



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 44

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

**Lo originario y la pregunta-retrospectiva
en la *Krisis* de Husserl**

PAUL RICOEUR

(1913-2005)

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Documentos.

Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 351-362.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Nota del traductor

En la misma línea de «Husserl y el sentido de la historia», este artículo de Paul Ricoeur publicado en 1980¹, relee de nuevo la apuesta fenomenológica del último Husserl a propósito del problema de la *Lebenswelt* y su búsqueda de una fundación originaria, en un período en que el pensamiento del filósofo francés ya ha ofrecido importantes frutos como *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité* (1960), *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations* (1969) y *La métaphore vive* (1975). Por ello, a diferencia del primer artículo aludido, cuya traducción también presentamos en este volumen, éste ya se mueve plenamente en el campo de la hermenéutica propuesta por Ricoeur, señalando la imposibilidad del regreso radical a lo *originario* (la función ontológica del *mundo de la vida*), que ahora cede su lugar a un regreso mediado por el camino de las creaciones de la cultura (la función epistemológica del *mundo de la vida*).

No hay que olvidar aquí, sin embargo, que este artículo se inscribe también en el trabajo permanente de Ricoeur sobre los textos centrales de la fenomenología para reconocer en ella una de las fuentes de su propio pensamiento, siendo de este modo, paralelo a otros como «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl» (1975, incluido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II [1986]) y «Narrativité, phénoménologie et herméneutique» (1987, publicado en: Jacob, André [dir.], *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique* Vol. I), ambos ya disponibles en traducción castellana. Por último, señalemos la relación que establece con la tradición fenomenológica y filosófica francesa, aquí en especial con Emmanuel Levinas y con Jacques Derrida, como otra muestra del ejercicio dialógico de Paul Ricoeur.

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL
Facultad de Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia
Junio de 2005

¹ Título original: Ricoeur, Paul, «L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en: Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177. Este ensayo ha sido incluido recientemente en una obra que reúne los textos del filósofo francés dedicados a la obra de Edmund Husserl: Ricoeur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004. Desafortunadamente, no hemos podido consultarla para la realización de esta traducción. En la edición de este texto se han respetado, en general, los criterios del original en francés. Agradecemos al Fondo Paul Ricoeur y a su representante, Catherine Goldenstein, por su autorización para publicar la presente traducción, autorización avalada por el propio Paul Ricoeur pocos días antes de su fallecimiento.

No podría olvidar mi primer encuentro a fondo con Husserl: tuvo lugar al leer el trabajo de Emmanuel Levinas *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Aquel libro simplemente fundó los estudios husserlianos en Francia a partir de una interpretación de las *Investigaciones lógicas*, especialmente dedicada a la sexta Investigación, a la que Levinas gusta regresar aún hasta el día de hoy. Poco después del fin de la guerra, a pesar del duelo y más allá del holocausto, Emmanuel Levinas reabría una vez más el campo fenomenológico. Esta vez lo desplegaba *entre* Husserl y Heidegger. Desde entonces, ese intervalo no ha cesado de determinar la amplitud del campo fenomenológico mismo.

El ensayo que sigue prolonga, en una de las regiones de la fenomenología //168// igualmente querida por Emmanuel Levinas, el impulso que imprimió en dos ocasiones a los estudios husserlianos. Me permito dar a conocer las circunstancias en las que esta investigación ha tomado forma: invitado a interpretar el método de reducción de las ideologías a la *praxis* en la *Ideología alemana* de Marx, recordé el brillante estudio sobre *El origen de la geometría* de Jacques Derrida que, por vez primera, puso de relieve el método de la «Rückfrage», que él tradujo felizmente con la expresión «pregunta-retrospectiva» («question en retour») (aceptaría también la traducción «pregunta-en-reversa» («questionnement à rebours»). Y me planteé el problema de saber si ese método de reducción, considerado en su conjunto en la *Krisis* de Husserl, no constituía un paradigma admisible para resolver la famosa inversión («renversement») en Marx, que la metáfora de la *camera obscura* más que aclarar oscurecía. Elaborando ese modelo de inteligibilidad, no olvidaba que Husserl y Marx no tenían a la vista las mismas idealidades. Marx considera las idealidades religiosas, políticas, éticas y «todo el resto» como ideología, según una expresión de la *Ideología alemana*. Husserl considera las idealidades lógicas, matemáticas y filosóficas derivadas. No obstante, me parecía que los dos

