

El Lebenswelt husserliano: entre el retiro trascendental y el ruido y la furia del mundo

Mario Di Giacomo Z. *

RESUMEN

En este artículo se explora la relación entre la radical autonomía de la conciencia trascendental husserliana y la vindicación que el último Husserl hace del mundo de la vida. Mediante una reconstrucción filosófica, comenzando por Grecia, articula la significación de la ciencia que comienza con Galileo y el Renacimiento con una modernidad que ya sólo vive en medio de la facticidad de un saber emancipado y en la fragmentación de un saber efectivo siempre disponible, pero carente del recurso denominado "sentido". Para estos fines, el esfuerzo husserliano se encamina a la rehabilitación de ese trasfondo existencial vivido como aproblemático y preteorético, *Lebenswelt*, en el cual se reinsertan todos los rendimientos que son fruto de la subjetividad humana.

Palabras clave: Lebenswelt, fenomenología, epojé, conciencia trascendental, mentalismo, filosofía de la conciencia

The Husserl's Lebenswelt: Between the transcend retirement and the noise and the fury of the world

ABSTRACT

In this article is explored the relationship among the radical autonomy of the transcendental consciousness and the vindication that the last Husserl makes of the life world. By means of a philosophical reconstruction, beginning with Greece, it articulates the significance of the science that begins with Galilean and the Renaissance with a Modernity that lives only amid the facts of an emancipated knowledge and in the fragmentation of an effective knowledge always available, but lacking of the denominated resource "sense". For these ends, the Husserl effort heads to the rehabilitation of that existential background lived as not problematic, *Lebenswelt*, in which all the yields which are fruit of the human subjectivity are reinserted.

Key words: Lebenswelt, phenomenology, epoché, transcendental consciousness, mentalism, philosophy of the conscience

* Profesor Agregado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Católica Andrés Bello. Correo electrónico: madigiac@ucab.edu.ve

A Raúl Gabás, en recuerdo
del montón de palabras
entre Bellaterra y Barcelona

I. Una conciencia voraz

A diferencia de los tan reputados personajes pirandellianos, la subjetividad trascendental no va en pos de autor alguno, puesto que ella misma es su propio autor y elemento productor de lo otro de sí. Podría afirmarse, en el guiño ínfimo que una cierta ironía se atreve a blandir, que la aventura trascendental y el itinerario teórico que lleva aparejado palpa idénticas mismidades en los diversos sujetos: podría ser que la fenomenología husserliana, conciencia de su tiempo, sea la mismidad que guarda en sí toda autoconciencia que haya decidido procurarse su para sí. Acaso en nosotros no estamos nosotros, sino la severa mirada del filósofo fenomenológico. El mundo de la vida aparece en esta tesitura discursiva como lo otro de la subjetividad de lo cual ella misma se alimenta para impulsar el retorno del sujeto a las fuentes originarias de la certeza. Fundante, pero también fundado por otras síntesis trascendentales, el mundo de la vida se alza con el emblema de pavimento básico de las ulteriores reflexiones. Fundado, pero también fundante, el yo puro de la conciencia parte de la multitud de voces y el barullo del mundo empírico para introducir en él no sólo una unidad necesaria, sino para conjurar el destino ciego de unas ciencias regionales abandonadas a la libre y que han fomentado el descomedido acto de tomarse a sí mismas como modelo y sentido de vida. Al agobio de una finitud marcada por la babel de una infinidad de discursos, se le endilga ahora la posibilidad de estructurar una totalidad unificada, acaso una *mathesis universalis* en sentido leibniziano, para reducir la caterva de ciencias regionales a la verdad de un discurso que les dé fundamento y les proporcione un sentido. Pero Husserl va más allá de esta necesidad epistemológica y, en la imperiosa urgencia de dar una respuesta a la crisis espiritual europea, se lanza a conquistar los dividendos espirituales emanados del trance de una reflexión radical.

Soledosa y radical, los frutos de la reflexión han, empero, de abonar los campos naturales del mundo de la vida: si éste aparece como fundamento de la ignición del pensar, en éste habrán de ser rendidos los cuernos de la abundancia del sentido. Porque los

rendimientos espirituales de una tal reflexión, que han partido de un suelo incuestionado de certezas, por mor del quiebre de alguna certeza en particular, se insertan en el único espacio que puede dejar sitio a una vida con sentido: incluso el científico que hace alarde de sus métodos, o de la simplicidad monótona de su técnica aplicada sin miramientos al ser humano y al ser del mundo, vive en general dentro de este ámbito de validez más o menos orgánica. Pero es que además Husserl no tiene ningún empacho en repetir hasta la saciedad que los emolumentos logrados por las ciencias regionales, que han devenido en mera técnica de dominio, no pueden suplantar el recurso "sentido de vida". Lo que olvidan estas ciencias particulares es que sus resultados son momentos idealizados, o ideales, que elaboran relaciones funcionales en términos algebraicos de la *res extensa*, e igualmente que esa positividad que pretende haber alcanzado los microscópicos cristales últimos del ser del mundo deja por fuera los dividendos de una subjetividad que (se) automedia (en) todas las creaciones civilizatorias. Desproporcionada pretensión la positivista de querer suplantar arbitrariamente la interrogación más general por el enigma del mundo, permaneciendo más acá de tal interrogar, y absolutizando así sus propios rendimientos en cuanto disciplina parcial acerca de lo real. Una metasemántica definitiva habría de atravesar esas gramáticas particulares y colocarse a la base de sus pretensiones. A la manera de la ya anciana *subalternatio scientiarum*, los diversos campos semánticos quedarían abrazados por esta unidad que recupera para sí la instancia constituyente del sujeto, configura un telos unificado dentro de las mismas regiones ónticas y el recurso sentido queda ahora sí nuevamente enraizado en el mundo de la vida.

Tal vez contaminados en exceso por la lectura derridiana de Husserl (*La voz y el fenómeno*), y por las lacerantes críticas habermasianas al mentalismo menguado en el que parece acabar el autor de la *Krisis*, nos aventuraremos a decir que uno de los problemas puestos en escena en el *theatrum mundi* trascendental es que el yo puro es esa unidad necesaria que provoca síntesis y sentido en el destino acaso excesivamente plural de una finitud entregada a su propia polisemia discursiva, pero que esa unidad no es nunca demostrada, sino dada como prerrequisito fundamental para elaborar los unitarios actos constitutivos del sujeto. Atemperar la radical soledad filosófica de un sujeto parecería ser el papel de un mundo de la vida y de la intersubjetividad que trae a cuento. No es Husserl un autor que se resigna a adjudicar un papel modesto

al sujeto filosófico: la humildad del *Dasein*, esa especie de Gregorio Samsa abierto inevitablemente a la intemperie del mundo y condenado a una tornátil libertad, está exonerado de este espacio argumentativo. Dice Szilasi que Heidegger ha hecho en *Ser y tiempo* una observación crítica a la fenomenología de Husserl. Y es la de que éste nunca aclara la manera de ser de la intencionalidad, dejando de ese manera a oscuras el ser de la conciencia y, en general, el ser del *Dasein*. Así, pues, ninguna de las determinaciones que adjudica Husserl al ser del hombre sería apropiada, pues serían en parte naturalistas y en parte teóricas.¹ Creemos, sí, en efecto, que la región fundante y productora de sentido del ser del mundo tiende a reiterar la crítica que el mismo Husserl ha hecho a sus adversarios atrincherados en los falsos absolutos que imponen el naturalismo y el objetivismo. No importa demasiado para estos efectos si este naturalismo u objetivismo son denominados naturalismo o positivismo trascendental. El hecho queda en pie: el de que tras el mundo existe una estructura legaliforme y lógica que descansa en el sujeto, pero que es irreductible e inmodificable como el cuerpo de leyes de las disciplinas objetivistas. El yo puro, desgajado de la espaciotemporalidad mundana, empero ejerce su influjo sobre este mismo mundo. Pero es una unidad que se nos entrega como constituida de una vez y para siempre, sede y suelo (*Boden*) de los acuerdos y de la mecánica de una unificación de lo múltiple dado en el mundo de la vida. El acuerdo unificado y la totalidad que él inscribe quedan cribados por una subjetividad que se encuentra allende los habituales actos comunicativos. El acuerdo no se corteja ni encuentra su espacio de adscripción en la síntesis de unas diferencias que liman sus distantes aristas en la intersubjetividad del acuerdo comunicativo. Las disonancias que encuentran eco en la multitud de voces del mundo corren por la vía de una constricción unitaria, de una *reductio ad unum*, encubierta en el fabuloso enigma de una espontaneidad trascendental. Es cierto, el Dios de la fe ha muerto y han desaparecido los trágicos dioses helenos. Pero el dios intramundano que debería sustituirlos ha fabricado su propio cadalso. El estado de ánimo de los hombres está hecho al talle de los verdugos: tienden a crucificar a quienes hasta hace muy poco idolatraban. Y, quizás es cierto, existe una trastienda teológica en la intemperie heideggeriana, pero no menor a las trastiendas que otros filósofos enmascaran. Husserl, demasiado clásico, para bien o para mal, no condesciende a la humildad de la *moderna devotio*, sigue de cerca las líneas de una

¹ Cfr. Wilhelm Szilasi: *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 82-83

conciencia voraz que pretende absorber en sí, develándolo, todo lo otro del mundo. Es extraña la grandeza esa de querer someter todo lo otro de sí al poder omnímodo de un sujeto absoluto. Y, a lo mejor, no existe otra grandeza. Los Tomás de Kempis de esta modernidad tardía han hecho agua de borrajas con la infinitud de su límite. Retirados los dioses a su muda soledad, dejemos, en lo posible, que el yo mudo de Husserl, invulnerable como las cosas eternas, hable con su propia voz.

II. El mundo de la vida como sitio de la razón

2.1. Autoconciencia de una impureza: la idealidad infiltrada de mundo

Si bien Habermas reconoce que el último de los diversos Husserl, lo mismo que Scheler, había aportado evidencias de que nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas², aminorando así la trascendencia de un sujeto filosófico radical que funge como ignición primigenia e instancia fundante de sus propias certezas (*Urstiftung*), haciendo a su vez del mundo de la vida una intuición originaria y el *locus* de partida, pero también de retorno, del saber revalidado por la conciencia, se nos antoja sumamente arduo conciliar el desajuste que una filosofía de la conciencia propicia en relación a los rendimientos subjetivos, el correlato objetivo de esos rendimientos y la intersubjetividad que estaría a la base de una reflexión radical de nuevo cuño. Abstractamente endiosada, la razón es susceptible, mediante la noción de mundo de la vida o de la experiencia, *Lebenswelt* o *Erfahrungswelt*, de retornar a su propio contexto de nacimiento. Los problemas de un hipercontextualismo teórico, por otro lado, son bien conocidos: en la medida en que el contexto se constituye en el límite absoluto de una razón disminuida, la posibilidad de elaborar teoría, esto es, nociones filosóficas de largo aliento, se encuentra en entredicho. Pero la antigua *Urstiftung* cuyo *locus* de posibilidad se visualizaba en el rendimiento subjetivo de una figura egológica, transita ahora al espacio de las valideces constituidas y aportadas por la tradición, sedimentadas en un acervo a disposición de una vida vivida aproblemáticamente, o a la mano en una intervención crítica que las hace pasibles de un ejercicio de distancia reflexiva cuando la normalidad interpretati-

2 Cfr. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 17

va o se viene a pique o queda trastornada por una nueva vivencia que no encaja en el lecho de Procusto que la normalidad ha anquilosado. El subfondo de valideces oscuras están permanentemente disponibles y reactivables en un único e histórico contexto vital dado en una unidad más o menos inquebrantable³. O parafraseando en este sentido a Javier San Martín⁴, la reducción que debía llevar a un apodictico fundamento cartesiano, **encuentra dentro de la vida subjetiva una vida** (una cultura, un mundo, la actividad constituyente de la subjetividad trascendental).

