

LA HISTORICIDAD Y EL “MUNDO DE LA VIDA” EN LAS CIENCIAS DEL HOMBRE. W. DILTHEY, E. HUSSERL¹

Cecilia Monteagudo V.

INTRODUCCIÓN

El texto que presentamos intenta abordar dos conceptos que consideramos relevantes para la autocomprensión que las Ciencias Humanas y Sociales vuelven a replantear en estos tiempos. Las circunstancias actuales de la investigación en estos campos, muy frecuentemente resumidas en el concepto (que acuñara T. Kuhn) de «crisis de paradigmas»² podrían parecernos desalentadoras y aludir a una pérdida de orientación al interior de las mismas ciencias. Sin embargo, desde una perspectiva filosófico-hermenéutica esta «situación hermenéutica»³ resulta un campo fértil para el autoconocimiento al que estas ciencias están llamadas en su propio devenir histórico.⁴ Al respecto, los conceptos de *historicidad* y *mundo de la vida* no sólo pueden contribuir a aclarar esta situación, en el sentido de ampliar el instrumental teórico, sino que también nos permiten volver al origen de estas ciencias, marcadas por un debate inconcluso que podemos reactualizar en el presente.

Respecto al debate que subyace a la aparición de las Ciencias del Espíritu (Die Geisteswissenschaften) en el contexto alemán, éste tiene en su origen, la confrontación entre una perspectiva positivista de la ciencia y de la cultura que hoy podemos llamar también naturalista y pragmatista y de otro lado una perspectiva teñida de romanticismo e historicismo que busca reivindicar tanto la especificidad y autonomía de las ciencias del hombre y la sociedad, como la irreductibilidad de lo humano a meras categorías racionales.

Lo último parecería indicar que el romanticismo e historicismo serían la fuente de mayor influencia en el origen de estas ciencias. Sin embargo, cabe señalar que también lo es el paradigma de la ciencia natural manifiesto en su preocupación por la validez y objetividad de su saber. De otro lado, desde las canteras de la reflexión hermenéutica que hace suyo este debate y lo desarrolla, la influencia romántica e historicista se somete a una revisión crítica, radicalizada desde Martín Heidegger hasta Hans Georg Gadamer. En esta revisión crítica esta influencia

aparece con resabios de positivismo y de racionalismo ilustrado que buscarán superarse.

Dicho debate es también el contexto de la reflexión de los autores Edmund Husserl (1859-1938) y Wilhelm Dilthey (1833-1911) que tomamos como referencia para abordar los conceptos señalados. Conceptos que sin duda, serán asumidos y desarrollados por corrientes más contemporáneas tanto de la filosofía continental como de la anglosajona.⁵ Sin embargo, creemos que reactualizando este debate es posible contribuir a esclarecer la discusión metodológica contemporánea de estas ciencias. Precisamente un rasgo distintivo de esta discusión es la crisis de los marcos teóricos y los modelos de interpretación de la realidad social. En tal sentido, una vuelta a los problemas originarios de estas ciencias también puede mostrarse como el ejercicio de una renovada autocomprensión, a la que ellas están llamadas.⁶

De otro lado, si las ciencias que estudian al hombre y sus producciones culturales -definidas en el contexto germano del siglo XIX como Ciencias del Espíritu- se entendieron desde su origen como formas de autocomprensión que alcanzan las sociedades en su praxis histórica, la relevancia de estas ciencias es manifiesta frente a la crisis de la sociedad contemporánea.⁷ Dicha crisis advertida desde las primeras décadas de nuestro siglo, no sólo fue tematizada en relación a lo social y a lo político sino fundamentalmente en relación a lo gnoseológico y lo moral. En tal sentido, la reflexión sobre la especificidad de las ciencias del hombre, sus problemas metodológicos, así como sus fines, se muestra también como otra forma de autoconocimiento ineludible para la marcha de la cultura.

Respecto al tema de las finalidades y roles de la ciencia o como diría Husserl de «su significación para la vida»⁸ merece destacarse la relación de interdependencia que puede plantearse entre los intereses de las ciencias y sus métodos. De este modo, vemos que a las ciencias naturales desde su origen moderno le asiste un interés técnico de poder sobre la naturaleza que encontró en el método científico de Galileo su mejor aliado. Precisamente este interés impulsará el desarrollo de las mismas y quedará involucrado en la situación de crisis que denuncia Husserl respecto de ellas. El nacimiento de las ciencias del espíritu no tiene en cambio tal claridad de finalidades y métodos. Como se ha dicho, éstas reciben en su origen una doble influencia que determinará su problemática metodológica. Incluso en la primera tematización de la «comprensión», que tendrá a W. Dilthey como uno de sus principales exponentes, el tratamiento será muy diverso y las discrepancias no pocas.

De lo anterior se puede concluir entonces, que las ciencias del espíritu o ciencias histórico-hermenéuticas (denominación más contemporánea) han tenido desde su origen como problema su propia definición, así como los fines últimos de su método de intelección de la realidad. De este modo, la autocomprensión de las mismas estará marcada por su propio experimentar, hecho que Hans Georg Gadamer, representante principal de la Hermenéutica actual llama de autocorrección permanente. Lo sustancial de la reflexión hermenéutica -dice- consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica.⁹

En este «experimentar» permanente de la reflexión hermenéutica que subyace al desarrollo de las ciencias humanas sociales y que desde Dilthey constituye precisamente su «historicidad», reside, en mi opinión, la posibilidad de enfrentar positivamente el replanteamiento teórico que haga falta en estas ciencias, tanto en situaciones de «normalidad» como de «crisis».

