

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	2
I. FENOMENOLOGÍA E HISTORIA.....	3
II. DE LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA A LA PROBLEMÁTICA DE LA HISTORIA.....	15
II.I. Galileo, la física moderna y la crisis de las ciencias.....	15
II.II. Ricoeur y el sentido de la historia en Husserl.....	21
III. EL MUNDO DE LA VIDA Y EL ORIGEN DE LA HISTORIA.....	23
III.I El mundo de la vida.....	25
III.II La historia y su vínculo con el <i>Lebenswelt</i>	29
CONCLUSIÓN.....	39
BIBLIOGRAFÍA.....	42

INTRODUCCIÓN

El título de la presente investigación expone de modo puntual el objetivo que ha sido colocado en la mira de las presentes reflexiones, a saber: expone la posible relación que existe entre dos temáticas de vital importancia en la obra de Edmund Husserl, esto es, la historia de la humanidad europea, por un lado, y la noción de mundo de la vida por el otro. No obstante, no desconocemos que las problemáticas trabajadas hasta aquí podrían ser consideradas cada una de ellas en sus particularidades temáticas que servirían de base para la elaboración de dos investigaciones diferentes. Sin embargo, hemos decidido realizar un único artículo que muestre la relación existente entre historia y mundo de la vida, en tanto en cuanto estamos convencidos del hecho de que solo dicha relación permite analizar adecuadamente lo que sean ambos conceptos al interior de la fenomenología husserliana.

Así las cosas, en el desarrollo de la presente investigación sostendremos que el mundo de la vida y la historia se implican el uno a la otra – dentro de los límites de la reflexión husserliana –. En consecuencia, el primer eslabón de las presentes consideraciones será hacer patente el modo en que la fenomenología de Husserl supera los límites de la vía cartesiana de reflexión, en la medida en que articula a dicha reflexión la problemática de la historia. De esta manera, el presente trabajo expondrá de modo colateral la forma en que, si bien las reflexiones de Husserl tienen como temática central el problema de la subjetividad trascendental, no es posible desconocer el modo en que, tanto mundo de vida como historia, fueron ejes temáticos en momentos determinados de la reflexión de Edmund Husserl.

En este sentido, la investigación se desarrollará del siguiente modo: en primera instancia se presentará un primer apartado titulado *La fenomenología y la historia*. Este apartado tiene

la pretensión de hacer explícita la manera en que la problemática de la historia empieza a formar parte de la reflexión fenomenológica, tomando como base de este análisis los estudios desarrollados por Cruz Vélez, Ricoeur y Landgrebe. En segunda instancia, aparecerá un apartado titulado *De la crisis de la humanidad europea a la problemática de la historia*, el cual tendrá como finalidad exponer la noción de historia que subyace en la obra *La Crisis* de Husserl. Para esto, colocaremos de relieve los argumentos y consideraciones esbozados por Paul Ricoeur en su artículo *Husserl y el sentido de la historia*. Cabe anotar aquí que, si bien Ricoeur desarrolla distintos aspectos de la fenomenología husserliana en su trabajo, nos concentraremos en los puntos que nos brinden una luz en nuestro objetivo de esclarecer la relación entre el mundo de vida y la historia. Dadas estas circunstancias, se hace necesario exponer tanto el modo como surge la reflexión de Husserl acerca de la historia como el modo en que dicha noción debe ser asumida. Finalmente, el tercer apartado del presente artículo desarrollará de modo puntual la forma en que podría establecerse una relación originario entre las nociones de *Lebenswelt* e historia de la humanidad europea. En este orden de ideas, la exposición será constituida por dos temas: a) definición del concepto mundo de vida y b) relación mundo de vida – historia.

De este modo, debe ser precisado aquí que la presente investigación se alinearán con las consideraciones desarrolladas por Landgrebe respecto al modo en que se vinculan mundo de la vida e historia en la obra de Husserl. Así pues, Landgrebe logra poner al descubierto caracterizaciones esenciales del mundo de la vida (p. e. como horizonte) las cuales permiten vincular el mismo con una interpretación teleológica de la historia de la humanidad europea.

EL MUNDO DE LA VIDA Y EL NACIMIENTO DE LA HUMANIDAD EUROPEA: UN ACERCAMIENTO DESDE LA REFLEXIÓN DE EDMUND HUSSERL

I. LA FENOMENOLOGÍA Y LA HISTORIA.

El problema de la historia¹ de la humanidad europea, es un problema que comporta interpretaciones divergentes, de acuerdo al modo en que esta misma problemática aparece dentro del campo de la fenomenología de Edmund Husserl. Por todo esto, intentaremos aquí, por un lado, poner de relieve las características principales de la fenomenología en sus inicios, tomando como guía inicial de nuestras reflexiones la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los rasgos fundamentales que caracterizan a la fenomenología de Edmund Husserl antes de la aparición de la temática de la historia?; mientras que – por otra parte – haremos patente el modo en que esta problemática llega a hacerse evidente en la fenomenología de Husserl, esto sobre la base de dos interpretaciones puntuales, a saber: las desarrolladas por Paul Ricoeur y Ludwig Landgrebe en los artículos “Husserl y el sentido de la historia” y “Fenomenología e historia” respectivamente.

Desde sus comienzos, la reflexión fenomenológica husserliana tenía una singular pretensión, la cual la distinguió del resto de posturas tanto científicas como filosóficas que se desarrollaron a principios del siglo XX. Como saber fundamental, aspiraba a convertirse en un “saber exento de supuestos” (Cruz, 2001). Esto quiere decir que para Husserl la fenomenología debía ser entendida como el fundamento del resto del saber, para lo cual no debía albergar en su seno ningún tipo de concepto del que se supusiese, sin más, su validez. Así pues, todo concepto con el que ésta operaba debía ser convertido inevitablemente en algo temático. De este modo, y en aras de alcanzar su pretensión de ser una ciencia exenta

¹ Debe tenerse en cuenta aquí que los términos *historia* e *historia de la humanidad europea* no comportan propiamente el mismo significado. Pues, por *historia* hemos de entender, en este contexto, lo que el historiador – según Husserl – entiende por la misma. Esto es, una reflexión sobre los acontecimientos histórico-fácticos que deviene de acuerdo al carácter relativo del mundo circundante. Por su parte, por *historia de la humanidad europea* hemos de entender el modo en que Husserl veía la historia en un sentido teleológico, es decir, como aquella búsqueda interminable de un fin superior al cual la humanidad accede sólo de modo parcial. No obstante, cabe aclarar que nos permitiremos utilizar en ciertas ocasiones de modo indistinto los términos, con la intención de jugar con la polisemia de los conceptos.

de supuestos, la filosofía precisó de un camino como algo necesario, como algo que le señalara su campo de acción y objeto de estudio. Es así como Husserl, en el afán de dar alcance al ideal de exención de supuestos, emprendiera distintos caminos, justo en el momento en que algo amenazara de modo fundamental dicha pretensión. Dentro de esta variedad de caminos emprendidos por Husserl, y siguiendo aquí lo dicho por Danilo Cruz Vélez, distinguimos dos, los cuales nos ayudarán a dar alcance al objetivo perseguido por esta investigación, a saber: el camino histórico y el camino cartesiano. El camino cartesiano, denominado así por distintos intérpretes, recoge de modo puntual los elementos característicos de la etapa primigenia de la fenomenología husserliana. En este orden de ideas, puede decirse que el mencionado camino se desarrolla de modo puntual en la obra *Ideas I*, publicada en 1913. No obstante, debe ser tenido en cuenta aquí que el camino cartesiano se encuentra anunciado en artículos e investigaciones previamente realizadas por Husserl, a saber: en sus textos *La idea de la fenomenología* (1907) y en *La filosofía como ciencia estricta* (1910).

Dentro de estos trabajos mencionados, el camino cartesiano es la vía que señala el campo u objeto de estudio de la fenomenología que aspira a convertirse en ciencia exenta de supuestos. Este campo de estudio de la fenomenología entendida en un sentido trascendental no es otro distinto a la subjetividad, a la conciencia pura. Por todo lo anterior, la fenomenología trascendental de Husserl es, en primera estancia, una reflexión que tiene por objeto de estudio una base de indubitabilidad absoluta, llamada a fundamentar todo el edificio del saber filosófico, y esto es el *ego cogito*; de ahí que se nombre este modo de desarrollarse la fenomenología como “cartesiano”. Sin embargo, este fundamento no le viene predeterminado a la fenomenología. Debe seguirlo teniendo un viraje que tiene como punto de partida una suerte de situación que antecede a “la aparición de cualquier tipo de interés filosófico. A esta situación la ha denominado Husserl actitud natural o pre-filosófica. En esta actitud, la de la vida cotidiana, el hombre se encuentra en relación con su mundo circundante valorando, juzgando, sintiendo, representando y queriendo ingenuamente” (Cruz,2001, p. 16). Es así como se manifiesta la relación “yo y mi mundo circundante”, en la que el yo se revela como centro de actos dirigido al mundo en que se

pierde o se enajena, dado que se olvida de sí mismo. En este proceso de dirigirse al mundo, el yo por medio de un acto volitivo, cree sin dudar en la existencia de dicho mundo y de todo lo que allí yace como aquello que es en verdad. Así, y de acuerdo con Husserl

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que se hace frente, a la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La realidad la encuentro – es lo que quiere decir ya la palabra – como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos altera en nada la tesis general de la actitud natural (Husserl, 1993, p. 69).

Todo lo anteriormente descrito, es lo que se conoce como la tesis general de la actitud natural en la que el yo afirmando o negando, toma voluntariamente posición respecto a la existencia del mundo circundante, pero sin cuestionarse sobre dicha existencia. Frente a esta posición, en la que admitimos sin cuestionamiento alguno la existencia del mundo natural, surge una nueva posición en la que el yo puede, además de afirmar la existencia del mundo que se encuentra ahí delante de él, puede inclinarse voluntariamente hacia una nueva toma de posición con respecto al mismo. La nueva posición no será una negación, puesto que esto implicaría negar de modo necesario al yo, ya que “este consiste en un conjunto de actos intencionales dirigidos a los objetos mundanos” (Cruz,2001 , p. 18). Esta nueva alternativa implica necesariamente un no afirmar y un no negar lo que dice la tesis general de la actitud natural, esto quiere decir, que supone una abstención del juicio a la cual Husserl denominó *epojé*. Así las cosas

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así pues, este mundo natural entero, que “está

constantemente para nosotros ahí delante” y que seguirá estándolo permanentemente, como realidad de que tenemos conciencia, aunque nos de por colocarlo entre paréntesis (...) Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego “este mundo”, como si fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si fuera un escéptico, sino que practico la epojé fenomenológica que me cierra completamente todo juicio sobre existencia en el espacio y en el tiempo (Husserl, 1993, p. 493).

