VIA HERMENEUTICA DE LA FILOSOFIA: LA MATRIZ HUSSERLIANA

1. La via hermeneutica de la filosofia

La filosofía, el lenguaje y la comunicación tienen mucho que ver con lo que expresamos cuando hablamos de «saber», «comprender» o «interpretar». Reflexionar sobre el saber conduce inevitablemente a opinar sobre los diferentes modos de saber y de conocer, sobre los métodos con los que el saber se alcanza y los instrumentos con los que se desarrolla. En el diálogo sobre el «comprender» y el «interpretar» nos surgen preguntas referentes a las estructuras de la comprensión, al sentido de los acontecimientos y de las palabras, al horizonte de la interpretación, al sujeto que comprende e interpreta o al objeto que es comprendido o interpretado. El comprender y el interpretar acontecimientos y experiencias o palabras se lleva a cabo en los condicionantes «tiempo y espacio», no coincidentes con lo que la físico-matemática entiende por tiempo y espacio y nos topamos, en ese caso, con la historicidad y con el mundo como condiciones de posibilidad de la comprensión y de la interpretación. Comprender una cosa o una palabra nos remite al mundo en donde la comprensión tiene lugar. Interpretar un evento o un texto nos hace preguntar por el sentido del acontecer del que forma parte el evento, o del lenguaje al que el texto se adscribe. Es mas: preguntarnos por el sentido del acontecer o del lenguaje parece implicar preguntas que conciernen al sentido del ser y al del mundo. En cuya caso, cuestiones que parecerían en un primer momento afectar solamente a la filosofía, entendida como «teoría de la ciencia», «teoría del método» o «teoría del lenguaje», es decir, *metafilosofía,* nos remitirían a preguntas que serían competencia de lo que la tradición denomina «ontología». Los términos «saber», «comprender», «interpretar» son, en cualquier caso, temas centrales de la reflexión actual, y una vía *hermenéutica de la filosfoía* tiene que haberselas con ellos, para ponerse en claro sobre qué sea la filosofía, como acontezca el lenguaje o que signifique la comunicación [1].

1 Sobre la relevancia del problema hermenéutico en la filosofía actual da cuenta la copiosa literatura aparecida en las últimas décadas sobre el tema. «Hoy no se puede arribar a la filosofía y a las ciencias humanas sin tener en cuenta la hermenéutica». A. Ortiz Osés, 'Hermenéutica filosófica', en *Estudios filosóficos* XXXIV (1985) 56. Además de la obra clásica de H. Gadamer, *Verdad y método,* trad. A. Agud (Salamanca 1977) y de la oleada de escritos por él desencadenada, K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* I- II, trad. al castellano por A. Cortina (Madrid 1985), ha reconsiderado el tema desde nuevas perspectivas M. Alvarez, 'Hermenéutivca

Universidad Pontificia de Salamanca

Las ciencias del espíritu —saberes sobre la cultura, la sociedad, el arte el hombre, la religión o la historia— intentan definir el propio estatuto científico desde un presupuesto fundamental: los hombres ponen en las propias creaciones un sentido, que, para ser captado, exige un método propio de comprensión diverso del practicado por las ciencias de la naturaleza. Hermenéutica sería, en este caso, el arte de descifrar el sentido de las acciones del hombre, de comprender sus textos literarios, sus comportamientos éticos y sus creaciones estéticas. De ahí se ha venido a designar con el nombre de hermenéutica la «disciplina que se ocupa de la técnica de interpretar textos» [2], especialmente literarios e históricos. Es significado que recoge el término, al hacer referencia al arte del traductor que interpreta, hace exégesis y, en ello, realiza la auténtica labor traductora al dar a comprender un texto. Es la tarea que la vieja mitología asignaba a Hermes: actuar de mediador-intérprete entre los hombres y los dioses. Cuando teóricos cualificados de la hermenéutica han intentado una definición de la misma nos hablan del «arte de comprender correctamente la palabra de otro, especialmente la escrita» [3]; de «teoría sobre el arte de interpretar fenómenos vitales fijados en textos escritos» [4], de «disciplina que desarrolla los métodos de la exégesis de textos por oposición a la práctica de la exégesis misma» [5].

Rememorar el desarrollo histórico de la vía hermenéutica de la filosofía supondría recorrer un largo camino. En la antigüedad nos encontraríamos con los personajes del Cratilo platónico, con Aristóteles, con S. Agustín y con Vicente de Lerins [6]. Más cerca de nosotros, y por citar nombres familiares, nos cruzaríamos con Spinoza, Schleiermacher, Dilthey, Husserl y Heidegger, entre otros [7]. Una conversación con los personajes del Cratilo podría quizá llevarnos a la conclusión de que las cosas no han cambiado mucho desde entonces. Un breve entretenimiento con Spinoza sacaría a relucir inevitablemente el *Tractatus theologico-politicus* y los criterios de una hermenéutica crítico-racional de los textos de la tradición judaica. Un trecho en compañía de Schleiermacher nos permitiría descubrir ideas y planteamientos básicos de la hermenéutica contemporánea: alcance e implicaciones de la hermenéutica como método universal de interpretación, insuficiencia del positivismo filológico para la comprensión de textos del pasado, la praxis de la interpretación como reproducción de procesos psicológicos de creación estética la congenialidad compartida entre interpretado e intérprete como condición de la fidelidad interpretativa, etc. Todo un proyecto metodológico para las ciencias histórico-culturales, construido sobre el supuesto romántico de un Absoluto manifestándose de modo finito en los individuos.

Pasar de los inicios del siglo XIX a los comienzos del XX nos llevaría hasta Dilthey. En el, la construcción de una «crítica de la razón histórica» y la «hermenéutica de la vida» son inseparables. Dialogar con Dilthey sobre com-

y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas', en *Aporía* 4, 15/16 (1982) 5-33.

2 H. G. Gadamer, *Verdad y método*, 217.

3 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Herausg. und eingeleitet von M. Frank (Frankfurt a. M. 1977) 71. Cf. también Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959) 121 ss.

4 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 2ª ed. (Stuttgart 1957) 332 ss.

5 Cf. G. Ebeling, 'Hermeneutik', en *Religión in Geschichte und Gegenwart*, III, 243.

6 Cf. los libros I-III del *De doctrina christiana* de S. Agustín así como el *Commonitorium*, 23, Pl. 50, 640 y 668 de Vicente de Lerins, donde formula el «principio de la tradición» como criterio supremo de la interpretación de textos cristianos.

7 Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*. I: *Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, 270 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

prensión e interpretación de la historia se concretaría en temas como el dualismo epistemológico ciencias de la naturaleza - ciencias del espíritu, el binomio «erklären-verstehen», en el que ambos tipos de saberes se sedimentan, la contraposición entre nexos causales y contextos de sentido, la vivencia y la expresión como instancias epistemológicas, la historicidad como estructura del ser y de la verdad. Con Husserl como compañero, asistiríamos al más profundo ataque contemporáneo contra la aplicación de los métodos científico-naturales al análisis de la subjetividad humana, a la crítica del objetivismo epistemológico y, correlativamente a un esfuerzo por retrotraer el mundo de las ciencias y sus derivados a un ámbito de evidencias precategoriales en donde, afirmada la primacía de la subjetividad transcendental, toda experiencia y toda percepción quedarán inscritas en un horizonte intencional de sentido y finalidad [8].

Nuestro recorrido a paso ligero por la historia de la vía hermenéutica de la filosofía restaría incompleto sin un trayecto en compañía de Heidegger. Conceptos básicos por el desarrollados, tales los de pre-comprensión, circularidad hermenéutica ser-en-el-mundo, superación de la polaridad sujeto-objeto, concepción de la verdad y del lenguaje como «acontecer» (Ereignis)... han contribuido a explicitar las estructuras de la comprensión. Pero lo más decisivo de la aportación heideggeriana no reside en la reelaboración de conceptos integrados ya, de una u otra forma, en el patrimonio de la tradición hermenéutica. Para Heidegger no se trata solamente de solventar de una determinada manera el problema del estatuto metodológico de las denominadas Ciencias del Espíritu, sino de ponerse en claro sobre el sentido del ser. Se trata de retrotraer, como ya Husserl lo intenta en su última época, la teoría de la ciencia al ámbito de la ontología. La hermenéutica experimenta con ello un *giro ontológico*. La remisión, por consiguiente, del problema epistemológico al problema ontológico transforma en profundidad el concepto de hermenéutica [9]. *Comprender es la forma originaria del estar en el mundo* del «Dasein», es la determinación originaria del «estar ahí» en cuanto proyecto. Previamente, por tanto, a la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu y de la asignación a las mismas de estatutos metodológicos diversos, la autocomprensión y el sentido afectan al *Dasein* en su estructura fundamental y, por consiguiente, afectan también al valor de verdad de unas y otras. La comprensión hermenéutica es asunto previo a la diversificación del saber en áreas y métodos diferenciados. Heidegger habría mostrado de modo convincente, en opinión de Gadamer que la comprensión no es simplemente un modo mas entre las formas de comportamiento del sujeto sino el modo peculiar de ser del existir [10]. Se trataría de programar una *hermenéutica de la facticidad*, entendida como exégesis del «ser en el mundo» del *Dasein*, y de establecer un sentido sacado del mismo acontecer fáctico, en cuya historicidad se siente inscrito el mismo intérprete. Estos planteamientos de Heidegger son los que Gadamer confiesa «prolongar productivamente», en *Verdad y método* [11].

El viraje ontológico de la vía hermenéutica a impulsos de Husserl y Heidegger radicaliza los problemas de la misma. Reaparecen con nueva virulencia

8 F. Scheleiermacher, *Hermeneutik*, ed. de H. Kimmerle (Heidelberg 1974); W. Dilthey, 'Die Enstehung der Hermeneutik', en *Gesammelte Schriften* V (München 1966); Cf. L. E. Santiago Cuervos, 'La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en los hermenéuticos de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti', en *Estudios filosóficos* (Valladolid 1985) 16-43 y J. M. G. Gómez-Heras, 'Vivencia y razón: la hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una «Crítica de la razón histórica»', en *Historia y razón* (Madrid 1985) 160-94.

9 K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, 24, 35-37, 265 ss.

10 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10 ed. (Tübingen 1963) parágrafos 31-32: *Das Dasein als Verstehen y Verstehen und Auslegung*, 142-58.

11 G. Gadamer, *Verdad y método*, 12, 331 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

cuestiones como la legitimidad crítico-racional de los pre-supuestos interpretativos, la contraposición entre intereses de la subjetividad e intereses de la objetividad en el proceso cognoscitivo, la del apriori mundano de evidencias precategoriales y la relación del mismo con los mundos derivados que llamamos ciencia, lenguaje, estética, comunicación, etc. En ese contexto retornan preguntas que huelen a rancio pero que son inevitables: ¿Se agota el sentido de un acontecimiento, el significado de una palabra o la validez de una experiencia en la singularidad propia de cada uno de ellos? ¿Es posible un conocimiento científico neutral, desvinculado de toda axiología? ¿Es la interpretación una reproducción pura de productos culturales del pasado? ¿Cuáles son las funciones y atribuciones del intérprete al transmitir para el presente el arte, las creencias, las ideas o los valores de la tradición? ¿Cómo se constituyen los contenidos de lo que se nos comunica y que sentido tiene el universo de símbolos con que la comunicación opera? ¿Qué validez posee la racionalidad que subyace a la llamada ciencia moderna: un valor instrumental o un valor absoluto? ¿Pueden la praxis social y la comunicación que en ella acontece, ser sometidas a un proceso de tecnificación y cientificación, que olvide los intereses del mundo cotidiano de la vida? La vía hermenéutica de la filosofía posee, pues, un amplio elenco de cuestiones que proponer al concepto galileano de ciencia y al modelo lógico-lingüístico por ella defendido.

Son estas mismas y otras cuestiones las que han propiciado el actual retorno de la reflexión filosófica a su vía hermenéutica. Gadamer reflexiona sobre ellas desde un peculiar Apriori precientífico: la experiencia del arte. La crítica, por otra parte, de la fenomenología hermenéutica al objetivismo de las ciencias físico-matemáticas es compartida por la crítica ideológica de inspiración marxista, provocando el duro debate sobre la *lógica de las ciencias sociales* en el que intervienen los nombres conocidos de Popper, Albert, Apel y, sobre todo, Habermas. La sospecha de haber contraído, a su modo, la «epidemia ideológica» se alarga también, horribile dictu! a los protagonistas del neopositivismo. Otros, sobre todo galos, recurren al modelo del psicoanálisis para reivindicar la función terapéutica de un lenguaje racional y liberado de censuras. Ricoeur y Lacan parecen convencidos de la correspondencia entre enfermedades del espíritu y enfermedades de la sociedad, así como de la urgencia de aplicar un terapéutica hermenéutica paralela en ambos casos. En otra área cultural: la tradición forense italiana. Emilio Betti, a partir de los presupuestos de la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey, desarrolla una teoría general de la interpretación, aplicable a la historia y praxis de la jurisprudencia [12].