De este modo, la temática de la historicidad se muestra claramente relevante para la autocomprensión de nuestras ciencias, pero también lo es para la de sus objetos de estudio. Respecto a esto último, ella queda involucrada en otra pregunta fundamental que les atañe: ¿Cómo es posible el conocimiento de lo individual en categorías universales? La respuesta a esta pregunta, como toda la problemática anterior que venimos tratando, concierne también al concepto de «mundo de la vida» que mostrará una función esclarecedora muy importante.

Los conceptos que pretendemos abordar en nuestra exposición tienen un primer tratamiento en W. Dilthey y E. Husserl. De la conjunción de ambos planteamientos es posible desprender la idea de que las ciencias, en el sentido más amplio, desarrollan una racionalidad histórica, la que debe entenderse como una praxis teórica que adquiere naturalmente su especificidad en relación a sus presupuestos, métodos y objetivos. Pero en todos los casos se trata de ciencias que surgen en un mundo dado previamente. Este es «el mundo de la vida», mundo intersubjetivamente constituido en el horizonte de una tradición y desde el cual se articulan todas las pre-comprensiones de las ciencias. Dichas pre-comprensiones se desarrollan metódicamente en cada una de ellas y sus resultados retornan a este mundo previo, ampliando y ensanchando el suelo desde donde surge toda empresa intelectual. La circularidad que esto expresa aparece como propia de toda actividad cognoscente, marcando una singular historicidad y presentando al mundo de la vida precediendo a todas nuestras valideces científicas.

El aporte de estos autores -previos al llamado «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea- para la discusión hermenéutica actual se hace cada vez más indiscutible y su contribución a la discusión metodológica general en torno a las ciencias del hombre y la sociedad es lo que queremos sustentar en nuestra ponencia. Luego de esta extensa introducción procederemos a la exposición de los conceptos señalados.

1.- LA HISTORICIDAD DE LA VIDA Y LA COMPRESIÓN

En esta parte abordaremos el tema de la historicidad ligado en primer lugar al esfuerzo diltheyano de pensar la especificidad de las ciencias del espíritu mencionando así mismo los antecedentes historicistas de su posición. Seguidamente presentaremos el aporte de E. Husserl a esta problemática, tardíamente tematizada por él.

La historicidad tal como esta irrumpe en la filosofía contemporánea es una temática que se asocia muy comúnmente a posiciones anti-metafísicas y de crítica a la racionalidad moderna. Ella representa otra denominación para el reino de la facticidad de la vida y su «fluir heracliteano». Así, el historicismo alemán será el primero en impulsar esta conciencia de la relatividad de lo humano y de la pertenencia a un curso temporal que se vive como historia.

Ciertamente esta posición no se consolidará como una propuesta metodológica suficiente y por otro lado no estará exenta de aporías en su argumentación.¹⁰ Sin embargo, su aporte más importante radica en haber mostrado la necesidad de sustituir una consideración generalizadora y abstracta de las fuerzas humanas e históricas por una consideración que puede llamarse individualizante, capaz de reivindicar las transformaciones y la diversidad de las configuraciones de la vida anímica individual y colectiva. Por otro lado, esta posición ofrecerá una concepción de la historia donde ella de ningún modo es la realización de un principio espiritual infinito, sino obra de los hombres y de sus relaciones recíprocas condicionadas por un proceso temporal.

De este rechazo a una visión especulativa y determinista del hombre y por otro lado, de la historicidad constitutiva de todo lo humano se derivará una crítica a la pretensión de reducir las ciencias del espíritu al paradigma de la ciencia natural. Al respecto, le corresponderá recién a Wilhelm Dilthey -precursor de la Hermenéutica contemporánea- un tratamiento más integral del problema¹¹ que no sólo lo compromete con la problemática metodológica de las Ciencias

del Espíritu, sino también con el inicio de una reflexión filosófica en torno a la historicidad de lo humano¹². Cabe señalar, sin embargo, que algunas perspectivas críticas que parten desde Husserl hasta posiciones al interior de la Hermenéutica filosófica acusarán en Dilthey ciertos resabios de positivismo a pesar del propósito que lo anima.

1.1 La historicidad y el concepto «vida» en Wilhelm Dilthey

La reflexión sobre la historicidad aparece en la filosofía de Dilthey ligada a la introducción del concepto de «vida» con el que pretende cuestionar radicalmente la noción de subjetividad moderna y al mismo tiempo precisar el objeto de las Ciencias del Espíritu. La vida -afirma- es aquella trama que surge de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior.¹³ Esta interacción se entiende como una acción recíproca de la totalidad del ser humano, de su sentir, querer, imaginar y pensar. De este modo, la vida es la realidad histórico-social de los hombres, cuyo sentido surge desde ella misma y está en permanente desarrollo. Así, la temporalidad constituye para esta perspectiva una primera determinación de la vida, porque ella es el horizonte en el que ésta se desenvuelve y encuentra sus propios límites.

La realidad histórico-social que surge entre los hombres tiene por otro lado, para Dilthey, la peculiaridad de expresarse en lo que él llama creaciones espirituales, que llevan en sí mismas la exigencia de su aclaración. Las Ciencias del Espíritu¹⁴ harían precisamente suya esta tarea y encontrarán en el método hermenéutico de la comprensión el camino para cumplirla. En este propósito, estas ciencias comprenden el acontecer histórico y contribuyen así mismo a seguirlo edificando. Ellas resultan en último término, para Dilthey, formas de autorreflexión de la vida histórica que se insertan en el propio acontecer.

Respecto a esto último, cabe destacar algo en lo que atañe al tema de el rol de las Ciencias del Espíritu. Dilthey es muy enfático al señalar que estas ciencias no tienen por objeto únicamente el conocimiento, sino además la dirección de la vida individual e histórica.¹⁵ Este es un punto que va radicalizar Gadamer y con él toda la hermenéutica contemporánea, al definir a estas ciencias como «ciencias morales». Ciencias que no se orientan ni a la predicción científica ni a la eficacia técnica, sino a la interpretación de significados que puedan dirigir la acción. Interpretación por cierto en el horizonte histórico de una tradición. Esto último resulta, sin duda, muy importante para esta perspectiva que precisamente se funda en una arraigada conciencia de la finitud humana y de su capacidad de autocorrección.