pensadores tenían en común el mismo gesto filosófico, precisamente el «questionnement à rebours». Me parecía, en efecto, que ese gesto filosófico suscitaba las mismas preguntas, a saber: la pregunta por el sentido de la operación misma, la pregunta por el estatuto del último término de la reducción —*praxis* en un caso, *Lebenswelt* en el otro—, y, por último, la pregunta por el estatuto epistemológico de las «representaciones», ideologías e idealidades, una vez ellas fueran reducidas a su suelo de ser y de sentido. Además, me parecía que la *Krisis* constituía un caso más simple y, por esa razón, más favorable a la construcción de un modelo de discusión de las paradojas de la *Ideología alemana*. En primer lugar, el caso ejemplar de idealización —la *mathesis universalis*— es más fácil de teorizar que el primer núcleo de la ideología en Marx, a saber, la religión. En segundo lugar, el principio de extensión del modelo inicial está más claramente definido en Husserl: la matematización de la totalidad de la naturaleza, erigida en práctica teórica, regulada por una cierta teleología inmanente, constituye, en efecto, un proceso más fácilmente identificable que la extensión, en Marx, del modelo ideológico primitivo en las idealidades políticas a la esfera entera de las representaciones ideológicas. Si, en efecto, la extensión del modelo es más homogénea en Husserl que en Marx, esto se debe a que el proceso es, en lo esencial, de naturaleza puramente epistemológica y sólo concierne, por consiguiente, a las prácticas teóricas, a lo menos en sus etapas iniciales: mientras que la extensión, en Marx, del primer núcleo al resto de la ideología recorre de hecho, una serie de prácticas sociales difícil de ordenar: política, derecho, cultura, etc. Pero, sobre todo, el método mismo de reducción de las idealidades cumple el papel, en Husserl, de una reflexión explícita que autoriza una tentativa ulterior de transposición de Husserl a Marx. De ello resulta que la vigilancia crítica de Husserl le //169// da una mejor posición para determinar una empresa de reducción que no sea reduccionista.

Ofrezco al fundador de los estudios husserlianos en Francia el relato de esta empresa.

I. El método de la «Rückfrage» en la *Crisis*

Partimos de la tesis fundamental de que la *Lebenswelt*, que está en el horizonte de la investigación de la *Krisis*, no cae jamás bajo alguna intuición directa, sino que sólo se alcanza indirectamente por el rodeo de una «meditación-retrospectiva» (*Rückbesinnung*), o, mejor, por la «pregunta-retrospectiva» (*Rückfrage*). El punto de aplicación de esa pregunta-en-reversa se encuentra en el estado contemporáneo de las ciencias, pero no en la «cientificidad» comprendida en el sentido de exactitud (*Exaktheit*) interna, sino en la pretensión de las ciencias de encontrar en ellas mismas su propio fundamento y erigir ese fundamento en medida de racionalidad. Husserl parte, por consiguiente, de una cierta situación previa que él encuentra y que caracteriza, de una

parte, por la sobreestimación de las idealidades matemáticas en toda nuestra cultura, y de otra parte, por la duda general que hoy afecta al sistema entero de los valores —*die allgemeine Bewertung* (*Krisis*, p. 3)— derivada de aquella hipóstasis. Sería legítimo preguntarse si la descomposición del sistema hegeliano, y su transformación en aquello que Marx llamaba las ideologías alemanas, puede ser comparada, en el plano de la motivación filosófica, a aquello que Husserl percibió como constituyendo la crisis de las ciencias europeas. El paralelismo —si tiene algún valor— no quita nada al hecho de que para Husserl el origen de la crisis se sitúa a fines del Renacimiento en tiempos de Galileo y Descartes. Pero si se considera aquello que he llamado el gesto filosófico eventualmente común a los dos pensadores, se imponen entonces los «motivos más profundos» (*Krisis*, p. 5) de tal transformación; es entonces cuando Husserl habla, de una manera análoga a Marx, de *Wende*, *Wendung* y *Umwendung*: la humanidad europea, escribe, operó en el Renacimiento una «inversión (*renversement*) revolucionaria» («*revolutionäre Umwendung*») (*Krisis*, p. 5); y más adelante: la consecuencia necesaria de todo el pensamiento ha sido «una extraña inversión» (*eine sonderbare Wende*) (*Krisis*, p. 9).