La cuestión del comienzo de la fenomenología, en la que Europa encontraría el cumplimiento de su propia racionalidad, al margen de la historia, conduce a un fracaso: el fracaso cartesiano. Por supuesto, el problema será el de determinar cómo el río heraclíteo de la vida, el *panta rhei* de los flujos de conciencia y de su natural correlato objetivo, el ser del mundo, es pensado en la estructura invariante de una subjetividad que parece llamada a poder escapar de la furia del desaparecer. El plexo viviente de valideces adquiridas del mundo circundante (*Umwelt*) es la atmósfera que rodea o que funciona como telón de fondo para la vida del sujeto. Cuando alguna de estas valideces cofuncionantes se rompen, destacando así del trasfondo, activa un tipo de reflexión que, por así decir, saca al sujeto de su vida lisa y llana, inhibe el comportamiento natural hasta ahora desarrollado y acarrea una reorientación en la vida global⁵. Absteniéndose ya de vivir fundido con la validez de los sentidos decantados por la tradición, la reflexión pone fuera de acción, mediando la epojé, la vida lineal y sin contratiempos de la actitud natural⁶. Digamos que el punto de partida encuentra

3 Cfr. Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 157

4 Cfr. Javier San Martín: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987. El capítulo dedicado al análisis del papel del mundo de la vida en la obra de Husserl está comprendido entre las pp. 107-136.

5 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 158

6 Schutz y Luckmann, para evitar los malentendidos y las aporías que envuelve la filosofía de la conciencia, parten de una vez de la intersubjetividad como momento constitutivo del hombre, como su momento eminente y fundamental, haciendo de este mundo de la vida cotidiana implicado por la intersubjetividad, por su parte, el trascendental del que parten. No es ya el yo privado lo que fundamenta el análisis, sino el mundo común a todos. Esta realidad eminential entra de lleno en la intersubjetividad desde la línea de partida y supera explícitamente las lindes del mundo privado. Lo que resulta interesante para los autores es la elucidación del proceso que desacopla la actitud natural y la sucesión rutinaria de experiencias para erigir así una nueva validez a partir de una expectativa que ha resultado decepcionada. Esgrimen los autores que "Si una nueva experiencia puede clasificarse sin contradicción en un tipo constituido de experiencias anteriores (se ajusta a un esquema significativo de referencia), confirma la validez del acervo (pp. 30-31). Ahora bien, lo que ha de examinarse es cómo se interrumpe esa sucesión rutinaria de experiencias no-problemáticas y cómo surge un problema contra un fondo de evidencias. Primero: la experiencia puede no ser simplemente clasificable en un esquema de referencia típico de acuerdo con

una originalidad distinta de un contexto cero representado por la trascendencia del ego puro. Pero a la vez, la fundación originaria parece querer coincidir con el momento de la fundación última (*Endstiftung*) que resulta del análisis trascendental. El horizonte último de atribución de todas las valideces dadas por supuestas, empero revalidadas por la actividad subjetiva que las hace pasar por la acribia de la razón, es precisamente aquel suelo de normalidad cotidiana que queda ahora investido con el saber subjetivamente estructurado y, por consecuencia, nuevamente interpretado y puesto a la disposición ora de la normalidad constituida, ora de eventuales procesos constituyentes. Porque Husserl se propone introducir la noción de "sentido", de significación existencial, dentro de un contexto de mundo que ha perdido el *telos* inscrito en la vida misma. Así, pues, si el mundo de la vida es el espacio de posibilidad de donde los sujetos toman los recursos de sentido, es a este mismo mundo de la vida adonde deben ser devueltas las significaciones reinterpretadas. Pero la inquietud husserliana corre allende una normalidad cuyas certezas constituidas representan la seguridad de un contexto significativo y un mecanismo de dominación de contingencias. Digamos que la ciencia del Renacimiento, cuyo autor privilegiado Husserl puntualiza en Galileo, tanto descubre la realidad del mundo como, al mismo tiempo, la encubre⁷. La naturaleza ha sufrido por obra de la misma razón un proceso de idealización que de alguna manera la ha alejado de sí misma. La razón devenida en sólo manipulación instrumental del mundo, que matematiza lo real expresándolo algebraicamente, pretende haber descubierto un ser en sí y una causalidad que prescinde de las operaciones subjetivas del sujeto cognoscente. El modelo de racionalidad queda acotado y privilegiado en el método que expresa el altísimo linaje de esta razón que instrumentaliza lo otro de sí. Lo verdaderamente real queda circunscrito a aquellas regiones del ser que pueden someterse a la praxis cuantificante de una razón que asigna ponderaciones a lo que conoce, y sin las cuales ponderaciones la explicación de la naturaleza carecería de sentido y el domi-

el nivel situacionalmente significativo de tipos. Segundo: a toda experiencia corresponden, además del recuerdo de fases de conciencia anteriores, las previsiones de fases ulteriores más o menos determinadas con respecto a sus tipos. Si los aspectos apresentados de un objeto son **incongruentes** con la experiencia anterior, puedo decir que el carácter presupuesto de mi experiencia "estalla" (p. 32). En consecuencia, lo que hasta ahora se ha presupuesto pasa a ser cuestionado. La realidad del mundo de la vida exige de mí la re-explicitación de mi experiencia e interrumpe el curso de la cadena de evidencias. **El núcleo de mi experiencia se ha vuelto problemático. La discrepancia entre mi acervo de experiencia y la experiencia concreta pone en tela de juicio un ámbito parcial de mi acervo de conocimiento**" (p. 32). Véase: Alfred Schutz y Thomas Luckmann: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001. Las negritas son nuestras.

⁷ Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 54

nio que la razón inscribe permanecería sin un objeto determinado. La estructura legaliforme de la naturaleza, reducida a mera *res extensa*, viene expresada por la función que relaciona un número finito de variables que se indica algebraicamente. La matemática de la naturaleza tiene por objeto expresar en relaciones cuánticas la estructura indeclinable de un mundo que siempre ha sido lo que es. El sujeto no encuentra el espacio de su propia inscripción al interior de un universo cuyas leyes expulsan de sí los momentos estructurantes de una subjetividad que se desconoce como tal.

2.2. El sentido astillado

Clausurada en sí misma⁸, y autosuficiente, la *res extensa* que Galileo matematiza es el adviento que prepara el dualismo cartesiano, que divorcia radicalmente en la distinción de sus recíprocas esencias tanto el mundo sensible, *res extensa*, como el mundo de la inteligencia, *res cogitans*. Lo que no se ha advertido, sospecha Husserl, es que la exclusión de los rendimientos subjetivos dentro del método de la ciencia moderna conlleva a la erección de un mundo en sí positivo y natural que caería por detrás de la primera de las *Críticas* kantianas. La automediación del sujeto en la elaboración de las categorías con las cuales aquél daría cuenta del mundanal ruido de lo existente desaparecería totalmente de escena, sin dejar nada detrás de sí. No sería tanto el problema del olvido del ser, ontología, cuanto el olvido categórico de un sujeto que debería palpase a sí mismo en el método que la razón instrumental utiliza para elaborar su sello de soberanía sobre el mundo. Al mundo escindido de la Modernidad que privilegia un tipo específico de racionalidad, Husserl quiere oponer una reflexión radical que supere el positivismo y naturalismo epocales, y, allende el modelo fisicalista de comprensión de lo real, reinstituya las funciones de un sujeto que se sabe para sí incluso en los modelos que dictaminan estructuras legaliformes basadas en relaciones cuantitativas. El rendimiento subjetivo no estaría así exento de aquello mismo que descubre en lo otro, descubriéndose a sí mismo como hacedor de mundo en el método que lo expresa. Las menudeadas regiones ónticas que se liberan como resultado de una facticidad que se lanza a conquistar el mundo sin una metasemántica unitaria, o careciendo del momento unificante de un sentido, se desperdigan en una pluralidad de ciencias particulares que, enceguecidas en el furor de su propia gramática, son incapaces de hacer despuntar de sí una ciencia universal, *mathesis universalis*, con la cual aglu-

⁸ *Ibid.*, p. 62

tinar las astillas epistemológicas del nuevo mundo. Al escindido mundo cartesiano⁹ toca en ceñida correspondencia una plurificación de los ámbitos epistémicos que corren librados a su propia suerte. La acumulación del saber fáctico liberado da origen a más saber y a nuevas disciplinas, de manera tal que el rompecabezas del mundo no hace sino aumentar exponencialmente el desacoplamiento de sus propias piezas constitutivas. La subjetividad para sí, Dios u hombre, queda a la zaga, o desvanecida, de los resultados obrados por una razón instrumental que no deja de deslumbrar los ojos inconscientes de una humanidad en crisis. El objetivismo pretende haber alcanzado el ser último del mundo, el *nec plus ultra* de la razón¹⁰, expresándolo en la certeza del *quantum* de sus leyes. Ese no más allá queda convicto de una pretensión de inmodificabilidad de lo que es en sí y, por consiguiente, porta consigo los estandartes de un nuevo naturalismo, que es por definición de validez universal, aquello que es de una vez y para siempre.

En contra de la ingenuidad filosófica de la exactitud matemático-científico-natural se escuchan las tempranas objeciones de Berkeley y de Hume, que se resuelven, malamente a juicio de Husserl, en la derivación escéptica de las respectivas doctrinas. Y de otra parte, también infortunadamente, aparecen las consideraciones fisicalistas de la *res cogitans*, que concluyen por emparedar a lo psíquico tras los ladrillos de una falsa naturalización, como apostaron Locke y Hobbes. La naturaleza del alma queda englobada por una suerte de física de las pasiones o se la concibe al alma como un *white paper* desprovista de toda autonomía productiva y reproduciendo *ad infinitum* lo positivamente dado. La reacción que derivará de todas todas en los distintos escepticismos de Hume y Berkeley tienen, no obstante, algo a su favor: la espontaneidad de los actos cognoscitivos se mancomunan del lado del sujeto, sin hipostasiar la estructura legal del mundo y sus determinados *quanta*.

Para pasar a conciliar la relación sujeto-objeto, Hume hará brotar una respuesta de corte psicologista adaptada a la talla del sujeto, pero incapaz de resolver por la vía ontoepistemológica la respuesta adecuada al naturalismo del que se trata. El filósofo que hace despertar a Kant de su sueño dogmático intuye que las relaciones causales entre los eventos no obedecen a una causalidad desentrañable objetivamente. Al mirar más de cerca este tipo de nexos, finaliza por concluir en que es la fuerza del hábito la que

⁹ *Ibid.*, p. 64

¹⁰ *Ibid.*, p. 72

motiva la aparición de la ley de causalidad. Cuanto más un evento acompaña a un cierto evento, tanto más dicha cercanía temporal puede ser el índice de una causalidad entre los mismos. Pero no sería, para Hume, una causalidad en sí misma, procurada por una interioridad afín entre ambos eventos, sino una relación, o asociación, puesta por el mismo sujeto en virtud de la cercanía o vecindad de las ocurrencias. No está de más decir que la posición humeana recuerda de cerca de su propia y poco reconocida vispera: la *habitualis notitia* de Guillermo de Ockham. A medida que el medioevo disuelve sus nexos sustanciales y las formas metafísicas aseguradoras de su unidad civilizatoria, en esa misma medida las categorías teóricas comienzan a expresar los términos de su disolución. Cuanto más desaparece Platón, tanto más brota una desarticulación íntima del mundo. Cuanto más desaparece el *logos* unificador del *eidos*, tanto más el sistema del atomismo hace presa de una realidad que se multiplica en ámbitos funcionales y en provincias cada vez más numerosas de significados. La totalidad que se expresaría con un *logos* único queda a la buena de Dios, mientras los procesos nominalistas de desarticulación de lo real re-expresan lo real y contribuyen a su ulterior modificación. Si un tema fundamental de la Gran Escolástica era la dificultad de explicar metafísicamente la figura individual y su primado para un pensamiento cristiano, la *res signata quantitate* en Tomás de Aquino y la *haecceitas* en Duns Escoto, ahora con Ockham lo arduo de la situación es hacer aparecer la articulación orgánica del cosmos o, más simplemente, un cosmos. En punto a brevedad, digamos que tal articulación orgánica o ha entrado en su propio sopor o ha simplemente anunciado las formas vicarias de su desaparición. Porque si sólo lo individual es real, el *ontos on* de la metafísica, se comprende que ésta, la metafísica, inscrita en la causalidad de una totalidad orgánica que será depuesta por un *esse* desarticulado, desaparezca: la causalidad interna entre los seres da paso a una relación de tipo accidental que no terminará sino por abundar en externalidades puestas por el sujeto. Éste habrá de asociar, y por lo tanto será el actor de sus síntesis cognoscitivas, aunque precarias, los eventos concurrentes o epifenómenos, sustituyendo así la cansada metafísica de marras por un proceder más bien convencional y sujeto a modificaciones. La modestia del saber queda consagrada en la desarticulación que el nominalismo expresa y propicia. Hume, si cabe expresarlo así, tal y como lo hace Gilson en *La unidad de la experiencia filosófica*, sería el resultado de la siguiente suma algebraica: Ockham menos el *Deus Omnipotens* de las Escrituras.