Y en relación a la conciencia de la finitud humana que se deriva de una historicidad asumida, ella no sólo muestra a las ciencias del espíritu surgiendo de las propias necesidades de explicitación de la vida histórica, sino que también las enfrenta con aspectos insondables e irreducibles a la razón respecto de esta misma vida histórica. Por ello, toda interpretación al interior de estas ciencias debe pensarse como parcial e inacabada. Esta problemática en la época de Dilthey dio lugar a no pocas acusaciones de irracionalismo y escepticismo. Sin embargo, para él, esta insondabilidad constituye el motor de las transformaciones de la realidad histórica y su respectiva autorreflexión. Precisamente su propuesta filosófica se orienta a rescatar el carácter hermenéutico de la propia vida y de la autocomprensión incesante que ésta lleva a cabo en las ciencias del espíritu.

Ludwig Landgrebe comentando la temática de la historicidad señala que precisamente en este concepto se funda el rechazo diltheyano a toda búsqueda del sentido de la vida en una dimensión metafísica. Y por ello cada interpretación de la vida o de sus objetivaciones no puede superar la insondabilidad que subyace a lo histórico. Ella, afirma, «radica en el modo como las unidades singulares de vida, en su marcha inmanente de desarrollo hacia la unidad formada, se apropian de los contenidos de experiencia del mundo circundante comunitario y lo devuelven transformado, es decir, reside en el modo como ellas son de tal manera fuerza dentro de la acción recíproca de las fuerzas, el motor de la vida histórica, alimentado por insondables fuentes.»¹⁶

Este carácter histórico y al mismo tiempo hermenéutico de la vida que no elude su insondabilidad, conduce a Dilthey a un replanteamiento de la idea misma de razón, de método, así como de sus categorías conceptuales¹⁷. No abordaremos en esta ocasión estos asuntos, pero cabe señalar que a pesar del tratamiento poco sistemático de estos temas, Dilthey prepara el terreno para el planteamiento de categorías hermenéuticas propicias para la reflexión en las ciencias del hombre.

1.2 La historicidad de la conciencia. E. Husserl

De otro lado, la temática de la historicidad fue comúnmente utilizada para marcar las diferencias esenciales entre la filosofía de la vida de Dilthey y la fenomenología de Husserl. Dicha posición ha estado justificada por textos de la temprana obra de Husserl donde se desarrolla una crítica a los resabios de naturalismo e historicismo que este autor ve en la planteamiento de Dilthey¹⁸. Sin embargo, la génesis del pensamiento husserliano permitió una confrontación

más productiva que se muestra claramente en la relectura de su obra por parte de la fenomenología reciente¹⁹, así como en la recepción que tiene la hermenéutica contemporánea de ambos autores.

Respecto del planteamiento de Husserl en torno a la historicidad es importante aclarar, que si bien, el punto de partida de su pensamiento es un proyecto fundacional de las ciencias que tendrá en la conciencia el fundamento de toda constitución de sentido, ella terminará mostrando a la historicidad como una dimensión constitutiva y esencial.

No podríamos extendernos en comentar la evolución que sigue su pensamiento pero si es importante señalar, que a una primera etapa de investigación estático descriptiva de las vivencias de la conciencia, sus correlatos intencionales y las objetividades correspondientes, le siguió a partir de 1917 hasta su muerte, una aproximación genética del campo de los fundamentos. En este período²⁰ la conciencia va definiéndose como una vida individualizada. Es decir, el ego cogito aparece como un ego encarnado e instanciado, con un cuerpo propio y en interacción con los otros yoes, constituyendo una historia intersubjetiva donde la correlación con el mundo le es constitutiva. Por otro lado, ella aparece como un campo de claro-oscuros, de horizontes temporales, de actualidades y potencialidades que muestran una subjetividad de habitualidades y formaciones sedimentadas. Es decir, ella se constituye en una subjetividad histórica, y en tanto tal seguirá siendo afirmada como suelo último de toda dación de sentido.

La temática de la conciencia intencional en Husserl primero asociada al estudio de la idealidad de los objetos lógicos lo condujo a las actividades subjetivas en las cuales ellos se constituyen. Respecto de este tema, como se ha señalado, fue derivando su interés a los análisis genéticos del devenir de la conciencia en sus efectuaciones de sentido. Landgrebe, comentando este punto afirma, que para Husserl, todo lo que se nos presenta como objeto tematizable, tanto como objeto del mundo exterior o como acto o estado psíquico, es una unidad que se forma en las efectuaciones constituyentes de la fluyente conciencia intencional. En ese análisis la historicidad se tematiza en cuanto historicidad de la conciencia y desde este punto de vista el autor piensa que la complementación con el planteamiento diltheyano resulta decisivo para ampliar las fronteras de la conciencia y evitar algún resabio de solipsismo.²¹ En mi concepto, la evolución del pensamiento de Husserl ofrece los elementos para librarse de esa sospecha y el acercamiento a Dilthey será ciertamente muy provechoso para ambos planteamientos.

2.- EL «MUNDO DE LA VIDA» (DIE LEBENSWELT) COMO SUBJETIVIDAD HISTÓRICA Y PRESUPUESTO DE TODO SABER.

