

NOTAS PARA UNA FENOMENOLOGIA DEL MUNDO

** FERNANDO MONTERO MOLINER*

* *FERNANDO MONTERO MOLINER*

Universitat de València.
Avgda. Blasco Ibañez, 28.
46010 València.

Pocos temas filosóficos han tenido una vida tan larga y ajetreada como el concerniente al *mundo*. Pues con él se manifiesta con especial claridad el afán de la filosofía por expresar de modo unitario lo que es esencial en el universo de las cosas que nos rodean. Desde que PARMENIDES propuso la «interpretación» del «orden-mundo de todas las cosas verosímiles», hasta que HABERMAS ha apelado al «mundo de la vida» como el suelo en el que se anclan los sistemas del poder político y económico, que es «colonizado» por las técnicas de «juridificación» del Estado, el problema del *mundo* ha pasado por múltiples vicisitudes dramáticas. La filosofía cristiana cargó sobre él los tintes sombríos del pecado original: La «*civitas mundi*» es el dominio de la «*natura lapsa*», ante la que sólo cabe un «menosprecio» («*contemptus*») atemperado por el hecho de que, con sus mismas miserias, sea el contrapunto de la gloriosa «*civitas Dei*». Es cierto que el racionalismo prestigió al *mundo* como terreno propio para el ejercicio de la razón. Pero KANT volvió a sumirlo en una alarmante problematicidad al convertirlo en una Idea dialéctica, escindida en tesis y antítesis antinómicas que escapan de toda solución racional.

Sin embargo, parece que la fenomenología ha inyectado una sana vitalidad. Al problema del *mundo*. Como intentaré exponer en el curso de este artículo, ha sido un tema destacado en el pensamiento de HUSSERL y HEIDEGGER, hasta el punto de que con él se expresan de modo sintético los elementos más positivos de sus respectivos análisis. Y no sería difícil hallarlo con similar relevancia en la obra de MERLEAU-PONTY, ROMAN INGARDEN, ALFRED SCHUTZ, ENZO PACI, IAN PATOCKA, JOHN WILD, GERD BRANDT, etc. Pero no voy a intentar realizar un corroteo por sus diversos planteamientos. No sólo porque sería agotador, sino porque todos ellos giran en torno a las concepciones de HUSSERL y HEIDEGGER. Es decir, estimo que las de éstos constituyen dos modelos de la fenomenología del mundo que son opuestos y, sin embargo, complementarios. Sus respectivas concepciones del *mundo* recuerdan, en cierta forma, la «tesis» y la «antítesis» de una antinomia kantiana que, a pesar de su mutua oposición, se concilian en la medida en que permiten una satisfactoria «regulación» de los fenómenos que llenan nuestra experiencia. En efecto, en el *mundo* de HUSSERL tiene prioridad la *individualidad* de los ob-

jetos o del sujeto que de ellos tienen conciencia. En cambio, en el *mundo* heideggeriano lo que destaca es el plexo, la red de conexiones significativas que forma la *mundanidad* propiamente dicha. Ahora bien, esos respectivos méritos constituyen también el precio de sus correspondientes deficiencias. En la medida en que el mundo de HUSSERL aporta una valiosa contribución a la fenomenología de las cosas como individualidades identificables en variadas formulaciones de su mismidad o ha elaborado una densa teoría de la subjetividad humana centrada en el individuo que se identifica como un «yo», ofrece en cambio una visión del mundo carente de estructuras que formen la trama de la «mundanidad». Por el contrario, la contribución de HEIDEGGER a la fenomenología del mundo es de innegable valía en tanto que ha logrado mejor que nadie dilucidar lo que es la «mundanidad» como una red de significaciones que cubren cuantas situaciones se hacen presentes en la conducta humana. Pero, en contrapartida, su análisis del mundo elude toda clarificación de la individualidad de las cosas, en especial, aquella singularidad que se manifiesta empíricamente, así como rehuye de modo explícito un análisis de la subjetividad centrada en el «yo».

Si esto es así, una consideración de la fenomenología del mundo desplegada por cualquiera de estos autores arrastra consigo la obligación de hacer referencia al otro, en la medida en que dé satisfacción a las insuficiencias que deben ser anotadas en la cuenta del primero. Por ello me he sentido obligado a ocuparme de la fenomenología del mundo contrastando las respectivas contribuciones de HUSSERL y HEIDEGGER.