2.3. *El mundo de la vida como fondo de certezas siempre dadas*

Ahora bien, la respuesta psicologista queda encerrada dentro de las paredes de una arbitrariedad que no satisface a un pensamiento trascendental, para el cual el mundo sería el resultado de configuraciones subjetivas. El análisis retrospectivo de la conciencia, garantizado por la apuesta epojal y por las sucesivas reducciones de lo contingente hasta arribar a lo necesario y puro dentro de la subjetividad, habrá de asegurar la misma verdad del objetivismo, de la cual éste no puede responder, alcanzando así el sentido último del mundo. A este procedimiento de desocultación de la conciencia y de la verdad insuficiente del objetivismo lo denomina Husserl "cientificidad trascendental" o "fenomenología"¹¹. Desocultar el misterio del mundo involucra, por lo tanto, una reflexión radical que deje al sujeto en soledad consigo mismo, en trance de ver su propio ver, sus *cogitationes* y sus *cogitata*, desasido incluso del momento individuante que habría de marcarlo como instancia cognoscitiva. Queda a solas el puro pensar consigo mismo, sin más, y ya reducidos existencia del mundo y mismidad particular de quien conoce. Restaría sólo la unidad del pensamiento y lo pensado, ese acto único mediante el cual el pensamiento se sabrá momento edificante del mundo y lo pensado: sabrá de sí mismo sólo dentro de una latitud trascendental. Lo más divino en el hombre, como el *nous* aristotélico, asegura de un modo radical incluso la científicidad positiva que no puede llegar al extremo epistémico de sí. Husserl lleva a cabo una arriesgada empresa. A medio camino entre un positivismo ingenuo, incapaz de dar cuenta de su propio obrar, y de una metafísica crítica, que despejaría incluso las incógnitas de una racionalidad incompleta, la instrumental, radicaliza el momento subjetivo para hallar así las secuelas de una divinidad que no se ha apresurado a fenecer del todo. Esto es, si el *nous* aristotélico, y precisamente por divino, ha devenido en una facultad epistémica trascendente, como parece afirmar Aristóteles en *De Anima*, y como lo aseveran cada una a su modo las interpretaciones del entendimiento agente de Averroes y de Avicena, separado de una humanidad cuyos esfuerzos por eternizarse han de morar en suelo finito, Husserl, tras las huellas kantianas, desea descubrir su velo para que el yo mudo que allí habita de alguna manera hable, diga su discurso, o sea simplemente circunscrito por el discurso mismo. No sabremos lo que es esta divinidad inmanente en sí misma, pues, como toda divinidad, se hurta a la acotación

¹¹ *Ibid.*, p. 73

que sólo es imaginable dentro de las coordenadas espaciotemporales, pero sabremos algo de ella al examinar los mismos actos constituyentes del sujeto: el sujeto, al ponerse en obra acerca de sí mismo, se pone a sí mismo como objeto de su reflexión, decayendo así, paradójicamente, en la aporía de la filosofía de la conciencia: el mentalismo, al hacerse objeto de sí mismo, abdicaría en su condición de sujeto y en la espontaneidad que le es propia. Al hacerse objeto de sí parece desvanecerse como sujeto. Pero al desvanecerse como sujeto ya no podría ser objeto de sí. Algunos quieren resolver el enigma aseverando que la condición de sujeto es tal que éste estaría en capacidad de, sin dejar de lado su espontaneidad cognoscitiva, volver sobre sí mismo como sujeto¹². Pero la paradoja permanece. No hay manera de resolver la aporía dentro de los términos de una filosofía del sujeto que, al escindir la relación en el interior de la subjetividad, termina por abrogar uno de los términos que la integran.

Sin embargo, y pese a lo anterior, sigamos con las reflexiones husserlianas. Husserl define "trascendental" como la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas¹³, como autorreflexión del sujeto cognoscente, la subjetividad como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces objetivas de ser (Kant). Los ecos kantianos resuenan inembargables. Incontrovertible es también que la unidad racional del ser, inencontrable en los esquemas naturalistas o en las respuestas psicologistas de Hume y en el idealismo absoluto de Berkeley, tampoco se hallará en la unidad de la sustancia absoluta de Spinoza, explicitada metafísicamente *ordine geometrico*¹⁴. Recuperar el sentido de la unidad monista que Spinoza postula en la sustancia¹⁵ sí es afin al ideal que persigue Husserl al reivindicar la noción de subjetividad trascendental como sede unitaria de todos los procesos que discurren en el mundo. Sólo que ahora es menester dar un paso

¹² Pueden verse, verbigracia, al interior de las críticas que Habermas formula a la filosofía de la conciencia y al *logos* absoluto que de ella dimana, la posición de Henrich, quien no advierte la autoobjetivación-desaparición del sujeto en el mismo acto que hace a la conciencia objeto de sí. El sujeto sólo se atraparía a sí mismo en su paradójica disolución. Cfr. Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus, 1985, pp. 501-502

¹³ E. Husserl: *op. cit.*, p. 102

¹⁴ *Ibid.*, p. 67

¹⁵ *Ordo et connectio rerum* —dice Spinoza— *est idem ac ordo et connectio idearum*. El problema spinozista está concernido también con la existencia de una sustancia (monismo) que se presupone y no se demuestra, y que unificaría en sí el dualismo cartesiano alma-cuerpo. Pero si como decía San Pablo: *littera occidit, spiritus vivificat*, entonces la unidad racional que aporta la sustancia, a pesar de los dos atributos disímiles que podemos conocer, es el espíritu que Husserl desearía recuperar para una razón no reducida a mero arte, *techné*, de dominio instrumental del mundo.

más y reconocer el *a priori* al cual pertenece la misma vida de una conciencia pensada a la manera trascendental. La conciencia, es inevitable, está siempre infiltrada de mundo. Hay, en consecuencia, una suerte de vida precientífica cuyo sustrato habitual no viene tematizado por el sujeto en el modo vital ingenuo-natural o, siguiendo en esto a Scheler, la actitud natural dentro del MDV coincide con el concepto de cosmovisión natural-relativa, quien ve su carácter determinativo en el hecho de que está dada de modo incuestionable¹⁶. Es experiencia grupal sedimentada que ha pasado la prueba y cuya validez no necesita ser examinada por los individuos. Pero ella no constituye un sistema cerrado y lógicamente articulado como las formas superiores de conocimiento. Totalidad en sí misma, el mundo de la vida empero no constituye un saber resultante de los modos de validación epistémica de las proposiciones de las que se nutre.

Al absolutismo y al primado del ego referido permanentemente a sí mismo en su constante soledad filosófica se le advierte ahora de la necesidad de un saber previo, constitutivo y de fondo sobre el que habrá de estribar a fin de provocar en sí el retorno problematizador que dará cuenta de la evidencia prelógica que se da con anterioridad en la vida pura y simple del mundo cotidiano. La reformulación husserliana que inscribe en este momento un saber previo a la validación de la conciencia trascendental tiene, no obstante, que presuponer que ese mismo saber vivido de manera aporética es a pesar de todo residuo y sedimento de reflexiones trascendentales anteriores y que se han depositado en el suelo del mundo como validez familiar que habrá de estimular eventuales reflexiones. Digamos, acaso apurando un poco los textos, que se trata de un saber que pasa a conformar dentro de la conciencia el momento de retención que esa misma conciencia tiene que conservar dentro de sí, a pesar de la fugacidad con que se presenta el *fluir mundano*. Pretérito de retenciones, se integra al dictamen creativo de una conciencia que articula síntesis sucesivas manteniendo ante sí los resultados posibles, esto es, la protención a la que apunta esa articulación unitaria. La conciencia se encarga de echar por la borda la concepción vulgar del tiempo como serie interminable de instantes atomizados que se suceden sin cesar. La conciencia retiene y prevé, como Jano, pero en la instantaneidad del presente, mira a uno y otro lado de los acontecimientos y, sosteniéndolos ante sí, la síntesis aparece como el momento creador de esa *attention à la vie*, como diría Bergson en relación a los estados

¹⁶ Cfr. A. Schutz y T. Luckmann: *op. cit.*, p. 29

de conciencia. Hay que reconocer que ese "ir natural por la vida el sujeto" equivale a prestar atención a las significaciones previamente constituidas, las cuales han sido sedimentadas después de la validación respectiva por parte de la conciencia. Digamos que la conciencia trascendental cava su propio foso epistemológico sólo y siempre en relación al mundo constituido por otra infinidad de subjetividades que han producido desde sí, en soledad, ese saber teórico que se ha transformado en acervo para los otros. Aquí es necesario indicar que el tiempo como bisagra creativa de la conciencia acoge en sí no sólo la *durée* bergsoniana, que también da al traste con la sucesión de instantes de un tiempo ajeno a la conciencia y que, por consiguiente, queda desligado de esa facultad productiva, sino también a la memoria agustiniana. En términos más bien teológico-morales, esta concepción se avvicina a los requerimientos de una interioridad que conserva en sí los momentos antecedentes de sí mismo (pasado-presente) en un presente sin tacha que se mira a sí mismo más allá de los límites que éste confiere (futuro-presente). La mirada agustiniana, mortificada, y a la par gozosa por la memoria metafísica, supera incluso este tipo de retenciones-protenciones, para lanzarse a la inmerecida conquista de un porvenir absoluto: el más allá de los pasados, presentes y futuros marcados por el emblema de la finitud. La memoria, en la coaligación de todos esos momentos, no mantiene sólo a los antedichos momentos frente a sí, sino que mantiene al sujeto mismo en una relación especular permanente de pecados, arrepentimientos y remisiones. El sujeto se mantiene de esta guisa frente a sí mismo sólo para procurar el renacimiento del hombre nuevo que le habita y la paulatina liquidación de sus viejos gestos. La memoria es también aquí, en un marco de reconocimiento teológico, trascendental, pues ella siempre nos acompaña, incluyendo la memoria beatífica de una vida antes del pecado original, siendo desde luego un momento creador: hace del sujeto un hombre nuevo, *homo novus*, que brota de los arrapiezos de su anterior condición existencial. Mantiene ella, en la simultaneidad de una sujeción y como eventos concurrentes íntimamente vinculados, el antes, el ahora, el después y el más allá que trasciende las formas temporales. Aca-so sea ella, la memoria, más que la facultad que enlaza vivencias y provoca el brotamiento de lo nuevo, la simultaneidad misma, el puño aferrador que sujeta productivamente la cascada de acontecimientos vitales.