De acuerdo con esto, mediante la epojé el yo se transforma en contemplador desinteresado y dirige su atención, no ya al mundo circundante preteorético, que se le manifestaba como estando ahí ya delante de él en su espacio temporalidad, sino a una región de ser nunca antes vista, a saber: la subjetividad trascendental o conciencia pura; que – de acuerdo al profesor Danilo Cruz Vélez – podemos decir que: “la epojé, la reflexión y las reducciones trascendentales (...) me abren el campo de la filosofía: la subjetividad trascendental” (Cruz, 2001 p. 21). Ahora bien, todo lo dicho hasta aquí nos ayuda a dar respuesta al primer interrogante planteado al inicio de este apartado, a saber: ¿Cuáles son los rasgos fundamentales que caracterizan a la fenomenología de Edmund Husserl antes de la aparición de la temática de la historia? Al respecto, diremos – para sintetizar – que la fenomenología se caracteriza por ser fenomenología trascendental, en la medida en que tiene por objeto de estudio un campo de acción llamado a fundamentar el edificio de las ciencias. Esto es: la subjetividad trascendental, a la que accedemos transitando un camino conocido como camino cartesiano², que presenta una peculiaridad *sui generis* en el intento de acceder a la región de ser fundamental. A tal peculiaridad la denominamos epojé, cuya funcionalidad es poner es fuera de juego todo lo que hay en la tesis general de la actitud natural; poner fuera de juego quiere decir aquí no tomar posición *respecto a*, es decir, no negar ni afirmar, abstenerse, poner entre paréntesis.

² Es menester señalar en este instante, que no debe asumirse al mencionado camino cartesiano como el único modo de acceso a la conciencia trascendental que expone Husserl en su fenomenología. A este respecto, Cruz Vélez expone la existencia de tres caminos o vías de acceso al fenómeno de la subjetividad. Por un lado se encuentra el camino histórico, hecho presente en trabajos como *Filosofía primera* y el camino psicológico. Sin embargo, este último modo de acceso no lo tematizaremos en esta investigación.

Teniendo claro lo anterior, es justo poner de relieve el siguiente interrogante: ¿De qué modo surge la problemática de la historia al interior de la fenomenología de Husserl? Y ¿Qué relación tiene tal temática con todo lo expuesto anteriormente? Para dar respuesta a estas preguntas, se tendrán en cuenta los siguientes aspectos: primero, la interpretación de Danilo Cruz (2001) acerca de lo que denomina “camino histórico”. De acuerdo con este último, aunque Husserl considera haber superado los problemas que presentaba la filosofía cartesiana gracias a las características de su filosofía trascendental, especialmente, gracias a su concepto de intencionalidad, se enfrentaba Husserl con dificultades que ponían en riesgo aquello que pretendía realizar. Esto debido al hecho de que se encontraba frente a conceptos tales como epojé o reducciones trascendentales, de los que tenía que justificar su aparición en la esfera fenomenológica, encontrándose de cara con la posibilidad de albergar en su proceder justificador, aquello que bien quería evitar, esto es, supuestos. Por ésta razón, en aras de superar esto último, emprende otro camino que es el camino histórico, cuya trayectoria inicia entre los años 1923 y 1924, en su trabajo titulado *Filosofía primera*. De este modo, el camino histórico aparece en relación con el camino recorrido anteriormente, como una nueva forma de sortear los obstáculos que no permitieron superar la reflexión desarrollada en *Ideas I*. Dicho de otro, como una nueva forma de acceder al dominio de la filosofía, en la que se dirige la atención no ya a las correlaciones esenciales entre la conciencia y los objetos intencionales, sino a la historia del pensamiento occidental, mostrando aquí que, en todas las etapas de ésta última, se persigue una misma meta, un único *telos*, la cual viene a ser la subjetividad trascendental. Así, esto revela la insuficiencia del camino cartesiano y también pone al descubierto la modificación del significado del ideal de la filosofía seguido en *Ideas*, puesto que, lo que en ésta obra se quería era un saber de indubitabilidad absoluta que excluyera todo supuesto, razón por la cual se ponía en fuera de juego con el empleo de la epojé todo saber ofrecido por las ciencias y tradiciones filosóficas que entorpecían la realización de tal fin. De esta manera, desde *Filosofía primera* se transforma el ideal de la filosofía husserliana, ya que la actitud ahistórica seguida en *Ideas I* es dejada de lado y, en consecuencia, la historia “salta fuera del paréntesis y se incorpora a la problemática de la fenomenología” (p. 24). En este sentido, el impulso histórico de la fenomenología husserliana culmina en la *Crisis* en el año 1935. Por tanto, podemos concluir con Cruz Vélez:

Se comprende de suyo que el interés de Husserl por la historia de la filosofía no es el de un historiador profesional. El interés de este va dirigido hacia los hechos históricos y su ideal es reconstruir el pasado como tal, desentendiéndose del presente que es su propia filosofía. El interés de Husserl, por el contrario, no es exclusivamente histórico, sino también pragmático. Lo que quiere es utilizar la historia como un camino que le ofrezca un horizonte suficientemente amplio para poder esclarecer conceptos que habían quedado oscuros en *Ideas*, y para justificar históricamente los pasos dados ahí (Cruz, 2001, p. 25-26).

Es así que su interés por la historia lo podemos definir, siguiendo a Cruz Vélez (2001), como *la consideración teleológica de la historia*, en la que se busca es la realización de un fin o *telos* que yace en lo infinito. Esto es, un ideal cuya búsqueda trae como consecuencia el que la humanidad se adentre en una forma de vida ideal, regida por la razón.

De acuerdo a lo dicho hasta ahora por Danilo Cruz Vélez, la historia aparece dentro del campo de la fenomenología trascendental como un nuevo intento por superar las dificultades con que Husserl se topó en la trayectoria descrita por el camino cartesiano, y su significado es distinto respecto al modo como la conciben los historiadores, es decir, como una descripción de los acontecimientos o hechos históricos; es más bien una historia de la racionalidad filosófica o teleología de la historia, cuya explicitación se halla en su obra *la Crisis*.

Frente a esta consideración respecto al modo como aparece la historia en el campo fenomenológico husserliano, se encuentra la interpretación desarrollada por Paul Ricoeur, quien considera que la historia entra a formar parte de las preocupaciones de Husserl de acuerdo con la incidencia de la situación política de Europa durante la época del nacionalsocialismo. Así, y siguiendo a Ricoeur: “la situación política de Alemania durante

ésta época se constituye visiblemente como el telón de fondo del curso de pensamiento husserliano: en este sentido podemos afirmar que la tragedia misma de la historia inclino a Husserl a pensar históricamente” (Ricoeur, 2005, p. 322). De esta manera, Ricoeur considera que lo que mueve a Husserl a pensar la historia es la incidencia de la realidad histórica y política de Alemania en el curso de su pensamiento, lo cual permitió que éste último tomara conciencia de una crisis, una crisis en la que había algo enfermo, a saber: el Espíritu, y por ello va a la historia con la finalidad de hallar qué es lo enfermo y donde se originó la enfermedad. La aparición de la historia en la esfera fenomenológica, según Ricoeur, señala una ruptura con relación al curso anterior de las reflexiones husserlianas desarrolladas en el camino cartesiano, pues para Ricoeur esta temática de la historia rompía con el hilo conductor que determinaba la trayectoria de sus reflexiones iniciales, debido a que dicha temática no tenía ningún tipo de relación con lo que venía planteando el proyecto fenomenológico en sus orígenes. Así las cosas: “La coherencia de la fenomenología trascendental se encuentra en tela de juicio. Pues ¿Cómo una filosofía del *cogito*, de regreso radical al ego fundador de todo ser, es capaz de convertirse en una filosofía de la historia?” (Ricoeur, 2005, p. 322). En este sentido, se puede afirmar que la problemática de la historia no refleja ninguna relación con la temática fenomenológica inicial, porque, por un lado, quedaba fuera de juego o anulada por las reducciones, ya que era algo que entorpecía el acceso a ese campo de acción que es la subjetividad trascendental y, por otro lado, pese a que en la fenomenología se habla del tiempo, el tiempo fenomenológico no equivale al tiempo cósmico o histórico, pues el tiempo fenomenológico es inmanente a la conciencia misma, mientras que el tiempo cósmico es trascendente a esta última. En consecuencia, la historia – cuya peculiaridad es el tiempo cósmico – queda fuera de juego con el empleo de la epojé, por estar ligada a lo fáctico, al mundo de la actitud natural.

Este modo de ver la aparición de la temática de la historia en la esfera fenomenológica husserliana nos revela algo muy puntual, a saber: que la aparición de la historia no guarda ninguna relación con respecto al curso anterior de las meditaciones que inauguraron la fenomenología. Contra este modo de ver la aparición de la historia en el horizonte de la fenomenología de Husserl, Landgrebe (1975) niega que el trabajo póstumo de Husserl

aparecido en obras como *La Crisis*, señale una ruptura con relación al curso anterior de sus reflexiones halladas en los comienzos de su fenomenología, dado que:

...dicha obra no es un epílogo al trabajo de toda la vida de Husserl, trabajo que señale una nueva dirección o una ruptura en el desarrollo de su pensamiento. Se trata más bien de un último paso, inconcluso por cierto, con el que habría de extraer las consecuencias de intelecciones ya logradas con anterioridad principalmente en sus lecciones sobre *Filosofía primera*. (Landgrebe, 1975, p. 169).

En este orden de ideas, Landgrebe no estaría de acuerdo con la interpretación presentada con Ricoeur de que la historia rompe la coherencia del proyecto fenomenológico seguido al inicio de la fenomenología, puesto que según nuestra interpretación de Landgrebe, al ser el mundo de la vida el suelo primigenio desde donde se erige toda práctica científica y todo devenir histórico de la humanidad europea, éste implica de modo necesario la problemática de la historia y la historia, en tanto que implicada por el mundo de la vida, es un problema que se puede rastrear desde la aparición de este último. Sólo que, al igual que el mundo de la vida, la plena significación de la temática de la historia está mucho más desarrollada y explicitada en el marco de la *Crisis*. Así, si el mundo de la vida aparece sugerido en el marco de *Ideas I*, como nos lo dice Landgrebe:

El mundo de la vida no comporta, por tanto, un tema nuevo y hasta entonces no considerado por Husserl. La expresión, más bien, no designa otra cosa que el correlato (concebido ahora en *La crisis* en su plena concreción) de aquello que en las *Ideas* se denominaba actitud natural. La certeza previa de su modo de darse es la de la tesis general de la actitud natural, o sea, la de la creencia en el mundo que corresponde al vivir natural (Landgrebe, 1975, p. 178).

