mundo. Pero entonces hay que decir en qué consiste esta subjetividad, pues el mundo de la vida no es nunca un mundo privado, sino un mundo de todos y para todos. Con lo que el mundo tampoco puede ser un mundo parcial sino todo el mundo.

Desde esta visión fenomenológica se vislumbran, pues, las ventajas de la reducción trascendental para una fundamentación de las Ciencias Sociales. Pues, más allá de los distintos mundos de la vida, hay un mundo de la vida en singular, esto es, unas estructuras universales en su evidencia y constitución para la conciencia. De este modo, la reducción trascendental permitiría tanto la superación de perspectivas eurocentristas o etnocéntricas unilaterales, en su caso, como la comprensión de la historicidad del mundo de la vida, así como la aceptación de la idea de algún tipo de entidad social supra-individual.

Una vez percibidas las dificultades para lograr, en el plano trascendental, el paso de la subjetividad pura a la intersubjetividad, se abre en el pensamiento la posibilidad de una renuncia a la primacía del *ego*.

La reducción fenomenológica pretendería justamente alcanzar un punto de vista libre de condicionamientos empíricos, y por tanto apodíctico. La subjetividad trascendental no es, para Husserl, una prisión solipsista, sino justamente el ámbito de la intersubjetividad. Y esta intersubjetividad podría

adquirir, justamente en virtud de la reducción fenomenológica, un carácter verdaderamente universal. En el caso de una reducción trascendental exitosa, se alcanzaría una objetividad verdadera: la objetividad constituida intersubjetivamente.

Ahora bien, esto no garantiza todavía la posibilidad de conceptuar una sociedad mundial, justamente porque eso que se constituye trascendentalmente no puede pasar de ser un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. Naturalmente, esto no significa necesariamente limitar este "mundo de la vida" a unas fronteras nacionales. En el caso de Husserl, el interés se centra en la "cultura europea" entendida como cultura filosófica, nacida con el ideal de racionalidad de los griegos. El testamento político de Husserl consistiría justamente en poner de relieve la necesidad de la fenomenología para salvar el "proyecto europeo" de racionalidad frente al peligro de una racionalidad que se ha separado del "mundo de la vida" y, por tanto, del suelo nutricional del que surgió. Ciertamente, Husserl entiende que esta cultura europea tiene relevancia universal, pues Europa sería el *télos* de toda la humanidad. Por eso mismo, pensó en la posibilidad de una superación del Estado nacional, y en la utopía de una humanidad reconciliada y gobernada por los ideales de racionalidad que la fenomenología encarna. Pero ello no obsta para que Husserl reconozca que esa "cultura filosófica", aun teniendo un significado universal, sea una cultura particular, surgida históricamente y, además, amenazada de bancarrota, como el mismo Husserl reconoce.

El problema no está en que ese ideal de humanidad sea o no utópico. Para los fines de una realidad estructural de vínculos mundiales, el problema está en que sólo la Ciencia y la Técnica han logrado efectivamente un único "mundo de

la vida" común a toda la humanidad. De ahí la importancia de un relativismo estructural abierto.

Se entienda en términos utópicos o reales, se entienda como nacional, europeo o mundial, el mundo de la vida es siempre un mundo de sentidos compartidos por todos los sujetos que en él participan. El mundo de la vida es un mundo abierto a los otros, el mundo de la vida, podría decir Ortega es un verdadero quehacer. Para la fenomenología, los límites de una sociedad son siempre los límites de las interpretaciones humanas de la misma. Pero esto no excluye ni la variación histórica de estas interpretaciones ni la posibilidad de que en esas interpretaciones se puedan detectar unas estructuras universales.

La mundialización, en esta perspectiva, sólo es posible como universalización de sentido, justamente porque la realidad social se funda en los sentidos conscientemente mentados por los actores sociales.

Los sujetos comienzan a vivir en un mismo mundo cuando comparten conscientemente un mismo "mundo de la vida". Si este mundo de la vida se entiende en términos de "cultura filosófica", se puede pensar que éste sólo se comparte de hecho por grupos muy reducidos. Si se entiende en términos de racionalidad científico-técnica, el mundo de la vida sería mucho más amplio y podría abarcar todo el planeta. Sin embargo, la identificación entre mundo de la vida y racionalidad científico-técnica no parece responder precisamente a la concepción husserliana del mundo de la vida.

En cualquier caso, la mundialización no es unificación cultural de un universo de sentido ni es tampoco necesariamente un proceso consciente. Por eso hay que sospechar que el verdadero problema de la fenomenología y de la sociología fenomenológica no está solamente en el primado de la subjetividad, sino también en el primado del sentido y de la conciencia para la que éste se

constituye. Por eso, se admita o no se admita una subjetividad trascendental, la sociedad se sigue pensando como conciencia y como sentido.

En el "horizonte social", el mundo intersubjetivo es, en realidad, un mundo en mí, si bien se presenta como constituido por otros. Y, si esto es así, todo este tipo de consideraciones serían para Husserl análisis meramente "eidéticos", todo lo verdaderos e importantes que se quiera desde el punto de vista antropológico, pero que habrían de ser reducidos trascendentalmente, para lo cual se requiere o la apelación a un yo trascendental o a una razón universal.

. La supuesta "armonía preestablecida" no sería algo fundamentado en la teología natural o en la cosmología, al estilo de Leibniz, ni tampoco algo que se dejaraa fundamentar solamente en consideraciones biológicas. Tampoco la pretensión política de "un nuevo orden mundial" El sentido último de las meditaciones husserlianas sobre la intersubjetividad es más bien el de lograr *fenomenológicamente* esa armonía preestablecida. En realidad, se puede decir que Husserl estaba abierto a la hora de considerar los *mecanismos concretos* en los que se asienta no sólo la "immpatía", sino también la socialidad en su conjunto. Pero, para Husserl, los verdaderos frutos de cualquier consideración de estos mecanismos se lograrán cuando sean reducidos trascendentalmente. Y esta reducción significa necesariamente que incluso la constitución del ego se realiza, en el tiempo (algo novedoso en la última etapa de Husserl) ante un *ego transcendental*.

En definitiva, la intersubjetividad trascendental "está para mí, aunque apenas hay que decirlo, constituida puramente en mí, en el *ego* que medita, sólo desde las fuentes de mi intencionalidad", por mucho que para todos se constituya del mismo modo. El último Husserl tiene que explicar esto

situándose más allá de toda actividad y pasividad de la conciencia, más allá también de todo ente, donde estaría un proto-yo originario, el cual sería, frente a todas las mónadas, transcendental en un sentido aún más radical. Y este *ego* así entendido llevaría dentro de sí a todos los *egos*. Con ello se habría logrado la reducción última y más radical.

En los últimos escritos de Husserl cabe interpretar el proto-yo al que se apela, no como una subjetividad constituida, sino justamente como algo pre-subjetivo y pre-consciente ante lo que se constituiría toda subjetividad.

Esta concepción, tal vez mantenida por Husserl en sus últimos años, nos sitúa en un ámbito muy distinto de la conciencia transcendental y nos conduce hacia aquellos autores que trataron de superar la fenomenología de Husserl mediante un "desfondamiento" de la conciencia. Es justamente el camino que van a seguir Heidegger y el mismo Zubiri.

Dr. José Mora Galiana,  
Sevilla, San Salvador, 2003/2004