Hay que reconocer que la mención del problema del *mundo*, en especial en forma del *mundo de la vida* (die Lebenswelt) sólo se ha hecho frecuente en las últimas obras de HUSSERL, en *La crisis de las ciencias europeas* y en *Experiencia y juicio*. Sin embargo, aunque de forma más esporádica conforme se retrocede hacia sus primeras publicaciones, el tema del mundo está presente en toda su obra. Y, si hubiera que buscar algún criterio que diese unidad o que estableciese un orden en la fronda de los escritos husserlianos que se relacionan con el mundo, se podría apelar a 3 niveles que lo toman en consideración. El primero, que podría ser titulado el «mundo de la vida concreto», corresponde a un primer contacto con los fenómenos que llenan el mundo, tal y como podrían ser descritos, antes de poner en juego las reducciones fenomenológicas que llevan al análisis de las esencias y de la subjetividad trascendental. Es un mundo que aparece en las dos primeras secciones de las *Ideas para una fenomenología pura* y a lo largo de toda *La Crisis de las ciencias europeas*. El segundo nivel, dentro ya de la reducción que conduce a la pura subjetividad, es el del «mundo de la vida originario». Se centra en la exploración de la experiencia que fundamenta genéticamente todo juicio. Es ampliamente todo en su primera parte y es previsto en la *Lógica formal y trascendental* como «mundo ante-predicativo. Como tal, apenas es aludido en las *Investigaciones lógicas* al considerar las condiciones de «cumplimiento» de la significación enunciativa

y de su coherencia interna. Finalmente, el tercer nivel corresponde a «mundo de la vida primordial». Es el *mundo* vivido por cada sujeto considerado como un *ego* (o como un *alter ego*).

Es decir, es el *mundo* diferenciado según las individualísimas experiencias que de él tiene cada sujeto que se vive como un *yo*. Su estudio se realiza en la 5.^a de las *Meditaciones cartesianas*. Y, para terminar este planteamiento general de la cuestión, me atrevería a decir que sólo los dos últimos niveles, el del «mundo de la vida originario» y el del «mundo de la vida primordial», son los que proporcionan las aportaciones propiamente husserlianas. O, dicho de otra manera, el *mundo* estudiado por HEIDEGGER (y me atrevería a añadir que también el «mundo hablado» de la hermenéutica de GADAMER o el «mundo de la vida» de HABERMAS) hay que situarlo en el primer nivel de los mundos HUSSERL, en el «mundo de la vida concreto». Es decir, en el nivel lo que para él sólo es un «punto de partida» o un «hilo conductor» para los análisis fenomenológicos trascendentales.

Al plantear en las *Ideas para una fenomenología pura* lo que es la «actitud natural» (*die natürliche Einstellung*) del hombre, con objeto de preparar el terreno sobre el que va a actuar la *epoché* o las reducciones que constituyen el nervio del método fenomenológico, ya utiliza HUSSERL el término «mundo circundante» (*die Umwelt*) para designar la totalidad de los objetos en que se proyecta intencionalmente cualquier forma de conciencia. Se trata de un mundo fundamentalmente empírico, que, como totalidad de los objetos, está previamente dado con respecto a cualquier objetivación determinada y que puede ser caracterizado así como el «horizonte» en que ésta se produce. Es un «horizonte circundante» en tanto que el espacio y el tiempo constituyen sus formas básicas, indefinidas en la lejanía de su progresivo distanciamiento. Y en ese «mundo circundante» la corporeidad empírica de las cosas forma su estrato fundamental. Es decir, es un «horizonte» espacio-temporal que está integrado, en definitiva, por una pluralidad de *individuos*. Como ya he anticipado, este es el rasgo decisivo del *mundo* husserliano, que va a marcar el curso de su fenomenología, desplegada en las *Investigaciones lógicas como una analítica del enunciado*, o en las *Ideas para una fenomenología pura* como teoría de los *noémata* que forman los objetos, o como una indagación de la subjetividad trascendental que subyace a toda investigación del mundo. Por ello me interesa destacar ahora que ya en las *Ideas*, en el párrafo 39 para ser más exacto, se afirma la *individualidad* de los objetos como el rasgo prioritario de la experiencia que hace posible el mundo de la *actitud natural* en que se mueve el hombre.