Consecuentemente, aparece también, en tanto que vinculada originariamente con éste (el mundo de la vida), la temática de la historia. De este modo, la obra de Husserl – junto con todas las problemáticas que se abordan en ella – constituyen una unidad, en el sentido de que los problemas que se desarrollan en etapas tempranas de la fenomenología aparecen vinculados a los cuestionamientos desplegados en los últimos años de su actividad filosófica. Este es el caso del problema del mundo de la vida, que aparece sugerido tanto en *Ideas I* como en *La crisis* y, en consecuencia, también la historia en tanto que implicada por el *Lebenswelt*

A la luz de todo lo expuesto anteriormente, estamos en condiciones de decir que la historia entra en el campo fenomenológico, por una parte, como una alternativa que permitió a Husserl solucionar los problemas con los que se topó en el denominado camino cartesiano. Por otra parte, puede verse a la misma como algo que irrumpe en el pensamiento husserliano y, por tanto, que no guarda relación alguna con la trayectoria inicial de la fenomenología, como algo que se origina porque se es consciente de una crisis histórica y política experimentada al interior de la cultura occidental. Finalmente, puede ser concebida como un problema cuya meditación, si bien es cierto es propiciada por la situación de crisis que afronta la humanidad europea, si está en relación con las meditaciones que inauguran el proyecto fenomenológico descrito en *Ideas I* (Landgrebe, 1975, p. 11-37).

Así pues, y pese a las distinciones interpretativas presentadas en los análisis de Cruz, Ricoeur y Landgrebe, todas estas visiones respecto del impulso histórico de la fenomenología husserliana, apuntan hacia una misma idea, a saber: que la historia se instala en el dominio de la fenomenología gracias a la reflexión que Husserl lleva a cabo sobre la situación de crisis que afronta la cultura occidental europea³. De esta forma, no importa si

³ A pesar del hecho de que las lecturas acerca del modo en que la problemática de la historia de la humanidad europea tiene lugar en los trabajos de Husserl, puede anotarse que tanto Cruz como Ricoeur y Landgrebe, convergen en afirmar que la historia entendida en su sentido teleológico se vuelve foco de la reflexión fenomenológica husserliana cuando Husserl considera que la cultura occidental europea se encuentra en un estado de crisis. Esto queda ejemplificado, a juicio de Ricoeur, en el hecho de que en el primer periodo de trabajo filosófico, la fenomenología de Husserl descartaba de plano la problemática de la historia como uno

toma la historia como algo pragmático, como algo que justifique su proceder y, aunque aparezca de forma parcial al interior del proyecto fenomenológico de *Ideas I* en tanto que implicada por el mundo de la vida⁴, que es, a su vez, correlato de lo que se conoce como actitud natural, la idea de la historia de la que pretende dar cuenta este trabajo se halla definitivamente desarrollada al interior de *La crisis*, y lo que lleva a ella es la situación en la que yace el espíritu europeo.

Teniendo en cuenta los elementos hechos patentes hasta este momento, podemos afirmar que se ha dejado claro el modo en que hace su aparición la historia al interior de la fenomenología y qué relación tiene con la trayectoria inicial de la misma. No obstante, no ha sido esclarecido de modo puntual qué debe ser entendido aquí por “historia”, al par que tampoco que se ha hablado de la crisis que origina la tematización fenomenológica expresa de la historia. Por todo lo anterior, el siguiente apartado pretende dar cuenta de estos

de los focos centrales de reflexión. No obstante, con el acabamiento de las guerras mundiales y el impero de la racionalidad instrumental, el ideal de vida buena occidental se colocó en tela de juicio en la medida en que su sustento axiológico quedó fuera de lugar. Las ciencias se desembarazaron de las cuestiones referidas a la existencia misma. Así las cosas, y ante dicha situación de extravío, Husserl articuló el problema de la historia de la humanidad europea al trabajo fenomenológico con el fin de buscar una salida ante la crisis experimentada.

⁴ La interpretación aquí ofrecida acerca del modo en que el mundo de vida implica la historia, entendida a su vez tanto de una manera teleológica como el flujo de acontecimientos fácticos acaecidos, son el resultado de la lectura ofrecida por Landgrebe en su texto *Fenomenología e historia*, respecto del trabajo desarrollado por Husserl. Para Landgrebe, el mundo de vida tiene como uno de sus rasgos esenciales la peculiaridad de ser asumido como horizonte al que se refieren todas las vigencias de ser articuladas en la actitud natural. Así, si se entienden los acontecimientos históricos como una vigencia de ser constituida en la esfera de la actitud natural, constituye el modo en que este puede darse. De esta manera, si desde *Ideas I* puede ser rastreado el mundo de la vida, en la medida que correlato de la actitud natural, por su peculiaridad de ser horizonte y por la particularidad de contener los motivos que hacen posible el asombro y, en consecuencia, la filosofía. Es posible alcanzar a divisar la historia en tanto que implicada por los sentidos mencionados que adquiere el mundo de la vida. Ahora bien, cabe anotar, por un lado, que será en *La Crisis* en donde se desarrollará de mejor modo el problema de la historia en la reflexión fenomenológica. Por otra parte, cuando se alude aquí al carácter de horizonte del mundo de la vida, debe entenderse con esta categoría el trasfondo en que se inscriben y articulan un conjunto de hechos determinados. Así, el acaecimiento de un fenómeno particular no se encuentra aislado de la totalidad de las cosas, sino que se despliega siempre sobre un trasfondo, un marco. Por tanto, asumido en un sentido fenomenológico, el horizonte debe ser comprendido como el rasgo esencial del mundo, en tanto que un ente no se agota en sí mismo sino que siempre remite a algo “externo a sí mismo”. En este sentido, el mundo no tiene el carácter de una frontera rígida ni se agota con cada ente, sino que cada ente anuncia siempre la infinitud del mundo en su estar referido a los demás entes. Por eso dirá Gadamer que un horizonte no es una frontera rígida, sino “...algo que se desplaza con uno e invita a seguir entrando en él... Pues lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo”(Gadamer, 1993, p. 309).

interrogantes fundamentales, ya que permitirán comprender la temática del mundo de la vida, la cual constituye el eje central que será desarrollada en el tercer apartado de la presente investigación.

II. DE LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA A LA PROBLEMÁTICA DE LA HISTORIA

En el apartado anterior se mostró el rasgo fundamental que caracterizó a la fenomenología en sus inicios. Desde aquí hemos logrado observar el modo en que la problemática de la historia aparece al interior de la fenomenología trascendental, tomando como base los análisis de Cruz Vélez, Ricoeur y Landgrebe. Este último distante del punto de vista de Ricoeur, puesto que se mantiene en la convicción de que las problemáticas que desarrollan los trabajos póstumos de Husserl están en relación con las reflexiones que se llevan a cabo en sus trabajos fenomenológicos iniciales. Así, por ejemplo, la problemática del mundo de la vida y, consecuentemente, la de la historia; los cuales son problemas que pueden ser rastreados desde *Ideas I* hasta *La crisis*, obra en la que se tematizan de modo explícito. No obstante, aunque estas interpretaciones permitan percatarnos de cómo aparece la historia en el horizonte de la fenomenología de Husserl, no se ha dicho aún cómo entender la historia de acuerdo a la reflexión fenomenológica de éste pensador. Por todo esto, este apartado está encaminado a poner en evidencia lo que deba ser entendido por historia en el marco de la fenomenología de Husserl, para adentrarnos desde aquí en el tercer instante de ésta investigación, referido al problema del mundo de la vida, al que conduce la pregunta por el origen de la crisis, de las ciencias y de la historia. Para dar alcance a dicho fin, nuestro punto de partida será la descripción de la llamada crisis de la humanidad europea hasta llegar a la problemática de la historia propiamente.

II.I. Galileo, la física moderna y la crisis de las ciencias.

Para iniciar el proceso de esclarecimiento de lo que entiende Husserl por crisis de las ciencias, debemos fijar la mirada inicialmente en la conocida conferencia de Praga, dictada

en el año 1935, que constituye un apartado vital de la obra *La crisis* y que lleva por título: *La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea*. Esta conferencia, tanto en el párrafo uno como en el dos, nos dice – por un lado – en qué sentido debe hablarse de una crisis de las ciencias. Así, si se mira a las ciencias y se les juzga desde la óptica de los éxitos y progresos obtenidos por las mismas, no parece hallarse algo así como una crisis dado el rigor científico y la evidencia de sus resultados, lo cual es constatado cuando se pone la atención en los trabajos de Newton, Einstein y Planck. De esta forma: “El rigor del carácter científico de todas estas disciplinas, la evidencia de sus resultados teóricos y de sus éxitos duraderamente irrefutables, están fuera de discusión” (Husserl, 1995 p. 4). Sin embargo, si sometemos a una crítica seria al ideal de científicidad de estas mismas ciencias, no desde el punto de vista de los éxitos logrados, sino desde el punto de vista espiritual, esto es, desde la óptica del papel que juegan las ciencias para con la situación de la cultura humana, entonces se advertirá la presencia de una crisis. Cabe aclarar aquí que criticar a la ciencia desde esta óptica no equivale a poner en cuestión el rigor científico de sus teorías, puesto que una cosa es la coherencia, la lógica interna y los rendimientos de las ciencias y otra cosa es el ámbito referido al sentido o sinsentido de la existencia humana misma.