El tema del «*mundo de la vida*» adquiere, sin duda, protagonismo en la filosofía por el desarrollo que E. Husserl hiciera en su obra tardía: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología Trascendental* (1936). Sin embargo, es posible ver, en el tratamiento que Dilthey presenta de la naturaleza pre-reflexiva de la vida histórica, un antecedente importante de esta problemática, que autores contemporáneos tematizarán en diversas direcciones. Este concepto en todos los casos permitirá mostrar la correlación que existe entre las experiencias de sentido de la vida cotidiana, o de la «actitud natural» y todo tipo de abstracciones científicas de la realidad

2.1 La naturaleza pre-reflexiva de la vida histórica.

Como ya se señaló, la vida para Dilthey es un concepto sólo históricamente comprensible, y tiene como fundamento lo dado de las manifestaciones históricas. A estas manifestaciones las denomina «vivencias», ellas resultan unidades significativas dentro de la totalidad del nexa histórico dinámico que es la vida. Unidades que precisamente por su carácter teleológico e intencional van constituyendo la trama de la historia.

El concepto de «vivencia» vinculado con los de «situación» y «experiencia de vida» es definido por Dilthey con un carácter de inmediatez que expresa claramente su naturaleza pre-reflexiva. Es decir, se trata de una realidad no tematizada que contiene una confluencia de experiencias cognitivas, emocionales y valorativas, experiencias de la totalidad del hombre en un transfondo de «comunidad» ineludible. Por eso, si bien toda vivencia tiene un polo de referencia, éste no es una conciencia aislada, sino un yo concebido en sus múltiples relaciones vitales, las cuales vienen a ser elementos constitutivos de las vivencias mismas.

En lo que se refiere al contenido de las vivencias ellas contienen un «saber de la vida», un percatarse pre-reflexivo que todavía se halla en la oscuridad de la indeterminación. Las vivencias en tal sentido, exigen una aclaración de sí mismas que se lleva a cabo mediante el proceso intelectual de la comprensión. De este modo, la vida histórica sólo adquiere conciencia de la significatividad que construye en su curso temporal a través de la comprensión de las vivencias. Así, las Ciencias del Espíritu que tienen por objeto de estudio precisamente esta vida histórica, hallan la condición de su posibilidad en este estado primario de

captación de la realidad histórico-social. Al decir de Jurgen Habermas, en un libro que se ocupa extensamente sobre Dilthey²²: la comprensión hermenéutica resulta entonces la forma metódicamente elaborada de esta vaga reflexividad o de la semitransparencia en la que se realiza de todos modos la vida de los hombres que se comunican pre-científicamente e interactúan socialmente.

Respecto a lo último se puede ver con claridad el estatuto epistemológico que le confiere Dilthey a este saber pre-reflexivo de la vida, pero también se indica con esto una circularidad en varios niveles respecto de la naturaleza de la comprensión como el método propio de las ciencias del hombre y la sociedad. Así, se existe siempre configurando un sentido, puesto que la interacción que da lugar a la realidad histórica es la interacción de sujetos, entendidos como fuerzas formativas, porque ésta involucra actitudes valorativas, de resistencia, de oposición, de establecimiento de finalidades comunes etc. Pero por otro lado, la trama de sentido que resulta de esta interacción busca su aclaración intelectual. Esta condición de la vida histórica es la que justifica el ineludible círculo hermenéutico presente en las Ciencias del Espíritu. Dicha circularidad se constituye, por cierto en el tema central de toda orientación hermenéutica y alcanza en el pensamiento de Gadamer uno de los desarrollos más completos, precisamente en relación al tema de la historicidad de la comprensión²³. Husserl, como se verá, también coincide en enunciar esta circularidad, pero la hace extensiva a todo el campo del conocimiento.

2.2 *El «mundo de la vida» como suelo de todas las valideces científicas.*

Como se señaló, el concepto de «mundo de la vida» adquiere recién un desarrollo sistemático en la obra de Husserl antes mencionada. Nosotros no abordaremos la función epistemológica de este concepto en el conjunto de su proyecto fenomenológico, pero si cabe mencionar brevemente la significación de esta obra, que coloca al tema del «mundo de la vida» como un asunto central para enfrentar la crisis de las ciencias europeas.

Así, el texto de *La Crisis* presenta el esfuerzo de un pensador por condensar 50 años de un sostenido trabajo filosófico. De ahí, que se le atribuya el carácter de un auténtico «Testamento filosófico». Esta obra tuvo como base conferencias que Husserl dio fuera de Alemania en la década de los 30, precisamente en el contexto de una crisis moral y política creciente, de la que él mismo será víctima²⁴.

Este texto a pesar, de denunciar en su título una situación de facto aludida también por otros filósofos contemporáneos, él también constituye, y así lo indica el

subtítulo de la obra, una introducción a la filosofía fenomenológica²⁵. Como en los casos precedentes se halla enmarcado en un proyecto fundacional y representa una estrategia más de ingreso al campo del fundamento de la ciencia, es decir, a la experiencia trascendental o subjetividad trascendental. Esto hecho nos permite en primer término, alejarnos de aquellas interpretaciones que plantean una ruptura entre la *Crisis* y toda su obra anterior, alegando una suerte de giro existencialista en su pensamiento²⁶.

La novedad de *La Crisis* se expresa entonces en la aproximación genética al campo de los fundamentos. En ella el « mundo de la vida » y su historicidad constitutiva surgirán como problemas centrales, sin que ello signifique una ruptura con las preocupaciones de su obra temprana. Por otro lado, esta obra si bien deslinda más claramente con las connotaciones modernas de sus obras precedentes, ello, sin embargo, no pudo poner fin a las aporías internas del pensamiento de Husserl y que él mismo reconoce en esta su última obra. La temática del « mundo de la vida » en el plano metodológico también hará patente estas tensiones internas.

2.2.1 *El « mundo de la vida » y la crisis de las ciencias y la filosofía.*

En la medida que el « mundo de la vida » como problema filosófico se explicita en el contexto del tema de la crisis de las ciencias, resulta necesario exponer previamente la concepción husserliana de esta última. Husserl dedica especialmente la primera parte del libro cuyo título es: *La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea*, a precisar este concepto.