Pero en este primer contacto con el tema del *mundo*, HUSSERL advierte que su presencia no se limita a un escrito repertorio de elementos empíricos. Su constitución responde también a las actividades de «explicación y conceptualización», a los «multiformes actos del sentimiento y de la voluntad: tener agrado y desagrado, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y lograr, decidirse y obrar» (§ 30). Pero, sea lo que se quiera la riqueza y variedad de

esas actividades, así como las correspondientes configuraciones que el mundo alcance, éste se encuentra siempre ahí, con una evidencia que no puede ser quebrantada por ninguna forma de duda. Y, con esa primaria certeza, es «el mundo circundante para todos nosotros, al que pertenecemos nosotros mismos (§ 29).

Aunque en *La crisis de las ciencias europeas* se hace menos ostentosa la fórmula del «mundo de la actualidad natural», es manifiesto que su tratamiento, como «mundo de la vida concreto», coincide en lo fundamental con aquél. Sin embargo, se enriquece con una interpretación historicista que será asumida por la versión que del «mundo de la vida» ofrezca HABERMAS. Hay que tener en cuenta que ahora HUSSERL se enfrenta con el problema del *mundo* desde la perspectiva de la crisis que aqueja a las ciencias de nuestro tiempo. En una crisis que, aunque se manifieste como una pérdida de la confianza en la razón misma, es buena medida obedece a un desconocimiento de sus genuinos fundamentos. Por tanto, cualquier dilucidación de lo que sean éstos ha de partir de una descripción de mundo concreto que se ha constituido en virtud de las actividades de la conciencia, entre la que poseen una clara relevancia las científicas. Es decir, el «punto de partida» para una exploración fenomenológica de esos fundamentos lo depara el *mundo* que se ha formado con las actividades culturales de cualquier índole. Como dice en el § 43 de *La crisis*, (pag. 156), «queremos proceder aquí de tal manera que, iniciando un nuevo comienzo y tomando como único punto de partida la vida natural del mundo (*natürlichen Weltleben*), planteamos la pregunta sobre el 'como' de la previa donación del mundo». Pues (dice más adelante, en el § 55, pg. 190), «el método exige que el *ego* retroceda en su indagación sistemática a partir de su concreto fenómeno del mundo y que, al mismo tiempo, aprenda a conocerse a sí mismo, el *ego* trascendental en su concreción, en el sistema de sus estratos constitutivos y de sus indeciblemente intrincadas fundamentaciones de validez». Con ello el mundo de la vida se convierte en «*el índice, el hilo conductor (Leitfaden)* para las preguntas que retroceden hacia los modos del fenómeno y sus estructuras intencionales» (§ 50, pg. 175).

Desde mi punto de vista ello tiene una especial importancia por cuanto significa que las estructuras propias del *mundo de la vida concreto*, como la individualidad de las cosas que lo integran y su «horizonte» espacio-temporal, tendrán una influencia decisiva en lo que, a *partir* de ese mundo, sea investigado por la reducción fenomenológica. Así, en las *Meditaciones cartesianas* (pg. 75) insistirá en que la *epoché* no suprime nada del mundo dado en la orientación natural: Lo conservamos íntegro *qua cogitatum*.

Pasando al segundo nivel en que se plantea la fenomenología del mundo, es decir, a un nivel en el que se indagan ya los fundamentos de lo que ha aparecido en una estricta descripción como el «mundo de la vida concreto», nos debemos enfrentar con el «mundo de la vida originario» que se estudia en *Experiencia y juicio* y que ya había sido anticipado en la *Lógica formal y trascendental*, en su § 84, al proclamar que hay una «jerarquía de evidencias», entre

las cuales, con ventaja sobre las evidencias ideales, «la evidencia primera en sí es la de la experiencia» (pg. 313). Esta exaltación de la experiencia, que se desplegará en la primera parte de *Experiencia y juicio*, no puede ser considerada como una novedad imprevisible en la obra de HUSSERL. Ya desde las *investigaciones lógicas* se habría atribuido a los fenómenos empíricos un «sentido que cumple» (*ein erfüllende Sinn*) la significación propia de las expresiones verbales, que les da una *plenitud* intencional, es decir, que *pone* la presencia inmediata del objeto que, de otra forma, se perdería en la lejanía de una mera «mención», y que con ello «realiza» la *referencia (Beziehung)* significativa proyectándola en la objetividad de lo mencionado. En virtud de ese *sentido impleitivo* la percepción hace presente el objeto identificándolo con el que la expresión correspondiente menciona. Es cierto que HUSSERL había adjudicado a las actividades del entendimiento la administración de las «formas categoriales», es decir, de las «esencias formales» o de las «objetividades inteligibles» que constituyen *a priori* la trama noemática de los objetos. Pero el hecho de que lo empírico *cumpla* la significación verbal y que se acomode a su regularidad categorial, justifica el hecho de que se pueda hablar de un «*a priori* material» propio de la sensibilidad y que, en cualquier caso, como se dice en *Experiencia y juicio* (§ 16, pg. 75), lo sensible no sea «un puro caos, un simple ‘barullo’ de ‘datos’, sino un campo de estructuras determinadas, de individualidades articuladas y de capas superpuestas». Y si es que lo sensible suscita la actividad del entendimiento, no puede extrañar que HUSSERL lo denomine en *Experiencia y juicio* el «mundo de la vida originario», que genera todo cuanto constituye el campo del juicio.