De acuerdo a todo esto, el significado de lo que sea la crisis de las ciencias ha de rastrearse desde el momento mismo en que las ciencias dejan de decirnos algo acerca de las cuestiones existenciales vitales, desde el momento en que se convierten de este modo – tal cual dice Husserl – en ciencias de hechos. Para constatar lo anterior, miremos lo que el mismo Husserl señala: “...en nuestra indigencia vital – oímos decir – nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana” (Husserl, 1995, p. 6). Pero ¿a qué tipo de cuestiones se refiere la cita anterior que, según las ciencias objetivas, sobrepasan el universo de los hechos, y que según la ciencia histórica que se funda en tales ciencias objetivas mutan de acuerdo a la relatividad del devenir histórico? Estas cuestiones no son otras que las condensadas en lo que se conoció en la antigüedad

como metafísica, las cuales constituyen – a su vez – los problemas de la razón. Así pues, y de acuerdo con Husserl:

La razón es el tema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero, genuino y racional) de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales “absolutamente”, “eternamente”, “supratemporalmente”, “incondicionalmente válidos” (Husserl, 1995, p. 9).

En este sentido, Husserl anota que “si el hombre se convierte en un problema metafísico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el sentido, la razón en la historia” (Husserl, 1995, p. 9). Ciertamente, el haber dejado de lado cuestiones tales como el problema de Dios, en tanto que razón absoluta y fuente teleológica de toda razón en el mundo, el problema de la inmortalidad del alma y el problema de la libertad, que son los temas vitales de una metafísica en tanto que versa sobre las cuestiones supremas y últimas del saber fundamental, son factores que han traído como consecuencia la crisis de la que aquí se ha hablado. Sin embargo, y en aras de esclarecer de mejor modo lo recién señalado ¿qué es lo que ha traído como consecuencia la enfermedad del espíritu? Esto es ¿Cómo se le llama a aquello que originó la enfermedad de Europa? Esta pregunta nos pone de cara ante aquello que llevó a Husserl a apoyarse en la historia como el marco en que se revela el origen de tal enfermedad, y al mismo tiempo, como el horizonte en que se realiza una tarea; una tarea que no fue adecuadamente comprendida cuando irrumpió en la historia del pensamiento occidental aquello que generó dicha crisis espiritual. Evidentemente, hay que describir la tarea de la que aquí se habla y que la filosofía está llamada a realizar, pero antes será necesario hablar de la tendencia que generó la enfermedad europea.

Esta tendencia no es otra que el objetivismo científico de las ciencias naturales de la modernidad, cuya formación empieza a gestarse a partir del renacimiento desde el siglo XV y a lo largo de toda la época moderna teniendo como su principal representante a Galileo, que transforma el sentido originario de las ciencias configurado en Grecia y la convierte en física moderna, apoyándose sobre la base de la matemática antigua, a saber. En la geometría euclídea y el resto de la matemática griega, ayudado todo esto por el platonismo. Así, y con el advenimiento del platonismo, las ciencias transforman su significado universal y dan lugar a una nueva significación de la misma con una universalidad absolutamente distinta a la vista durante la antigüedad. En este orden de ideas, la ciencia moderna se torna en ciencia matemática de la naturaleza debido a dos cosas. Primero, el platonismo, que afirma que en la realidad aparente hay algo que corresponde o participa de forma más o menos perfecta en lo ideal, es decir, en la verdadera naturaleza de lo real. Así, y de acuerdo a lo dicho por Husserl

Para el platonismo lo real tenía una *mathesis* más o menos perfecta en lo ideal. Esto abría a la geometría antigua posibilidades de una aplicación rudimentaria a la realidad. En la matematización galileana de la naturaleza, es esta naturaleza la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática, pasa a convertirse ella misma en una multiplicidad matemática (Husserl, 1995, p. 22).

Segundo, este mundo circundante de la realidad natural tiene algo así como un estilo invariable, universal, regulado por la causalidad, que corresponde irrefutablemente con aquello enseñado por la matemática ideal de la antigüedad. A esto lo llama Husserl la obvia evidencia. Pero, adentrémonos un poco más en esto último con la finalidad de ganar una mejor comprensión. Para esto, planteemos el siguiente interrogante: ¿Qué había en la geometría pura que le permitió a Galileo forjar el proyecto de una naturaleza ideal matematizada? Pues, precisamente la geometría le señalaba la posibilidad de la construcción de todas las formas ideales concebibles, con las que posteriormente se determinaba a la realidad del mundo circundante. Este método no era otro que la

determinación mensurable y de la medida en general, que determina los cuerpos o formas espacio temporales del mundo circundante asignándoles conceptos que los hagan objetivamente inteligibles; así, estos conceptos son las unidades de medida.

De este modo, se impone a lo largo de toda la época moderna una interpretación del mundo en términos numérico-ideales, que hace valer el derecho de la realidad matematizada como lo único auténticamente real y absolutamente válido, frente a toda forma de interpretar la realidad que no lleve el sello de la matemático ideal. Es así como con Galileo y su idea de la física como adviene la mencionada crisis. Puesto que su carácter matemático de la interpretación del mundo es tal que pierden de vista las cosas que determinan el verdadero significado de una vida auténticamente racional; esto es, omite las cuestiones referidas acerca del sentido o sin sentido de la vida humana, tales como el problema de la libertad. Este fenómeno se presenta ya que el problema de la libertad y la demás cuestiones existenciales se resisten a caer dentro de los límites de las categorías matemáticas, en la medida en que su carácter de ser se ponen en consonancia, según la ciencia, con elementos referidos al mundo subjetivo relativo y, por tanto , no son dignas de ser pensadas científicamente. Por esto, para Husserl es el gran encubridor-descubridor, pues, por un lado, inaugura el proyecto de matematización de la naturaleza y, por otro lado, reviste a todas las concreciones reales y posibles mundano vitales con aquellas formas ideales extraídas de las matemáticas. Así las cosas, Galileo deja de lado aquello que da sentido y sirve de fundamento a toda ciencia de la naturaleza.

Sumado a este hecho, a la crisis se incorpora un elemento adicional vinculado con el hecho de que se reduzca la idea de espíritu a la noción de alma, cosa llevada a cabo por la psicología experimental. De este modo, la psicología interpreta, con su noción de alma, al fenómeno espiritual desde categorías ajenas a él, con lo cual se permite entenderlo causalmente, tal cual si fuese otro dato natural. En consecuencia, al ser los fenómenos de naturaleza corpórea susceptibles a la matematización, la naturaleza psíquica al ser entendida como otro dato natural es susceptible también de ser matematizada. Así pues, la

consecuencia última que se desprende de este hecho es la cosificación del espíritu, lo cual implica una comprensión dualista en términos de naturaleza corpórea y alma

En lo que por otra parte concierne a lo psíquico, que resta tras la eliminación del cuerpo animal y, sobre todo, del humano, que tiene su sitio en la naturaleza regionalmente cerrada, la ejemplaridad de la concepción fisicalista de la naturaleza y del método científico natural, juega ya desde Hobbes, y como bien cabe comprender un importante papel y ello de tal modo que al alma le es asignado un tipo de ser principalmente análogo al de la naturaleza, a la vez que a la psicología se le asigna la tarea de elevarse teóricamente desde la descripción hasta la última explicación teórica, como en la biofísica” (Husserl, 1995 , .p 45).

Ahora bien, para puntualizar lo dicho basta aquí con que detengamos nuestra atención en el siguiente pasaje: “esta naturalización de lo psíquico es transmitida, por mediación de John Locke, a toda la época moderna, hasta nuestros días. Resulta significativa la imagen lockeana del White paper, de la tábula rasa sobre la que van y vienen los datos psíquicos de acuerdo con algún tipo de regulación, como en la naturaleza lo hacen los eventos corporales” (Husserl, 1995, p. 48).

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, queda demostrado cómo las ciencias matemáticas de la naturaleza y el objetivismo que estas enuncian, traen como consecuencia la crisis del espíritu europeo, pues, por un lado, matematizan todo fenómeno del mundo de la vida y, por otra parte, matematizan la región espiritual al reducirlo al alma, naturalizando todo lo que de inmortal, dice Husserl, hay en él.

Ahora bien la pregunta por el origen de la crisis lleva a Husserl a reflexionar sobre Galileo y la ciencia matemática de la naturaleza. Esto último, implica un acercamiento del fenomenólogo hacia la temática de la historia, pero ¿Qué es la historia? Y ¿Cómo puede ser definida en el marco de la fenomenología trascendental? Ambas cosas se intentarán resolver a continuación.

II.II. Ricoeur y el sentido de la historia en Husserl

Husserl, el filósofo ahistórico y apolítico por excelencia, según dice Ricoeur, se acerca a la problemática de la historia en la medida en que pregunta por aquello que originó la crisis del espíritu europeo. Esto quiere decir, que la reflexión en torno al objetivismo científico de la modernidad presupone la problemática de la historia ya que supone dirigir la mirada hacia la tradición científica en la que la filosofía y sus ramificaciones (las ciencias) pierden el sentido y el significado originario que las definía. Pero ¿Cuál era el rasgo general que caracterizaba a la filosofía en sus orígenes, que bajo la perspectiva de la filosofía moderna fue distorsionado con ayuda de la matemática objetiva? No es otro sino este: la filosofía busca realizar una tarea universal que abarca la totalidad de los ideales superiores que confieren a la humanidad su carácter racional. En otras palabras, busca cumplir un *telos* que yace en lo infinito, lo cual supone una historia. Sin embargo, hay que decir que la historia implicada por la realización de la tarea mencionada no corresponde con el modo en que la misma es concebida por la historiografía, ya que la historia a la que aquí se hace alusión tiene el sentido de teleología de la historia, o lo que es igual, a la historia de la filosofía como nos lo muestra Ricoeur:

La historia sólo se presta a una interpretación filosófica por la intermediación de su teleología: ella aparece implicada por un tipo original de estructura racional que, precisamente, exige una historia. No hay una reflexión directa sobre la historia en tanto flujo de acontecimientos sino una reflexión indirecta como advenimiento de un sentido. Por ella la historia es una función de la razón, su modo propio de realización (Ricoeur, 2005, p. 328).

Ahora bien, hasta aquí se ha mencionado someramente el rasgo fundamental que caracteriza a la filosofía en sus orígenes, y que la realización de esta peculiaridad implica una historia. Pero ¿quién transita en el curso de la historia? o en otras palabras ¿a quien pertenece la característica principal que la filosofía está llamada a realizar, para desde aquí exponer con más claridad lo que sea la historia? Se trata de un fenómeno nombrado pero no hecho patente aún en lo que va de recorrido hasta aquí, a saber: la humanidad europea. Con dicha categoría se piensa a Europa no en un sentido estrictamente geográfico, pues en un sentido espiritual dicha categoría abarca a los Estados Unidos y a las distintas colonias británicas, lo cual no es el caso de los gitanos vagabundos que recorren el territorio del continente europeo “Sólo Europa posee una teleología inmanente, un sentido. Mientras que la china o india poseen un sentido sociológico o empírico, Europa posee la unidad de una figura espiritual; Europa no es un lugar geográfico sino un lugar espiritual, la unidad de una vida de una acción, de una creación de orden espiritual (Ricoeur, 2005, p. 329).