Esta inversión, a su turno, exige una inversión con miras a una nueva fundación. Pero esta fundación jamás será una proyección utópica: se necesita «la penetración de una *meditación-retrospectiva, histórica y crítica*», que pasa por «una pregunta-retrospectiva sobre aquello que, originalmente y cada vez, ha sido querido en tanto que filosofía y ha continuado siendo querido a través de la historia en la comunión de todos los filósofos y de todas las filosofías; pero esto se hará también mediante el *examen crítico* de aquello que, en la determinación del objetivo y del método, denota esta última //170// autenticidad de origen, la cual, una vez percibida, constriñe apodícticamente la voluntad» (*Krisis*, p. 16; trad.: Granel, pp. 23-24²).

Este texto introduce el método de la pregunta-en-reversa (*questionnement à rebours*) que será en adelante nuestro hilo conductor.

Se imponen ahora tres observaciones. Señalemos, en primer lugar, el carácter indirecto del método, a pesar del hecho de estar orientado hacia lo último, lo más originario, lo más auténtico. En segundo lugar, el regreso al origen olvidado presupone que todo el proceso de idealización sea reconocido como una subrepción, como una «*Ueberschiebung*», por la cual el mundo matemáticamente construido sobre aquel (*substruierte*) es tomado por el mundo real, el único accesible a la percepción, en pocas palabras, por nuestro «mundo de vida cotidiano» (*Krisis*, pp. 48-49). Permanece como un problema saber hasta qué punto esta subrepción puede aclarar la metáfora del viraje óptico —de la *camera obscura*— en Marx. Por último, tercera observación, el origen hacia el cual se dirige la pregunta-en-reversa no consiste en alguna intuición pasiva, receptiva, sino en una vida *operante*. Se impone el término de «operación» (*Leis-*

² Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, prefacio y traducción francesa de Gérard Granel, París: Gallimard, 1976, pp. 23-24 (nota del traductor).

tung) que incluye el de *praxis*: antes de la geometría de los idealistas está la medición práctica que ignoran los idealistas (*Krisis*, p. 49). Esta «operación pre-geométrica» es, por tanto, el fundamento de sentido (*Sinnesfundament*) de la geometría. Debido a una fatal omisión, declara Husserl, Galileo no dirigió su pregunta-en-reversa hasta la operación originariamente donadora de sentido. Así, la idealización progresó sobre un suelo originario que es en sí mismo del orden de la actividad, de la operación, pero que ya con Galileo, fue encubierto. La oposición entre idealización y operación, alcanzada por el método de pregunta-en-reversa, merecería, a mi modo de ver, ser comparada con la oposición entre representación y *praxis* en Marx.

2. Los criterios de lo originario

Sugerí más arriba que la pregunta-en-reversa era, quizá, en sí misma, un nudo de paradojas. La primera concierne a los criterios de lo originario. No podrían disimularse, en efecto, las discordancias en las observaciones dispersas de Husserl a ese respecto.