Caminar por la vía hermenéutica de la filosofía equivale, pues, a reflexionar sobre la identidad de la filosofía misma y sobre su estatuto epistemológico. Constituida así la misma filosofía en tema de reflexión, la hermenéutica mantiene que la comprensión e interpretación de acontecimientos, palabras o datos tiene solamente lugar cuando quien comprende o interpreta pone en juego los presupuestos desde los que opera. Consecuente con esa convicción, la hermenéutica se esfuerza por mostrar lo que tiene de «ingenuidad epistemológica» el neopositivismo, cuando éste olvida los presupuestos de la comprensión, llámense intereses, prejuicios o experiencias precientíficas del intérprete. Sectores como la estética, la ética, el derecho, la religión o la literatura se resisten al monopolio epistemológico que la lógica o la formalización científica pretenden ejercer sobre el lenguaje. Las resistencias aludidas tienden, más bien, a establecer una doble vía de legitimación de la verdad y significado de los hechos y de las palabras: una, estaría regulada por la *lógica hermenéutica* y en ella se prestaría atención al sentido e intencionalidad puestos por la subjetividad; otra, que podría ser etiquetada de *«lógica científica»*, atendería a la objetividad y a los derechos

12 *Teoria generale della interpretazione* (Milan 1955) 2 vols.

Universidad Pontificia de Salamanca

del dato. Pero incluso esta solución diltheyana al problema epistemológico, basada en la polaridad sujeto-objeto como soporte de un dualismo epistemológico muy útil para posibilitar o facilitar una «coexistencia pacífica» entre «humanistas» y «científicos», resulta insuficiente o alicorto a la hermenéutica que se acoge al «viraje ontológico» propugnado por la Fenomenología. Esta tiende a distanciarse, a partir del último Husserl, y de las aportaciones de Heidegger, el segundo Wittgenstein y del mismo Gadamer, del esquema sujeto-objeto para recuperar otro ámbito de inmediatez, precientífico y precategorial, y al que con grandes dificultades se conceptualiza. En todo caso, se pretende retrotraer el problema del saber a niveles previos a los del concepto moderno de ciencia, mediante un retorno al mundo de la experiencia precategorial. En esa temática, el lenguaje es objeto de un tratamiento prioritario, no sólo en cuanto instrumento de comunicación sino, sobre todo, en cuanto sedimento de un *determinado modo de racionalidad*. En cuanto que el lenguaje forma parte de una determinada comprensión del mundo, comprensión que comunica, se convierte en horizonte condicionante de todo significado o experiencia ulterior que en el acontece. Los conceptos y las palabras no se reducen a meros significantes fijados por una praxis científica formalizante que los fosiliza en su exactitud matemática. Son concebidos, más bien, como ingredientes de un mundo histórico que acontece y está aconteciendo y que se sedimenta en valores éticoculturales, y del que el sujeto que comprende y el objeto comprendido forman parte. La vía hermenéutica, en una palabra, cree que lo que expresamos con términos como «saber», «experimentar», «evidencia», «comprensión», etc. no son propiedades de las cosas o de los objetos sino *asuntos del hombre*. Cree, además, que este hombre pone en esos actos toda la carga de relatividad histórica, de intencionalidad psicológica y de sentido teleológico de que es portador. Y, por lo mismo, que la ciencia o el saber son cosas que, por humanas, son asuntos que conciernen al *humanismo*.

Contemplada la vía hermenéutica de la filosofía en el conjunto del proceso histórico del pensamiento moderno, tal como Husserl lo describe en la *Krisis*, queda patente que la fenomenología se debate, con una de las cuestiones básicas de la filosofía moderna [13]. El problema central que subyace a la reflexión a partir de Descartes no es otro que la cuestión crítico-metodológica, concerniente a la fundamentación del conocimiento filosófico y científico. Es la pregunta por el fundamento, críticamente legitimado, sobre el que se construye el saber. Pero, dado que desde la época del racionalismo, el problema del conocimiento se estereotipa en la polaridad «sujeto-objeto», las respuestas al mismo se vinculan al tema de la *mediación* o de la instancia última en la que todo saber se resuelve. La cuestión podría formularse del modo siguiente: ¿Cuál es el factor mediador, caso de que exista mediación, que avala y legitima el conocimiento? ¿Es quizás el sujeto en las diferentes versiones que del mismo se dan? ¿O es más bien el objeto, cuya entidad en sí condiciona toda verdad? ¿O existe una tercera salida a la cuestión, una vez que la mediación es declarada superflua, al constatar que el punto de partida es la *inmediatez*? [14]. Una respuesta en este sentido nos remitiría a una solución del problema del saber de carácter trascendental, si bien de una trascendencia distanciada tanto del sujeto como del objeto y arraigada en el *mundo de la vida*, según Husser o de la *facticidad*, según Heidegger [15]. Nos conduciría a una concepción *hermenéutico-transcendental* de la filosofía.

13 *Krisis*, 3 ss., 62 ss. Cf. también *Erste Philosophie*, I, 126 ss., 182 ss.
14 Cf. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie* (La Haya 1966) 192-93.
15 Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, 38 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

El problema se plantea con formulaciones diversas a lo largo de la Edad Moderna. Los racionalistas y empiristas de los siglos XVII-XVIII, centran la búsqueda en el dato inmediato, capaz de aportar verdad incuestionable. Descartes cree haber encontrado lo buscado en el «ego cogito» y en las ideas claras y distintas. Los racionalistas se alinean a la zaga del filósofo galo, viendo en las ideas innatas la solución al problema. Los empiristas, por su parte, sitúan lo inmediato en los datos experimentales que se ofrecen a la sensación. A primera vista, podría afirmarse que los unos encuentran lo inmediato en la subjetividad y, los otros, en la objetividad. Pero la cosa no es tan simple. Lo que en ambas hipótesis se toma como inmediato, no parece serlo tanto, ya que viene dado como objeto de conocimiento de una «ratio», que lo constituye como objeto y que, por lo mismo, lo mediatiza a través de la función constituyente. Es decir: lo conceptuado como inmediato se manifiesta como algo mediado por aquella instancia, que lo convierte en objeto de la reflexión.

El idealismo alemán, y ya anteriormente Kant, retoma el problema, si bien con actitud opuesta a la de la fase filosófica anterior: no aceptar la inmediatez, en el sujeto o en la empiria, sino recuperar la *mediación*. Se rechaza el conocimiento objetivo inmediato, dado que todo conocimiento de un objeto presupone un subjeto cognoscente, el cual constituye al objeto en objeto de conocimiento y se lo apropia como tal. El sujeto se convierte en mediador del objeto, estableciendo las condiciones a priori del conocimiento. Pero el sujeto, a su vez, no se realiza de modo inmediato como sujeto de conocimiento sino que llega a ser sujeto cognoscente, únicamente a través del objeto. Ambos se «median» recíprocamente. El objeto conocido lo es por el sujeto cognoscente y este es sujeto cognoscente en cuanto «mediado» por el objeto conocido. Con otras palabras: sin sujeto cognoscente no hay objeto conocido pero tampoco hay sujeto cognoscente sin objeto conocido. La polaridad sujeto-objeto es solucionada no a ventaja de un a priori subjetivo, como en el racionalismo, ni a ventaja de un dato objetivo como en el empirismo sino en reciprocidad condicionante. La posición kantiana es superada por Hegel, al asumir éste no sólo a la inmediatez sino también la mediación. En cada estadio del desarrollo de la conciencia acontece inmediatez en el conocimiento, la cual, sin embargo, se media dialécticamente. El objeto no es comprendido en su inmediatez indeterminada sino en la totalidad del devenir dialéctico, que lo abarca y que comprende por igual al objeto y al sujeto, determinando y mediando el uno por el otro. El sujeto cognoscente, por otra parte, no ejerce su función de modo aislado, sino integrado en la totalidad de la experiencia del espíritu. Mediatez e inmediatez se coimplican, de modo que toda inmediatez se encuentra mediada por la totalidad de la experiencia del espíritu y, a la inversa, toda mediación presupone una inmediatez. Ambos aspectos, recíprocamente coimplicados y condicionados, son inseparables en el pensamiento hegeliano y han sido puestos de relieve en nuestros días por el pensamiento hermenéutico en una de las ideas centrales del mismo: la del círculo hermenéutico, según el cual la totalidad y la parte se coimplican en la interpretación. Es el principio de la mediación recíproca.

La fenomenología, pues, asume el problema de la mediación bajo los términos «mundo de la vida» (Husserl) y «ser-en-el-mundo» (Heidegger). El conocimiento posee una estructura «mediatizada» por el mundo y, por lo mismo, condicionada por el. La consigna de Husserl durante la primera fase del desarrollo de su programa fenomenológico: «retorno a las cosas mismas», parecería situarle en las proximidades del empirismo o de la inmediatez de los datos experimentales. Sin embargo, su viraje posterior hacia la subjetividad transcendental y la remisión de todo

Universidad Pontificia de Salamanca

fenómeno a la conciencia, parecen indicar, que ésta se constituye en instancia mediadora de cualquier objeto.

Con ello Husserl se situaba en las proximidades del idealismo. La *Krisis*, y ya anteriormente *Erfahrung und Urteil* superaron ambas posiciones. La polaridad sujeto-objeto es incardinada en el «mundo de la vida» como horizonte de conocimiento y como soporte de la ciencia. El problema metodológico y epistemológico se sitúa con ello en nuevas perspectivas. El yo o la conciencia no son captados en su inmediatez sino en la totalidad concreta e histórica del mundo de la vida. Toda experiencia, pues, se halla condicionada y determinada por un horizonte predado. Y es en este contexto donde Husserl recurre al concepto de *horizonte*, para expresar que no existe una subjetividad independiente del mundo y de la historia como tampoco una objetividad, liberada e independiente de la subjetividad. Ambas se hallan incardinadas en un ámbito más englobante, constituido por el mundo y por la historia, —que podemos llamar genéricamente *Lebenswelt*— y que condiciona y precede a todo conocimiento. Con ello, tanto el subjetivismo idealista como el objetivismo de las ciencias quedan superados en el mundo y en la historia, como horizontes espacio-temporales, en donde aquellos tienen su ubicación. La totalidad de nuestro mundo, que la historia y las tradiciones de alguna manera nos entregan acuñado y que el lenguaje también a su modo nos transmite interpretado, actua de factor «mediador» de lo que se da en el objeto y en la conciencia.

2. La matriz husserliana de la hermeneutica filosofica contemporanea

Entre quienes se han esforzado durante nuestro siglo por superar el dogmatismo de una concepción objetivista del saber y de la praxis humana, asi como las manifestaciones de aquel dogmatismo tanto en la fijación del estatuto científico de las ciencias socio-culturales como en el mismo ejercicio de la actividad ético-política, destaca la figura de Husserl. A lo largo de varias décadas, pero muy especialmente durante la útima fase de su pensamiento. Husserl avanza en su vía reductora en busca del *Apriori concreto* o esfera del precategorial que, en calidad de nueva instancia transcendental, permita fijar las condiciones de posibilidad de la ciencia, de la acción y del lenguaje. Es a este propósito como acuña la categoría central de su pensamiento tardío: la *Lebenswelt*, cuya explicitación apunta no sólo al *rescate* del *sujeto social* de la ciencia y de la historia sino, sobre todo, a fundamentar toda actividad humana, incluida la científica, sobre un soporte de sentido y finalidad, que permita superar la crisis del hombre en la época de la civilización técnico científica [16]. Esta intención básica del esfuerzo husserliano coincide con la aspiración latente en la hermenéutica contemporánea, desde Gadamer a Apel. Existen, por tanto, razones, y buenas razones para, al margen de los motivos extrafilosóficos por los que se postula un retorno a Husserl, pasando por encima de Heidegger [17], intentar fijar el sitio preciso de donde arranca

16 *Krisis*, 3-8, 12-15, 314 ss.
17 Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, 36.

Universidad Pontificia de Salamanca

la vía hermenéutica de la filosofía. Es lo que a continuación pretendo hacer mediante un análisis de los conceptos de «horizonte» y de «Lebenswelt» en la obra tardía de Husserl.

2.1. *El horizonte como estructura de toda posible experiencia*

«El concepto y el fenómeno del *Horizonte* poseen, según Gadamer, un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl» [18]. Sirve para replantear el viejo problema del «cómo» del conocimiento humano y para decidir entre las alternativas clásicas «positivismo-idealismo», «empirismo-apriorismo». Cuando interpretamos un acontecimiento, una palabra o un dato, conferimos a la singularidad de los mismos un sentido, que viene dado no en el aislamiento de los datos sino en un nexo de sentido y finalidad, que aparece como lo coimplicado-precomprendido en la interpretación. El sentido de los hechos y de las palabras no parece agotarse en la singularidad concreta de los mismos, tesis neopositivista, sino que remite a un sistema interrelacional entre objetos o palabras, que comparten un sentido unitario. Comprender en horizonte significa ganar en amplitud de perspectiva, desvincular los objetos del contorno achicado de su cercanía. Ganar horizonte, quiere decir, aprender a ver más allá de lo cercano» [19]. El término horizonte, por consiguiente, expresa una perspectiva global de sentido, presupuesta y no necesariamente explicitada, que predetermina el sentido y significado de cualquier hecho o palabra ubicado en ella. Es ese horizonte el que aporta el sentido en el «que el objeto se convierte en tema» y que, aunque no esté explicitado, «pertenece siempre y de modo inmediato al *estar ahí* de lo dado. Todo lo dado, en cuanto dado, remite a un 'plus ultra' de sí mismos, al horizonte de la donación» [20].