Lo anteriormente dicho brinda las condiciones que permiten entender de qué modo puede ser entendida la problemática de la historia al interior de la fenomenología husserliana expuesta en su obra *La crisis*, pues la tarea que la filosofía busca realizar no es otra que la realización de la idea fundamental inmanente al fenómeno de la humanidad europea, lo cual no es más que un *telos*, una *entelequia* que yace en lo infinito y cuyo cumplimiento comporta una historia, una historia que a fin de cuentas, si se le mira con detenimiento no es más que la historia de la razón manifestada en la filosofía. En este sentido, ésta última se convierte en la idea a la que se le quiere dar realización

Señalar la filosofía como idea significa subrayar desde un comienzo sus dos rasgos de totalidad e infinito. Husserl la denomina, incluso, un *telos* un objetivo final. La filosofía es el *telos* de la ciencia de todo ser. Dado que la filosofía aspira al cumplimiento de la ciencia de todo lo que es. La idea de la filosofía no puede ser más que una forma normativa situada al infinito, un polo infinito.

Cada realización histórica de la filosofía tiene aún por horizonte la idea inaccesible” (Ricoeur, 2005, p. 330).

Así las cosas, la historia será un proceso sin fin en el que la idea que yace en lo infinito busca realizarse, lo cual se logra tan sólo de forma gradual y no definitiva, en tanto que es un proyecto siempre inacabado. Todo esto implica que, en la medida en que se lleva a cabo la realización de este *telos* la humanidad europea se ve conducida hacia una forma de vida ideal de orden superior regida por la razón. Esta situación implica una evolución progresiva no biológica de la humanidad europea, ya que no tiene fin, pues como afirma Husserl “sólo el espíritu es inmortal” (Husserl, 1995, p. 358).

Husserl ve la historia de occidente implicada por la función filosófica , entendida como reflexión libre, universal, abrazando todos los ideales teóricos y prácticos, y el ideal de la totalidad de los ideales, en pocas palabras, el todo infinito de todas las normas. La filosofía es la función arcóntica: sin duda, la filosofía universal y todas las ciencias particulares representan un aspecto parcial de la cultura europea. Pero toda interpretación implica que esta parte ejerce, por así decirlo, el rol de cerebro; de su normal funcionamiento depende la verdadera salud espiritual de Europa” (Ricoeur, 2005, p. 358).

III. EL MUNDO DE LA VIDA Y EL ORIGEN DE LA HISTORIA

Este tercer apartado tiene como finalidad mostrar el modo en que el mundo de la vida se constituye en la base fundamental desde la cual se articula el devenir histórico de la humanidad europea. Por todo esto, en lo que sigue se tendrán en cuenta – por un lado – las consideraciones de Husserl consignadas en *La crisis* al respecto de este tema. Por otro lado, recurriremos a las interpretaciones desplegadas por Ludwig Landgrebe, quien – a nuestro juicio – expone de modo brillante las características del mundo de la vida, de modo tal que lo ponen en plena relación con el problema de la historia. Todo lo dicho hasta el

momento, podría suscitar algunas dudas, razón por la cual se encontraría con ciertas críticas y dificultades, pues el lector atento notará que la interpretación de Landgrebe, difiere de la que lleva a cabo Paul Ricoeur, ante todo en lo que respecta a la irrupción de la problemática histórica en la reflexión fenomenológica husserliana. En base a lo dicho hasta aquí, el lector podría preguntar por la razón que justifique el hecho de que se tome, en primera instancia, como base la interpretación de Ricoeur en el segundo apartado para abordar desde allí el fenómeno histórico en un horizonte fenomenológico, para – en segunda instancia – abordar esta misma problemática acudiendo a los análisis de Landgrebe, los cuales ponen de relieve el hecho de que al abordar el problema del mundo de la vida, colateralmente se trae a colación el fenómeno histórico. No obstante, y a diferencia de lo dicho por Ricoeur, las reflexiones de Landgrebe niegan la ruptura radical en el pensamiento husserliano al abordar esta temática. Dicho de otro modo ¿No es esto algo contradictorio? ¿Cómo conciliar interpretaciones divergentes acerca de la fenomenología husserliana y del modo en que se relacionan las nociones de mundo de la vida e historia?

Frente a estos interrogantes, creemos que vale la pena tomar en cuenta la interpretación de Landgrebe al respecto de la mencionada temática, debido a que es la interpretación de la obra husserliana que mejor se adapta a nuestra interpretación del problema, en tanto que logra poner en relación las nociones de mundo de vida e historia, a lo largo de toda la fenomenología de Husserl. Ciertamente debe ser anotado que las interpretaciones de Ricoeur y Landgrebe presentan puntos de divergencia en lo que respecta a la continuidad del proyecto fenomenológico, en lo que al impulso histórico se refiere. No obstante, nos serviremos de ambas lecturas en la medida en que hemos tomado de las distintas lecturas aquello que resulta acorde y vital para nuestra investigación, en tanto que se pone en relación la idea de la fenomenología con el ideal de humanidad europea. De esta manera, nuestra intención ha sido la de hacer justicia respecto del sentido que dichas problemáticas pueden tener a lo largo de la obra de Edmund Husserl. Así, más que presentar dificultades o contradicciones, estas dos perspectivas pueden enriquecerse y fortalecerse mutuamente, en lo que se refiere al problema de la historia y el mundo de la vida en Husserl. Tomando esto como punto de partida, el orden que se desarrollará aquí es el siguiente: primero, se

mostrará el modo en que se articula la reflexión acerca del mundo de la vida con la temática general desplegada en *La crisis*. Segundo, exponer las características fundamentales que vinculan dicho mundo de la vida con el fenómeno histórico. Por último, se expondrá el modo en que el mundo de vida se torna en la base fundamental a partir de la cual se edifica el devenir histórico de la humanidad europea.

III.I El mundo de la vida

El mundo de la vida es una noción de gran importancia dentro del conjunto de la obra *La crisis*, no obstante, debemos plantear aquí el siguiente cuestionamiento: ¿qué es este fenómeno y cómo se relaciona con el resto de la obra y, en consecuencias, con la totalidad de las problemáticas allí abordadas? ¿De qué modo aparece relacionado con la problemática de la historia?

En la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Husserl expone una preocupación encaminada a descubrir aquello que ha generado, primero, la enfermedad de Europa y, a la vez, se dirige necesariamente a la búsqueda de una solución ante la mencionada enfermedad. En este sentido, *La crisis*, a diferencia de obras previas, pone de manifiesto una necesidad. Esta necesidad es la de preguntar por el origen de las ciencias, dada la situación de crisis axiológica que afrontan, en tanto que no son capaces de dar cuenta de su propio sentido y quehacer (Landgrebe, 1975, p. 171). De este modo, es menester plantear el cuestionamiento acerca del origen de la ciencia moderna, con la intención de esclarecer tanto la razón de la enfermedad como la cura de Europa. Así, debe anotarse que con la noción de “origen” se hace referencia al interrogante que se cuestiona por las condiciones a priori de posibilidad de la aparición de un fenómeno determinado “Pero la novedad del camino emprendido en *La crisis* estriba en que esas condiciones a priori de posibilidad ya no son buscadas de un modo puramente sistemático en la aprehensión de las esencias de los conceptos regionales básicos, sino en un peculiar enlace recíproco de investigaciones históricas y sistemáticas” (Landgrebe, 1975, p. 179). Esto quiere decir aquí que la historia se convierte en el horizonte revelador del origen de la crisis

y, por tanto, también de las ciencias, pues, es tan sólo mirando el decurso histórico espiritual de la humanidad que se encontrará aquello que hizo que dicha humanidad entrara en crisis; en otras palabras, aquello que generó que las ciencias perdieran su significado e importancia para las cuestiones vitales, transformándose en ciencias de hechos, las cuales dejan de lado las cuestiones que hacen de la cultura occidental una humanidad autónoma y verdaderamente racional. Estas cuestiones no son otras que las referidas al sentido o sin sentido de la existencia humana.

Todo lo dicho hasta el momento, nos permite comprender dos cosas íntimamente ligadas. Por una parte, podemos ver cómo la fenomenología hace inteligible la crisis mencionada aquí, a la par, se puede constatar el modo en que surge la problemática del mundo de la vida en las reflexiones tardías de Husserl. De este modo, en tanto que la fenomenología se cuestiona por el origen de la crisis, y cuando pregunta por el origen de ella pregunta de forma simultánea por el origen de las ciencias. En este orden de ideas, y tomar como punto de partida la pregunta por el origen, conlleva a cuestionarse por las condiciones históricas que dieron pie al nacimiento de toda práctica científica en general. Así las cosas, la pregunta por el origen, por las condiciones históricas conduce, en último término, a interrogarse por la manera en que fue posible el surgimiento de la científicidad misma, en un mundo no comprendido a la luz de las categorías científico-objetivas. En consecuencia, aparece aquí el mundo de la vida como telón de fondo del desarrollo histórico de la ciencia moderna.

En este orden de ideas, resulta necesario afirmar que la pregunta por el origen de las ciencias conduce necesariamente a la relación que existe entre el mundo precientífico de la vida y el mundo resultante de la interpretación físico matemática realizada por las ciencias. Relación que, como ya se anotó, está marcada por el hecho de que el mundo de la vida es, según Husserl, el suelo primigenio del cual brota todo tipo de práctica científica. Puesto que, toda pregunta con sentido teórico o práctico está referida, en último término, a este mundo de la vida verdaderamente “intuible, experimentado y experimentable” (Landgrebe,

1975, p. 73), con un estilo causal invariante; dado que, aunque sean desarrolladas distintos tipos de praxis que intenten modificarlo, p. e., la praxis geométrica galileana y el posterior desarrollo de la física, éste seguirá siendo el mismo en virtud de ese estilo causal universal invariante, desde el cual se realizan inducciones o previsiones sobre las que se apoya todo humano vivir. Es así como fenómenos propios tales como ver, o percibir en un sentido general, no sólo consisten en poner la cosa ahí delante los ojos, sino que la percepción presupone, a su vez, el tener de antemano la cosa percibida inscrita en un horizonte práctico. Esto es, articularla a pro-pósitos, pro-yectos, es decir, contar con una visión anticipada de la cosa con el fin de aplicarla en un momento dado. Ahora bien, es preciso resaltar que esto sólo es posible sobre la base del estilo invariante del *Lebenswelt*.