Ciertamente, ello no supone ninguna mengua para la autonomía de las funciones significativas que tienen vida en las actividades del pensamiento que se plasman en el lenguaje. Ni tampoco supone que ese *mundo de la vida originario* pueda ser aprehendido al desnudo, desprovisto de los sedimentos lógicos, de las idealizaciones y de los productos culturales que se han construido sobre él. HUSSERL insiste una y otra vez en que este «mundo en el que vivimos y en el que efectuamos las actividades del conocimiento y del juicio, a partir del cual nos afecta todo lo que es sustrato de posibles juicios, nos es dado ya previamente impregnado por los sedimentos (*Niederschlage*) de las funciones lógicas; nunca nos es dado de otra manera que como el mundo en el que nosotros o los otros, de los cuales recibimos un capital de experiencias por comunicación, educación, tradición, hemos puesto en marcha por medio de los juicios y conocimientos» (§ 10, pg. 39). Es decir, la intuición que nos proporciona su trama empírica está siempre traspasada por los ideales en la trama del *mundo de la vida originario* ha alcanzado cierta gravedad en los tiempos modernos, cuando la sugestión cienticista ha hecho olvidar el que las estructuras noemáticas de la Ciencia tienen su fundamento (*Hintergrund*) en el mundo originario de la experiencia. Más aún, como apunta en la pg. 44 de *Experiencia y juicio*, sólo el «retroceso al mundo de la vida originario» permite comprender la «his-

toricidad ya depositada en él», es decir, permite calar en la índole histórica de las creaciones ideales que se generan a partir de la problemática abierta por las experiencias que forman dicho *mundo de la vida originario*.

Ahora bien, corriendo el riesgo de ser monótono en exceso, quisiera insistir en lo que viene siendo el *Leitmotiv* de mi exposición: La relevancia que en el *mundo de la vida originario* tiene la individualidad de los elementos que lo integran, constituyendo el anticipo empírico de los *objetos o estados de cosas* que son concebidos por los juicios que a partir de él se generan. Como ya había ocurrido en el «mundo de la vida concreto» de *La crisis de las ciencias europeas*, la individualidad que se configura con los elementos empíricos, formando el sustrato sensible de las *cosas* de que nos ocupamos teórica o prácticamente, posee un claro protagonismo en el *mundo de la vida originario*. Ya en la pg. 19 (§ 5) de *Experiencia y juicio* se dice que los objetos individuales constituyen sus «últimos sustratos». Pues la experiencia significa «la donación evidente y previa, inicialmente pasiva, de objetos individuales» (§ 12, pg. 53). Y en el § 29 (pg. 153) se enfatiza la individualidad de los objetos al denominarlos el «*sustrato absoluto* que llena el mundo, al que remite todo juicio. «El mundo, *todo mundo posible*, es el conjunto total de las realidades, entre las cuales contamos todos los objetos individuales por su localización espacio-temporal en la espacio-temporalidad que es la forma del mundo» (§ 64-c, pg. 311). Más aún, cuando HUSSERL se encara con el espacio y el tiempo, que forman el «horizonte» propio del *mundo de la vida*, los considera (de modo ciertamente muy sugestivo) como condicionantes de la *identificación* que permite hablar de «individuos». Es decir, anticipando la teoría de STRAWSON en *Individuals*, HUSSERL concibe el espacio y el tiempo como las coordenadas que permiten identificar un objeto o un hecho individual determinado: «Lo que diferencia finalmente una diversidad íntima de color en el interior de un mundo, es decir, lo que la individualiza, es el *hinc et nunc*, la última diferencia de lo espacio-temporal que, por su parte, tiene también además diferencias específicas propias. Sólo hay diferenciación individual en tanto que hay un 'mundo' » (§ 91-a, pg. 430). Y, si se me permite una fórmula superlativa, diría que el *mundo* tiene sentido para HUSSERL en la medida en que es el ámbito en el que se sustituye la individualidad de los objetos.