La experiencia, por consiguiente, posee una estructura horizontal. La percepción de lo singular tiene lugar en forma de secuencia temporal en la que cada experiencia actua de elemento clarificador de una experiencia anterior o susceptible de ser clarificada por otra posterior. El horizonte hace referencia, precisamente, a esa totalidad de lo percibido o perceptible en cada uno de los actos cognitivos particulares. Es decir: la experiencia está vinculada a un sistema de relaciones espaciales o temporales, que constituyen un contexto de sentido, en donde se dan cita lo particular determinado con lo general indeterminado. Ejemplo: esta mesa forma parte del contexto de sentido constituido por el conjunto de mobiliario de la sala; la presente comunicación se integra en el contexto

18 *Verdad y método*, 309. El tema «horizonte» aparece reiteradamente en Husserl. Cf. 'Der dreifache Erlebnishorizont, zugleich als Horizont der Erlebnis reflexion', en *Ideen*, I (Husserliana, III/1) 184-85; 'Analysen zur pasiven Synthesis', (Husserliana, XI) 201, 202, 420, 424; 'Erste Philosophie' II (Husserliana, VIII); *Erfahrung und Urteil* (Hamburg 1972) 26-51. Sobre el concepto de «Horizonte» en Husserl. Cf. G. Brand, 'Die Horizonthaftigkeit der Erfahrung', en *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkre ten Apriori* (Berlin 1971) 82 ss., así como del mismo autor, *Welt, Ich und Zeit* (La Haya 1955) 7-13, 80-84; K. Schuhmann, 'Das Horizontverhaltnis des Wahrnehmungserlebnis', en *Die fundamentalbetrachtung der Phänomenologie* (La Haya 1971) 47 ss.

19 *Verdad y método*, 375.

20 G. Brand, 'Die Horizonthaftigkeit der Erfahrung', en *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori* (Berlin 1971) 83-84.

Universidad Pontificia de Salamanca

de sentido que el enunciado del congreso recoge. En ese horizonte cada dato proyecta luz sobre el resto de los componentes de la totalidad y de ellos recibe, recíprocamente, clarificación [21]. De ahí la importante afirmación de Husserl: «desde el punto de vista de la toma de conciencia, lo percibido no termina allí donde termina la percepción» [22]. Con otras palabras: Los límites de la percepción y los límites de la experiencia no son coincidentes. Una reducción empirista del conocimiento y del lenguaje achica injustamente el campo del saber. Toda experiencia implica una pre-sciencia y una con-ciencia que pertenecen a la estructura del experimentar mismo. Ese saber con otras cosas y a ese conocer con antelación es lo que pretende expresar el término de horizonte. El experimentar es conocer en *perspectiva* a los objetos y a las palabras, acompañadas de las connotaciones y referencias que las acompañan [23]. La interpretación de cualquier dato y la comprensión de su peculiar evidencia y verdad, precisa, dada su inserción en un contexto de sentido, «mantener siempre ante los ojos en que horizonte de experiencia se encuentra inseparablemente inscrita cualquier operación de experiencia» [24].

Husserl ha usado con insistencia del concepto de horizonte para expresar la estructura de la experiencia. Algunos pasajes, sin embargo, de *Ideen*, III y de *Erfahrung und Urteil*, contienen una serie de afirmaciones al respecto, que parece oportuno recoger: «Cada vivencia actual, tiene necesariamente su horizonte del tiempo inmediatamente anterior y posterior». El pasado y el futuro aparecen coimplicados en su ahora. La corriente de vivencias constituye una unidad infinita y la forma de esa corriente se proyecta «por todas las vivencias del ego puro». Hablar de horizonte no se reduce a nombrar el horizonte de la temporalidad fenomenológica. El término hace también referencia »a los modos diferentes y novedosos del darse» de los objetos a la conciencia [25]. Con antelación a cualquier actividad cognoscitiva o predicativa, los objetos «se encuentran a nuestra disposición, en calidad de objetos válidos para nosotros antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectado por ellos es previo a su captación conceptual. Afección que no tiene lugar de modo aislado sino como acto, que surge en un contexto y bajo un interés determinado... Esa circunstancia en la que el objeto viene dado es el ámbito de la pre-donación pasiva» [26]. Este desempeña la función de vestíbulo o zona determinante de la calidad de la experiencia. La comprensión y la interpretación tienen lugar sobre ese transfondo que las posibilita y simultaneamente las condiciona. El trasfondo impone unas condiciones «a priori», constituidas por evidencias y experiencias precategoriales, cuyo sentido es transferido al proceso cognoscitivo e interpretativo en cuestión. Tal modalidad de saber parece ser la más adecuada a los contenidos a que se refieren las actitudes denominadas «persona-

21 Cf. *Erfahrung und Urteil*, 27.

22 *Erste Philosophie*, II, 147.

23 Cf. L. Landgrebe, 'El mundo como horizonte universal de toda experiencia', en *El camino de la Fenomenología*. Trad. al castellano por M. Presas (Buenos Aires 1968) 62 ss.

24 *Erfahrung und Urteil*, 39.

25 *Ideen*, III, 184-85.

26 *Erfahrung und Urteil*, 23-24.

Universidad Pontificia de Salamanca

lista» y «fenomenológica» [27] y que forman el campo de los acontecimientos histórico-culturales o de los valores estético-morales, en donde las intenciones y motivaciones del sujeto humano desempeñan un rol prioritario. El sentido de ese mundo, y dentro de él, del hecho de las ciencias modernas, como un acontecimiento histórico más, viene dado en el horizonte en el que aparece.

Husserl añade una serie de precisiones al concepto de *horizonte*, que fijan sus características y tipos. El horizonte es una perspectiva abierta a ulteriores determinaciones en cuanto ámbito de experiencias posibles, conexas en el espacio o en el tiempo con una experiencia concreta. En cuanto perspectiva abierta y móvil, el horizonte se desplaza al paso de quien en él se mueve. Gadamer precisa aún más la idea: también el horizonte de la historia, en donde los acontecimientos se ubican, cambia en correlación a como cambia la conciencia histórica y modifica con su cambio la reconstrucción del pasado desde la conciencia del presente [28]. Analizando, por otra parte, el concepto de horizonte a partir del objeto en el situado, Husserl distingue dos tipos de horizonte: el *interno*, constituido por las potencialidades no explicitadas de la experiencia en curso, pero susceptibles de explicitación a partir de la misma y el *externo*, integrado por los objetos que acompañan a la cosa y sobre los que no versa aquella experiencia pero si son susceptibles de ser experimentados por entrar a formar parte del horizonte global de sentido en el que la percepción tiene lugar [29].

Al establecer un vínculo necesario entre experiencia y horizonte, Husserl se adscribe a una larga tradición filosófica. En ella la relación parte-todo, singular-universal, que el concepto de horizonte trata de expresar, se encuentra formulada de múltiples formas a lo largo del pensamiento moderno. En Spinoza lo singular concreto viene dado y comprendido en lo que podríamos denominar «horizonte ontológico» del «Deus sive natura», que se explicita de modo necesario en sus diferentes *modi*. Leibniz remodela el concepto de horizonte en sentido epistemológico. Frente al significado metafísico que había poseído en el medioevo o al geográfico que había prevalecido en la ciencia postrenacentista, el término «horizonte» es usado para significar el ámbito que abarca el conocimiento o la actividad humana. Por tanto, ya no se trata de establecer la esencia del hombre en el horizonte de una realidad que lo abarca sino, en consonancia con el viraje antropológico de la Edad Moderna, de fijar el ámbito de la acción de lo ya constituido como centro de comprensión de la realidad: el hombre mismo. En esa línea Leibniz hace un uso frecuente del término de horizonte para significar el ámbito posible por donde se extiende el saber humano [30]. Horizonte adquiere con ello un significado antropológico-epistemológico, según el cual pasa a designar el conjunto de cosas que el hombre puede percibir. El hori-

27 Cf. 'Gegensatz zwischen naturalistischen und personalistischen Welt', en *Ideen*, II, 173-208; 367 ss. 377 ss.; *Krisis*, 153, 296, 306-307; *Ideen*, I (Husserliana III) 106 ss.

28 Cf. G. Gadamer, *Verdad y método*, 309 ss., 373 ss.

29 Cf. *Erfahrung und Urteil*, 28.

30 Cf. citas y referencias en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III (Stuttgart 1974) 1195-96.

Universidad Pontificia de Salamanca

zonte acota un campo específico de conocimientos. Tal significado epistemológico del término «horizonte» aparece aún más explicitado en Kant. Horizonte significa la capacidad de una potencia humana en un campo específico de percepción. En este sentido «horizonte» fija las posibilidades y a la vez los límites de la acción cognoscitiva humana, y puede referirse a un campo epistemológico, estético o ético, según que delimite el área de intereses y de acción posible de la razón teórica, del sentido del gusto o de la razón práctica [31]. Con ello el término «horizonte» responde a la pregunta sobre «que puede y *como* puede el hombre saber, gustar o practicar».

Con Hegel el término «horizonte» torna a recuperar su significado ontológico al hacer referencia a la totalidad en cuyo devenir dialéctico tiene su ubicación lo particular y concreto, recibiendo de aquella ser, verdad y sentido. El historicismo, por su parte, carga el término «horizonte» con un significado que hace referencia a la temporalidad y a los contextos históricos del hombre. Horizonte de una época es el sistema sociocultural de la misma en el que el pensamiento y la praxis humanas encuentran situación y sentido [32]. En la Fenomenología por el contrario, «horizonte» vuelve a recuperar su significado ontológico al significar la constitución transcendental del ser-en-el mundo del hombre [33]. Heidegger reformula el concepto de «horizonte» en conexión con el «ser-en-el-mundo» del *Dasein*. En este caso, «mundo en cuanto horizonte» viene a significar un proyecto global de sentido en donde se inscriben las diversas posibilidades o proyectos concretos de existencia. Horizonte es realidad pre-donada de modo apriorista, que condiciona la realización del existir en cuanto que este proyecta sus posibilidades en una totalidad pre-donada y condicionante. Tal totalidad es el mundo. Cualquier proyecto del existir se inscribe en el mundo, es-en-el-mundo, en cuanto horizonte de posibilidades [34]. El ser-en-el-mundo, en cuanto estructura del existir, quiere decir que este presupone al mundo como horizonte de su autocomprensión e interpretación. El mundo es, por ello, condición de posibilidad de la comprensión del *Dasein*.

Husserl, por su parte, utiliza la categoría «horizonte» con un significado equivalente a la fórmula «situación hermenéutica» de Gadamer. De igual modo que una situación hermenéutica está determinada por preconceptos que el intérprete aporta, el horizonte está integrado por el ámbito espacio-temporal que rodea a la experiencia concreta. Gadamer, incluso, vincula el concepto de *Wirkungsgeschichte* al de horizonte, ya que «la conciencia histórico-efectual es en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica... y al concepto de situación hermenéutica le pertenece esencialmente el de horizonte» [35]. Comprender un texto o interpretar un acontecimiento significa haber propuesto preguntas y respuestas interrelacionadas por un nexo de sentido, que solamente viene dado

31 *Logik*. Akademie Ausgabe (Berlin 1902 ss.) 9, 40, 22.
32 W. Dilthey, *Ges. Werke* 7 (Berlin 1958) 154-55.
33 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) 420 ss.
34 Ibid., 52 ss., 83 ss., 366 ss., cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, 23-24.
35 *Verdad y método*, 372.

Universidad Pontificia de Salamanca

por el horizonte en que aquellas se plantean [36]. Ello es debido a que el hombre, que piensa, habla o investiga, se encuentra en un mundo dado previamente a él y del que forma parte, mundo de la vida, de la historia o de los valores, que constituye el lugar donde el hombre se comprende a sí mismo y propone preguntas y respuestas sobre los objetos. En ese espacio histórico-cultural es donde tienen lugar los fenómenos que llamamos ciencia, lenguaje y comunicación. Husserl denomina a ese espacio que el horizonte demarca «Unwelt», término que presenta analogías con los orteguianos «circunstancia» y «perspectiva». Al ser tal espacio condición de posibilidad de la experiencia de lo concreto, el intérprete se enfrenta inevitablemente el problema hermenéutico como cuestión previa o preliminar en torno a ese mundo y a su sentido, dado que el suelo donde se asienta la actividad científica, lingüística o comunicativa que e hombre ejerce.