Husserl presenta como primer hecho ilustrativo de la situación de crisis: la reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos y como tal, su pérdida de importancia y significación para la vida humana. Estas ciencias resultan una versión residual de lo que el sentido radical de la episteme griega significa. Precisamente el objetivismo ingenuo que subyace a su posición frente al mundo, así como la poca claridad de sus fundamentos son una muestra de la crisis del sentido que les dio origen en los albores del mundo moderno. En estas ciencias todo lo que involucra a la subjetividad actuante se ha expulsado del campo científico y con ello se ha dejado caer por un lado, el sustento mismo que las soporta - porque para Husserl, la subjetividad trascendental es en última instancia el fundamento de toda constitución de sentido-, y por otro lado, el fin para el cual ellas fueron creadas, es decir, su contribución al cumplimiento del ideal de vida humana, expresada por vez primera en la filosofía griega y restaurada en el Renacimiento. Un ideal de vida de autonomía práctica y teórica.²⁷

Husserl se preocupa en aclarar prontamente, que la crisis no ataca a la especialización científica en sus éxitos teóricos y prácticos y sin embargo, quebranta el sentido de la verdad de la ciencia en su conjunto. Es decir, ellas ya no pueden dar cuenta del sentido de su propio quehacer, de modo que la crisis de las ciencias es también la crisis del moderno mundo técnico. En su planteamiento, los efectos prácticos de esta crisis del sentido de la verdad de la ciencia son reivindicados como problemas éticos últimos, que subyacen al quehacer epistemológico que toda filosofía auténtica debe llevar a cabo. También por ello, los problemas de la razón no se presentan como problemas puramente teóricos, sino que involucran las dimensiones axiológicas, afectivas y sensitivas de la totalidad del hombre.

La fenomenología trascendental como ciencia estricta pretende confrontarse con esta crisis y superarla. Ella constituye un ideal que nos permite reactualizar la idea de la unidad de las ciencias en el proyecto de una cultura total. Pero como ideal no puede cumplirse plenamente. La noción misma de absoluto referida al suelo último de toda dación de sentido aparece como el campo de la subjetividad siempre fluyente, un absoluto que contiene una insuperable relatividad. Así, la tarea de la filosofía en esta aproximación genética a los fundamentos se presenta como infinita y mantenerse en el horizonte de esa tarea es precisamente la autoresponsabilidad del filósofo.

Por otro lado, el análisis husserliano de la crisis conduce a la pregunta por el origen de las ciencias modernas. En tal sentido, se hace necesario para Husserl iniciar investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico para alcanzar una comprensión de las condiciones bajo las cuales pudo surgir la ciencia moderna y en último término la propia filosofía. Intentaremos dice Husserl, «atravesar la costra de los «hechos históricos» externos de la historia de la filosofía, interrogando, probando, verificando su sentido interno, su oculta teleología».²⁸

Precisamente en esta retrospectiva histórica, que no podemos comentar, el «mundo de la vida» aparece como el olvidado fundamento de la ciencia moderna y de todo saber. Su «meditación histórica» le ha permitido retornar a los momentos originarios de la configuración del espíritu moderno y delatar el encubrimiento que se produce en él. Ciertamente para Husserl la voluntad racional de alcanzar los fundamentos últimos del conocimiento surge como motivación originaria de la filosofía griega. Incluso la modernidad representa el momento de la configuración de esta motivación en su orientación trascendental, que conduce hasta su propio proyecto fundacional. Sin embargo, el problema radica

en que esta orientación habría padecido en su desarrollo de encubrimientos y falseamientos que dieron lugar a la situación de crisis que Husserl denuncia.

La ciencia moderna desde su origen tuvo el presupuesto que podía determinar cognostivamente el mundo tal como éste es. Bajo este presupuesto la experiencia sensible y el ámbito de la opinión, el sentido común fueron descalificados como fuentes idóneas del conocimiento. Es decir, esta ciencia se manejó con la hipótesis de un «en sí» del mundo, a la que le concedió un estatuto ontológico. Precisamente en este desplazamiento de lo metodológico a lo ontológico reside el objetivismo que está en el origen de estas ciencias.

Al decir de Landgrebe, Husserl precisamente centra su crítica en esta convicción de que el verdadero mundo sea el mundo científicamente interpretado en el sentido de las nuevas ciencias, haciendo depender la superación de la crisis precisamente del abandono de tal creencia y de la reivindicación del saber primero que tenemos en el «mundo de la vida». Como se ve, esto no sería otra cosa que la justificación de la «doxa» y el ámbito del devenir. De este modo, la doxa ya no es algo que la filosofía puede pasar por alto, sino por el contrario el objeto mismo de una reflexión filosófica que quiere devolverle a la ciencia su «significación para la vida».²⁹

2.2.2 El mundo de la vida dado con anterioridad

Este tema es abordado en la III parte del libro que corresponde a la sección A: *El camino hacia la filosofía trascendental fenomenológica en la interpelación retrospectiva a partir del mundo de la vida dado con anterioridad*. Aquí se ocupa extensamente de desarrollar el concepto de «mundo de la vida», así como enunciar los problemas metodológicos referidos a su estudio. Nosotros no nos referiremos a esto último limitándonos a exponer el concepto y su vínculo con la temática de la historicidad

El concepto del «mundo de la vida» (Lebenswelt)³⁰, que ha sido definido preliminarmente, como el ámbito de las evidencias originarias a partir de las cuales puede comprenderse todo otro tipo de evidencias, tanto de la vida práctica como de la actividad teórica de las ciencias, resulta, sin embargo, un concepto que en el propio texto de la *Crisis* tiene diversas acepciones que impiden una síntesis fácil³¹, Nosotros nos limitaremos a enunciar aquéllas con implicancias hermenéuticas, que contribuyen a precisar la circularidad inherente a toda constitución de sentido en la dimensión reflexiva de las ciencias y a comprender la historicidad esencial de toda nuestra actividad cognoscente³².