La *reflexión a partir de Galileo* sugiere un primer grupo de rasgos. En primer lugar, este rasgo: antes de las entidades geométricas, antes del espacio y el tiempo geométricos, se encuentra un viviente activo en un cierto entorno. Si se siguiera únicamente esa línea de pensamiento, conduciría a la idea de un mundo de la vida, no solamente cerrado sobre sí mismo, sino cerrado a toda interrogación. ¿No dice Husserl que el mundo de la vida permanece inalterado en su estructura esencial propia, sea lo que sea que hagamos «*kunstlos oder als Kunst*» (*Krisis*, p. 51)? Pero un segundo rasgo corrige el primero: la acción que caracteriza ese nivel envuelve algún «pre-tener» //171// (*Vorhaben*), algún «tener-a-la-vista» (*Vor-meinen*): «Toda *praxis* con sus anticipaciones implica inducciones» (*ibid.*). La línea divisoria no pasa, pues, entre la vida y la predicción o inducción, sino entre la inducción en tanto pertenece a la esfera de la *praxis* y la inducción «extendida al infinito» (*ibid.*). En otros términos, la transformación decisiva consiste en la idealización en el sentido de iteración *infinita*. Esa línea es más difícil de trazar en la medida en que la anticipación parece estar potencialmente abierta al proceso infinito, característico de la idealización. Un tercer rasgo parece reforzar el primero, pero en cierto modo, al nivel del segundo: el nuevo proceso permanece finalmente extrínseco a la *praxis*; Husserl se arriesga aquí a hablar de «ropaje de las ideas» (*Ideenkleid*) que, al mismo tiempo, representa (*vertritt*) y disfraza (*verkleidet*) el mundo de la vida (p. 52). Ese travestismo impidió a Galileo comprender la significación verdadera de su método, de sus formulaciones y de sus teorías. Por ello, Galileo es el genio que a un tiempo «descubre y encubre» (p. 53).

La *reflexión a partir de Kant* sugiere otro grupo de rasgos. Kant pretende fundar en un sistema categorial la presuposición de todas las presuposiciones. Hay que situar, pues, el problema de la pregunta-en-reversa igualmente en términos de presuposi-

ción (este vocabulario tampoco es extraño a Marx). En este nuevo cuadro de referencia, el mundo de la vida es designado como fundamento no interrogado de toda presuposición (*Krisis*, p. 106). Lo que Kant ha olvidado es del orden de la operación, la operación de la subjetividad trascendentalmente formadora. El vocabulario kantiano es preservado y al mismo tiempo subvertido. Ya no es cuestión de una actividad de síntesis, sino del «mundo circundante de la vida cotidiana en tanto existente» (*Krisis*, p. 106). Las implicaciones de esta modalidad específica de pregunta-en-reversa son sensiblemente diferentes de las que provienen de la noción de una *praxis* pre-geométrica. En primer lugar son subrayados los predicados *culturales* del mundo. Las ciencias, dice Husserl, son «hechos culturales en este mundo» (*Krisis*, p. 107). Se comprende por qué en este lugar y en esta ocasión es subrayada la dimensión cultural del mundo de la vida. Con Kant, en efecto, nuestra reflexión se mueve en el plano de las preguntas de validación (*Geltung*). La manera apropiada de reducir las validaciones ideales a su fundamento en la experiencia es hacer aparecer la experiencia misma como un proceso «de evaluación» y a los sujetos como «sujetos de validación» (*Krisis*, p. 107). Husserl observa a este respecto que los modos de validez pueden convertirse en «adquisiciones habituales», pero que pueden ser «reactualizados» a voluntad; así continúan siendo «nuestras validaciones». Esta dimensión axiológica del mundo de la vida no es eliminada por la apología de los aspectos «sensuales» y «corporales» del mundo de la vida en tanto que «mundo de los sentidos» (*Sinnenwelt*), aspectos en los cuales Husserl se detiene largamente en el mismo párrafo consagrado a las presuposiciones no expresadas de Kant (*Krisis*, par. 28). Se podría //172// sugerir que la transición entre el mundo sensible y el mundo axiológico está asegurada por el «yo puedo» y el «yo hago», que hacen del sujeto un «sujeto de afecciones y de acciones» (*Krisis*, p. 109).

Sea lo que fuera de la coherencia de las dos descripciones del mundo como mundo sensible y como mundo de evaluación, la dimensión «comunal» del mundo de la vida se injerta en la actividad de evaluación. Vivir es «vivir unos con otros en el mundo» (*Krisis*, p. 110); esta condición hace de los «sujetos de acto» un nosotros potencial, como lo demostraron los análisis de Alfred Schutz.