El concepto de «horizonte» aplicado a la comprensión de los hechos científicos, de los acontecimientos históricos, de los enunciados lingüísticos o de los datos sociales, marca distancias entre la fenomenología hermenéutica y las explicaciones *atomistas* vigentes en el neoempirismo y derivaciones. La explicación aquí se practica sin referencia alguna a nexos globales de sentido y finalidad, que es, precisamente, lo que el concepto de horizonte pretende recuperar. El horizonte espacio-temporal, como condición de posibilidad tanto de la experiencia como del lenguaje, implica un rechazo del concepto atomista de los mismos. La soledad que afecta a los hechos y a las palabras es soledad que los afecta en cuanto cosas reducidas a objetos y no en cuanto cosas percibidas en y por el sujeto humano. En este caso, las interobjetividad de las cosas y la intersubjetividad de los actos de la conciencia son estructuras de la experiencia humana. El «saber con antelación» (Vorwissen) y el «saber en relación» (Mitwissen) acompañan a todo saber. Tal «situación hermenéutica» tiene lugar de modo eminente en los contextos de finalidad que motivan las acciones humanas y en los nexos de sentido que orientan los acontecimientos histórico-culturales. Es lo que acontece también en el mundo del lenguaje y de la comunicación. Explicar atomísticamente el lenguaje o interpretar los actos de comunicación de modo aislado presupone un desarraigo del lenguaje del suelo, nombreselo como se prefiera, sobre el que los hechos humanos tienen asentamiento. Presupone alejarse de las cosas mismas, de aquello que constituyó el slogan de la fenomenología, *Zu den Sachen Selbst*, para adentrarse en el mundo abstracto de la formalización e idealización físico-matemática, que caracteriza al objetivismo de la ciencia moderna. Ese olvido del «Sitz in Leben» de las cosas y, por consiguiente, del sentido que las cosas tienen en la vida, es lo que Husserl denuncia. De ahi sus críticas al modelo epistemológico galileano-cartesiano, que cree reproducido no sólo por la psicología naturalista y por el objetivismo formalizante de la físico-matemática sino también por el positivismo histórico. Su distanciamiento de Dilthey a este respecto es altamente significativo [37].

36 Ibid., 447.

37 Cf. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. de E. Tabernig (Buenos Aires 1962) 85, 88 ss., 111 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

2.2. *La regresión a la Lebenswelt como horizonte universal de la experiencia*

La Fenomenología ha vinculado el concepto de horizonte a la idea de «mundo». A lo largo de su evolución, pero con insistencia especial en la última gran obra, la *Krisis der Wissenschaften,* Husserl parte del supuesto de que toda experiencia singular se encuentra ubicada en el mundo, en calidad de horizonte universal. Todo lo que está dado como ser, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo. Es lo pre-supuesto como *suelo* de toda experiencia y horizonte de todo acontecimiento [38]. Las fórmulas «estar situado en horizonte» y «hallarse en el mundo» son equivalentes. El mundo desempeña, en cuanto horizonte universal, la función de instancia unificante de horizonte o de plataforma global de sentido sobre la que se asientan las diferentes perspectivas en las que el hombre percibe los objetos. El mundo aparece, por ello, como instancia transcendental a la que toda experiencia singular *remite y que en toda experiencia está coimplicado. Cada experiencia* singular implica un sentido más amplio, que en ella misma no se explicita, y que se corresponde con el mundo-horizonte al que la experiencia en cuestión está adscrita. El tema del horizonte de la experiencia nos conduce, por tanto, al tema del mundo en los diferentes significados que este puede tener: mundo como naturaleza, mundo como historia, mundo como sociedad, mundo de las experiencias subjetivas, mundo del lenguaje, mundo de la ciencia y mundo de los valores, etc. Y, más allá de tales mundos especiales, al mundo en general, carente de especificación o cualificación. Este mundo es el lugar del ser y del sentido originarios. Es, con otra fórmula husserliana, el «apriori concreto» al que remite toda experiencia y donde tienen lugar las donaciones originarias de sentido [39].

La fenomenología elabora su concepto de mundo en oposición a la idea de mundo vigente en las ciencias objetivas de la naturaleza. Es en este sentido un contra-concepto. No es un concepto físico-matemático sino un concepto vinculado a la historia y a la subjetividad. Ese mundo aparece designado por Husserl en las *Ideen* con las fórmulas «mundo vivo del espacio y tiempo», «mundo circundante personal» [40], fórmulas que en la *Krisis* son sustituidas por el término *Lebenswelt.* La *Lebenswelt* indica el ámbito de las evidencias inmediatas precategoriales y prelógicas, el mundo de la vida precientífica, que sirve de soporte a toda actividad humana.

Al tratarse de un concepto expresamente construido como antítesis al «mundo de las ciencias», los rasgos de la *Lebenswelt* resaltan al contrastarlos con los de aquel. Ambos mundos son opuestos y la afirmación de la *Lebenswelt* implica una relativización correlativa del mundo de las ciencias, en cuanto modelo único de expresión de la verdad y de la

38 Cf. G. Gadamer, *Verdad y método,* 309; W. Marx, 'Vernunft und Lebenswelt', en *Vernunft und Welt* (La Haya 1970) 59.

39 Cf. L. Landgrebe, *El mundo como horizonte universal de toda experiencia,* 64-68.

40 *Ideen, II* (Husserliana IV) 235, 288.

Universidad Pontificia de Salamanca

realidad [41]. Por oposición al mundo de las ciencias, la *Lebenswelt* es ámbito de lo precientífico y precategorial; es universo permanentemente pre-donado y válido con anterioridad a toda actividad científica. En el está instalado el hombre antes de ejercer como científico o como filósofo. Incluso al practicar tales menesteres, toda posición de finalidades, incluida la técnico-científica, da por supuesto la *Lebenswelt* [42]. La *Lebenswelt* no es una interpretación del mundo, tampoco es una versión científico-objetiva del mismo y ni siquiera, una cosmovisión sedimentada durante un período histórico. Constituido en campo de nuestra reflexión, la *Lebenswelt* se nos aparece como la realidad intuida por la experiencia simple y como sistema cambiante de posiciones de valor. De él se excluyen como materiales de análisis los enunciados y las verdades concernientes al «ser en si» de lo real y los intereses por él generados. Sobre todo ello planea la función liberadora de la epoché. Puestas manos a la obra de rellenar la generalidad indeterminada de la experiencia pura, la tarea se centra en establecer lo que posee valor en referencia al sujeto [43].

La contraposición «mundo de la vida» - «mundo de las ciencias» es susceptible de clarificación a la luz del modo como se constituye un mundo especializado y de las relaciones que existen entre este y la *Lebenswelt*. Un mundo especializado o particular es un mundo constituido a impulsos de una idea finalizante, la cual restringe el ámbito de la teoría pura, característico de la Fenomenología, a un «horizonte interesado». La actitud del espectador desinteresado que caracteriza al fenomenólogo se torna actitud vinculada a un fin que achica el horizonte interpretativo. Mientras que la *Lebenswelt* posee un sentido universal y omniabarcante, que implícitamente se coimplica en los «mundos derivados», estos acotan su área de interés a una finalidad particular. Eso es cabalmente lo que acontece con el «mundo de la ciencia», que se constituye como mundo particularizado bajo la idea rectora de un «ser en sí objetivo», determinable matemáticamente. La *Lebenswelt*, por el contrario, es lo dado con antelación a toda determinación o concreción de sentido. Intercambiar o sustituir, por tanto, el mundo de la vida por un mundo determinado en un sentido particular, significa tomar la parte por el todo, una reducción o achicamiento del concepto de realidad [44].

Las descripciones, que el «saber descriptivo» sobre la *Lebenswelt* proporciona, nos lo presentan como un conglomerado socio-cultural integrado por opciones de valor, experiencias subjetivas y sedimentos históricos. Sus rasgos más peculiares han ido ya saliendo al paso: La *Lebenswelt* es el mundo donde se nace y se muere, donde se hereda una tradición cultural, donde se comunica un lenguaje, donde se convive con otros vivientes. La *Lebenswelt* es configurado históricamente por una herencia y un presente, transmitidos por tradiciones y expresado en un

41 Cf. H. G. Gadamer, 'Die phänomenologische Bewegung', en *Philosophische Rundschau* 11 (1973) 19-20.

42 Cf. *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana, VI) 141, 145, 461, 494-95.

43 Ibid., 461-63.

44 *Krisis*, Beilage XVII, 459-62; Cf. al respecto W. Marx, 'Lebenswelt und Lebenswelten', en *Vernunft und Welt* (La Haya 1970) 45 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

lenguaje. Es el mundo de nuestra cotidianidad, en cuyo horizonte nos encuadramos para orientarnos y es, a la vez, tejido de relaciones sociales en donde nos relacionamos con los otros hombres. La *Lebenswelt* es la circunstancia que rodea al sujeto, su «Umwelt»: mundo del trabajo, de la familia, de la cultura, de los usos y las costumbres... Un mundo de personas y de cosas, que están en relación con el hombre y que constituyen su mundo. *Lebenswelt* es el mundo de la existencia concreta precientífica donde el hombre se instala, y donde actúa, construye proyectos y se realiza como hombre técnico, político, ético o religioso. Es el mundo de la experiencia humana cotidiana «donde el yo que filosofa posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y, en el polo opuesto, sujetos egológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan... [45]. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar [46].

Este mundo de la vida es equiparado por Husserl con el *horizonte* universal y único en el que hacen aparición los objetos. Tal horizonte posee unas perspectivas propias, que son diferentes de las del mundo de la ciencia [47]. Cada cosa percibida en el mundo-horizonte global comporta, a su vez, un horizonte propio de implicaciones que exigen explicitación. «En toda percepción de una cosa está implicado un horizonte completo de modos de aparición y síntesis de validación no actuales y, sin embargo, operativas». El modo de darse la cosa privilegia el horizonte propio de la misma. La cosa se da como presente en el que se coimplica un pretérito sin limitaciones y un futuro siempre abierto. La presencia del objeto en el sujeto es presencia «retentiva» de pasado y «protentiva» de futuro [48]. El mundo de la vida, por su parte, en cuanto horizonte es una estructura pre-dada y universal de la conciencia. Este concepto, uno de los descubrimientos más significativos de Husserl en su constante polémica contra el positivismo objetivista de las ciencias, permite recuperar una dimensión básica de la epistemología: lo universal abarcante, que subyace al conocimiento de lo singular. Se trata de mostrar, que la comprensión de lo singular acontece en una totalidad originaria de sentido, en una experiencia del mundo de carácter pre-racional, delimitada en el espacio, culturalmente acuñada por la historia y decantada en un sistema lingüístico, en donde se enmarca toda experiencia singular y concreta. El mundo en cuanto horizonte hace referencia a la situación del hombre que se encuentra a sí mismo en un mundo como realidad dada funcionando a modo de precomprensión de su actividad teórica y práctica y en donde el se descubre a sí mismo y donde recibe sentido. Horizonte, en todo caso, expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta aunque no tematizada, que, sin embargo, condiciona y determina la verdad y el sentido de cada cosa en ella enmarcada.

45 *Krisis*, 107.
46 Ibid., 461-64.
47 *Krisis*, 141-42, 146-49. Cf. J. Wild, 'Husserl's Life-World and the lived Body', en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt* (Mexico 1963) 77 ss.
48 *Krisis*, 162-63.

Universidad Pontificia de Salamanca

La equiparación entre los conceptos de *Horizonte* y *Lebenswelt* en la *Krisis* no es nueva en el pensamiento de Husserl. Ya en las lecciones sobre *Filosofía Primera* había descrito la estructura de la conciencia como una conciencia-horizonte. En las «Ideas» esta conciencia-horizonte es presentada como vestíbulo, contrafondo o campo de percepción de todo saber, y que en cuanto horizonte previamente dado, condiciona como totalidad, la experiencia de lo concreto e individual [49]. La experiencia posee una mediación «horizontal» [50], determinada por una realidad originaria pre-aceptada, insuficientemente tematizada pero, en todo caso, ya existente y anticipada. Tal instancia es equiparada en la *Krisis* a la *Lebenswelt*. Todo pensamiento científico y toda pregunta filosófica dan por supuesto un conjunto de evidencias como la de que el mundo existe, que está ahí y que cualquier modificación de una experiencia presupone un mundo como horizonte de seres-valores aceptado, en y desde el que se opera. Ese mundo no se nos entrega de modo ocasional sino de modo permanente y necesario «como ámbito universal de toda praxis real y posible». «Vivir es vivir en la certeza del mundo», en el que las cosas como objetos nos son dadas a nosotros, como sujetos, en el horizonte-mundo [51]. El hombre vive en el mundo con la conciencia de que ese mundo es el lugar de sus experiencias. Horizonte que puede ser cerrado, si acota una demarcación concreta como la del área profesional, conscientemente elegida [52]. Es entonces ese horizonte de intereses donde la acción recibe valor y sentido. Mundo es, por tanto, no universo de las cosas o enunciado de las ciencias sino aquel ámbito en cuya interioridad vivimos, cuya realidad presuponemos como existentes antes de que construyamos ciencia o planteemos preguntas filosóficas.

Vinculados los problemas del saber y del lenguaje a las categorías de «horizonte» y de «mundo de la vida» surge inevitablemente la cuestión hermenéutica. La estructura de la interpretación que designamos con el término de «Pre-comprensión» (*Vorverständnis*) estaría cocnretada por Husserl en los conceptos de «horizonte» y «Lebenswelt», conceptos, por otra parte, paralelos al de «ser-en-el-mundo» de Heidegger y al de «historia efectual» de Gadamer. Los hechos o las cosas se muestran en su mundo, que es mundo de acontecimientos, si es historia, o mundo de palabras, si es lenguaje. Un mundo que comporta un «nexo de sentido» sobre el que se asienta la posibilidad de comprensión e interpretación de textos, eventos y enunciados. La sedimetnación de las vivencias intencionales del sujeto en una «Lebenswelt» intersubjetiva o la eficacia de la tradición histórica se mantienen operantes en el horizonte desde donde el hombre comprende e interpreta. Es ese mundo el que requiere o exige un método adecuado de tratamiento. En él se sustentan tanto el «explicar» de las ciencias naturales como el «comprender» de los saberes culturales. Antes de que el científico formalice las experiencias físicas mediante la matemática y antes de que el hermeneuta intérprete los

49 *Ideen*, I, 58 ss., 184 ss.