Como ya se vio, el «*mundo de la vida*» ha aparecido como faktum presupuesto de todas nuestras configuraciones de sentido. Ello significa por un lado, que él aparece como mundo circundante en el que todos tenemos existencia, incluyendo las propias ciencias como hechos culturales, pero por otro lado, este mundo tiene el sentido que en cada caso le han otorgado nuestras experiencias, pensamientos y valoraciones. Es decir, estamos inmersos en el mundo circundante junto con los objetos y con otros hombres, y este mundo es válido para nosotros de un modo conforme a conciencia. Ello, sin embargo, no rige para los individuos pensados de forma aislada, sino que el mundo es dado como interconexión mutua de los unos con los otros, así, en este mundo dado hay también un horizonte intersubjetivo presupuesto. Los análisis que lleva a cabo Husserl sobre la percepción³³, como experiencia modelo de esta dimensión originaria de constitución de sentido, se confrontan con los problemas inherentes a esta condición doble del «*mundo de la vida*» como mundo circundante y a la vez constituido por la subjetividad.

El «*mundo de la vida*» aparece entonces como el presupuesto fundamental que condiciona todos los niveles de evidencia que podemos alcanzar. Pero éste es un presupuesto de una conciencia intencional y teleológica que se verá motivada a transformar en un saber más perfecto el saber pre-científico del mundo de la vida. Sin embargo, el saber que proporcionan las ciencias positivas no puede constituirse él mismo en determinación última del mundo, porque el mundo, él mismo es una idea infinita, una figura devenida y que sigue deviniendo como unidad de sentido de una subjetividad universal funcionante en último extremo.

Así, toda consideración «objetiva del mundo» como mundo de meros hechos resulta externa y sin fundamento, porque deja en el anonimato a esta subjetividad histórica constituyente de sentido desde el «*mundo de la vida*». Las interpretaciones de la naturaleza no pueden eludir nunca su carácter presuntivo y por ello pueden ser superadas. Es decir, para Husserl no sólo las Ciencias del Espíritu sino todo acto cognoscente está sometido a la historicidad de la subjetividad actuante. En ese sentido, Husserl enuncia la tarea de una exploración sistemática de esta conciencia fluyente e intersubjetiva. Tarea infinita y no exenta de aporías y dificultades, pero que nos exhorta a emprender en cada caso. El objetivismo y el naturalismo resultan amenazas para la ciencia de todos los tiempos, porque esencialmente se derivan de un «cansancio o pereza de la razón» que hay que evitar a toda costa.

Lo anterior nos permite llegar a la consecuencia hermenéutica más importante de este concepto. Existe una relación entonces correlativa entre el mundo de la

vida pre-científico y el mundo objetivo de la ciencia, así como entre lo que Husserl denomina verdades situacionales práctico-relativas y las verdades científicas cuya fundamentación reconduce a estas mismas verdades situacionales. El «*mundo de la vida*» es el suelo de todos los plantamientos de la ciencia y al mismo tiempo el mundo al que se atiende nuestra praxis vital. Es un mundo que nos es dado en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, como el mundo de todos en común y como tal recurrimos a él, tanto en nuestra condición de hombres prácticos, como en tanto científicos. El «*mundo de la vida*» ha existido para la humanidad antes de la ciencia y prosigue su forma de ser en la época de la ciencia.

Esto último le permite a Husserl poner en evidencia, que las ciencias forman parte del mundo de la vida, constituyendo figuras de una praxis peculiar, la praxis lógico teórica. Como tales, ellas no sólo surgen de él, sino que pertenecen a su plena concreción. De otro lado, la hipótesis de un «en sí» de la naturaleza que las ciencias objetivas ostentan, se interpreta como una entre muchas hipótesis y proyectos prácticos que constituyen la vida del hombre en su mundo de la vida. Así mismo, toda la construcción teórica de las ciencias objetivas debe entenderse como una producción colectiva, que se despliega en un horizonte histórico de sedimentaciones de sentido, nutriendo la inventiva de quehacer científico. Dicho horizonte histórico es el del propio «*mundo de la vida*», porque los resultados teóricos de la ciencia devienen también en valideces para este mundo, agregándose continuamente a su propia consistencia, y configurando, de este modo, el suelo histórico de posibles realizaciones de la ciencia que deviene.

Las conclusiones precedentes le permiten a Landgrebe sugerir una definición del «*mundo de la vida*» que claramente lo reencuentra con Dilthey. El mundo de la vida no sería otra cosa que el propio mundo histórico con sus tradiciones y entre ellas sus cambiantes representaciones de la naturaleza.³⁵ El tratamiento husserliano de esta problemática, sin duda, se seguirá esclareciendo con el desarrollo de las temas de la intencionalidad intersubjetiva de la conciencia y su historicidad constitutiva que muestran sus escritos póstumos. Dicho esclarecimiento, sin embargo, no podrá superar la circularidad puesta de manifiesto en este enfoque trascendental de nuestros actos cognoscentes. La hermenéutica contemporánea precisamente elevará esta problemática a categoría filosófica en la noción de círculo hermenéutico. □