Por su parte, en lo que se refiere de modo puntual a la manera con que operan las ciencias objetivas con relación al mundo de vida, es pertinente anotar que el tipo de conocimientos que se desarrolla en éstas es completamente distinto al conocimiento mundano-vital, en tanto en cuanto el conocimiento científico moderno se realiza sobre la base de un tipo de método que se aleja de las fuentes originarias de la intuición del mundo de la vida y que dan sentido a cualquier tipo de praxis científica. Este método no es otro que *el more geométrico* galileano o el método físico matemático de la naturaleza, desplegado de modo principal en las ciencias modernas. En este sentido, a partir de dicho método el mundo de la vida es revestido a partir de inducciones construidas matemáticamente, las cuales terminan por encubrir el verdadero sentido de ser de las concreciones sensibles, reales y posibles, que subyacen en la esfera mundano-vital. Así, de acuerdo a Husserl: “con Galileo comienza, ya pues, de modo inmediato, el desplazamiento sustitutorio de la naturaleza intuitiva precientífica por la naturaleza idealizada” (Husserl, 1995, p. 51). Las inducciones que se construyen matemáticamente son de tal índole que se elevan al infinito por mor del método descrito. De esta manera, se pretende alcanzar con éstas no grados de precisión ni de perfección, sino lo que es perfecto en sí mismo y lo que es absolutamente exacto. Pues, se articulan sobre la base de una hipótesis con la que el científico natural determina cognoscitivamente al mundo vital. Esta hipótesis no es otra que la hipótesis del “ser en sí”, que se remonta a los orígenes del pensamiento occidental con Parménides y Platón, quienes

afirmaban que frente a la *doxa*, es decir, lo que Husserl llama la experiencia subjetivo relativa del mundo circundante intuitivo vital para comprender el sentido de ser de las ciencias, había algo así como “un transmundo” (Landgrebe, 1975, p. 176), un mundo ideal, de lo en sí, del que la naturaleza del mundo circundante de la realidad cotidiana y aparente, participaba de forma más o menos perfecta.

Esta hipótesis del ser en sí, con la que el científico natural determina la realidad del mundo circundante, cree no depender de la fuente última y originaria dadora de sentido del mundo de la vida como lo es la intuición, y – en consecuencia – se aleja de la misma. En virtud de lo dicho hasta aquí, se ponen de relieve las diferencias que existen entre el mundo de la vida y el mundo construido por las ciencias positivas de la naturaleza. Así: “ el mundo objetivo, verdadero, es una substracción lógico-teórica, la substracción de algo fundamentalmente no perceptible, fundamentalmente no experimentable en su propio ser-sí-mismo, mientras que el mundo vital se caracteriza en su totalidad precisamente por ser experimentabilidad real” (Husserl, 1995. p. 134). En base a este contraste se revela entonces, lo que a juicio de Husserl ha causado la enfermedad de la humanidad espiritual europea. Se trata de la “fatalidad” de la cultura occidental. Esto es, el objetivismo científico, el cual podemos caracterizarlo del siguiente modo: no es más que la interpretación de lo que los griegos conocieron como naturaleza, es decir, el mundo circundante intuitivo de la cotidianidad, en términos matemático-ideales. Interpretación esta que, como es evidente, se realiza sobre la base de la hipótesis del ser en sí y que se impone como el único modo verdadero de interpretar la realidad, el mundo. Así, las demás formas de ver la realidad, de interpretarla, son colocadas en un segundo plano en la medida en que fijan su atención en la relatividad y finitud del mundo circundante, verbigracia, la situación de las ciencias del espíritu “cuya visión – según el científico objetivo – se apoya en la idea de corporalidad y por tal motivo no merece ser digna de ser considerada como científica” (Husserl, 1995, p. 326).

En virtud de lo señalado hasta este momento, el mundo de la vida se revela como el fundamento o base pre-científico sobre el cual se erige todo tipo de praxis, sea teórica o no. En términos del mismo Landgrebe (1975): “lo más conocido de todas las cosas. Lo ya de suyo siempre evidente en todo humano vivir, lo que nos es ya siempre familiar en su tipología por medio de las experiencias” (p. 172).

Así las cosas, vemos como la noción del mundo de la vida se encuentra articulada, en *La crisis*, con el conjunto de problemáticas y reflexiones desarrolladas por Husserl en esta obra. Sin embargo, si bien lo que hemos desarrollado hasta el momento nos permite forjar una idea sobre lo que es el mundo de la vida y su función en *La crisis*, no hemos esbozado de un modo adecuado la manera en que dicha noción se pone en relación con el fenómeno de la historia. Por ello, a partir de este instante expondremos el modo en que, a juicio de Landgrebe, es posible establecer el nexo entre *Lebenswelt* e historia.

III.II La historia y su vínculo con el *Lebenswelt*

En el séptimo ensayo de su trabajo titulado *Fenomenología e historia*, Landgrebe distingue dos formas fundamentales en las que se puede distinguir el mundo de la vida. Por una parte, puede ser entendido como mundo histórico, mientras que – por otra parte – puede ser asumido como mundo de la experiencia inmediata de la naturaleza. Como mundo histórico, el mundo de la vida deja ver una característica que lo liga de modo originario, valga la redundancia, a la historia, a saber: que el mismo debe ser concebido como “horizonte”. Esto quiere decir, que el mundo de la vida debe ser interpretado como el campo, como el universo significativo de la totalidad de las posibilidades a las que puede remitir, bien cualquier vigencia o de ser o bien cualquier realidad configurada en la esfera del mundo circundante. Dicho en otras palabras: es la totalidad que comprende el campo de los nexos de remisiones que puedan estar implicados en cualquier formación de ser constituida en la esfera de la actividad natural.

Desde esta óptica se pueden divisar dos elementos. Primero, que el mundo de la vida como mundo histórico, siguiendo aquí a Landgrebe, es decir, como horizonte, subyace como algo implicado en la actitud natural en tanto que toda vigencia de ser que se construye en la misma lo presupone como horizonte de sentido en el cual se inscribe, y así mismo, toda posición singular de lo ente en esta esfera. Para confirmar esto, miremos el modo en que Landgrebe expone dicho punto

En virtud de ese carácter de inherencia a un horizonte, constantemente fluyente, toda vigencia directamente producida en la vida mundana natural presupone ya vigencias que retrospectivamente, de un modo mediato o inmediato alcanzan a un necesario trasfondo de vigencias oscuras, pero ocasionalmente disponibles y reactivables, todas las cuales, conjuntamente con los actos propios, componen una única e inseparable conexión de vida” (Landgrebe, 1975, p. 180).

A la luz de lo dicho, se anuncia el segundo elemento vital que aparece implicado por estas afirmaciones, a saber: se trata de que, si el mundo de vida – en tanto que horizonte – subyace como algo implícito en la actitud natural y en toda vigencia de ser que se construye en la misma, entonces las reducciones trascendentales de las que habló Husserl en 1913 en sus *Ideas*, y que constituyen el método que hace aparecer el objeto de estudio de la fenomenología trascendental no deben limitarse a poner entre paréntesis la tesis de ser general de la actitud natural, puesto que si hace esto, también colocaría fuera de juego al mundo de vida, en la medida en que este es horizonte y correlato de la actitud natural. En consecuencia, el carácter histórico mismo del *Lebenswelt* se ve anulado, puesto que – de cierto modo – está implicado en la relación “yo y mi mundo circundante”, propia de esta actitud. Evidente es el doble rasgo de infinitud que le otorga Husserl en *Ideas I* al mundo circundante – entendido aquí como correlato de la actitud natural – En el capítulo titulado *Meditación fenomenológica fundamental*, Husserl indica que el mundo no se agota en el ente particular que se dona al sujeto que vive en actitud natural, antes bien, el mundo en tanto que halo de intuición se anuncia infinito tanto en un sentido espacial como en un

sentido temporal (1993, p. 64-65). En consecuencia, no es posible pensar el mundo sin un rasgo de infinitud temporal que empuja al sujeto hacia *lo acaecido* y hacia *lo que vendrá*. En este sentido, el mundo de la vida, en tanto que horizonte, es en sí mismo histórico y como tal es un universo que comporta un presente que tiene tras de sí un pasado y delante de sí un futuro, que son las formas temporales en las que discurren las vigencias de ser de este mundo único. Hablar de historia impulsa de modo originario a pensar el presente en relación con el pasado y con lo futuro, en tanto que en este último se anuncia el *telos* siempre buscado. Por su parte, es el mundo de vida entendido como horizonte lo que pone en relación el presente vivido con el pasado sido y el futuro por venir, dado su propio rasgo temporal infinito. De esta forma, concordamos con Landgrebe cuando afirma:

El horizonte de nuestro mundo de la vida se revela como horizonte de la historia del mundo, como historia del mundo único con todas sus transformaciones históricas de mundos circundantes: la historia del mundo – su concreto ser en la modalidad del tiempo fluyente y presente, en cada caso con su respectivo pasado y futuro – puede ser comprendida como la historia del mundo vigente para nosotros, a partir de mi, como la historia de nuestra representación del mundo en la temporalidad subjetiva en la que se manifiestan para nosotros nuestras representaciones del mundo según su vigencia y contenido (Landgrebe, 1975, p. 181).

Las ideas anteriormente mencionadas, hacen parte del trabajo fenomenológico que emprende Husserl desde 1923 en su obra *Filosofía primera*, como ya se anotó. En esta obra, según Landgrebe “Husserl había elucidado por vez primera en su fundamental significación sistemática la estructura de la conciencia del mundo, entendida como conciencia del abarcante horizonte. También había formulado en esa obra, por lo demás, la exigencia metódica de que la reducción no se limitase a poner entre paréntesis la tesis de ser en las ejecuciones de los actos singulares dado que debía ponerse al mismo tiempo entre paréntesis y en su totalidad el horizonte del mundo siempre implícito en toda posición de

ser” (1975, p. 181). Empero, todas estas reflexiones que se inician en la obra del 23, y que posteriormente se desarrollan en *La crisis*, permitieron que Husserl, descubriera fenomenológicamente la historia. Pues “el horizonte de la historia universal está implicado en el concepto del mundo de la vida entendido este último como horizonte” (Landgrebe, 1975, p. 181).