Esa concepción husserliana del mundo de la vida como suelo familiar, como saber pre-reflexivo dado en un todo ni objetivado ni

objetivable que nos envuelve, parece recordar la *doxa* platónica de marras, sobre cuyo pavimento, como motivo fundante, se levanta el andamiaje de una epistemología cuyo razonamiento causal –*aitías logismos*– daría cuenta –*logon didonai*– de las verdades inscritas en un aparato conceptual que no ha sabido todavía establecer la claridad de sus propias certezas. La *episteme* se transforma así en el momento revelador de la *doxa*, y ésta arriba a sí misma en un acto de autoconciencia sólo en la reflexión mediadora que le procura el más alto linaje de aquélla. Husserl advierte, entonces, que la teoría se funda en el mundo de la vida¹⁷, y que toda ciencia, que toda producción teórica vuelve a él¹⁸. Detrás de ese cobrar conciencia husserliano y de las fundaciones que el mundo de la vida provoca, reconocemos la necesidad de reconquistar el terreno del sentido para una vida dóxica y unas ciencias que se han autonomizado hasta la hez más allá de lo permitido. El mundo de la vida, que para Giddens “es un conjunto, interpretado con anterioridad, de las formas de vida dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana... almacena el trabajo interpretativo de muchas generaciones precedentes”¹⁹, se transforma en el horizonte a partir del cual se desata la producción de teoría, pero también el referente último de la producción científico-teorética. Porque si bien es cierto que unas ciencias liberadas a la facticidad de su propia suerte en regiones acotadas del ser producen una acumulación increíble de resultados que permanecen a la disposición de una dinámica siempre creciente, no es menos cierto que la liberación de la facticidad es incapaz de donar por sí misma el *telos* hacia el cual debería apuntar el saber científicamente generado: la liberación de la facticidad, ésta es la hipótesis que se sostiene, ha producido una mengua en el sentido unitario de la vida en la destrucción de la habitualidad del mundo y de sus expedientes cosmovisionales. Reducida toda infinitud al plano de la inmanencia, la muerte de Dios le ha servido al hombre para domiciliarse en la infinitud de su límite. Sometido únicamente a procesos intramundanos, ha hecho brotar de sí el escándalo de un saber fáctico que no sabe hacia dónde tender su mirada. El recurso “sentido” se ha tornado escaso. Y no sólo por la reducción de los expedientes cosmovisionales al nivel de una mera superchería que no ha alcanzado, ni alcanzará, las altas cotas de la racionalidad instrumental, sino

17 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 136

18 Cfr. *ibid.*, p. 137

19 Jorge Novella Suárez: “Crisis de las ciencias, Lebenswelt y Teoría Crítica”, *Daimon, Revista de Filosofía*, 1998. Accesible en www.um.es/dp-filosofia/documentos/lebenawelt.doc [Consulta: 12 de mayo de 2006]

porque el saber validado por la *episteme* se ha desterritorializado, hecho extranjero en su propia casa y se ha extraviado de su propio momento fundante: el mundo de la vida.

Tornada no sólo la ciencia al mundo de la vida, practicando así el reconocimiento de su suelo último y fundante, su origen y destino, sino haciendo recalcar el último Husserl a la conciencia trascendental a la unidad "normal" del mundo²⁰, los rendimientos subjetivos, antes acaso demasiado insistentemente tematizados en la conciencia del *solus ipse* (Schutz, discípulo de Husserl, no se cansó nunca de afirmar que su maestro jamás pudo superar la etapa del solipsismo), se saben comprometidos ahora en el espacio de una intersubjetividad de cuyos sedimentos se aprovechará. El *a priori* universal lógico-objetivo, con el que se intenta superar toda la gramática psicologista que hace derivar el saber de movimientos animicos incapaces de fundamentar una certeza incommovible, se basará, a partir de ahora, pues, en un *a priori* más temprano: el mundo de la vida puro²¹. Todo conocimiento se funda en un conocimiento antecedente. Es enorme la resonancia aristotélica en esta región epistemológica que Husserl se apresta a ampliar con la noción de mundo de la vida y con la intersubjetividad que a calladas le subyace. La conciencia, por lo tanto, habría de operar sobre un conjunto de conocimientos constituidos y sobre la base de un trabajo simbólico previamente efectuado. El acervo de lo dado se vive de una manera familiar hasta que la fisura de una crisis nos obliga a hacer de él un tema. Tematizar significa resaltar un fragmento de realidad que se ha hecho problemático en el trasfondo total de la existencia que sigue transcurriendo de forma natural. La tematización no ocurre la totalidad constituida por razones obvias. Las fuerzas humanas son incapaces de colmar la totalidad del ser. Pero un fragmento de ser que se ha hecho problema puede ocasionar lesiones severas al resto de la totalidad que se sigue viviendo de manera no problemática. Estamos, luego, en una unidad normal del mundo, pero viviendo en vela. Y la vela significa romper la normalidad de este vivir allí que fluye como siendo siempre. Cabe la pregunta: ¿la ruptura con este acontecer mundano vital, que se vive familiarmente, se desenvuelve bajo el impulso voluntario de la conciencia que resueltamente decide acabar con la normalidad de todos los días o un *shock* existencial²² acaba por

20 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 152

21 Cfr. *ibid.*, pp. 148 y 191

22 Creo que para este asunto valen las reflexiones de Schutz que Martínez Algarra comenta:

*El cambio de un ámbito de significado finito a otro sólo es posible por medio de una experiencia traumática, un *shock* que trasciende los límites de lo hasta ahora considerado real:

sacudir, a veces disolviéndolas, todas las certezas que dábamos por buenas? ¿Pasar de vivir lisa y llanamente el mundo de la vida hacia un trastorno de lo habitual que modifica el sentido de los intereses humanos es privilegio de una conciencia que no sabe sino vivir en duermevela, o en vela absoluta, o es que un trauma de lo habitual irrumpe como desde fuera de la conciencia y, sacudiéndola en sus propios cimientos, le impide volver a la tranquila atmósfera de las cosas usuales? Si lo uno, cruzamos peligrosamente los umbrales de un voluntarismo²³ que no sabría cómo responder al reproche de que se activa sin ninguna motivación especial, y que hace tema, sin un porqué determinado, de un pedazo del mundo que se ha tornado problemático. No estaría de más aseverar que la misma *Krisis* es la respuesta a la interpelación que los mismos arrebatos de la historia y la locura de ciertos acontecimientos hacen al mismo Husserl. Sin el sinsentido aparente de un mundo que hace de sí mismo la presa de su destrucción (Primera Guerra Mundial, florecimiento del nacionalsocialismo, crisis general del capitalismo liberal), el giro del sujeto trascendental hacia sus propias fuentes vitales permanecería inexplicado. Este sujeto, por recordar a San Bernardo de Claraval, ha de beber de su propia fuente y abreviar del pozo donde los huesos y la piel de la historia no pueden sacudirse sin más de una reflexión posible. Todo lo que posibilita la reflexión no está más allá del sujeto, sino que es su más acá imprescindible, sin lo cual el contexto cero de la reflexión se convertiría no en su acicate específico, sino su más cercana negación. Para alejarse del contexto cero del sujeto absoluto a solas consigo mismo, este mismo sujeto ha de alimentarse de los propios pellejos que una reflexión immaculada pretendería dejar siempre tras de sí. No es sólo que la conciencia, como bien asegura Habermas, se halla incontrovertiblemente infiltrada de mundo, es que, además, en boca de Derrida, la archihuella que el afuera del mundo representa siempre mortifica la interioridad de una conciencia que no sabe cerrarse herméticamente a su interpelación. El afuera es siempre la cuña que impide la cerrazón total y el narcisismo de un sujeto pasmado en su paralizante autocontemplación. Digamos que el afuera es la cruz que tortura las altas torres de un silencio incompleto. Restaurar sin embargo la fe en este mundo con la reivindicación del mundo de la vida significa un gran avance para

transferimos el acento de realidad a otro ámbito de significado que ha capturado nuestra atención, imponiéndose al que antes nos ocupaba." Manuel Martínez Algarra: *La comunicación en la vida cotidiana: la fenomenología de Alfred Schutz*, Pamplona, Eunsa, 1993, p. 82. Las negritas son nuestras.

23 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 152. Allí se nos habla de un cambio total de intereses realizado con una nueva conciencia instaurada mediante una "peculiar resolución de la voluntad".

la posterior liquidación de la conciencia egológica y su sustitución por el *linguistic turn* de la filosofía contemporánea.

2.4. La ruptura de lo familiar: la otra epojé

En todo caso, el sujeto husserliano ha dado de sí para salir de sí. El reconocimiento de una exterioridad, la postulación de una primera epojé, distinta a la de las *Investigaciones Lógicas* y a la de las *Ideas*, que invierte el plano metódico de poner entre paréntesis la existencia del mundo, y que consiste en asumir plenamente la actitud mundano-vital-natural, suspendiendo la posibilidad de vivir una vida distinta a ésta, evoca la necesidad de recuperar el trance de una historia que se escribe con el dolor del mundo, con los percances de la finitud y con la carne y la sangre humana con las que se pergeñan unas crónicas que más habría que lamentar que felicitar. Sin embargo, hay una ruptura que vindica el plano metodológico de la epojé que Husserl proponía en los textos anteriores a la *Krisis*. La ruptura con los sentidos de antemano validados y con el *fluir* natural del mundo trae a colación esta especie de decisionismo metodológico inscrito en la segunda epojé, con la cual se estaría por encima del mundo²⁴. Destaquemos a este punto discursivo que el término "decisionismo" queda reservado a una situación calcada sobre el voluntarismo de la vela que rompe con el suelo familiar del mundo. Dejemos como tesis provisional, *salvo meliori iudicio*, que la ruptura con el suelo familiar del mundo se nos antoja un tanto voluntarista si no viene acompañada por un fundamento más explícito que ilumine dicha ruptura, y que, asimismo, la segunda epojé, determinada por un estadio de problematización de una provincia del mundo y que reobra a fin de restaurar una normalidad desfalleciente, tiene el aspecto de una metódica decisionista barruntada a partir de una voluntad que actúa y punto, sin demasiadas demostraciones intelectuales de lo que está a la base de su actuar. Lo que no queda suficientemente claro es el *shock* que iluminaría el tránsito desde la normalidad

24 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 160. En la edición castellana no se encuentran los *Appendices aux paragraphes* de la *Krisis* que, por el contrario, sí se presentan en la edición francesa y que en ocasiones clarifican las oscuridades del texto principal en cuanto al problema de la constitución intersubjetiva. En el *Appendice au paragraphe 39* (pp. 519-524) leemos lo siguiente: "Me retiro de mi manera de vivir en el mundo pleno, de las pasiones e intereses, de todo lo que posee valor como ya siendo. Si digo "el mundo es mi validación universal", hay que comprender que ya existe un universo de todas las validaciones en tanto que validación unitaria, un universo de validaciones (sedimentadas o cuasi-sedimentadas) en el que ya estoy positivamente instalado. Es este mundo el que constituye mi validación y en el cual actúo como *ingenuo (naïf)* cumplidor de tal validación universal." Edmund Husserl: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976. Traducción y negritas son nuestras.

que se fractura hacia la reducción practicada en la segunda epojé y que fuerza a huir de la actitud normal ante el mundo. Señalar de esta guisa el sentido de un ejercicio filosófico que se dispara a partir de un estado de ánimo focalizado en una ruptura con la normalidad existente iluminaría mucho mejor el itinerario de una voluntad forzada a salir del mundo, y a salir de sí misma viviendo de la familiaridad de éste. Si el camino para mostrar tal iluminación debe leerse o desentrañarse entre líneas, ya conocemos qué es lo que Husserl tiene biográficamente en mentes y lo que históricamente le funge de contexto que espolea la reflexión radical. Empero, y en términos teóricos, la resolución que impulsa al sujeto a saltar del ámbito propiamente familiar para tematizar la fragilidad de una parcela del mundo vuelta problemática no se encuentra adecuadamente aclarada a nuestro juicio. Aunque la vindicación del mundo de la vida como suelo de certezas naturales y de la *doxa* como su atmósfera cotidiana es un aspecto irreductible de este último Husserl, y aunque los rendimientos subjetivos y la constitución del sentido desde el ego trascendental han de verse reflejados y reinsertados en su fundamento absoluto, este mismo ego, como la *psyché* de Heráclito, fundamento inabarcable de la reconstitución de la validez del mundo²⁵, vuelve por sus fueros trascendentales precariamente comunicativos. Sólo en él la validez que se ha tornado problemática puede restaurarse a sí misma, para verterse, una vez revalidada, al fundamento desde el cual se pone en marcha la reflexión egológica.