Poniendo así el acento sobre los rasgos culturales y axiológicos del mundo de la vida, Husserl prepara la inclusión de la misma ciencia en la esfera de la *praxis*, a título de *praxis* teórica. La noción de mundo de la vida es así extendida al punto de englobar su contrario, el mundo objetivo, que tampoco es verdadero en tanto que objetivo, sino en tanto él mismo es el producto de una operación. La ciencia es una operación, la obra de la comunidad dedicada a la actividad científica (*Krisis*, par. 34, e): incluso las proposiciones en sí de Bolzano son obras del hombre, reenviando a «actualidades y potencialidades» del hombre; «ellas pertenecen así a la unidad concreta del mundo de la vida cuya concreción se extiende, por tanto, más lejos que la concreción de las cosas» (*Dinge*) (*Krisis*, p. 133).

Pero esta inclusión de la *praxis* teórica en el universo englobante del mundo de la vida no constituye aún la última palabra. La dimensión cultural y comunal de la vida práctica en el mundo hace de ésta una «subjetividad anónima», no solamente, al parecer, porque su fuente, su suelo, haya sido olvidado en tanto que *Leistung*, sino porque la *Leistung* misma es anónima, al nivel de la teleología que orienta la vida sobre configuraciones discernibles, sobre *Gestalten* (*Krisis*, p. 114). Comprendo de la manera siguiente este último desarrollo. Cuando Husserl fue confrontado con la consecuencia posible de que el mundo de la vida fuera un mundo privado, incomunicable, como sería el caso si solamente fuera subrayado el aspecto «subjetivo-relativo», dirigió su atención sobre la suerte «de unidad inquebrantable del complejo de significación y de validez que atraviesa todas las operaciones del espíritu» (*Krisis*, p. 115). Siempre se encuentra una *Leistung* universal precediendo todas las operaciones individuales y culturales, presupuesta por toda *praxis* humana, por toda vida precientífica y científica (*Krisis*, p. 115).

Esta exigencia de una «subjetividad universal funcionando de manera última (*letzt-fungierende*)» (*Krisis*, p. 115), sólo puede ser formulada al término de una reflexión de segundo orden que toma su apoyo sobre la Filosofía Trascendental de Kant.

Si la investigación sobre los criterios de lo originario es tan poco concluyente, si ella misma parece perderse en direcciones divergentes, se debe, al parecer, a que la pregunta ha sido mal formulada. Lo originario, hay que //173// decirlo, no es objeto de descripción. O, para decirlo de otra manera, el pretendido predonado jamás es dado de nuevo. La filosofía no es la repetición de lo originario.

La reflexión precedente sobre los criterios de lo originario nos ofrece algunas razones para esta conclusión negativa. Descubriremos otras nuevas en el momento oportuno.

En primer lugar, resulta que el concepto de *Lebenswelt* no puede ser separado del método mismo de *Rückfrage* que tiene su punto de partida en el campo de las idealizaciones y objetivaciones producidas por la actividad científica y cultural. En ese sentido, la *Lebenswelt* está fuera de nuestro alcance. Es la presuposición última que, en tanto tal, no puede ser transpuesta en una nueva vida paradisíaca.

Además, el mundo percibido —que Husserl llama *Sinnenwelt*— que seríamos tentados a identificar con la *Lebenswelt* y su práctica, no está, él mismo, desprovisto de interpretación. Waldenfels nos lo recuerda: *Wahrnehmung ist Deutung* (la percepción es interpretación). La *Krisis* misma lo atestigua: los mundos circundantes de los negros africanos y de los campesinos chinos no tienen para ellos los mismos valores perceptivos que el mundo circundante del occidental. De una manera diferente pero convergente, el mundo pregeométrico ya está ordenado por anticipaciones que abren el camino al mundo geométrico. Nosotros estamos desde siempre más allá de lo predonado —que permanece predonado, jamás dado de nuevo.