50 Cf. *Erfahrung und Urteil*, 36 ss., 45 ss.

51 *Krisis*, 145-46; H. G. Gadamer, 'E. Fink. Spiel als Weltsymbol', en *Philosophische Rundschau* 9 (1961) 1, ha insistido en la función relevante que la categoría de «horizonte» desempeña en la obra tardía de Husserl, especialmente en la *Krisis*.

52 *Krisis*, 459.

Universidad Pontificia de Salamanca

productos culturales del hombre, el científico o el intérprete son hombres ubicados en el mundo cotidiano de la vida, con un sentido inherente al mismo. Los mundos derivados y la constitución del sentido de los mismos remite, por ello, a la *Lebenswelt* o *Apriori* precategorial concreto. La hermenéutica fenomenológica aspira a ser el método adecuado para tematizar ese mundo y explicitar su sentido o intencionalidad.

Al fundamentarse todas las evidencias lógico-científicas, así como el lenguaje en que se expresan, sobre las experiencias evidentes del mundo o *Apriori* concreto, resulta inevitabe una regresión a ese mundo, en cuanto soporte de las operaciones lógicas y lingüísticas. Se trata de recuperar el ámbito de lo precategorial y antepredicativo para, a partir del mismo, aclararse sobre la génesis y el sentido de las evidencias derivadas [53]. El mundo de la ciencia y su lenguaje presupone el mundo precategorial en donde los sujetos son sujetos cognoscentes en un mundo. Tal retorno es un regreso a la Lebenswelt, es decir, al mundo en el que nosotros ya vivimos y que constituye el suelo de toda producción cognitiva y de toda determinación científica [54]. Un mundo históricamente sedimentado e integrado por operaciones intersubjetivas e intencionales, que es tanto como afirmar, orientadas por una teleología. Tal mundo aparece como correlato histórico de las vivencias de la conciencia, que la psicología analiza, si bien se trata de un mundo no explicitado en su intencionalidad fundamental por la ciencia moderna. Explicitarlo coincide con «despejar la historia del mismo mundo» en el que el hombre se encuentra con antelación a su actividad científica o lingüística. Tal regreso supone el retorno a la subjetividad constituyente ignorada y ello en dos etapas: a) mediante un retrotraer el mundo de la ciencia y sus determinaciones de sentido a la *Lebenswelt;* b) en una remisión de la misma actividad del mundo de la vida a las operaciones constituyentes del sujeto, de donde el mismo mundo de la vida surge. Este retroceso es transitable por un doble camino: el de la historia, a través del cual efectuamos un seguimiento de la constitución temporal del mundo de la ciencia y de su lenguaje y el de la psicología, analizando genéticamente los actos de la conciencia por los que tanto la ciencia como su lenguaje han llegado a ser lo que son [55].

El retorno a la *Lebenswelt* como mundo histórico y a la subjetividad como instancia constituyente de sentido, presupone caer en la cuenta del camino recorrido por la ciencia moderna. Es precisamente lo que efectua Husserl en la *Krisis,* diseñando un brillante fresco histórico, en donde la génesis del pensamiento moderno aparece descrita como un drama en el que se enfrentan el objetivismo de la físico-matemática y el subjetivismo transcendental de la actitud fenomenológico-hermenéutica. Lo sucedido podría resumirse así: en la génesis del mundo simbólico de la matemática tiene lugar un proceso de idealización y formalización en el que a partir de las intuiciones empíricas, habidas en el mundo precategorial, se genera un universo de símbolos y signos con los que se pretende ex-

53 *Erfahrung und Urteil,* 21, 39. *Phänomenologische Psichologie* (Husserliana IX) 55 ss.

54 *Erfahrung und Urteil,* 38.

55 Ibid., 46 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

presar la racionalidad del universo. La ciencia moderna no ha reflexionado críticamente sobre lo que acontece en tal proceso, y mantiene, por ello, una actitud ingenua. Las idealizaciones de los datos intuitivos distancian al lenguaje científico de la realidad concreta de donde se partió. Es más: la ciencia, una vez que dispone del instrumental simbólico formalizante, arropa al mundo de la experiencia intuitiva con un revestimiento ideológico —*Ideenkleid*— que si bien lo *descubre en un determinado modo de racionalidad: la matemática, lo encubre en su dimensión más profunda: la empírico-intuitiva*. La actitud irreflexiva de la ciencia moderna sobre los presupuestos histórico-gnoseológicos de su propia gestación, no ha permitido caer en la cuenta del camino recorrido. No se ha percatado, incluso, de la situación a la que ha llegado. En efecto: la ciencia moderna convierte en materia de la propia reflexión a un mundo de formalidades surgido en el proceso de idealización y lo que se originó como reflexión sobre las experiencias intuitivas del mundo, se transforma en un saber sobre entes ideales objetivados, que han perdido su vinculación y referencia al mundo de la vida, en cuanto mundo de las donaciones subjetivas de sentido. El universo de símbolos matemáticos pasa a ser tenido como mundo real de los objetos y se toma por realidad aquello que no es sino método. Este «quid pro quo», o gato por liebre, que ingenuamente subyace a la ciencia moderna es lo que la fenomenología se propone someter a revisión crítica [56].

Tras el alegato husserliano contra el formalismo físico-matemático en nombre de un «retorno a las cosas mismas», tal como vienen dadas en la *Lebenswelt*, parece latir una denuncia, que causaría horror a los profetas del neopositivismo. La acusación podría formularse así: el modelo científico y lingüístico del neopositivismo no es un modelo ni basado en ni fiel a la experiencia. Se trata, más bien, de un universo de entes formales, generados en el proceso de idealización, que se han olvidado de donde y para lo que surgieron. La físico-matemática postgalileana no se ha percatado de que su concepto de experiencia es el resultado de una formalización previa, impuesta por la abstracción matemática. El mundo donde se sitúa la labor científica del investigador es el mundo galileano-cartesiano del «espacio exacto» de la Geometría y del «tiempo exacto» de la Aritmética. Un tiempo y un espacio que tienen poco que ver con el mundo histórico del sujeto y con el mundo cotidiano de la vida. Al hablar de experiencia en la físico-matemática se olvida que los procesos epistemológicos son actos de un sujeto que actúa según un sentido predonado en el mundo de la vida y opera con unos supuestos percibidos en el ámbito precategorial [57]. Con otras palabras: que el concepto de experiencia es mucho más amplio que el profesado por la físico-matemática y que el concepto neoempirista de saber opera con un concepto unilateral de mundo, más allá del cual tienen lugar la *experiencia precategorial pura*, el lenguaje cotidiano y el sentido del mundo en el que el hombre mismo, como hombre, esta instalado. Tal reinterpretación de la idea de experiencia trastorna los supuestos sobre los

56 *Krisis*, 20 ss., 30 ss., 47 ss. *Erfahrung und Urteil*, 38 ss. Cf. J. Derrida, *L'origine de la Geometrie de Husserl*. Trad. et introduction (Paris 1962) 163 ss.

57 Cf. *Erfahrung und Urteil*, 41-42.

Universidad Pontificia de Salamanca

que se fórmula y modifica el tan traído y llevado «principio de verificabilidad» del neopositivismo.

La experiencia que Husserl busca es la «experiencia pura», capaz de aportar un punto de partida apodíctico y evidente al saber. Para ello no sirve la experiencia achicada con que operan las ciencias objetivas. La experiencia no contaminada ni menguada tiene lugar en la *Lebenswelt*, en cuanto ámbito de la percepción precategorial [58]. Es la experiencia de un «ego», que se experimenta a sí mismo en el discurrir de las propias vivencias en el mundo histórico en el que se encuentra. Tal experiencia del sujeto en su mundo marca el distanciamiento de Husserl, durante su última época, respecto al cartesianismo y su progresivo acercamiento a un *Apriori* concreto, con valor de instancia transcendental, en donde el sujeto ya no aparece clausurado en el campo solipsista del «ego» puro [59]. La experiencia en cuestión es la única que posee valor absoluto y, por ello transcendental, dado que es la experiencia originaria del sujeto de la experiencia que se percibe a sí mismo como tal sujeto de experiencia. El sujeto y el objeto en ese caso no aparecen como magnitudes contrapuestas sino como instancias asumidas en la *Lebenswelt* en donde el objeto llega a ser objeto para el sujeto y a la inversa. Esta experiencia de carácter precategorial y precientífico permite clarificar las relaciones de Husserl tanto con los empiristas ingleses de los siglos XVII y XVIII como con Mach y Avenarius. Respecto a los primeros, Husserl se confiesa deudor de Hume en mayor medida aún que de Descartes y ello porque en Hume ve un claro precedente de su búsqueda fenomenológica de un mundo intuitivo-experimental vinculado a la subjetividad [60]. Respecto a los segundos, el empirismo husserliano, etiquetable de empirismo transcendental, no sería sino una reformulación del concepto de «experiencia pura», desarrollado por Avenarius en la obrita *Der menschliche Weltbegriff*, muy apreciada por Husserl y en la que aparecen conceptos y formulaciones ampliamente utilizadas para explicitar la idea fenomenológica de experiencia precategorial [61].

La propuesta husserliana de retorno al Apriori de la *Lebenswelt* y a sus evidencias precategoriales significa, como en el caso de Heidegger, una radicalización del problema hermenéutico mediante una remisión del mismo al problema ontológico. El mundo como horizonte remite al ser como horizonte. Husserl nos conduce así hasta las puertas de la ontología sin adentrarse, sin embargo, excesivamente en la misma. La comprensión remite a sus condiciones de posibilidad, al horizonte del mundo y este, en cuanto pre-comprensión universal, al problema del ser. Fijar las estructuras invariantes del fenómeno «mundo», en cuanto horizonte universal de toda comprensión, equivale a recuperar la pre-

58 *Erfahrung und Urteil*, 43-44: Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, 21.

59 Cf. *Erste Philosophie*, II, 84 ss., 126 ss., Ver. igualmente L. Landgrebe, 'Husserl y su separación del cartesianismo', en *El camino de la Fenomenología*. Trad. M. Presas (Buenos Aires 1968) 269-74.

60 Cf. G. Berger, 'Husserl und Hume', en *Husserl*, ed. H. Noack (Darmstadt 1973) 210.

61 Cf. E. Paci, 'Nota introduttiva' a la trad. italiana de *Esperienza e iudizio*, XVII y XVIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

gunta por el sentido del ser. La última etapa de la reflexión husserliana es, en este sentido, ejemplar para el cambio de la filosofía, entendida como «teoría de la ciencia», a la filosofía, entendida como *ontología*. La categoría de *Lebenswelt*, elaborada ante la necesidad de aportar fundamentación a las ciencias, deriva hacia una consideración de las estructuras invariantes del sentido del ser, en cuanto horizonte de toda experiencia. Tal ontología, pergeñada en algunos pasajes de la *Krisis* [62], no es otra que la fenomenología, en cuanto ciencia fundamental. Ontología que marca distancias tanto respecto a la metafísica clásica como a las ciencias modernas. La razón es porque en ambas predomina la idea de «un ser objetivo en sí», carente de referencia a la subjetividad y al mundo histórico de la vida.

Desde el punto de vista de la «cualificación epistemológica», el saber sobre la *Lebenswelt* no es homologable ni a la «episteme» platónico-aristotélica ni a la ciencia «galileano-cartesiana». Es saber que se adscribe al tipo de la «*doxa*», *saber sobre la experiencia*, pero dada su evidencia e inmediatez, de no menor calidad que la metafísica clásica o que la ciencia moderna [63]. Las evidencias del mundo de la vida se corresponden con las experiencias que preceden a las formalizaciones del mundo de la ciencia. Se trata de evidencias de rango y dignidad superiores a las evidencias lógico-científicas [64]. Se adquieren mediante actos de intuición inmediata en los que no media ni el discurso lógico ni la formalización científica. Husserl nos habla a este propósito de «evidencia constituida por donación antepredicativa, anterior a la evidencia de los juicios predicativos» [65]. En ella el sentido del objeto viene dado en una *doxa* pasiva operante con anterioridad al conocimiento formalizado. Con otras palabras: toda actividad cognoscitiva está posibilitada por el *Apriori concreto* del mundo, que desempeña la función de suelo universal sobre el que los objetos llegan a ser objetos de conocimiento. Ese soporte universal se hace valer a sí mismo de modo evidente y está presupuesto en toda actividad teórica o práctica [66].