Hete aquí, en virtud de lo dicho, *salvatis salvandis*, con el *homo natalis* de Ana Arendt. Creemos que esto se puede rastrear en la interpretación que hace Arendt de San Agustín en torno al renacer que se propicia el *homo novus*, brotando de las cenizas del *vetus homo*, y que ella re-significa en las nociones fundacionales republicanas *iam non-nondum*, el abismo —*Abgrund*— de la nada, la libertad absoluta, océano sin orillas y afirmación de una posibilidad infinita. Aquí también la nada no simplemente nada, sino que hace fructificar los campos abisales. La mística²⁶ se infiltra en

25 Cfr. E. Husserl: *La crisis...*, op. cit., p. 179

26 Estas líneas vienen motivadas por reflexiones suscitadas en relación a una nada mística de la cual habría de dimanar un campo de flores, como de la nada representada por el hombre Silesio hace brotar la autoconciencia de ese mismo Dios y su reencuentro consigo mismo. Sólo en el infierno de la soledad radical, el abismo de la nada o la intemperie existencial, puede, de nuevo, ser el mundo, un mundo trufado de monstruosidades que por otra parte el siglo XX no ha hecho sino confirmar, el objeto de una nueva fe. No se trata de que el mundo sea simplemente distinto en virtud de una praxis que encarne en él la utopía de los años adolescentes. Antes bien, siguiendo a Deleuze, se trata de aceptarle al mundo *tel qu'il est*, o, en los versos de Marina Tsvietáieva citados por Auster en *La invención de la soledad* (Barcelona, Anagrama, 2004, p. 135), de lo que se trata es de reconfigurar nuestra presencia

la textura política del discurso: la *creatio* no es ya *ex nihilo*, pero guarda en sí algunas resonancias de la nada. El desierto, en su avance erosivo, no ha dejado nada tras de sí, cubriendo de arenas incluso la fertilidad de los oasis. Sin embargo, la tierra prometida, el mundo en el cual la vida es todavía posible, ha de aflorar en el erial de un desierto movedizo. Como se puede ver, existe también en Arendt un tono profético, característico de las religiones que nacen en las arenas de la nada. El contexto cercano a cero de la nada arendtiana produce el ser en un nuevo comienzo. Como el *esse* arendtiano, la subjetividad husserliana, la consciencia trascendental, está fijada a un contexto cero desde el cual se produce a sí mismo y a todo lo otro de sí. El enigma del mundo consistiría en su aparición a partir del arrasamiento del mismo mundo. En Arendt el arrasamiento se ubica en el intervalo nadaizante entre el "no más" y el "todavía no"; en Husserl el mayor de todos los enigmas coagula en una correspondencia entre un rendimiento subjetivo que da cuenta de todos los correlatos adscritos a esa misma subjetividad. Esa subjetividad operando en el cero absoluto de su contexto es la cuasi-nada de la que brota el correlato de ella que sólo se visualiza en la operación de apagar lo otro de sí, quedándose a solas con la plenitud de sus actos: se sabe a sí misma por merced de lo otro; pero sólo se sabe verdaderamente a sí misma si calmando los momentos antecedentes de un fluir que le martiriza, se permite autoarribar al núcleo de su verdad, el momento configurador y estructurante de lo otro, de modo tal que lo otro sólo adquiere su consistencia en la subjetividad, por mor de lo cual despunta de su anonimato. Esta instancia configuradora, para poder ser un momento estructurante mediante sus propios actos cognoscitivos, se autoprocure una dinámica nadaizante: despojándose de su pellejina empírica y lanzando al olvido momentáneo todos los restos existenciales, alcanza esa región donde la mirada y lo mirado se funden en una totalidad unificada (*alleinheit*) en el interior de

en el mundo y nuestras esperanzas en relación a él. Dice Marina: "Tal vez la mejor manera / de conquistar el tiempo y el mundo / sea pasar y no dejar huella". Porque la crueldad enmascarada de utopía ya no convence a nadie ("o utopía o barbarie", "o patria o muerte". Si el magno sujeto encargado de la utopía es el mismo encomendado a la barbarie, ¿entonces en qué quedamos toda vez que el uno y mismo monstruo de impiedad está agazapado a la sombra de los discursos grandilocuentes?) y la revolución ya no encuentra adhesiones masivas, a Dios gracias. Sólo en la nada que nos ha dejado el mundo, en el arrase que el desierto ha hecho con la minúscula pulcritud de los oasis, podremos encontrar un motivo para subsistir con las primicias de una nueva fe. Mediando las distancias, esto ya lo sabían los padres del desierto y los anacoretas en general: sólo en el *contemptus mundi* y en las arenas que todo lo extinguen y arramblan, salvo la autorrelación en la relación con el Señor de todas las cosas, pueden aflorar las luces de un nuevo panorama. Concernida a tales cosas está esta vida contemporánea que no sabe ni puede sino vivir en el fragmento y en la lógica de una insularidad inevitable. Acaso sea ésta nuestra nada, la nada que aún respira, la nada moderna, la nada de Mallarmé.

quien mira. Puesto al margen del tiempo, el momento configurador, el lado originario de la vida, interviene, sin embargo, en el tiempo, siendo su propio hontanar de sentido. Inabarcable por la mirada configuradora que despliega desde sí, sólo se autointuye en los *actus secundi* en los cuales conoce el mundo, su correlato objetivo, e hilvana los sentidos existenciales de ese mismo mundo. La mirada subjetiva y configuradora, generadora de una praxis estructurante del sentido del mundo, no se atrapa a sí misma en las facultades que le son propias. Se capta de un modo derivado y secundario. En relación a sí misma la subjetividad trascendental permanece muda. Su retirada trascendencia opera lícitamente sobre el suelo de la inmanencia e inscribe en su espacio su propia labor configuradora. Sin embargo, presa de su propia trascendencia, esta misma subjetividad sólo sabe de sí que es actividad configuradora y nada más, y que esa facultad estructurante le ha sido dada de una vez y para siempre. Arrojada más allá del tiempo, no es capaz de lanzar un manto transformador sobre sí en cuanto yo puro que opera trascendentalmente; acompaña todas mis representaciones y configuraciones de sentido, pero no puede volver sobre sí para reestructurar su propio acontecer estructurante. El sujeto que se pone a sí mismo es incapaz de transformarse a sí mismo en su momento trascendental. La *reditio in se ipso* del ego puro lo atrapa, por así decirlo, tangencialmente. La conciencia de esa *reditio* se da en esa absoluta soledad filosófica llamada reducción trascendental. El valle de sombras de la epojé resulta en un infierno radical donde el yo está a solas consigo mismo, sus *cogitationes* y sus *cogitata*. Es plausible decir que esos mismos *noemata* contienen los correlatos objetivos que la misma reducción ha dejado fuera de sí. Lugar originario donde la certeza adviene para vivir una "vida en la apodicticidad"²⁷, el yo trascendental adquiere la inmovilidad cognitiva que ha menester dejando fuera de juego al tiempo mismo. ¿Por qué restituir en un tercer momento las operaciones del yo puro al *locus* espacio-temporal que se abrogó durante el segundo momento reductivo? Porque el cero absoluto del contexto se antoja imposible al Husserl de la *Krisis*. El Dios-en-el-mundo de la subjetividad trascendental es atemperado mediante al recurso de un *a priori* existencial que estaría a la base de los mismos procesos cognoscitivos. Al solipsismo de las operaciones trascendentales se le hace decaer de su primado absoluto, de su infierno de soledad, mediante el reconocimiento de una intersubjetividad que está a la base del sujeto.

27 E. Husserl: *op. cit.*, p. 283.

Un mundo previamente constituido, y que es el fruto y el acervo de interpretaciones de generaciones precedentes, opera ya como fundamento del saber del que es imposible escapar. El mundo de la vida simbólicamente constituido e inevitablemente heredado se infiltra por doquier en las operaciones lógicas del sujeto. Aparece como un (cuasi) trascendental más al cual remite la normalidad de un mundo y una garantía de sentido, pero también como momento que garantiza una unidad mínima dentro de los requerimientos subjetivos. Las subjetividades se saben unificadas mediante el recurso a la constitución de un mundo que aparece a la conciencia como siempre dado de antemano, anterior incluso a cualquier configuración epistémica. Puede decirse que el rendimiento puro de la subjetividad, protagonista escandalosa en su soledad filosófica, reconoce ahora la necesidad de un comercio espiritual cuyo mercado de saberes preconstituidos se encuentra en la plaza pública adscrita al mundo de la vida. El escándalo no filosófico del bullicio de la vida llana y simple es que, a partir de este momento, la epojé radical del *vetus Husserl*²⁸ se modifica interiormente y desarrolla el espacio de su constitución en el marco de aquello que había sido puesto entre paréntesis por acción del yo puro reductor de la precariedad del mundo. De lo que se trata a partir del nuevo itinerario teórico es, pues, de constituir una epojé que deje sobre sus propios pies esta vida vivida lisa y llanamente, esto es, de una vida que gira en derredor de saberes que son la sustancia de la vida cotidiana y que no están, todavía no, afectados por algún coeficiente de abstracción que tiene su sede en la pureza del mero *theorein*. El nuevo escándalo filosófico consiste, entonces, en que la epojé que ahora Husserl suscribe corre por la vertiente de dejar ser el mundo cotidiano tal cual es. Esto es, se trata de pensar eso de que la vida cotidiana fluye sin diques en medio de unos saberes preteóricos y anterreflexivos en cuyo interior el sujeto se siente como en su propia morada. La epojé consistiría en la imposibilidad de que el mundo de la vida fuese distinto a lo que en realidad es y que no debería inmiscuirse en su contexto, por llamarle así, "natural", una reflexión que modificase la esencia no cuestionada de las certezas constituidas. Digamos que el acervo, los saberes constituidos, los saberes heredados, los prejuicios sedimentados, conforman la naturalidad de una vida que no ha de ser deturpada por una epojé con pretensiones epistémicas. Pero entonces, ¿por qué dejar de lado el mundo? ¿En qué momento se torna problemático un fragmento

28 Utilizamos estos añejos términos agustinianos para reflejar el espíritu con el que Husserl mismo lleva a efecto un paralelismo entre la epojé total, que provoca una completa mutación personal, y la conversión religiosa. La comparación, en la p. 144 de la *Crisis*.

de mundo, de manera de impelernos a circunscribir esas astillas de la vida cotidiana con una reflexión de orden superior que dé cuenta de la totalidad fisurada y de la comprometida calma de los días? El yo, pues, en medio de una totalidad fisurada, que precisamente hace de esa fisura su tema, vuelve sobre sí para curar en sí mismo la fisura que encuentra en el afuera del mundo. Y este yo se propone como un *faktum* de la razón idéntico en sí mismo y como la identidad pura²⁹ de la que han de despuntar aquellas valideces a partir de las coartadas empíricas que han puesto en entredicho la naturalidad del mundo vivido a pierna suelta, como quienes, en el pensamiento de Heráclito, vagan somnolientos por la vida.