Pero hay que ir más lejos: el supuesto mundo de la vida no está al abrigo del cuestionamiento. Si por una pregunta-en-reversa que parte de Galileo o incluso de Kant puede parecer sin presuposición, por el modo cartesiano de preguntar, que no hemos aún introducido, el mundo de la vida es fundamentalmente vulnerable a la duda. En el parágrafo 17: «retracción (*Rückgang*) hasta el *ego cogito*», está claramente afirmado que la duda radical de Descartes abraza no solamente la validez de todas las ciencias anteriores, sino incluso la validez del mundo de la vida precientífico y extracientífico (*Krisis*, p. 77). Esta afirmación parece, a primera vista, incompatible con la caracterización de la *Lebenswelt* como presuposición última. La conciliación vuelve a ser posible —y anticipo aquí la solución que esbozaré más adelante— si se disocia la función ontológica de la *Lebenswelt*, como existente allá antes de toda interpretación, de su función epistemológica en tanto pretensión de validez. El camino cartesiano tiene por resultado precisamente el someter la *Lebenswelt* a la duda cartesiana en cuanto a su pretensión de validez. Pero si esta distinción puede ser establecida y mantenida, entonces la raíz ontológica, aislada de su pretensión de legitimidad, está más alejada que nunca de toda repetición en una experiencia intuitiva. Esta es quizá la razón por la cual Husserl habla «del motivo cartesiano originario» como «el infierno —*die Hölle*— de una epojé insuperable y cuasi-escéptica» (*Krisis*, p. 78). Esta sorprendente declaración deja entrever que el mundo de la vida no es //174// un mundo al que nosotros podamos regresar como Ulises a Ítaca, porque nosotros lo hemos abandonado para siempre, no solamente en beneficio de las matemáticas y la física, sino bajo la presión de una pregunta que se dirige también contra él: la pregunta sobre la fundación última. Esta pregunta, en efecto, no pertenece ella misma al mundo de la vida. Ella fue propuesta por lo que Husserl llamó «la nueva humanidad» (*Krisis*, par. 33), es decir, los griegos. La pregunta griega sobre el fundamento último no pertenece ya al mundo de la vida en cuanto tal, si esto debe significar la vida inmediata al nivel de una *praxis* radicalmente precientífica.

3. La función epistemológica de la *Lebenswelt*

Hay que remplazar la pregunta sobre los criterios de lo originario por la pregunta sobre la función epistemológica de la *Lebenswelt*. Esta pregunta, es verdad, tampoco está desprovista de paradojas. Pero, quizá, éstas sean menos rebeldes a una tentativa de armonización o conciliación.

Una cosa es ahora cierta: el regreso a la *Lebenswelt* sólo es un momento, un grado intermediario de un «regreso» más fundamental, el regreso a la ciencia en cuanto tal, a la razón en cuanto tal, más allá de su limitación en el pensamiento objetivo. Hay que comprender que para restaurar el concepto de Ciencia en su sentido auténtico, debe hacerse el rodeo de una pregunta-en-reversa que tome el pensamiento objetivo

como punto de partida, que ponga al descubierto su carencia de fundamentación y lo dirija hacia aquello que lo precede absolutamente. Se debe tratar de reconocer y comprender esa función de la «*Rückfrage zur Lebenswelt*» con relación a la restitución de la significación verdadera de la razón y la ciencia.

Esta tesis, con todo, no carece de nuevas paradojas.

Si el «sentido de ser» propio de la *Lebenswelt* continúa siendo una pregunta abierta (*Krisis*, p. 124) se debe a que no se comprende en absoluto cómo la pregunta por la validación absoluta podría proceder del mundo de la vida en tanto vivido. La cientificidad de lo precientífico sigue siendo una pregunta opaca. Se requiere una cientificidad diferente de la cientificidad objetiva, lógica (*Krisis*, p. 127), y que, «en tanto que fundación última, no sea inferior a la ciencia objetiva sino superior a ella» (*ibid.*). Ahora bien, ¿cómo puede una ciencia tal hacer justicia al mismo tiempo a su contrario más despreciado, la *doxa*?