A este respecto, y a la luz de lo anterior, bien valdría la pena preguntarse si la historia puede ser planteada al interior del ámbito fenomenológico, no sólo como desenvolvimiento histórico de la humanidad en términos teleológicos, es decir, como aquella búsqueda que implica la realización de una tarea infinita – tal cual se desarrolla este problema en el marco de *La crisis* – sino también como flujo de acontecimiento histórico-fácticos que envuelven a la vida humana y, cuyo significado y sentido puede ser comprendido, en la medida en que centremos la mirada en el conjunto de remisiones o nexos que dichos acontecimientos puedan tener con relación a la esfera del mundo de la vida, entendido este como horizonte. Esta posibilidad, es una posibilidad que a nuestro parecer bien podría ser planteada a la luz de lo que se expone con Landgrebe. Sin embargo, este interrogante es algo que queremos dejar abierto, debido al hecho de que el objetivo que nos hemos trazado, no nos es posible desarrollar en este momento.

Lo que sí podemos hacer es agregar algo a la idea anterior, a saber: si bien es cierto que el mundo de la vida se caracteriza por ser horizonte y, en este sentido, a él remite toda validez de ser y todo acontecimiento histórico que se configura en la esfera de la actitud natural, debe haber algo que permita experimentarlo como algo histórico, esto es, como horizonte. Así, y de acuerdo con Landgrebe “la subjetividad trascendental tiene que encerrar en sí las condiciones de posibilidad que permiten experimentar el mundo de la vida como mundo histórico en su historicidad” (1975, p. 181). Eso quiere decir que, a la base de la esfera del mundo de la vida, en tanto que mundo histórico, se encuentra la región de ser de la conciencia trascendental, la cual hace posible que podamos experimentarlo como algo histórico.

Ahora bien, frente a esta característica del mundo de la vida como horizonte y que lo muestra en su relación con la historia, podemos destacar por lo menos otras dos peculiaridades de no menor importancia. Pues, por un lado, el mundo de la vida es también mundo de la experiencia inmediata de la naturaleza. Esto significa que el mundo de la vida es, el conjunto de representaciones que se tienen de lo que es experimentado inmediatamente en la percepción sensible como ello mismo en sus estructuras espacio-temporales. A esto último, es decir, al mundo experimentado inmediatamente en el campo de la intuición se le denomina naturaleza. Es así que, el conjunto de representaciones que constituyen la esfera del mundo de la vida, son representaciones de la naturaleza entendida en el sentido ya mencionado. Estas representaciones poseen un rasgo fundamental: son, al decir de Landgrebe, variables históricamente en virtud del carácter subjetivo relativo del horizonte mundano vital. Por todo lo anterior, es comprensible la diferencia que existe entre la concepción de la naturaleza propia del mundo de la vida y la naturaleza en sí, propia de las ciencias objetivas, ya que, ésta última, no es variable históricamente para la ciencia objetiva, mientras que – las representaciones de la esfera mundano vital – sí lo son. Frente a esto, Husserl considera, dice Landgrebe, que todas las representaciones de la naturaleza, incluidas las del científico objetivo y las del filósofo, son representaciones variables históricamente, pues se originan en la esfera del mundo circundante y, por ende, están sometidas al carácter relativo que implica este último. Para reafirmar esto, escuchemos a Landgrebe: “esta variable representación de la naturaleza – y no la naturaleza en sí construida por las ciencias objetivas – determina la conducta del hombre y su trato con las cosas; en cuanto tal naturaleza propia del mundo circundante, ella no es, por tanto, nada extraño al espíritu, sino algo ya siempre comprendido en idealizaciones, en vista de los *eide* – o sea, en vista de un a priori – que sirve para dirigir la previsión siempre necesaria para el vivir natural. En cuanto tal, esa naturaleza presupone historia. Así, pues, es ingenuo admitirla como verdad permanente y constante frente al fluir de la realización fáctica de los *eide* en el ente singular, del mismo modo que comporta una ingenuidad hacer valer el a priori de las modernas ciencias objetivas de la naturaleza ya que en este caso se absolutiza algo que, a su vez, se ha formado dentro de condicionamientos y tradiciones históricas” (Landgrebe, 1975, p. 182-183).

Así las cosas, es posible decir que ninguna representación que tengamos de la naturaleza, incluso las construidas por el científico objetivo y el filósofo, son más verdaderas de otras en virtud del carácter perenne o inmutable que éstas puedan presentar, dado que todas son representaciones históricamente cambiantes y, como tal, son sólo más verdaderas “en la medida en que posibilitan una mejor previsión, tal como lo requiere la existencia en el mundo de la vida, pero no son, sin embargo, verdaderas en el sentido de lo definitivamente válido. Pues todos los conceptos de la naturaleza son hipótesis de significación tan sólo presuntiva, y por ello pueden ser superados por posteriores descubrimientos. Jamás son conceptos de la naturaleza en sí” (Landgrebe, 1975, p. 183).

Al lado de los rasgos fundamentales del mundo de vida resaltados hasta el momento, esto es, su carácter de horizonte y su carácter de totalidad de representaciones de la naturaleza variables históricamente, se halla otra peculiaridad fundamental que vale la pena resaltar aquí, a fin de que esta problemática quede mucho más clara. Se trata de aquella particularidad inherente a este mundo vital, que permanece inalterada pese a la relatividad y los cambios que envuelven a este último y a toda representación que se origine en el seno de éste. Esta particularidad no es otra que, el a priori del mundo de la vida, lo cual no es más que ese estilo general invariante y universal, perteneciente a esta esfera mundano vital, que hace posible que toda inducción, previsión e hipótesis, que incluso el científico objetivo pueda construir, se lleve a cabo o pueda ser planteada. Por todo lo anterior, es posible comprender que este a priori del mundo de la vida, en tanto que es condición de posibilidad de toda hipótesis e inducción, e incluso de la relatividad de toda representación variable que tengamos de la naturaleza en el sentido descrito anteriormente, sea algo fundamental y, en la medida que es algo fundamental, sea algo cuyo carácter de ser pertenezca a la esfera de la subjetividad trascendental. De esta manera, el a priori del mundo de la vida aparece como una estructura de sentido perteneciente a la esfera la conciencia pura “este a priori comporta el conjunto de condiciones de posibilidad no sólo de una experiencia pre-científica de la historia, sino también de las condiciones de posibilidad de una ciencia empírica de la misma (...) se trata del dominio de la

autoexperiencia más profunda de la subjetividad trascendental reflexionante” (Landgrebe, 1975, p. 186). O dicho de otro modo: “es la estructura temporal de la subjetividad en última instancia constituyente, la cual se constituye a sí misma, como temporal, como *fluir heracliteano*” (Landgrebe, 1975, p. 186).

Así, el a priori del mundo de la vida se caracteriza por ser la estructura fundamental de la subjetividad trascendental que hace posible todo tipo de inducción, o en una palabra, toda ciencia, sea físico-matemática o histórica. De esta forma, se divisa entonces su diferencia con respecto al a priori lógico objetivo de las ciencias de la naturaleza, ya que, este último, es algo que ha llegado a ser históricamente y, como tal, su formación se origina, al igual que toda formación histórico espiritual – p.e. toda praxis científica – en un mundo que antecede a la aparición de este (a priori lógico objetivo). Por tanto, el a priori mundano vital se erige como fundamento del a priori lógico objetivo y, en este sentido, decimos que se encuentra retro-referido de modo originario al primero. Para constatar veamos lo que anota Husserl al respecto: “esta retro-referencia es la retro-referencia de una fundamentación de valideces. Se trata de una cierta realización idealizadora, la cual, sobre la base del a priori mundano vital, lleva a cabo la más elevada formación de sentido y de valideces de ser del a priori matemático y de cualquier a priori objetivo” (Husserl, 1995, p. 147).

Hasta aquí hemos dicho que el a priori mundano vital, en tanto estructura fundamental de la subjetividad trascendental es condición de posibilidad de toda ciencia (natural o histórica) y de todo a priori lógico objetivo que sustente a estas últimas. No obstante, no hemos resaltado otro rasgo determinante de este a priori que a los ojos del lector atento, bien podría parecer polémico y suscitar alguna dificultad, esto debido al hecho de que, de acuerdo con Landgrebe, este a priori, en tanto que estructura constituyente de la subjetividad trascendental, está en relación con lo que Husserl denomina idealidades. Estas constituyen, en su totalidad, el conjunto de fines superiores que componen una forma ideal de vida que yace en lo infinito (*telos*). Tales fines no son más que intenciones que buscan ser cumplidas por la subjetividad trascendental bajo su forma de humanidad o razón. Este

cumplimiento no es algo que se realice de forma definitiva, ya que dicha idealidad o fin superior es algo anclado en lo infinito. En este sentido, la intención que busca cumplir la humanidad o la razón, y al que se dirige la subjetividad trascendental no es algo acabado; por tal motivo, las idealidades mencionadas por Husserl no son equiparables a las ideas en sí de Platón o a las ideas con que trabaja las ciencias objetivas. En consecuencia, las idealidades mencionadas en la fenomenología trascendental son formas no acabadas, proyectos inacabables en su realización, lo cual constituye la característica principal de lo que Husserl denomina vivir trascendental. Esto es, vivir orientado hacia la realización de fines superiores o ideales. Con relación a este punto Landgrebe (1975) anota:

El propio Husserl indica que los conceptos de las estructuras invariantes en todos los mundos que cambian históricamente – los cuales no permiten en general concebirllos como mundos pertenecientes a nuestro mundo – en cuanto condiciones a priori de la posibilidad de tener mundo, se logran por idealización, como todo a priori. Esto significa, sin embargo, que son un proyecto no cerrado, un proyecto que debe ser superado en la apropiación. La razón única, por tanto, no se caracteriza por una totalidad ya concebida del mundo, por una posesión siempre disponible de los conceptos que posibilitan esa totalidad. Es una *razón intencional* que, en cuanto intención, se anticipa y se supera ya siempre a sí misma. el a priori es un a priori invariante aunque no agotado en su concepción, ya que de este modo se lo paralizaría. Ahora bien, por cuanto ese a priori mismo es un flujo heracliteano, la razón que lo concibe en cada caso es la razón de la subjetividad indeclinable que fácticamente reflexiona, tiene que superarse a sí misma en su propio concebir (Landgrebe, 1975, p. 189).