2.5. Soledad filosófica-Intersubjetividad imposible

La crisis del mundo alerta al yo a salirse al encuentro de sí mismo, mas sin capturarse como objeto de sí mismo, porque la objetualidad no puede ser inscrita en su ámbito de aparición, sino como figura no-deviniente que sostiene ante sí, por mor de las fracturas motivantes del mundo, el pensamiento y sus *cogitata*, las *cogitationes* y sus contenidos noéticos. De esto resulta un "puño mentador"³⁰ que impide que el objeto sea absorbido por la mera nada del encuentro. Es más: no habría encuentro si ese yo puro no sostuviese ante sí bajo la forma de los *noemata*, y en un fluir que es pese a todo autoconservante, al objeto que se suscita en el encuentro. La conciencia husserliana ha seguido el orden inverso al ejecutado por Cartesio, ya que la primera epojé se resume en la negativa a considerar al mundo distinto a como es en la vida natural-ingenua de los sujetos y a otorgar un primado a las fórmulas epistémicas de acceso a la certeza y a la construcción de validez dentro de la subjetividad; mientras que la segunda epojé se aproxima y se la administra de modo tal que ella reconduzca al polo-yo, dejando ahora en sí en suspenso la materialidad de lo que se daba por buenamente conocido. Sólo que da la impresión Husserl que la intención profunda del discurso apunta a la re-constitución de las provincias significativas cuya aproblematicidad se ha visto evaporada de la vida cotidiana del sujeto. Si bien la subjetividad es el cuartel de invierno al que se retira el yo puro a fin de re-pensar las fisuras y las crisis allende las murallas, y que puede proponerse este mismo yo como epicentro de la formación de las ciencias particulares y de dominio del mundo y de las contingencias de éste, no

29 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 180

30 *Ibid.*, p. 181

es menos cierto que el bajo continuo de la inquietud husserliana parece ir marcada por la reconstitución de un sentido vital que a Europa se le ha extraviado o le ha sido arrebatado por los privilegios que este mismo continente ha acordado a un tipo específico de racionalidad. Europa se ha extraviado en el corazón de Europa³¹. El *continuum* de la reflexión, su paradigma transeccional, opera bajo los supuestos de un sentido que es menester reconstruir a fin de hacerlo *telos* de la humanidad europea, la cual tiene en Grecia una figura ejemplar en la producción teórica desinteresada. Las preguntas que salen de entre los matorrales discursivos toman la vía del cuestionamiento de la intersubjetividad que presumiblemente nacería o estaría ya dada de antemano en ese mundo prelógico que funda la vuelta del yo hacia su propia oscuridad configuradora y muda³². La intersubjetividad es caracterizada por el autor como la síntesis-nosotros³³. ¿Pero en efecto brota un "nosotros" de los verdes y bulliciosos prados del mundo de la vida que hace síntesis acopladas con las síntesis que ejerce la subjetividad trascendental? ¿El pastor solitario del mentalismo puede en efecto pacer con otros pastores a la mitad de otros rebaños o el yo puro es constitutivamente unitario y único, hijo unigénito de sí mismo y de nadie más? ¿El "yo" puede condescender al "nosotros"? Fijemos la mirada en lo que de paradójico tiene la radical soledad filosófica. Para escapar a las críticas o autocriticas de una conciencia atenazada por su radical autarquía, que culminará coincidiendo con la nada del contexto cero del pensamiento, y para dar cuenta

31 Cfr. *ibid.*, p. 347

32 "Monologismo trascendental" y "subjetividad monológica" titulará Habermas a esta vida a solas de la conciencia en la *Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1988; Capítulo 6; Discusión con Niklas Luhmann; subcapítulo II; *Meaning of Meaning*. Además, y es interesante porque lo pone en los labios del autor de una teoría política sistémica, dice a continuación: "Los intentos de reconstruir, basados en la filosofía trascendental de Kant o en la filosofía trascendental de Husserl, cómo se estructura el mundo social por vía de sentido Luhmann los critica recurriendo a un argumento que debe tenerse en cuenta: para el proceso de constitución intersubjetiva de un mundo objetivo y a la vez dotado de sentido es presupuesto esencial la no-identidad de los sujetos vivenciantes. Un sujeto trascendental unitario no podría vivenciar nada en absoluto por faltarle un horizonte que no sea el suyo." En cuanto a las negritas, son nuestras. Por su parte, Szilasi insiste en la salvación de la intersubjetividad mediante la incorporación de cada *Lebenswelt* particular a la vida interior de los individuos, salvación que debería ocurrir incluso en el sustrato de un ego puro construido con tales rigores. Sin embargo reconoce la dificultad de aclarar la comunicación entre las mónadas que en cada caso representan los egos trascendentales. Existe, sí, una comunidad "de las mónadas individuales: una comunidad monádica" (p. 130). El mundo sería visto como la "edificación colectiva de todas las mónadas, de modo que Husserl, como Leibniz, tiene que postular una armonía apriorística de la comunidad monádica" (p. 131; nuestras, las negritas): en los reflejos de las distintas mónadas, en el divisar desde distintas perspectivas, se expresa una invariancia, la "misma" en cuanto no es otra cosa que todo el universo." (p. 132) Puede verse a este respecto la ya citada obra de Szilasi, aunque hay que hacer notar que las líneas dedicadas al mundo de la vida y a la constitución de la intersubjetividad son más bien escasas.

33 E. Husserl: *op. cit.*, p. 181

del fenómeno innegable de los otros yoes en el mundo³⁴, el mundo de la vida aparece allí también como fenómeno trascendental que acompañaría las ulteriores reflexiones del sujeto³⁵. La soledad daría cuenta de sí misma haciéndose compañía con la multitud de síntesis que proviene de otros yoes, sedimentadores de un acervo de certezas que pasarían a ser las retenciones indispensables en el trance de una problematicidad que sale a nuestro encuentro. Esta vida mancomunada supone, suposición difícil de insertar en las líneas de la lógica que hemos venido derivando, la superación de la soledad filosófica única³⁶ en la adscripción de la vida trascendental a toda la humanidad³⁷. En otros términos, una soledad compartida en el sentido no de establecer un comercio dialógico en el que cada soledad sería expresada por cada una de las subjetividades sometidas a su rigor, sino en el sentido de que cada yo no puede vivir sino la misma soledad filosófica de cada uno de los otros yoes.

Ego solo y mudo³⁸, que se pone a sí mismo a la manera de la tradición fichteana³⁹, la comunión con el otro, la diferencia que representa el otro, es un sacramento que difícilmente prevalece. Husserl mismo se interroga sobre cómo hacer para cubrir el trecho que separa a una autoconciencia individual de una intersubjetividad trascendental⁴⁰. Su respuesta toma pábulo en el acervo del mundo de la vida y en las síntesis preconstituidas por otros sujetos⁴¹, y que se encuentran disponibles como ya a la mano de síntesis sucesivas por las que el ser se re-constituye. La dificultad reside en el hecho no de que el yo trascendental no es sino el yo empírico en el modo de la cerrazón ingenua⁴², ni en que tal yo, el empírico, el que vive naturalmente, es siempre, inequívocamente, vida constituyente⁴³ y productora de saber, sino, antes bien, en determinar si la dignidad del yo sin mancha puede generar una serie de saberes trascendentales diversos entre sí a partir de los diversos sujetos. Es cierto

34 *Ibid.*, p. 192

35 Cfr. *ibid.*, p. 183

36 Cfr. *ibid.*, p. 194

37 Cfr. *ibid.*, p. 196

38 Cfr. *ibid.*, p. 197

39 Cfr. *ibid.*, p. 212

40 *Ibidem*. En la p. 196 Husserl reconoce "ilegítimo" el paso de adscribir a toda la humanidad el último "yo" que sale a la luz en el análisis descriptivo de la conciencia. Si la transformación de la *epojé* la he realizado sólo en mí, asociarla a todos los hombres podría desembocar en una "ilegitimidad metodológica". El problema, como se ve, es el de la comunicación de cada una de estas mónadas trascendentales.

41 Cfr. *ibid.*, p. 216

42 *Ibid.*, p. 221

43 Cfr. *ibid.*, p. 185

que la síntesis habría de operar sobre las síntesis aportadas por el "antes" del mundo y que el yo sostendría en sí mismo cual puño mentador a partir del cual se gestan las síntesis ulteriores, el "después" del mundo. Lo que habría que precisar es si en efecto ese acervo de síntesis que son el residuo del tiempo y de la tradición, así como las síntesis constitutivas, podrían haber sido distintas a lo que son. Pues si el yo puro no es más que yo puro, sobre el cual no cabe proceso reconfigurador alguno y en el cual no recae la obra misma de la razón, sino que es el sitio en el que se realizan y hallan los correlatos subjetivos del ser objetivo⁴⁴, se nos aparece la posibilidad de pensar este *factum* de la realización trascendental⁴⁵ como uno y único para todos los sujetos. El mundo de la vida, en su aparente diversidad, no está allí sino para testimoniar el falso encuentro con la diferencia: si la subjetividad trascendental es siempre la misma, las síntesis operadas de manera trascendental podrían ser siempre las mismas: el sujeto no se encontraría sino consigo mismo en cada coartada proporcionada por el acervo del mundo de la vida. Si le fuere dado a este sujeto hoy realizar la síntesis con la que se ha topado ya realizada en el mundo de la vida del que parte, parece plausible pensar que la síntesis que él hubiere producido sería muy semejante, si no idéntica, a la realizada en ocurrencias anteriores. Lo difícil de pensar, a partir de la postulación de semejante instancia unitaria e idéntica, es precisamente la diferencia del ser del mundo y la diferencia del ser de los sujetos. Retornar al *focus vitae*, a la instancia productora de mundo⁴⁶, con tales rasgos identitarios, supone la dificultad que acabamos de describir: la subjetividad trascendental sólo se hallaría a sí misma en las síntesis que no son obra suya, pero que son obra de la Razón (con r mayúscula, con consonante capital). Si se identifica la razón con la sede trascendental de las síntesis, no hay manera de escapar a esta identidad especular desde la cual el mundo se refleja en la subjetividad y ésta se espejea en el mundo. La intersubjetividad pierde, aparentemente, el carácter revolucionario conferido en las reflexiones de la *Krisis*, pues el sujeto, aunque la multiplicidad subjetiva, aparece como uno (UNO) en el retirado recinto, el sí mismo, donde opera sus síntesis. Ahora bien, para Husserl, en esta segunda epojé, el mundo brota sólo como correlato de operaciones subjetivas. Esta epojé radical, dice Husserl, transforma el suelo mundano en algo subjetivo peculiar⁴⁷. Epojé

44 Cfr. *ibid.*, p. 186

45 Cfr. *ibid.*, p. 188

46 Cfr. *ibid.*, p. 186

47 *Ibid.*, p. 189

radical, la subjetividad allí se nos muestra como el lugar trascendental en el cual se restañan –o sustituyen– las valideces devenidas críticas. La subjetividad, aun con el reconocimiento de la existencia del acervo de síntesis a la mano en el mundo de la vida, nuclea en sí la fundación originaria (*Urstiftung*) y la producción de sentido para lo otro de sí. La conciencia es siempre conciencia de algo, y en ese *tendere ad*, ese ir al encuentro de algo, reside la intencionalidad de los actos cognoscitivos. La *intentio medievalis* convalida este tipo de respuesta. Para ella, los actos cognoscitivos deben trascender el momento meramente esencial de la conciencia. Quedarse sólo en ellos significaría no superar el desgarramiento –*Trennung*– existente entre la cosa pensada y los conceptos que brotan de la esencia de la cosa. Por eso la *intentio* pretendería alcanzar al existente mismo, justamente el momento en el cual los conceptos abdican en la disolución del esencialismo de los griegos. Es precisamente este alcanzar al existente mismo lo que no está en liza en la *Krisis*: el mundo aparece como correlato de apariciones subjetivas; en el seno trascendental se opera la sanación del desgarramiento de la parcela del mundo de la vida que instó la vuelta sobre sí de la conciencia. Y se pregunta Husserl: ¿Cómo la subjetividad se hará cargo de todo el mundo siendo sólo una parte constitutiva de éste?⁴⁸ Una parte del mundo engulliría la totalidad de éste. Es inevitable, por aquí aflora el mayor de los enigmas del mundo (*Welträtsel*). El fenomenólogo, autoconciencia de su tiempo y procurador del sentido que se ha extraviado de unas ciencias particulares que han extirpado ora la subjetividad, ora el *telos* de los descubrimientos logrados en la facticidad, vive de la paradoja de considerar lo evidente como lo cuestionable y extraño⁴⁹ y de transformar la autoevidencia ingenua del ser mundo de la vida en una comprensibilidad (o en un mayor enigma) de orden superior: el mundo como correlato de un rendimiento subjetivo⁵⁰.