Notas

1. Este artículo corresponde a la ponencia que se presentó en el Coloquio Interdisciplinario: «La investigación y las Ciencias humanas» organizado por el Departamento de Humanidades en noviembre de 1994. Aprovecho la oportunidad para agradecer a los profesores Rosemary Rizo Panón y Guillermo Rochabrún por las observaciones que hicieron al contenido de la ponencia.
2. El término sin duda procede de T. Kuhn, quién con su obra: *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) México FCE. 1983, introduce la temática de la historicidad y el cambio de paradigmas en la historia de la ciencia. El autor tematiza extensamente sobre estas temáticas en esta obra y en posteriores (Véase: *La tensión esencial* (1977) México: FCE. 1984.) Pero este ha devenido en concepto de «sentido común» en la discusión contemporánea de la filosofía de la ciencia. En ese sentido lato lo estamos utilizando, aunque sería muy interesante mostrar como Kuhn y la tradición hermenéutica convergen en una noción de historicidad que vincula esta temática con la naturaleza esencial del ser humano.
3. La noción de situación hermenéutica aparece en el capítulo II de la obra capital de H.G. Gadamer *Verdad y Método* publicada en la década de los 60. Utilizaremos en todos los casos la edición castellana: *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. La situación hermenéutica es la posición desde la cual algo nos parece cuestionable y objeto de investigación. Una posición inserta en una historia y una tradición, que nunca nos resulta transparente del todo, pero su toma de conciencia representa el momento inicial de la comprensión en toda investigación.
4. La fecundidad de esta situación hermenéutica se puede ver en los textos de Balance y retrospectiva que ha suscitado la autorreflexión de estas ciencias. En el ámbito peruano hay que destacar dos textos recientes: Rodríguez H., y Castillo J. *Investigaciones en Ciencias Sociales, un balance necesario* 1993. Lima: Concytec (Consejo nacional de ciencia y Tecnología). 1994 y Rochabrún G. *Socialidad e Individualidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1993. Cabe mencionar también un texto que aborda dicha problemática en el ámbito latinoamericano: González P., Touraine A., Sonntag H., *Las Ciencias Sociales en los años noventa*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM 1993.
5. Debe declararse aquí también un interés historiográfico por presentar una nueva lectura de los autores mencionados. Ambos se encuentran en la génesis de la hermenéutica contemporánea y su recepción ha tenido una evolución en parte determinada por la publicación de escritos póstumos en ambos casos. Hecho que, sin duda, amerita una revisión crítica de la recepción que ha habido al interior de la hermenéutica contemporánea.
6. Resulta muy ilustrativo mencionar en este punto algunas reflexiones del sociólogo peruano Guillermo Rochabrún en su apéndice al libro antes citado. Él se pregunta pensando en el caso peruano qué puede decir una sociología sobre una realidad que aparentemente ha desbordado su instrumental teórico: «Mientras en los años 70 nadie dudaba de estar entendiendo la realidad, en los 80 ha imperado la perplejidad». Op.cit. p 170. Como respuesta a esta inquietud Rochabrún propone repensar, reubicar y ampliar los instrumentos teóricos. En otros términos, dar lugar a una reflexión que permita salvar el desfase entre los marcos teóricos y la realidad. Se trata en último término, de recuperar una cierta autonomía de la Sociología frente a la práctica profesional y política, donde quede resguardada su especificidad como ciencia, es decir, como teoría que contribuye a dar inteligibilidad a la realidad.

LA HISTORICIDAD Y EL "MUNDO DE LA VIDA" EN LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

7. *Gadamer denomina a las Ciencias del Espíritu con el concepto de ciencias morales, reactualizando una distinción aristotélica en torno al saber teórico y el saber práctico. Frente a las Ciencias teóricas las Ciencias del espíritu forman parte del saber moral. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo, como ser que actúa y que puede modificar sus circunstancias, descubriendo que el saber puede dirigir su hacer.*
8. *Husserl aborda este tema en su obra: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona: Editorial Crítica, 1991 (I parte). El tema del sentido de las ciencias concierne para Husserl tanto a las Ciencias naturales como a las Ciencias del Espíritu. Al respecto afirma: «En nuestra indigencia vital -oímos decir- nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sin sentido de esta entera existencia».*
9. *Gadamer H. G. Verdad y Método II. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1992. p.11.*
10. *Gadamer desarrolla una extensa crítica a esta conciencia histórica del historicismo alemán, al que acusa de ser una inversión de la ilustración y de resabios de positivismo que la propia posición de W. Dilthey no podrá superar. Indicamos esta observación crítica de la que nos ocuparemos en otra ocasión.*
11. *La totalidad de la obra de Dilthey tiene un carácter fragmentario y asistemático, pero su obra Introducción a las Ciencias del Espíritu (1883) representa el proyecto explícito de fundamentación de las mismas. Tal proyecto quedará, sin embargo, inconcluso dejando planteado el problema que luego será retomado en su obra El Mundo Histórico (1911). Esta última representa la transformación del proyecto fundacional en una hermenéutica de la vida. Su ensayo «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica» (1894) también se concentra en la especificidad metodológica de las Ciencias del Espíritu.*
12. *Los tratamientos más notables al respecto son sin duda los de Martin Heidegger y Hans Georg Gadamer en la perspectiva fenomenológica y Hermenéutica.*
13. *W. Dilthey Mundo Histórico. México: FCE. 1951. p.256*
14. *Las Ciencias del Espíritu, siguiendo a Dilthey, se ocupan de todo lo que el hombre acuña mediante la acción. Él menciona a algunas: Historia, Política, Teología, Jurisprudencia, Economía Política, Literatura y Teoría del Arte. También señala que su diversificación futura se producirá por las necesidades de la vida práctica.*
15. *Dilthey W., Psicología y Teoría del Conocimiento: México. FCE. 1978 p.294.*
16. *Landrybe L. Fenomenología e Historia. Venezuela: Monte Avila Editores, 1975. p. 22*
17. *Dilthey desarrollará en su obra El Mundo histórico la temática de las categorías de la vida.*
18. *Al respecto el texto de Husserl La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Editorial Nova. 1973, ha sido utilizado como un argumento que sustenta la presentación de estos dos autores como posiciones antagónicas.*