El Apéndice XVII presenta de otra manera la paradoja de una fundación absoluta en el mundo de la vida. Husserl reconoce la «equivocidad» (*Doppeldeutigkeit*) necesaria, pero al mismo tiempo peligrosa, del mundo en tanto «dominio» (*Gebiet*). En un primer sentido, el «dominio» precede a todos los fines y tareas; está más allá de toda fragmentación; es el suelo (*Boden*). Pero el conjunto de //175// fines y tareas por alcanzar, o ya alcanzados, constituye también una suerte de «dominio». El «dominio» es aquí el lugar de las metas particulares, de las teleologías particulares, entre las que se encuentra la teleología de las diferentes ciencias. La paradoja consiste en que el «dominio» pre-dado no puede ser alcanzado sin la mediación de las metas particulares que constituyen tal o cual mundo cultural, por ejemplo, el mundo precientífico y el mundo científico. El «contraste» entre lo pre-dado, en tanto que totalidad indivisible, y las formaciones teleológicas fragmentarias, sigue siendo algo desconcertante. Husserl concede: *Hier ist wieder ein Verwirrendes* (*Krisis*, p. 462). «Aquí hay de nuevo en qué enredarse». ¿Cómo coordinar lo pretemático y lo ya tematizado? Parece ser una «pregunta paradójica» hacer temático «el» mundo, a pesar del hecho de que no pertenece a ninguno de los temas de ninguna de las formaciones teleológicas constitutivas de las ciencias objetivas. Allí está la última paradoja. A pesar de todos nuestros esfuerzos por englobar la ciencia en tanto operación en la estructura total del mundo de la vida, no cesa de expresarse una discordancia íntima entre lo precientífico y lo científico. Husserl reconoce, al menos una vez, el carácter irreductible de esta paradoja: «las paradójicas interrelaciones del 'mundo' objetivamente verdadero y del 'mundo de la vida' hacen enigmática la forma de ser de ambos» (*Krisis*, p. 134). El enigma consiste en que los dos mundos están inseparablemente unidos e irremediabilmente opuestos.

Por consiguiente, hay que dar crédito a Husserl, al menos, por su extrema lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una fundación última. Esta lucidez confina a veces en el desasosiego: «Todas nuestras tentativas por alcanzar la claridad se encuentran sin cesar con nuevas paradojas que nos

hacen tomar conciencia, de repente, de que todo nuestro filosofar hasta ahora ha carecido de fundamento. ¿Cómo podemos ahora convertirnos realmente en filósofos?» (*ibid.*). Y más abajo: «Somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica susceptible de establecer normas» (*Krisis*, p. 136): «No solamente debido a la magnitud de la tarea sino también debido a la extranjería esencial y al carácter esencialmente precario de los pensamientos que será necesario poner en juego» (*Krisis*, p. 137).

4. La función epistemológica y la función ontológica del regreso al mundo de la vida

Para resolver —o tratar de resolver— estas paradojas, y quizá también paradojas parecidas en Marx, quisiera retomar la sugerencia, hecha más arriba, de disociar la función epistemológica de la función ontológica del mundo de la vida. //176//

La función ontológica se enuncia bajo dos formas: la primera es negativa y polémica, la segunda es positiva y asertórica. Es común a Marx y Husserl la necesidad de que la función ontológica deba tomar, en principio, la forma polémica. La tesis, en efecto, se opone a la pretensión contraria de la conciencia de erigirse en origen y dueña del sentido. La primera función del concepto de *Lebenswelt* consiste en arruinar esa pretensión. Ciertamente, esa pretensión posee un carácter contingente. Por esta razón Husserl y Marx no la identifican con el mismo momento histórico. En efecto, es un hecho contingente de nuestra historia que Galileo, Descartes y Kant hayan dado a nuestra modernidad la orientación que conocemos. Asimismo podría decirse, por analogía, que es contingente que la filosofía hegeliana del Estado y del saber absoluto haya ofrecido a Marx el punto de partida de su proceso de reducción. Por el contrario, no es contingente la *hybris* que anima la pretensión denunciada aquí. En ese sentido, Kant acertó: la razón se encuentra siempre confrontada con la necesidad de «la ilusión trascendental». Quizá la emergencia de la conciencia como tema filosófico está ligada a semejante *hybris*. Posicionarse (*se poser*), para la conciencia, es querer fundarse en sí misma. El regreso a la *Lebenswelt* reduce esa *hybris* afirmando que el mundo precede a la conciencia desde siempre. Esta aserción constituye el lado positivo de la tesis ontológica. Consiste en designar a la *Lebenswelt* como el referente último de toda idealización, de todo discurso. Husserl escribe: «Gracias a ese enraizamiento, la ciencia objetiva tiene una constante referencia de sentido con el mundo (*beständige Sinnbeziehung auf die Welt*) en el que vivimos siempre, incluso como hombres de ciencia y, por consiguiente, también en la comunidad ampliada de los hombres de ciencia» (*Krisis*, p. 132).