La *Lebenswelt* y la *doxa* sobre el mismo preceden, tanto desde el punto de vista de su génesis histórica como desde el punto de vista de su constitución psicológica, al mundo de la predicación lógica y al de la matematización científica. Son fenómenos habidos con antelación en calidad de «mundo en el que desempeñamos las actividades predicativa y cognoscitiva y cuyas experiencias nos vienen dadas en la comunicación, en el aprendizaje o en la tradición» [67]. Puesto en relación con el acontecer, el mundo a Apriori precategorial se identifica con el mundo de la historia. Aquel y este se asientan sobre la temporalidad y funcionan como horizonte de doble referencia: hacia el pasado y el futuro a los que toda experiencia actual está abierta [68]. En cuanto mundo histórico, la *Lebens-*

62 Cf. *Krisis*, 113, 145, especialmente 176: Die Aufgabe einer «Ontologie der Lebenswelt».
63 Cf. *Erfahrung und Urteil*, 22, 44; *Krisis*, 128, 434, 465.
64 *Krisis*, 124, 131.
65 *Erfahrung und Urteil*, 21.
66 Ibid., 24.
67 *Erfahrung und Urteil*, 39.
68 *Ideen*, III, 184.

Universidad Pontificia de Salamanca

welt coincide con el ámbito en el que vivimos quienes vivimos históricamente. Puesto, por otra parte, en relación con la subjetividad, la *Lebenswelt* posee una referencia transcendental al sujeto y se sedimenta como sistema de relaciones en la correlación objeto-sujeto. Puesto, finalmente, en relación con el mundo objetivo de las ciencias, la *Lebenswelt* desempeña la función de suelo de estas, porque también las ciencias se construyen sobre un mundo de evidencias existentes con antelación y que constituyen el soporte válido sobre el que operan. La relación entre *Lebenswelt* y mundo de las ciencias es la relación que media entre lo fundante y fundamentado, entre lo originante y lo originado [69].

Una consecuencia inmediata de la vinculación del problema hermenéutico al problema ontológico es la superación del antagonismo entre objetivismo naturalista - subjetivismo transcendental, que lastra la historia del pensamiento moderno. Husserl habría intentado durante su última época tematizar un *Apriori concreto*, que englobara tanto al sujeto como al objeto. Esa instancia sería precisamente la *Lebenswelt*, entendida como mundo de la historia y de la intersubjetividad. Su contenido vendría dado por el sistema de correlaciones intencionales entre la subjetividad y la objetividad. La categoría central de la fenomenología, *intencionalidad teleológica*, reaparece aquí, desempeñando no sólo la función de fundamento de la relación transcendental de la conciencia al objeto sino también la de apertura teleológica del presente hacia el futuro [70]. Resulta alecionador a este propósito, que Husserl, a pesar de la querencia hacia el idealismo transcendental que dejan traslucir las *ideas* y las *Meditaciones cartesianas*, haya acuñado la categoría de *Lebenswelt* y no la de *Bewusstseinswelt*, para convertirla en quicio de sus reflexiones. La explicación hay que buscarla, no sólo en los estímulos que puedan haber venido de la confrontación de Husserl en este período con el *Ser y el tiempo* de Heidegger sino en un esfuerzo último por solventar el problema que atraviesa toda su reflexión, *el de la ciencia*, desde posiciones más radicales que las adoptadas por el método físico-matemático. El camino indicado para ello no es otro que el de retrotraer el problema del saber al terreno donde tiene sentido toda actividad humana, un terreno de evidencias e intencionalidades precategoriales, que constituyen el horizonte del mundo [71]. Este sería el ámbito de la «experiencia pura» y de la «subjetividad pura», no contaminadas con los mantos ideológicos de la metodología formalizante o de la metafísica idealizante. A ese mundo pretende reconducirnos la *epoche* para posibilitar un anclaje de la filosofía en «las cosas mismas». El sujeto cognoscente y el objeto conocido se insertan en su mundo histórico, *Lebenswelt*, dado con antelación a ambos y condicionante, en cuanto Apriori transcendental, de todo objeto en cuanto objeto conocido y de todo sujeto, en cuanto sujeto cognoscente. Ambos, sujeto y objeto llegan a ser tales en una reciprocidad en la que se condicionan el uno al otro y que aparece englobada en un acontecer más radical que es el acontecer histórico del mundo y de la conciencia.

69 *Krisis*, 124, 128, 158, 461-62.

70 *Krisis, Das universale Korrelations Apriori*, 161 ss. Cf. también G. Gadamer, *Verdad y método*, 312-13.

71 Cf. G. Gadamer, Ibid., 310.

Universidad Pontificia de Salamanca

Es lo que Ricoeur habría querido expresar con la categoría de *Appartenance* o *Zugehörighkeit*, en la que ve la clave para superar el subjetivismo que amenaza a la Fenomenología [72]. Y es aquí, entonces, donde surge el problema de la hermenéutica fenomenológica, como método interpretativo del acontecer histórico del sujeto y del objeto, como intento de fundamentación y unificación de las ciencias sobre su apriori precategorial y como esquema para interpretar el lenguaje científico, en el sentido de subsistema de aquel acontecer histórico del sujeto y del objeto, que designamos con la palabra *Lebenswelt*.

3. La superacion del objetivismo Lingüistico

Quizás suene a simplificación excesiva. Pero tomada como tal, sería aceptable la afirmación de que la filosofía hoy, al preguntarse por la propia identidad, se encuentra ante tres opciones, que representan otras tantas tradiciones ya clásicas en el pensamiento occidental: a) el empirismo positivista, que caracteriza el área cultural sajona, b) el idealismo humanista, que predomina en el ámbito cultural centroeuropeo y c) la dialéctica crítica, que, por imperativos éticos pretende mediar entre las dos primeras, asumiendo elementos de ambas en una teoría global de la sociedad. Son tres opciones que podrían personalizarse en tres nombres: Wittgenstein, Gadamer, Habermas. Y podrían adscribirse a tres mundos con sus correspondientes saberes: el científico-técnico, el humanista-literario y el socio-político. La simplificación, a pesar de serlo, se corresponde con el conocido pasaje de J. Habermas, en el que tipifica los saberes a partir del interés que los orienta: «En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés *técnico* del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés *práctico* del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene un interés *emancipatorio* del conocimiento» [73]. Es el mismo esquema, por otra parte, con que opera Apel cuando utiliza fórmulas como «análisis del lenguaje versus hermenéutica del lenguaje» o «cienticística, hermenéutica y crítica de las idealogías» [74]. El reconocimiento de las tres citadas opciones pone a la filosofía en una situación histórica, que podría expresarse, utilizando términos tomados de la jerga política, de «pluralismo epistemológico» o de «coexistencia, más o menos pacífica, entre las diversas opciones científicas». Lo cual supondría, nada menos que la renuncia a una de las aspiraciones más ambiciosas del neopositivismo: el logro de una ciencia unificada. Y caso de que la renuncia al ideal de una ciencia unificada no sea aceptable ¿qué sucede

72 P. Ricoeur, 'Herméneutique et critique des idéologies', en *Demythisation et ideologie* (Paris 1973) 38-40.

73 *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt a. M. 1968) 155. Trad. al castellano (Tecnos, Madrid 1984) 168.

74 *La transformación de la filosofía*, I, 64-71, 161; II, 91. Tanto en Habermas como en Apel al esquema bipartito, utilizado por Dilthey, es sustituido por un esquema tripartito a la hora de tipificar el pluralismo epistemológico. *Cf.* A. Cortina Orts, 'La Hermenéutica crítica en Apel y Habermas', en *Estudios filosóficos* XXXIV (1985) 91, 99.

Universidad Pontificia de Salamanca

con el estatuto epistemológico de la filosofía, del lenguaje o de la comunicación?

Sucede que la filosofía del lenguaje y de la comunicación se encuentran en una tesitura similar a la que se encontraron Kant, al abordar la legitimación de la físico-matemática en la *Crítica de la razón pura* y Dilthey, al fundamentar el historicismo sobre una *Crítica de la razón histórica*. La filosofía tiene ante si la tarea de fundamentar trascendentalmente una «Crítica de la razón lingüística y una Crítica de la razón comunicativa». Así lo ha entendido Apel cuando escribe: «1) Frente a la lógica de la ciencia (Logic of Science), dominante hoy en día, considero que toda teoría filosófica de la ciencia debe responder a la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales de posibiidad y validez de la ciencia. 2) Sin embargo, frente a los defensores de un kantismo ortodoxo, considero también que, hoy en día, la respuesta a la pregunta kantiana no nos remite a la filosofía kantiana de una 'conciencia en general' transcendental. Antes bien, creo que la respuesta a la pregunta por el sujeto transcendental de la ciencia debe de estar mediada por la auténtica adquisición de la filosofía en este siglo: por el reconocimiento de valor trascendental del lenguaje y, por tanto, de la comunidad lingüística» [75]. En el texto citado, pues, Apel se pronuncia no sólo sobre la modalidad de plantear el problema mismo de la filosofía sino que apunta, también, una respuesta concreta al mismo.

A la luz del esquema objetivismo naturalista - subjetivismo transcendental, utilizado por Husserl como pauta de interpretación del pensamiento moderno [76], la filosofía contemporánea, el tratar los temas del lenguaje y de la comunicación tiene la posibilidad de optar por el tipo de racionalidad que Galileo aplica a la construcción de la físico-matemática o por la racionalidad que, rehabilitada por Kant, perdura en el proyecto fenomenológico husserliano [77]. En la primera hipótesis, hablar y comunicar quedarían reducidos a hechos físicos, localizados en un tiempo y espacio físicos, tratables con la metodología con que se construyó la físico-matemática clásica y equiparable a como Comte intentó desarrollar una física social o el psicologismo una psico-física. Los pasos a dar con tal proceder estarían indicados en los términos «matematización», «formalización», «tecnificación», «deshumanización». La reflexión filosófica se encontraría, en esta hipótesis, no sólo con la pregunta kantiana sobre las condiciones de posibilidad de un hecho incuestionable: la físico-matemática, sino con la cuestión hermenéutica implicada en la pregunta sobre el sentido de la matematización y tecnificación de la realidad [78]. En la segunda hipótesis, el lenguaje y la comunicación serían

75 *La transformación de la filosofía*, II, 209.

76 *Krisis*, 2 Teil, 18 ss.

77 Sobre la relación Husserl-Kant, ver *Krisis*, 93 ss., 105 ss., 435 ss.; *Erste Philosophie*, I, 230 ss., 381 ss. Husserl acepta el viraje kantiano hacia el sujeto pero echa de menos un método adecuado para conducir a feliz término el camino emprendido. Sobre la relación Husserl-Kant, I, Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserl Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus* (La Haya 1974).

78 Cf. J. M. G. Gómez-Heras, 'Naturaleza y razón matemática: la matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la Fenomenología', en *Historia y razón* (Madrid 1985) 105, 121.

Universidad Pontificia de Salamanca

considerados como acontecimientos histórico-culturales, y en última instancia, valores ético-políticos, no analizables ni valorables adecuadamente en términos epistemológicos físico-matemáticos. Se trataría para Husserl, en este caso, de ver en ellos ingredientes fundamentales del «mundo histórico de la vida» y, por ello, materia apropiada para ser interpretada con una metodología hermenéutica-fenomenológica. Sería el único procedimiento para aclararse sobre el sentido de aquellos, en el lugar donde se constituye el sentido y, a partir de él, ponerse en claro sobre lo acontecido en el proceso de cientificación y tecnificación del lenguaje y de la comunicación.

Un excursus histórico retrospectivo puede contribuir de nuevo a centrar nuestra situación presente respecto al tema sometido a debate. En el *Crátilo* platónico no sólo nos encontramos con la contraposición «physis» - «nomos», o lo que es lo mismo, entre un lenguaje confinado al mundo determinístico de la naturaleza y un lenguaje producido por el mundo humano de la libertad, sino con un lenguaje cuyo sentido y significado se vincula al acontecer del diálogo platónico, en cuanto búsqueda del «eidos» que se alberga en las palabras [79]. Durante la conversación, el lenguaje no sólo se libera de la esclavitud del objeto y de la arbitrariedad del sujeto. Entra a formar parte del acontecer histórico de los interlocutores, en cuanto miembros de una comunidad de parlantes, que comparten un mismo *Sitz in Leben* y entrecruzan palabras cuyo sentido y significado acontece al hilo del discurso. Esta inserción de la palabra en el mundo del acontecer histórico, *Lebenswelt* para Husserl, se pierde cuando la lógica aristótelica y posteriormente la estoica someten de nuevo la palabra a la servidumbre del objeto. La comunicación y la palabra son dominadas por el determinismo fatal del logos cósmico, en donde la única libertad reside en echarse resignadamente en los brazos del destino [80]. Este naturalismo lingüístico reaparece en la Edad Moderna cuando los pensadores ingleses del XVII. fieles al principio empirista, «se afanan por captar el factum de lenguaje en su simple y sobria facticidad» sin referencia alguna a instancias ideales o metafísicas. El lenguaje es concebido como mero instrumento del conocimiento empírico del objeto [81]. Por paradógico que parezca, esta servidumbre de la palabra al objeto, mediante la reducción de su función a un rol de signo, perdura hasta el neopositivismo contemporáneo, en donde el lenguaje pasa a ser mera representación o reflejo del mundo físico y de sus estructuras matemáticas [82].

La reacción romántico-idealista contra el modelo epistemológico galileano-cartesiano opera también una inflexión profunda en la concepción del lenguaje. Es de notar a este propósito la coincidencia de fechas con el surgimiento de la hermenéutica contemporánea a cargo de Schleiermacher. Y son de notar, también, los impulsos que, para la nueva concepción del lenguaje, proceden de la veta pietista de la Reforma, para

79 *Cratilo*, 386 A, 437-440. Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* I. Trad. A. Morones (México 1971) 69-70.