En este orden de ideas, se revela entonces la dificultad que, a nuestro modo de ver, bien podría ser advertida por el lector, pues, por un lado, se dice que el a priori mundano vital algo fijo e invariante, no sometido al cambio ni a la relatividad y, por otro lado, se dice que

este mismo a priori es un proyecto abierto, no agotado por la relación que este guarda con la subjetividad trascendental – en tanto que razón intencional –. Es más, se llega a la afirmación de que éste es un flujo heracliteano. En cuanto flujo, el lector podría suponer que este a priori mundano vital, implica la idea de movimiento, entonces se preguntará: ¿por qué este a priori es algo fijo, invariante, no sometido al cambio ni a la relatividad del mundo circundante y, al mismo tiempo, es flujo heracliteano, en cuyo interior parece estar implicada la idea del movimiento? Este es un interrogante que vale la pena plantearse a fin de que esta problemática quede mucho más clara. Sin embargo, es algo que dejaremos abierto con la finalidad de que estas reflexiones inviten a la lectura de la fenomenología trascendental y a las problemáticas que ésta encierra.

Ahora bien, si bien no podemos dar respuesta a esta pregunta de modo inmediato, por lo menos, en base a lo expuesto hasta aquí estamos en condiciones de responder al último propósito trazado al inicio del apartado. Esto es, las relaciones que existen entre mundo de la vida e historia. A este respecto, creemos que con todo lo señalado no es necesario extendernos demasiado, en vistas de evitar una argumentación circular. No obstante, en aras de alcanzar una comprensión adecuada sobre esta problemática, es menester anotar que el mundo de la vida y la historia se hallan relacionados en la medida en que dicho mundo es el suelo primigenio sobre el que se erige toda práctica científica y extracientífica, ya sea histórica o no, sino que este constituye la base de sentido a la que hay que remitirse para comprender todo desenvolvimiento histórico de la humanidad en términos teleológicos, es decir, aquél despliegue de la humanidad espiritual europea propiciado por lo que los griegos conocieron como asombro (*thaumazein*) y que tiene como finalidad la realización o cumplimiento de una intención; se trata de un conjunto de fines superiores que yacen en lo infinito, que reagrupados constituyen una forma ideal de vida.

Esta intención es algo que se cumple de forma gradual, no es algo que se logre de modo definitivo. Por tal motivo, la historia al igual que la naturaleza del a priori mundano vital – según Landgrebe – es un proyecto abierto, inagotable e inacabado, orientado hacia la

realización de una tarea infinita, una tarea que implica un devenir, el devenir del espíritu, en el que éste avanza hacia la realización de esa forma ideal de vida.

Queda de ese modo descrita la relación que existe entre la historia, tal y como Husserl la entiende, y el mundo de la vida. Sobra decir que este trabajo no sólo tenía como finalidad describir tales relaciones, sino que, a su vez, buscaba interesar al lector sobre cuestiones que, si se les mira detenidamente, bien podría tener relación con el modo en que la humanidad se comprende a sí misma, lo cual es vital para la solución de los problemas que esta última pueda presentar.

CONCLUSIÓN

Como conclusión de esta investigación podemos señalar, en primer lugar, que la reflexión fenomenológica husserliana no se agota en un simple modo de acceso a la subjetividad trascendental. Antes bien, hemos logrado hacer evidente el hecho de que el camino cartesiano no fue la única forma de reflexión en que Husserl desplegó el pensar fenomenológico. Tanto Cruz, como Ricoeur y Landgrebe señalan, cada cual a su modo, que la reflexión filosófica de Husserl supera los límites del cuestionamiento cartesiano, en la medida en que articula nuevos elementos a su reflexión con la llegada de la década de los años veinte. En este sentido, es menester poner de relieve el hecho de que la historia es uno de los elementos que se articula a la fenomenología de Husserl en sus trabajos tardíos con una fuerza cada vez mayor. Así, entra a formar parte de las reflexiones de Husserl gracias a la situación de crisis que experimenta la humanidad europea, lo cual se refleja en la ciencia y en la filosofía de corte positivista. Dicha crisis lo conduce a realizar el planteamiento de una pregunta, y es la pregunta por el origen de la misma, es decir, una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), lo que lo lleva de modo necesario al campo de la historia. En este campo encuentra dos cosas: a) aquello que causa la enfermedad o crisis del mundo occidental, esto es, el objetivismo científico de la modernidad renacentista, cuyo representante principal fue Galileo, b) esta misma pregunta lo lleva a descubrir y rehabilitar el sentido originario de la filosofía griega, la cual – a su juicio – está llamada a dirigir una tarea fundamental, es decir, dar alcance a un conjunto de fines superiores que yacen en lo infinito, y que reagrupados conforman una forma ideal de vida que la humanidad pretende alcanzar, pero que no se le da alcance modo pleno, sino sólo gradualmente. A esto último lo denomina Husserl como una forma de vida trascendental, lo cual no es más que “vivir orientado hacia la realización de fines ideales que yacen en lo infinito. Lo que a su vez, viene a estar en relación con lo que éste denomina como intencionalidad” (Landgrebe, 1975, p.190-191); puesto que esta última consiste en la peculiaridad subjetiva trascendental, de estar dirigido a, de ser conciencia de algo, y este algo a lo que la conciencia se orienta no es algo estático – según Landgrebe –, inmóvil en el sentido de lo en sí, de las ciencias naturales, sino algo ideal que yace en lo infinito (*telos*) e implica un devenir, pero no un devenir en el sentido de los acontecimientos fáctico-históricos, sino un devenir espiritual.

Ahora bien, en lo que a este punto respecta, es preciso hacer patente el hecho de que no es posible afirmar con Ricoeur que existe una ruptura radical en los trabajos tardíos de Husserl con respecto al sentido primario de la fenomenología (cartesiano), en la medida en que la situación de crisis lo empuja a considerar a la historia como elemento vital de la reflexión fenomenológica, ya que – siguiendo a Landgrebe – el problema de la historia se anuncia de modo embrionario en las reflexiones llevadas a cabo por Husserl en el primer tomo de *Ideas*. Así las cosas, con la noción de mundo circundante, entendida como horizonte y correlato de la actitud natural, Landgrebe señala que Husserl anticipa lo que más adelante serán rasgos característicos del mundo de la vida, los cuales son expuestos en detalle en *La Crisis*.

En segunda instancia, es preciso concluir en lo que a la noción de historia que puede ser rastreada en la fenomenología husserliana lo siguiente: la historia se revela, no como un flujo de acontecimientos. Sino como historia de la filosofía, es decir, como historia de la razón que busca cumplir una intensión ideal que, al estar anclada en la esfera de lo infinito, sólo se logra de modo parcial y gradual. Por tal motivo, afirmamos que la historia es, dentro de los límites de la reflexión husserliana, algo así como un proyecto abierto, inacabado, en virtud de la naturaleza de la intensión que se busca cumplir. Ahora bien, siguiendo a Landgrebe, las categorías de pasado, presente y futuro sobre las cuales se erige la posibilidad de la historia sólo son posibles al tomar como piedra angular de dicho discurso el rasgo temporal del mundo de vida. El mundo aparece como un horizonte infinito en un sentido espacial y temporal, al cual se adscriben todas las valideces de ser, todas las prácticas humanas. Así las cosas, sólo es posible que se despliegue la búsqueda de un fin determinado en el infinito, sobre la base de la existencia del futuro. A su vez, el futuro se encuentra garantizado por la temporalidad del *Lebenswelt*. Así las cosas, hablar de un discurso histórico dentro de los límites de la fenomenología husserliana implica poner de relieve el hecho de que no es posible alcanzar el ideal de humanidad europea, no el posible dar alcance al fin buscado sino se piensa en el hecho de que ese *telos* que se proyecta

requiere del rasgo temporal que sólo puede ser brindado por el horizonte del mundo, tal cual lo muestra Landgrebe.

Esta concepción de la historia, al igual que cualquier otra concepción que se construya de ésta, es una concepción que toma como base el mundo de la vida y el a priori a que esta esfera pertenece, ya que, por un lado, este último constituye el suelo primigenio que hace posible el surgimiento de cualquier tipo de praxis sea científica o extracientífica y, por otro lado, este mundo de la vida es horizonte y en cuanto tal constituye el universo al que hay que remitirse para comprender toda validez de ser configurada en la actitud natural o en el plano filosófico, debido al hecho de que este universo encierra la totalidad de los nexos de remisiones que estas valideces puedan presentar para ser comprendidas. En este sentido, toda concepción de la historia en tanto que validez de ser configurada en el plano de la actitud natural o validez filosófica, se “retro-refiere” a este horizonte fundamental mundano vital.

En último término, hablar de historia dentro de los límites del trabajo de Husserl implica – siguiendo aquí a Landgrebe –, primero, poner en relación sus reflexiones sobre este tema con los hallazgos realizados tanto en trabajos del periodo cartesiano (*Ideas I*), como en los textos tardíos; y segundo, pensar que las coordenadas temporales de las cuales requiere la historia entendida como la búsqueda de un *telos*, sólo son posibles sobre la base del mundo de vida entendido como horizonte.

BIBLIOGRAFÍA

Cruz Vélez, Danilo. Filosofía sin supuestos. Suramericana. Bs As. 1970.

De Muralt, André de. La Idea de la fenomenología. Universidad Autónoma de México. México. 1963.

Heidegger, Martin. Caminos de bosque. Alianza. Madrid. 1998.

-----, La Serenidad. Serbal. Barcelona. 1989.

-----, Ser y Tiempo. Fondo de Cultura Económica. México. 1977.

Husserl, Edmund. Ideas I. Fondo de Cultura Económica. México. 2001.

-----, La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Crítica. Barcelona. 1995.

Kolakowski, Leszek. Husserl y la búsqueda de la certeza. Alianza. Madrid. 1977.

Landgrebe, Ludwig. Fenomenología e historia. Monte Ávila: Caracas, 1975.

Ricoeur Paul. Husserl y el problema de la historia. En: Acta fenomenológica II. PUCP-Fondo editorial. Lima. 2005.

Robberceth, L. El Pensamiento de Husserl. Fondo de Cultura Económica. México. 1968.

Szilasi, Wilhelm. Introducción a la fenomenología de Husserl. Amorrortú. Argentina. 2003.

Serrano, Augusto (Ed). La Posibilidad de la fenomenología. Complutense. Madrid. 1997.

Xirau, Joaquim. La Filosofía de Husserl. Losada. Bs As. 1941.