Sin embargo, esta tesis ontológica no dice nada, ni bajo su forma polémica, ni bajo su forma asertórica, con respecto a la función epistemológica de las idealizaciones, de las objetivaciones, de las construcciones, de las configuraciones de sentido, etc. La tesis de la referencia última deja intacta la pregunta de la legitimación última.

Aquí se producen los malentendidos. No sólo aquellos que Husserl disuelve, sino aquellos que suscita. Todos estos malentendidos se resumen en la equívocidad del concepto de fundamento que designa tanto el suelo (*grundende Boden*) sobre el cual alguna cosa se construye, como el principio de legitimación que gobierna la construcción de las idealidades sobre esa base. Sólo al distinguir esos dos sentidos del término «fundamento» se puede poner fin a la paradoja, percibida por Husserl, que afecta las relaciones entre el mundo objetivamente verdadero y el mundo de la vida. Esta paradoja, se sigue de ello, consiste en afirmar simultáneamente una relación de contraste y una relación de dependencia. La paradoja desaparece, o si se quiere, se convierte en lo que es precisamente, a saber: una paradoja, si se disocian la relación epistemológica de contraste y la relación ontológica de dependencia.

Por «contraste» hay que entender la emergencia de la pregunta de //177// validez en una situación que no la contiene en cuanto tal. Esta pregunta es distinta de aquella que concierne a la referencia última. Por esta razón se puede decir que la noción de ciencia, de *Wissenschaft*, debió ser instaurada por una nueva humanidad, los griegos. Que el mundo de la vida preceda a toda idealización no requiere ninguna «ciencia griega». La idea de ciencia, en tanto fuente de toda legitimación, no procede del mundo de la vida. Marx, antes que Husserl, debió confesar una distinción similar en el momento más decisivo de su argumento con respecto a la relación entre ideas dominantes y clase dominante.

Esta distinción entre la tesis ontológica y la tesis epistemológica sugiere la idea de una dialéctica irreductible entre la relación de dependencia y la relación de contraste, y, finalmente, entre el mundo real, en tanto suelo, y la idea de ciencia, en tanto principio de toda validación. El mundo real tiene la prioridad en el orden ontológico. Se pueden, por consiguiente, «derivar» las idealidades, en el sentido en que ellas se refieren al mundo real. Pero no se puede derivar su exigencia de validez. Esta exigencia reconduce a la idea de ciencia, originaria en otro sentido diferente al mundo de la vida. En otras palabras, nosotros vivimos en un mundo que precede a toda pregunta de validez. Pero la pregunta de validez precede a todos nuestros esfuerzos por dar sentido a las situaciones en que nos encontramos. Desde que comenzamos a pensar, descubrimos que vivimos ya en y por medio de «mundos» de representaciones, de idealidades y de normas. En este sentido nos movemos en dos mundos: *el* mundo pre-dado que es el límite y el suelo del otro, y *un* mundo de símbolos y reglas, por cuya rejilla el mundo ya fue interpretado cuando comenzamos a pensar.

Se puede continuar llamando a esta relación de presencia recíproca una paradoja: la paradoja según la cual el mundo de la vida como pre-dado precede a la exigencia de legitimación que desde siempre ha superado este mundo de la vida. Pero la paradoja deja de ser equívoca si se puede mantener la distinción entre la anterioridad ontológica del mundo de la vida y el primado epistemológico de la idea de ciencia que rige toda pregunta de validez.