19. *Se mencionan algunos autores de conocida influencia en la última interpretación de la obra de Husserl: Bernet R., Kern I., Marbach E., Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg: Meiner Verlag, 1989. y Ströker E. Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserl Frankfurt/Main: Victorio Klosterman 1987. En el ámbito latinoamericano los fenomenólogos R. Walton, J. Iribarne, R. Rizo Patrón, Antonio Aguirre entre otros participan de este nuevo enfoque. El libro que reúne un conjunto de artículos El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea editado por la fenomenóloga Rosemary Rizo Patrón Lima: Pontificia Universidad Católica, 1993 es muy representativo de esta orientación.*
20. *Las obras más relevantes de este último período son: Lógica formal y trascendental, Meditaciones Cartesianas (1931), La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936), así como los manuscritos sobre la intersubjetividad reunidos en los tomos: XII, XIV, XV de la Colección Husserliana.*
21. *Landgrebe L. «El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl» en: Op. cit. p 16*
22. *Habermas J. Conocimiento e Interés. Madrid: Taurus Ediciones, 1982. p.155*
23. *Gadamer H.G. Verdad y Método. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977*
24. *Los años de composición de esta obra (34 y 37) no solamente introdujeron temáticas novedosas, sino que también fueron en los que mostró un mayor compromiso con la situación de crisis política y cultural de Alemania. Esto le valió represalias que afectaron la propia divulgación de su obra. A esto se sumó la crítica de Martin Heidegger (ex discípulo) a su filosofía, que contribuyó a que se forjará la imagen de Husserl, como un filósofo atrapado en un fundacionalismo racionalista moderno, insensible a la facticidad e historicidad de lo humano. La publicación tardía de sus escritos póstumos no hacen más que mostrar la inconsistencia de esta interpretación.*
25. *Otros textos que se conciben explícitamente como introducciones a la fenomenología son: Meditaciones Cartesianas, El artículo de la Enciclopedia Británica, Ideas I. En todos los casos se trata de estrategias de ingreso al campo del fundamento de la ciencia, es decir, a la subjetividad trascendental.*
26. *Estas interpretaciones suelen oponer al Husserl, autor del método fenomenológico y de la reducción trascendental, del Husserl del método histórico teleológico y del «mundo de la vida» como presupuesto de toda constitución de sentido y validez. Incluso se ha sostenido que su obra nunca pasó de ser una mera propedeútica de obras fenomenológicas que se encuentran en sus seguidores. (M. Heidegger, M. Ponry, J. P.Sartre.)*
27. *Ideal de la cultura europea. Este ideal expresa una teleología que irrumpe históricamente en el mundo griego y que expresa el comienzo de una época de la humanidad que no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, es decir, a partir de ideas de la razón, en orden a tareas infinitas. «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» En: Crisis op. cit.*
28. *Husserl E., Crisis op.cit. p.18-20*
29. *Landgrebe L. «El problema Trascendental del a priori del «mundo de la vida»» en: Op. cit. p. 169-191*

30. Husserl toma el concepto de «mundo de la vida» de Richard Avenarius, quién utilizó este término con la connotación de experiencia natural, en oposición a las construcciones metafísicas. Este término no aparece explícitamente en las obras tempranas de Husserl pero desde sus investigaciones sobre la percepción está presupuesto. El aparece por primera vez en su curso *Psicología fenomenológica* (1925), pero recién será tematizado extensamente en la *Crisis*. Considerando que en un primer momento la reflexión husserliana se concentra en la fundamentación de la lógica y las matemáticas, extendiéndose luego en la *Crisis* a todo el campo de las ciencias, la problemática del mundo de la vida aparece como fundamento de todos los procesos cognoscitivos, otorgando con ello unidad a toda la problemática del conocimiento. De esto resultará una base común a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu, que supera el dualismo diltheyano.
31. El artículo de : Aguirre A., «Consideraciones sobre el mundo de la vida», en: *Revista Venezolana de Filosofía*. No 9, 1979 (pp.7-32), resulta muy ilustrativo de este problema.
32. A este respecto resulta muy interesante la presentación que hace E. Ströker, especialista en la filosofía de Husserl y en particular en su obra tardía, de esta temática. Ella sostiene que el «mundo de la vida» en *La Crisis* se vuelve un tema de reflexión en dos niveles fundamentales. El primero lo considera como origen y suelo de las ciencias objetivas y el segundo como el hilo conductor más adecuado para el retorno de la fenomenología hacia la subjetividad constitutiva del mundo. Estos dos niveles de reflexión implican dos funciones de este concepto en el proyecto fenomenológico, cuya conciliación problematiza la autora, Ströker E. «El mundo como problema en la fenomenología de Husserl» en : Rizo-Parrón de Lerner (Editora), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
33. La percepción aparece como una experiencia originaria del mundo de la vida. Ella es definida como un proto *moudus* de la intuición y su aclaración servirá de modelo para la investigación de todas las actividades de la conciencia. El análisis de la percepción permite el esclarecimiento de la intencionalidad y temporalidad de la conciencia, así como el carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida, como el ámbito de certezas originarias. Por otro lado, también permite entender el carácter cinestésico de toda nuestra actividad perceptiva, porque en ella toma parte nuestro cuerpo con una movilidad yoica que determina las perspectivas de aparición de los cuerpos. Esto sumado al hecho de que en toda percepción hay una comención que no estoy captando presenta al campo perceptivo como infinito. El hecho de que Husserl le concediera este carácter ejemplar a la percepción ha dado lugar a muchos malentendidos, cuya aclaración podría relativizar por ejemplo, la crítica heideggeriana en este punto.
34. Landgrebe L. Op.cit. p.182.