48 *Ibidem*, pp. 187, 188, 189, 190, 191, 192.

49 *Ibidem*, pp. 187, 188, 189, 190, 191, 192.

2.6. El mito de la promesa ilustrada

50 *Ibidem*, pp. 187, 188, 189, 190, 191, 192.

Da la impresión de que Husserl, en el tono modélico que asigna al *theoretin* y a la figura del espectador desinteresado (*uninteressierter Zuschauer*), quiere restaurar los sentidos epocales que se han perdido para siempre, pues la subjetividad y el infierno de la epojé como salvación de lo real no se postulan solamente con un parcial

48 *Ibidem*, pp. 187, 188, 189, 190, 191, 192.

49 Cfr. *ibid.*, p. 190.

50 Cfr. *ibid.*, pp. 14, 71, 84, 101, 190.

interés epistemológico. La búsqueda de sentido que palpita como bajo continuo de los argumentos son el *plus ultra* de una reflexión que parece querer concatenar los sentidos de la *doxa* con los de la *episteme*, pero también con una vida entendida éticamente, como un dividendo espiritual que únicamente encontraría su más cabal cumplimiento en aquella metasemántica o metadiscurso concebido bajo la forma de *mathesis universalis* y como *telos* de una vida buena, pese a la poliarquía de los aparatos proposicionales, *prima facie*, irreconciliables. Por este camino, la reflexión encontraría no sólo certeza, sino también *ethos*, eticidad, una vida hollada por el sentido. *Verum* y *bonum* al final del camino, hitos terminales que se recuperan a lo largo de él. La estadia en el infierno de la soledad filosófica ha producido estos arduos rendimientos. Una *ordinata dilectio* y una *restitutio ad unum* se aprecian en el humus del suelo que nutre al discurso. La vida esquizoide de la modernidad y la demencia autodestructiva que de ella emana consiguen la unidad en una semántica que las trasciende y reduce la unilateralidad de una razón encasquetada en el dominio radical del ser del mundo y del hombre. Por la vía de una racionalidad autonomizada y lastrada de falencias instrumentales, la Escuela de Frankfurt diagnosticó el porvenir tardío de la ilusión ilustrada. En su lucha contra los poderes míticos y la muda obediencia debida a los dioses y a los poderes que guardan silencio, la promesa ilustrada pretendía unificar racionalmente los ámbitos de una vida escindida funcionalmente o sometida a la inescrutable unidad del mito. Pero la promesa ha pagado con creces su propio envanecimiento. El *logos* ilustrado ha esparcido por el mundo los restos de las formas politeístas en una pluralidad de discursos de las ciencias regionales que no encuentran sino el encierro de sus propias semánticas. A la unidad oscura del mundo, y de los poderes ininterpelables (Arendt sería presa del espanto si la responsabilidad del poder, cuando se le interpela, recayera sobre nadie), se le opone ahora un politeísmo revitalizado que no sabe cómo dar cuenta de las distintas esferas de valor que se escinden sin mayores problemas y se alimentan de sus lógicas específicas. La promesa ha devenido en cosificación de ámbitos funcionales y en la burocratización-reificación del saber en los lenguajes de expertos. La convivencialidad queda así desgajada en compartimentos estancos y las diversas parcelas del mundo se limitan a sí mismas mutuamente, relacionándose a la manera de las *black boxes* de las que habla la teoría de sistemas. La vida es hoy por hoy vivida técnicamente y el mundo emerge cual una entidad administrada. Husserl, como Marx, Lukács, los representantes de la Escuela de Frankfurt y Weber, diagnostica

correctamente el espíritu de los tiempos. La administración total de la vida se nos asoma, entonces, como la patología cosificadora de nuestro tiempo. Como *signum temporis*, caracteriza los procesos colonizadores que enturbian las relaciones comunicativas y la praxis espontánea de los sujetos en un mundo que, en cada caso y en cada comunidad específica, se resiste a una lógica que sacrifica los modos de vida surcados por una racionalidad de distinto cuño. Sin embargo, no cabe en las dimensiones de este trabajo lo que tiene su terreno en otro lugar: el desacople estructural entre sistema y mundo de la vida que, en palabras de Habermas, urge al filósofo a ocupar el lugar de custodio –*Platzhalter*– y de intérprete de un mundo simbólico que se ve amenazado por los procesos performativos que urbanizan, sacrificándolas, las lógicas distintas a la suya. Custodio e intérprete de aquellos ámbitos amenazados por lógicas colonialistas, este personaje habermasiano, como el arconte husserliano, el *Funktionäre der Menschheit*, se encuentra al rendido servicio de una humanidad que no desea perder los modos simbólicos, cosmovisionales, religiosos, étnicos o éticos, la pluralidad de los distintos *ethos* para decirlo en una sola frase, que rigen desde antiguo las relaciones intersubjetivas.

III. Las cenizas europeas del gran cansancio: una solicitud imposible

3.1. La tarea infinita

Contra la actitud mítica, la actitud teórica. Contra los poderes impersonales del hado, el *thaumazein*⁵¹ y su sustantivo, *thauma*, que lanza al hombre a su mundo finito. La conciliación (*Versöhnung*) husserliana de los tiempos que corren, y que no hay más remedio que vivir, reposa en la convicción de que en la relación *theorein/prattein* el primado sigue perteneciendo a aquél, más que a éste. La ciencia universal, de la totalidad del *esse*, alumbrada por el espíritu helénico, quiere alcanzar, como *tâche infinie*, una verdad incondicionada, aunque sea en la postulación remota de un horizonte infinito en el que la verdad en sí vale⁵². La nueva cultura da a la luz una humanidad de tareas infinitas, cuyo interés vital universal, la producción teórica de la verdad, encontramos

51 *Ibid.*, p. 341

52 Cfr. *ibid.*, p. 334

solamente en los griegos⁵³. La actitud normal ante el mundo, ese transcurrir habitual dentro de las habitaciones hogareñas, queda trastocada mediante la aparición de un nuevo modo de atención a la vida que el asombro, *thauma*, no hace sino profundizar. Diríase, entonces, que el asombro constituye aquella históricamente originaria forma de una epojé que brota del trasfondo del mundo, dejando de confundirse con él, para transformarlo de esta guisa en tema⁵⁴. Ese despertar del sueño dogmático de la vida cotidiana incorpora al acervo de lo consagrado por la tradición las preguntas por el cosmos y el lugar ontológico del hombre en dicha escala jerárquica, por la relación entre micro y macrocosmos, por la virtud pública y el papel de la política. Si es acertada la reflexión habermasiana de que el pensamiento postmetafísico se caracteriza por la inversión en el primado de la teoría sobre la praxis, es obvio que la conciliación husserliana se ubica en las antípodas de la postura de Habermas. En todo caso, se echa de menos en Husserl la toma en cuenta del ruido y la furia del mundo a fin de elaborar la filigrana falible y provisional de una *Versöhnung* circunscrita por la finitud y por sus ámbitos de solución siempre precarios. La conciliación husserliana es teórica, se realiza en el pensamiento y la elabora una subjetividad trascendental elevada a absoluto intramundano. La actitud teórica, así lo asegura él, no es práctica, sino que practica una epojé en lo concerniente a toda praxis⁵⁵. La mayor praxis que resulta de este estado de cosas es la síntesis en una vocación (*Beruf*) que sirva de un nuevo modo a toda la humanidad⁵⁶. Arcontes y funcionarios de la humanidad, los filósofos, mejor, los fenomenólogos, mejor aún, el mismo Husserl, el espíritu absoluto, hallan su culminación en el cumplimiento de este oficio. La profesión que señala los límites y peligros de una barbarie contenida en las semánticas parciales de saberes fácticos ensimismados en sus propias producciones resuelve de alguna manera las contradicciones presentes en una sociedad que debería volver su mirada, ya no sus pasos, al momento fundador y paradigmático de la cultura helénica (impresiona, por decir lo menos, el olvido del autor en torno a la filosofía práctica que subvenciona la aristocrática forma de vida de un filósofo que toma como modelo de existencia la de un dios que se piensa eternamente a sí mismo. Sólo una esclavitud productiva puede dar a la luz el ocio contemplativo de aquellos espectadores desinteresados. *Noesis noeseos*, el pensamiento que

53 Cfr. *ibid.*, p. 33554 Cfr. *ibid.*, p. 33755 Cfr. *ibid.*, p. 33856 Cfr. *ibid.*, p. 346

se piensa a sí mismo sólo sería factible si deja de pensar, poniendo entre paréntesis, el servil uso de las fuerzas humanas que lo hacen posible). Des-investido de sus intereses prácticos, el hombre hace de sí la agobiante empresa, pero también el servicio salvífico, de buscar infinitamente la verdad en sí misma. La barbarie técnica consiste en asumir una parcela de lo real como la verdad absoluta de la región total del *esse*, en absolver de la indagación racional las cuestiones de valor y en tachar las preguntas por el sentido como falsos problemas de una metafísica hartamente superada. Como bien dice San Martín⁵⁷, hoy "sólo vale la razón que sirve".