80 Von Arnim, *Stoicorum Veterum fragmenta* I, 58, 484; II, 56, 83, 132, 166. Cf. M. Mignucci, *Il significato della logica stoica* (Bologna 1965) 67 ss.

81 Th. Hobbes, *De corpore*, I, cap. 2, 5; J. Locke, *Essay* 1. III, cap. 2, 2, 6.

82 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2. 1 ss., 2. 161., 2. 17, 2. 18 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

la que el concepto de lenguaje es inseparable del acontecer histórico de la *Palabra* divina [83]. Y son de notar, finalmente, los paralelismos que se pudieran establecer entre la comprensión romántico-idealista del lenguaje y el concepto organológico del acontecer histórico a cargo de la incipiente filosofía de la historia. Todos ellos son síntomas de la desazón causada ante la irrupción del modelo epistemológico galileano en zonas tan humanistas como la filología, la historia o la religión. En ese contexto, los esfuerzos de Hamman, Herder o Humboldt apuntan a liberar la comunicación humana de la cosificación y formalización fisicalista y a descubrir el «espíritu del lenguaje» y su «energía» creadora [84]. Si Hamman, desde su fiducia luterana, insiste en que la razón es lenguaje, λογος» en el que se exterioriza la vida divina en la historia, Herder subraya el componente subjetivo en la génesis del lenguaje y Humboldt descubre en el lenguaje una totalidad orgánica, cuya función no se reduce a ser signo de las cosas objetivas, sino que posee, más bien, un sentido propio que es transferido a las cosas cuando estas son significadas. El lenguaje, en este caso, aparece como organismo viviente, mundo cultural histórico, producido y sedimentado en una tradición y del que el intérprete o parlante forma parte con antelación a que surja el lenguaje formalizado y tecnificado de las ciencias [85]. En ese mundo cotidiano de la vida, el lenguaje no se reduce a mero correlato y significante de unos hechos, sino que posee aquella unidad de sentido, previa al surgimiento de la ciencia y de su lenguaje, que viene dada por el sujeto mismo constituyente de aquel sentido. Es más: los enunciados y los signos del lenguaje científico, poseerían sentido y serían, por ende, comprensibles e interpretables históricamente, en la medida que se inscriben y comparten la unidad de sentido del mundo del que forman parte. El análisis del lenguaje, en este caso, resulta impracticable, por mermado y achicado, en términos de hechos atómicos o proposiciones moleculares en las que las palabras sean explicadas de modo aislado y desvinculadas del horizonte de sentido del mundo histórico al que pertenecen.

El proceso de liberación del lenguaje de la servidumbre del objeto desemboca inevitablemente en Hegel [86]. A este propósito llama poderosamente la atención el que el tema, a pesar de su relevancia, no haya sido objeto de tratamiento específico en una correspondiente «filosofía del lenguaje», como lo han sido el derecho, la religión o el arte. Se ha intentado explicar la paradoja haciendo notar, que en la contraposición concepto-palabra, idea-representación, las preferencias de Hegel por el concepto habrían relegado a segundo plano un posible interés por su

83 Cf. J. M. G. Gómez-Heras, *Religión y cristianismo como mística, estética e ideología* (Salamanca 1974) 23, 29 ss.

84 E. Cassier, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, 95-96.

85 E. Cassirer, ibid., 102-6, 108 ss.

86 Las reflexiones de Hegel sobre el lenguaje han atraído tardíamente la atención de los estudiosos del hegelianismo. Aparte de referencias en obras no especializadas sobre la cuestión (B. Croce, Th. Litt, G. Gadamer, etc.) es en la década de los 50 cuando comienzan a aparecer estudios monográficos a cargo de J. Simon (1957), J. Dervolav (1959), F. Schmidt (1961), H. Lauener (1962), y K. Loewith (1964). En 1969, Th. Bodammer dedica al tema una sólida monografía: *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache* (Hamburgo 1969). Sobre el estado de la investigación al respecto, cf. Bodammer, op. cit., 4 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

representación en la palabra. Contra ello se ha argumentado, que el lenguaje, de modo paralelo a la dialéctica, no constituye materia de tematización explícita en el sistema, ya que no es un área concreta donde el Espíritu se objetiva, sino una modalidad trascendental de llevarse a cabo las determinaciones de aquel en el derecho, el arte o la religión [87]. Reflexionado sobre la cuestión, K. Loewith ha ido lejos: en la polaridad sujeto-objeto, significado-significante, el lenguaje en Hegel sería asumido en el área del espíritu objetivo, cosificándose en signo (Sache) e historificándose en narración (Sage). Espíritu, dicho de otro modo, sedimentado en cultura (Bildung). A ello habría que añadir, sin embargo, una precisión: que en el esquema del «exitus-reditus» del Espíritu en la historia, al lenguaje corresponde no sólo el rol de manifestar exteriormente al absoluto, un proceso de salida fuera de sí del espíritu, sino también el rol de un retorno del espíritu cabe si [88]. Se acumulan entonces las fórmulas para fijar el puesto del lenguaje en la vida del absoluto: «modo de existencia del espíritu», «objetivación de la razón», «experiencia histórica del absoluto», «devenir del absoluto en la palabra». Fórmulas, en cualquier caso, con amplias resonancias de las doctrinas neoplatónicas y cristianas sobre el *Logos*. Con ellas se pretende expresar la función mediadora del lenguaje en la fenomenología histórica del espíritu. Cuando la idea absoluta se determina en la historia, en el arte, la religión o el derecho, su modalidad de hacerlo es en la palabra estética, en la palabra religiosa o en la palabra jurídica. Lo cual no quiere decir que en tales hechos la palabra quede reducida a mero signo objetivo, contrapuesto a la vida del absoluto que exterioriza. Es, más bien, esa misma vida del absoluto en su modalidad de ser vivida como historia y cultura (Bildung). Modalidad, que se mantiene como forma transcendental, inmediata aunque no explicitada —quizá por no tematizable—, en el acontecer del Espíritu [89]. De la palabra, en cuanto forma del vivir histórico de espíritu, habría aún que subrayar su *relevancia social*. Porque es precisamente el lenguaje el modo finito del *ser-para-otro* del Espíritu y, por ello, lugar de anclaje de la intersubjetividad y de la sociabilidad. El lenguaje, en este caso, se convierte en el mediador de la vida del Espíritu en las determinaciones de ese Espíritu en la ética, en la política, en el arte o en la religión, vividos en la historia como cultura (Bildung).

A la luz de los antecedentes históricos reseñados, resultan más comprensibles los replanteamientos del problema en nuestro siglo y las opciones a que han dado lugar. Se ha hecho notar, sin embargo, con insistencia, que la distancia irreductible entre neopositivistas y neotrascendentalistas durante la primera mitad del siglo ha dado paso a posturas más matizadas. La oposición entre las opciones epistemológicas de fenomenólogos y neoempiristas parece mitigarse durante la segunda mitad de nuestra centuria [90]. Dogmas centrales de los segundos: correspon-

87 Cf. Bodammer, op. cit., 5 ss.
88 Ibid., 17 ss.
89 Ibid., 68 ss., 239-40.
90 Cf. las deliberaciones del «VIII Congreso alemán de filosofía» en *Das Problem der Sprache* (Heidelberg, Munich 1967). Apel recoge como opinión reiteradamente oída en tal ocasión «que todas las corrientes de filosofía contemporáneas convergen

Universidad Pontificia de Salamanca

dencia entre enunciados y hecho emspíricos, el ideal de un lenguaje científico universal según el modelo físico-matemático, el criterio de verificabilidad: «el sentido de un enunciado viene determinado por el modo de verificación», el confinamiento de los enunciados metafísicos al ámbito de los «sinsentido», etc., han perdido progresivamente vigencia, al caerse en la cuenta de que también bajo los enunciados de los saberes técnico-naturales subyacen preopciones teóricas, que condicionan el sentido de los mismos. El descubrimiento paulatino de los elementos no empírico-positivos, condicionantes de una interpretación naturalista del lenguaje, redujo la «vía neopositivista» a callejón sin salida y a su «ideal de ciencia y lenguaje unificados» en problema insoluble. La hipertrofia de formalismo provocó un reacción tendente a incardinar los lenguajes técnico-artificiosos en el lenguaje natural y ordinario de la vida cotidiana. La regresión de Husserl a la *Lebenswelt* se corresponde, de algún modo, con los esfuerzos de conspicuos analistas del lenguaje en pro de un retorno al lenguaje natural ordinario, más allá del formalismo dominante en épocas pasadas. A través de tal acercamiento de posiciones se trasluce un esfuerzo por comprender los hechos científicos y lingüísticos a partir de su función en el *ubi* de la vida personal en donde tienen definitivo asentamiento. La *Lebenswelt* acabaría así convirtiéndose en el horizonte de interpretación del sentido y significado de los diferentes modelos científicos y lingüísticos. Desarrollos recientes del neopositivismo (Austin, Ryle) han acentuado esa tendencia, al reconocer el pluralismo de lenguajes válidos: ético, estético, científico... [91] cuya función y sentido derivan del mundo del lenguaje de la vida, de donde emergen. Se termina, en fin, reconociendo, que la inmediatez de los datos empíricos, proclamada por el neoempirismo, no lo es tanto, puesto que a su verdad subyacen presupuestos no explicitados. Cada enunciado a verificar ha de habérselas con un sujeto cognoscente, cuyo modo y modelo de conocimiento poseen un sentido previamente constituido y dado por el mundo al que el sujeto está adscrito. Entre el mundo personal del científico y el mundo científico-lingüístico, que crea, existe una vinculación esencial [92].

Husserl y Wittgenstein, cada uno a su manera, escenifican en la propia biografía el proceso histórico que acabo de pergeñar. El primero, intentando ir más allá del sujeto, aterriza en la *Lebenswelt;* y el segundo descubre ese «más allá» del objeto en el lenguaje cotidiano y sus juegos. Wittgenstein evoluciona, desde una teoría atomística de los signos y desde un concepto de lenguaje como copia de la realidad, tesis sustentadas en el *Tractatus* [93], hacia un interés por el lenguaje cotidiano de la vida, forma originaria del lenguaje, de la que derivarían los lenguajes especializados, generando la pluralidad de juegos lingüísticos. El sentido de los diferentes lenguajes está vinculado a la función que desempeñan

desde hace unos decenios en la problemática del «sentido», la «comprensión» y el «lenguaje». *La transformación de la filosofía,* I, 265.

91 Cf. I. Kern, 'Die Lebenswelt als Grundlage der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits und Seinsproblem', en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls* (Frankfurt a. M. 1979) 71 ss.

92 71, 273, 306-7, Beilage XVIII, 509 ss. *Ideen,* II, 183 ss., 190 ss., 300 ss., Cf. L. Eley, *Die Krise des Apriori* (La Haya 1972) 104, nota 2.

93 *Tractatus logico-philosophicus,* 2.01 ss., 2.021 ss., 3.01 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

y poseen la lógica pecuiar del juego al que están adscritos. Todos los lenguajes, sin embargo, remiten en última instancia al lenguaje cotidiano de la vida y son igualmente legítimos. Cae asi por tierra el dogma neopositivista, según el cual, solamente poseería validez epistemológica un lenguaje ideal, calcado del modelo de conocimiento físico-matemático [94]. La reflexión de Husserl, por su parte, muestra una evolución similar. Desde los intereses juveniles por la matemática y la lógica formal, desplaza su atención hacia planteamientos trascendentales, desembocando en un «ego puro» y en una modalidad de conciencia cercana al idealismo transcendental. La última etapa de la reflexión husserliana nos muestra a su autor, por el contrario, en constante esfuerzo por ir «más allá» de la subjetividad, buscando asentamiento en una instancia en donde la subjetividad no aparezca contrapuesta a la objetividad. Es así como pasa a primer plano la categoría de *Lebenswelt*, entendida como mundo histórico-cultural, vinculado al sujeto pero constituido por el sistema de correlaciones existentes entre sujeto-sujeto y sujeto-objeto. Este mundo es el Apriori de correlación universal [95]. Todo hecho de la conciencia, llámese experiencia, vivencia o palabra, se asienta sobre aquel mundo, que en función de horizonte, aporta y confiere sentido y significación. La estructura del conocimiento, por tanto, no es la atomística del neopositivismo sino una estructura interrelacional, que viene dada por la vinculación de los objetos entre si y con los modos de conciencia mediante los que llegar a ser relevantes para el sujeto. Caen, por consiguiente, de su pedestal los dos grandes mitos del debate sobre la ciencia: el «objeto puro» y la «subjetividad pura». No existe objeto, que en cuanto objeto conocido no presuponga un sujeto cognoscente ni, a la inversa un sujeto que, en cuanto cognoscente, no presuponga un objeto conocido. Ambos, por el contrario, están mediados por el mundo en donde la objetividad y la subjetividad tienen su lugar de asentamiento.