3.2. *Náufrago en su noche: el positivismo acendrado de Husserl*

La edificación de la humanidad, y su realización genuina en la separación disolutiva de los poderes extraños, debía realizarse conforme a la promesa ilustrada del *logos* y a partir de una razón absolutamente libre (*aus freier Vernunft*); promesa venida a menos, *in extremis*, en la cosificación positiva de un ideal, *in primis*, liberador. En este sentido, la crítica ideológica que Husserl realiza a la ciencia de su tiempo, extrapolable a la de este comienzo de siglo, parece atinada: una verdad parcial elevada a verdad total y luego administrada a los hombres como una segunda naturaleza inmodificable sería poco menos que superstición, la que paradójicamente venía a sustituir con el elemento disolvente del *logos*. Al desprenderse de los prácticos mantos de la realidad y al invalidar en sí sus propios intereses, el hombre, vigía del mundo, pasa a ser un espectador desinteresado (creemos que el calificativo "desinteresado" sólo podría aplicarse si el interés en cuestión salta la talanquera de la vida mediana del mundo y de su *aurea mediocritas*, para situarse casi como arquetipo universal de un interés propiamente humano. Ni siquiera una sabiduría autárquica puede de un salto colocarse como por encima de los intereses del mundo. Por lo tanto, para la mejor inteligencia de esta contemplación desinteresada, afirmemos provisionalmente que el interés citado es desinteresado porque atañe a la humanidad en general, sería su mínimo común múltiplo, y ningún individuo racional, dispuesto a la escucha de razones, podría rechazar este tipo de interés válido para todos), un explorador de la idealidad de la verdad en sí. Ni modo, lo tradicionalmente válido, en la mediación del *thauma*, pasa a ser o rechazado o modificado en la reinterpretación filosófica. La tarea infinita evoca la imposibilidad finita de cumplir cabalmente con el

⁵⁷ J. San Martín: *op. cit.*, pp. 107-136

hallazgo de tales idealidades y de la verdad en sí misma. Platónico pero *in interiore homine*, Husserl sin embargo presume que existe una estructura legaliforme más acá de las invariencias que descubren las ciencias positivas. Sólo que él coloca su propia invariencia no en un mundo objetivo aparte que ha olvidado la labor autome-diadora del sujeto, sino en el sujeto mismo como fundamento tanto epistémico como de sentido de la realidad que se conoce. Bien, es cierto, la crisis europea hunde sus raíces en una racionalidad que se ha extraviado⁵⁸. Como un náufrago en la noche, queda atrapado por una niebla espesa en la que ya ni siquiera se palpa. Sólo ha quedado la noche y su cáscara. Este hombre europeo o piensa de nuevo de una manera radical o muerde el polvo que su propia barbarie involucra: la racionalidad unilateral, transformada en una tecnología de domino del mundo, ha devenido en un mal pues ha olvidado su *tâche infinie*, absolutizando, como lo hacen el naturalismo y el objetivismo, las verdades y las ciencias particulares. El mundo se ha vuelto una fábula en el extravío mismo de los referentes últimos. Cada narración tiene el mismo valor veritativo que cualquier otra narración. Mundo de espejos reflejados al infinito, el escenario del mundo lleva a la excelsitud la dinámica de una vida que no encuentra su morada de queda. Lo que parecen haber olvidado las ciencias ópticas, y en este punto Husserl está en deuda de gratitud con ciertas consideraciones pragmáticas⁵⁹, es que la vida idealizada hasta el infinito (la que se ha matematizado en su condición de *res extensa*⁶⁰) hunde sus pies en el *Umwelt* de la vida práctica, de manera tal que, por ejemplo, de la agrimensura ha surgido la geometría; del arte de los números, la aritmética, y así sucesivamente. De las necesidades de una vida práctica harían eclosión las idealidades de las que la ciencia se ufana, y a las que transforma en el verdadero ser de un mundo ahora desvinculado del horizonte teleológico que debería subyacer a su búsqueda infinita.

La Modernidad es esa época en que domina, *a nativitate*, un entusiasmo por la matematización de la naturaleza, dejando por fuera el espíritu cuyos rendimientos subjetivos no se reconocen en esa novedosa álgebra. Tal desafuero, como hemos visto, genera dos vertientes disímiles: o se vive en la escisión entre alma y cuerpo, o el espíritu alcanza un linaje psicofísico para así servir de objeto

58 Cfr. E. Husserl: *op. cit.*, p. 347

59 Por ejemplo, el pragmatismo de un W. James. Cfr. *ibid.*, p. 275

60 Cfr. *ibid.*, p. 351

a las ciencias de la naturaleza⁶¹. El sujeto, productor del mundo como tema, es apartado de las reflexiones ulteriores, de manera de no ser ya susceptible él mismo de ser tematizado⁶². Despejar la incógnita epistemológica que supone tal cúmulo de inversiones en las relaciones sujeto-objeto implica una crítica radical incluso a aquellas filosofías que, aun reconociendo la mediación subjetiva en la producción de sentido, han tomado como modelo de certeza a unas ciencias a las cuales querrían reiterar en términos de igualdad cognoscitiva: lo absurdo del caso no es el deseo de fundar una certeza más allá de las proposiciones que la tradición aporta o que el mito envuelve y dona en la cáscara inescrutable del misterio, sino el deseo de tomar como ejemplar de la ciencia del espíritu las disciplinas (matemáticas y física, Descartes y Kant) que son el resultado de rendimientos subjetivos y que éstas, en el momento de su alienada autonomía, llegan a desconocer. Husserl nos da a entender que una reflexión radical debe otorgar a la ciencia del espíritu un primado metodológico en el sentido fundacional de las otras ciencias ónticas. Supeditar el espíritu a lo que no es sino un subproducto suyo sería participar de una lógica sacrificial que le ahogaría en la falsa plenitud de unos productos secundarios de ese mismo espíritu. La ecuación se resuelve mediante una inversión que haría capitular a la razón instrumental y pondría, ahora sí efectivamente, al mundo sobre sus verdaderos pies, desecando los idolillos de barro que gestan las ciencias positivas. Para subsanar el extravío del mundo basta propiciar la inversión aludida: son las ciencias de la naturaleza las que presuponen la ciencia del espíritu, por eso ésta no debe competir en términos de igualdad de derechos con aquéllas, porque ello significaría recaer en la celada del ingenuo objetivismo⁶³. Además, las ciencias que acotan una parcela del ente y se dedican a la producción de saber técnico realizan su trabajo sobre el mismo mundo de la vida, y sobre éste, al mismo tiempo, vierten los resultados del saber producido. El mundo de la vida sería el origen y el destino de la producción de saber científico, incluso si este saber no termina por reconocer que dicho mundo es el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de su obra. La idealidad positiva olvida la fuente vital de la que brota y sobre la cual lleva a cabo desempeños prácticos. El olvido jerárquico ha conducido a la razón hasta su propia barbarie. La orden que habría de dar una razón asegurada en sus fines, según la interpretación husserliana, es la de colocar a la razón en orden, poniendo

61 Cfr. *ibid.*, p. 352

62 Cfr. *ibid.*, p. 353

63 Cfr. *ibid.*, pp. 355-356

en su sitio el primado de la ciencia del espíritu y estableciendo de consecuencia sus relaciones subordinadas. Sólo así se recuperará la razón occidental del extravío al que la ha conducido el endiosamiento de las parcelas objetivas de saber⁶⁴. El dios intramundano debe brotar de las cenizas del gran cansancio (*Müdigkeit*) europeo⁶⁵. Pero, como ya lo hemos señalado, los resabios voluntaristas de Husserl aparecen también aquí, al final de la conferencia impartida en el Círculo Cultural de Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935⁶⁶: renacer de las cenizas del gran cansancio se infiere de una voluntad heroica de la razón que no se arredra ante el surgimiento, hoy opacada, de la *tâche infinie*. Si la subjetividad había sido expulsada de una ciencia obsesionada con la manipulación de la *res extensa*, la natural consecuencia de tal proceder era, a la par, la desaparición de la finalidad en la búsqueda mancomunada de los sujetos. Sólo en el retorno a una teleología de fines racionales⁶⁷ pueden confluír en el horizonte, orgánicamente, las vertientes caóticas del saber producido desde las distintas fuentes epistémicas. La única manera de conciliar la babel de los tiempos modernos es mediante la conformación de un horizonte de sentido, un telos, que unifique los distintos discursos científicos, maravillosos en cuanto a la producción de saber fáctico, pero sapiencialmente depauperados. No le faltaba razón al diagnóstico heideggeriano de que sólo un dios podría salvarnos. Uno de los requisitos de la ciencia antigua, inmersa en el conjunto de sus cuatro causas metafísicas,

64 Con ello acabaría de una buena vez la postración de una "...razón perezosa, una racionalidad que se hurta a la lucha por la clarificación de los datos y presupuestos últimos y de los fines y vías que éstos prefiguran de un modo definitiva y verdaderamente racional...". Cfr. *Ibid.*, p. 17. Con ello, además, se disipa la ilusión positivista de querer construir inductivamente, *ex datis*, todas las certezas del mundo. Los datos, como diría Ortega, brotan de sus hilachas y aparecerían así como "miembros de un sentido". Porque el dato puro, el hecho puro, no existe. Existe solamente en el nexo interno que el sentido le concede. Cfr. J. Novella Suárez: *op. cit.*

65 Del "gran cansancio" no nos quedan solamente las cenizas, sino un amasijo de creencias desordenadas, el New Age, por dar un ejemplo, que problematizan sin orden ni rima el caos del universo actual. La copiosa(s) fe es suplantada por un montón de doctrinas eximidas de orden interno o postuladas ad hoc conforme a los males del momento. Si su intrusión entusiasta es sólo momentánea, lo es porque su destrucción es también inminente. De allí que surjan como las malas hierbas entre los campos cultivados. Dejemos a Gurwitsch, discípulo de Husserl, el derecho de palabra: "Todas las tendencias irracionalistas y antiintelectualistas que recientemente han hecho su aparición en Occidente son síntomas de la enfermedad que se ha adueñado del hombre occidental, de su alejamiento de sí mismo, de su traición de sí mismo, de esa paradójica traición debida al cumplimiento parcial de una idea. Para salvarse, el hombre occidental no debe huir de sí mismo, sino, por el contrario, volver a encontrarse. Aquí es donde surgen el sentido y la misión histórica de la filosofía fenomenológica." Aron Gurwitsch: "La última obra de Edmundo Husserl", *Lecciones y ensayos*, 1957. Accesible en www.gurwitsch.net/ultima2.htm-154k [Consulta: 30 de abril de 2006]

66 La conferencia se impartió con el título de "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", sin embargo, en los textos complementarios de la edición castellana de la *Krisis* aparece como "La crisis de la humanidad europea y la filosofía"; pp. 323-359 en la edición citada, cuya traducción debemos a Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

67 E. Husserl: *op. cit.*, p. 358

era la consolidación de un horizonte último de atribuciones y la erección de un modelo aristocrático de vida establecido como *causa finalis*: sólo en el ejemplo que procura el motor inmóvil, *telos* del universo, pero también la vida más digna de ser emulada y catalizador del esfuerzo humano por divinizarse, sólo en él, repetimos, y en el espacio discursivo que propicia, cabe la posibilidad de coordinar todos los esfuerzos de los saberes en vistas a un fin único. La teleología, expulsada del ámbito de la ciencia por excesivamente antropocéntrica, recupera su dignidad en una subjetividad trascendental que pone de nuevo lo humano en el ombligo del mundo. Esfuerzo tardío el de Husserl, se dirá. Y se dirá también, acaso, que contra el positivismo ingenuo engendra, inadvertidamente, un positivismo más acendrado, pero también el más extremo. La multiplicación de los ámbitos sistémicos y la producción desmesurada de saber parece contrariar la postulación del discurso último cuyo horizonte teleológico unificaría la pluralidad de los saberes parciales. El ruido y la furia del mundo conspiran en contra y desmenuzan el proyecto de la reconquista husserliana (como conspiraron en su ocasión en contra de la refundación absoluta, e imposible, de aquel otro imborrable personaje pirandelliano, el difunto Matías Pascal). ¿Qué nos queda a nosotros en este mundo burocratizado, en el cual incluso las relaciones personales vienen mediadas por los lenguajes expertos o la espontaneidad de las relaciones permanece refrenada por la exasperante juridización del espacio que nos media? ¿Y qué sucede, por su parte, en la relación que mantenemos con las copiosas preguntas acerca del universo y de nuestra morada en él, consustanciadas con aquello de dar sentido al enigma del mundo, las cuales resultan confiscadas por las respuestas neutralizadoras con el que un *patchwork* amorfo de creencias pretende aserentar nuestra estancia finita? Acaso apenas el sonido y la furia, y ya nunca más una subjetividad trascendental ni un dios intramundano. Tampoco este dios ha podido salvarnos. Como suele ocurrir con la divinidad, ha llegado tarde, demasiado tarde, a la solicitud del mundo.