El proceso de convergencia aludido resitua la reflexión filosófica en el lugar donde se viene moviendo a lo largo de la Edad Moderna y al que Apel aludía en pasaje conocido: ante la pregunta por las condiciones transcendentales del conocimiento filosófico y científico y de los lenguajes-signos correspondientes [96]. Es planteamiento que, opino, asumen tanto Habermas como Apel, aunque las respuestas no sean coincidentes. Es cabalmente lo que Husserl pretende al retrotraer el análisis fenomenológico a niveles precategoriales y prelógicos, previos a los de la ciencia físico-matemática. La categoría de *Lebenswelt* indica, con ello, el camino a seguir por la hermenéutica fenomenológica posterior. Los hechos y las palabras, previamente a sus usos especializados, poseen un significado

94 G. Gadamer, a propósito de la aproximación entre el último Wittgenstein y el último Husserl, apostilla: «Und was wäre etwa dem späten Husserl und seinem Interesse an der Lebenswelt oder Heideggers Analitik des alltäglichen Daseins näher als folgender Satz (de Wittgenstein, *Schriften*. Frankfurt a. M. 1960, 346): Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, weil man es immer vor Augen hat). Die eigenlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf». 'Die phänomenologische Bewegung', en *Philosophische Rundschau* 11 (1973) 43.

95 *Krisis*, 161-63. Cf. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (Herder 1969) 50-51.

96 *La transformación de la filosofía*, II, 209 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

ya constituido en y por la vida cotidiana. El lenguaje forma parte de la *Lebenswelt* de los hablantes. Más allá de un sentido o significado particular, la palabra se vincula a la *Lebenswelt*, que es tanto como decir, a un mundo ya culturalmente comprendido y lingüísticamente interpretado. De ello se deduce que tanto los hechos científicos como los enunciados lingüísticos se integran en un horizonte universal de significación previo a los horizontes particulares en los que posteriormente se diversifican. La *Lebenswelt* actúa de suelo y plataforma de los mundos lingüísticos, que los intereses o finalidades del sujeto particularizan. Pero toda diversificación lingüística presupone un horizonte global de comprensión, que es cabalmente lo que Husserl pretende expresar con la categoría de *Lebenswelt*. Horizonte de comprensión no explicitado sino anónimamente presupuesto. Es este sustrato histórico, constituido por tradiciones, factores culturales o valores éticos —sistema de correlaciones intencionales intersubjetivas— lo que la Fenomenología convierte en tema específico de investigación [97].

La hermenéutica fenomenológica en su raíz husserliana cancela, por tanto, el monopolio del modelo epistemológico vigente en la físico-matemática, transferido posteriormente a la sociología, la psicología y recientemente a la lingüística y a la comunicación. La tarea escéptico-crítica de la «epoché» proyecta su labor de desbroce sobre todo el campo del naturalismo científico, incluido el del correspondiente lenguaje. La crítica de la reducción neopositivista del lenguaje y de los sistemas de significación se hace entonces inevitable. La comunicación humana se lleva a cabo en horizontes globales de sentido, que arraigan, en última instancia, en la *Lebenswelt*, como instancia o Apriori transcendental posibilitante de ellos mismos. La relación parte-todo, singular-universal, que el término husserliano de horizonte reformula, afecta también a las palabras y a los signos en su función comunicativa [98]. Los intentos, por consiguiente, de explicar atomísticamente las palabras o de reducir su valor significativo dentro de los límites del objetivismo naturalista, resultan inadmisibles para la hermenéutica fenomenológica. Existe lenguaje y existen lenguajes. El primero es componente de la condición histórico-cultural del hombre, experiencia precategorial y precientífica, ingrediente de la *Lebenswelt* del sujeto humano. Los segundos, habido este como suelo y soporte, se diversificar según intereses y finalidades particulares. Pero siempre dando por supuesto el hecho trascendental del lenguaje, como mediador inevitable en el descubrimiento del mundo del sujeto, por el sujeto y para el sujeto. Un mundo que constituye el horizonte universal desde donde el hombre comprende e interpreta el sentido de su actividad teórica y práctica, incluso en el caso en que tales actividades sean lenguaje y comunicación.

97 *Krisis*, 107, 461-62, 327-28. Cf. G. Brand, 'Kommunikation und Ausdruck Rede und Sprache', en *Die Lebenswelt*, 328-40.

98 «Das Wort ist Wort nur innerhabt einer Rede ... Rede ist logos und Dialog». G. Brand, *Die Lebenswelt*, 335.

Universidad Pontificia de Salamanca

Conclusiones

El tema sometido a debate y formulado con el título «Filosofía, lenguaje y comunicación», planteado y desarrollado en la perspectiva de la «vía hermenéutica de la filosofía», se desdobla en una serie de problemas que conciernen al estatuto científico-metodológico de la filosofía. Están en juego, diríamos, las señas de identidad de la misma. Un desarrollo del asunto se encuentra, entre otras con las siguientes cuestiones: a) unidad o pluralidad del saber y de sus métodos. Es argumento con el que se debaten tanto la reflexión neopositivista como la fenomenológica; b) validez y límites del esquema sujeto-objeto, como pauta para plantear y responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del saber; c) admitido el esquema sujeto-objeto, enjuiciamiento de las alternativas clásicas empirismo positivista-subjetivismo transcendental como opciones epistemológicas; d) posibilidad de superar el esquema sujeto-objeto en un Apriori concreto, más allá del sujeto y del objeto, que, en calidad de instancia transcendental, englobe a ambos; e) revisión, en este caso, de los conceptos de experiencia, racionalidad, etc., utilizados en epistemología; f) relación de nuestra situación presente, al tratar y tomar opciones ante los problemas señalados, con las diferentes tradiciones filosóficas vigentes en Occidente.

El precedente cuestionario constituyó materia de reflexión para Husserl a lo largo de su vida y especialmente durante su etapa final. Los descubrimientos y opciones del Fundador de la Fenomenología sobre los problemas a debate, le convierten, juntamente con Dilthey y con Heidegger, en matriz fundamental de la hermenéutica fenomenológica contemporánea. La posición de Husserl, pues, y de su proyecto metodológico en el debate, habido durante la primera mitad de nuestro siglo en torno al saber y al método, podría quedar fijada, a la luz de los análisis que han precedido, en las conclusiones siguientes:

1ª) La fenomenología hermenéutica husserliana, en su polémica con el positivismo naturalista e histórico, parte del supuesto de que toda asignación de sentido a una cosa evento o palabra, presupone una precomprensión o zona de experiencias precategoriales, que constituye el «horizonte de comprensión de la experiencia» y que Husserl identifica con el «mundo de la vida» o *Lebenswelt*. Cada horizonte particular, en el que el sentido o significado de un acontecimiento, de una palabra o de un signo viene dado, remite a la unidad de sentido del mundo de la vida, del que derivan los mundos particulares de la ciencia, del lenguaje o de la comunicación.

2ª) La *Lebenswelt* es un contraconcepto. Es aquello que no es el mundo de la ciencia, pero si es una realidad más originaria que la que la ciencia describe y sobre la que construye su saber. Al afirmar el «mundo de la vida», Husserl establece: a) que el mundo y el lenguaje de la ciencia no agotan toda realidad. La homologación establecida por Wittgenstein en el *Tractatus* entre los límites del lenguaje científico, y los límites del mundo no es correcta; b) que, además del mundo de las ciencias, existen otros mundos, y, por consiguiente, pueden existir otros saberes y otros lenguajes a ellos correspondientes. La fenomenología, por

Universidad Pontificia de Salamanca

tanto, pretende romper el monopolio epistemológico y metodológico, que las ciencias objetivas de la naturaleza reivindican para si y superar el recorte del concepto de realidad por ellas operado. De ahí la denuncia del dogmatismo del objetivismo científico y del monopolio de la ciencia por el reivindicado. Retornos a Aprioris precientificos de alcance transcendental, tales la *Lebenswelt*, la comunidad lingüística, el lenguaje cotidiano o, incluso, un Apriori ético, son pasos en la misma dirección.

3ª) Puesto que el «mundo de la vida» desempeña la función de suelo de los mundos especiales de la ciencia o del lenguaje y sus evidencias intuitivo-precategoriales constituyen el soporte de los enunciados lógico-científicos, se precisa replantear el problema ontológico, que cuestione y fije las estructuras invariantes de aquel mundo. En la constitución de ese mundo entran a formar parte la «tradición histórica», en cuanto ingrediente del mundo de la vida, y la «subjetividad transcendental», como instancia constituyente del sentido del mundo histórico. Los mundos u horizontes particulares están condicionados y arraigan en el Apriori transcendental concreto de la *Lebenswelt*, un mundo históricamente dado y lingüísticamente interpretado con antelación al hecho de la ciencia y al proceso de formalización del lenguaje que genera.

4ª) La fenomenología hermenéutica asume la tarea de ponerse en claro sobre la génesis y sentido de la ciencia moderna y de su lenguaje, pretendiendo situar a la filosofía ante un nuevo comienzo. Para ello deja al descubierto que la historia del pensamiento moderno, iniciada con el modelo científico galileano-cartesiano, es la historia de una formalización idealizante, cuyo episodio más reciente es la formalización operada en el lenguaje por el neopositivismo. El ponerse en claro sobre el asunto en cuestión implica la *pregunta regresiva*, desde el mundo formalizado de la matemática y de la lógica, por el mundo de la vida y sus experiencias precategoriales. Tal pregunta regresiva se desarrolla mostrando, que la generación histórica y psicológica del mundo de la ciencia y de su lenguaje son un proceso de pérdida de sentido de la ciencia, debido al olvido de sus orígenes intencionales en el mundo de la vida.

5ª) El retorno al mundo pre-científico de la vida y a su lenguaje comporta un proceso de desformalización y de desidealización correlativamente opuesto al proceso de formalización e idealización de la experiencia y del lenguaje llevado a cabo por la ciencia moderna. Se trata, por tanto, de retornar o retrotraer las evidencias de la predicación lógica y los enunciados formalizados de la ciencia, a la evidencia de las experiencias precategoriales y antepredicativas, que tienen lugar en el mundo de la vida, previamente a que el hombre las desarrolle en un mundo particularizado en fines e intenciones, mediante la matemática o la lógica. Es aquí donde la «epoché» entra en acción para retornar a las cosas mismas.

6ª) Un aspecto relevante de la hermenéutica fenomenológica, es el concepto de experiencia con que opera, y que no aparece achicado o reducido por el concepto de saber y método profesados por el modelo galileano-cartesiano de ciencia. Toda experiencia presupone un espacio y un tiempo preexistentes, integrado por acontecimientos, objetos y pa-

Universidad Pontificia de Salamanca

labras, que acompañan a cada experiencia singular. Un hecho histórico forma parte de un contexto histórico; una palabra de un lenguaje: un signo de un sistema de comunicación. Por consiguiente: el concepto atomista de experiencia, profesado por el positivismo, reduce unilateralmente el ámbito del experimentar. La comprensión e interpretación hermenéuticas pretenden desarrollar un tipo de saber desde dentro de aquel conjunto de experiencias o palabras, que se integran en una unidad de sentido y finalidad, dentro de la cual viene dado el sentido peculiar de la experiencia concreta en cuestión. El retorno al Apriori precategorial de la *Lebenswelt* libera la experiencia tanto del conceptualismo metafísico como del formalismo científico-técnico. Tal Apriori pre-categorial y prelógico, sobre cuyas evidencias se construye todo saber, actúa de soporte, también, de la experiencia lingüística.

7ª) La radicalización del problema hermenéutico mediante una vinculación del mismo a una ontología de la *Lebenswelt* o Apriori precategorial encauza, por una parte, a) la superación de la polaridad sujeto-objeto y la del correlativo dualismo epistemológico ciencias de la naturaleza - ciencias del espíritu; y, por otra, b) recupera la idea de la unidad de la ciencia, si bien no bajo el paradigma del modelo epistemológico cartesiano-galileano, sino mediante una rehabilitación del ideal griego del saber, reencarnado en la fenomenología como saber y método fundamental. Con ello, la filosofía retorna en Husserl a sus orígenes, a su hecho fundacional en Grecia, como carta de la propia identidad, si bien despojada de adherencias históricas y situada en el comienzo apodíctico de una subjetividad pura y de una experiencia pura habidas en la *Lebenswelt* como mundo de la historia.

8ª) Se obtiene así una racionalidad no menguada y de carácter universal. Con ella la fenomenología hermenéutica no pretende eliminar espacio para otros tipos más específicos de racionalidad y de lenguaje, tales el científico, el estético, el ético, el religioso o jurídico sino, por el contrario, afirmar el mundo cotidiano de la vida como soporte y condición transcendental de posibilidad de los mismos. La crítica del paradigma galileano de ciencia no apunta al valor o virtualidad técnico-epistemológica del mismo, sino a sus pretensiones monopolistas y a su pérdida de sentido, al desvincularse del fundamento sobre el que el mismo se constituye. De ahí la propuesta husserliana a favor de otro camino para la reflexión humana, que no recorte ni achique los conceptos de método, experiencia y saber. Esto es lo que hemos denominado matriz husserliana y que hemos intentado explicitar a través de las categorías de *horizonte* y *Lebenswelt*. Matriz, por otra parte, posteriormente o coetaneamente prolongada por Heidegger, Gadamer o Apel, con transformaciones sin duda importantes, pero conducentes, en todo caso, a cambiar la filosofía desde un régimen bajo la «teoría de la ciencia» a un régimen «bajo la ontología».

JOSE M.ª G. GOMEZ-HERAS

Universidad Pontificia de Salamanca