El problema del *mundo* reaparece con el desarrollo de la Lógica trascendental que indaga la subjetividad que es el fundamento último de toda objetivación. El análisis de la conciencia se realiza, en efecto, dentro de una perspectiva egológica que pone de manifiesto la unidad de las actividades conscientes, impuesta por la idea del «yo puro» que significa la identidad de un centro de irradiación de actividades que atraviesa el curso progresivo de la conciencia. Con ello el *mundo* es, no sólo el horizonte espacio-temporal que circunda toda objetividad singular, sino también la unidad que así se constituye ontológicamente como correlato intencional de ese *yo*.

Pero, pasando por alto los riesgos del «solipsismo» que esa egología arras-

tra consigo, lo que me importa es destacar el problema del *mundo de la vida primordial* que se plantea cuando entre en juego la presencia de los *otros* sujetos. Pues, aunque esa presencia tenga una motivación empírica, la que suscita la aparición sensible de *los otros*, actuando en su corporeidad viviente, posee un alcance trascendental: Compromete desde su raíz la vigencia universal, *para todos*, que había tenido el *mundo de la vida concreto* en la actitud natural. Sin embargo, no se trata de poner en entredicho la universalidad que tienen *a priori* las leyes esenciales que gobiernan esa universalidad con la diversidad de perspectivas que de ese mundo constituido *a priori* por la intersubjetividad de sus estructuras esenciales, tengan los múltiples sujetos que lo habitan y que lo objetivan como horizonte de sus distintas conciencias.

La solución la ofrece HUSSERL en las *Meditaciones cartesianas* mediante lo que llama el «mundo primordial de la vida». Se trata, en última instancia, del «mundo de la vida concreto» tratado en *La crisis*, del que derivó en *Experiencias y juicio* el «mundo de la vida originario». Pero ahora se lleva hasta sus últimas consecuencias la indagación trascendental que se inició al preguntar por la función genética que tiene la experiencia con respecto a las construcciones propias del juicio que sobre ella se levantan. Lo que se plantea es el significado que, para la constitución del *mundo de la vida*, tiene su pertenencia al sujeto que se intuye como un *yo* o a los restantes sujetos que se configurarán como *los otros*, como sujetos *extraños* ante el primero.

Ante todo hay que destacar que la presencia del *otro* acaece en la experiencia que el sujeto que se intuye como un *yo* tiene de su mundo. Es decir, se tiene experiencia del *otro* como un elemento integrante de la experiencia que es, ante todo, propia, la del sujeto que dice sí mismo «yo». Por consiguiente, el *otro* aparece dentro de *mi mundo*, del mundo de *mi experiencia*. No importa que se trate de un mundo válido *para todos*, por cuanto está constituido por una legalidad esencial *a priori*. La fundamentación empírica de las leyes esenciales *a priori*, su necesidad de hallar cumplimiento en procesos empíricos o de estar suscitadas por ellos mismos, decide su definitiva vinculación con la sensibilidad que llena la experiencia del «mundo de la vida originario». Pero en las *Meditaciones cartesianas* HUSSERL insiste con énfasis en la índole que tiene esa experiencia de *serme propia*, de *mi pertenencia* (*meiner Eigenheit*). Pues el esencial acaecer en «mi cuerpo orgánico» (*meinen Leib*), el único cuerpo que no es un mero «cuerpo físico», sino que es vivido de inmediato fundiendo sus actividades con la presencia de los objetos que experimenta. Y con ellos, fundido con el flujo de las propias actividades empíricas, es decir, de la experiencia que se hace viviente en el propio cuerpo orgánico, se hace presente el *mundo de la vida primordial*, en cuyo sentido está inscrito el hecho de que se ha constituido con unas experiencias que son radicalmente *propias*.

Pero esta pertenencia a la actividad percipiente que efectúa el propio cuerpo orgánico no basta para caracterizar el *mundo de la vida* que con ella se despliega, es decir, para su adjudicación al sujeto que se vive como un *yo*: Requiere-

re, como contrapunto, la conciencia del *otro*, del sujeto *extraño*. Rehuyendo los problemas que conlleva la comprensión de lo que HUSSERL llamó la «impatía» (*die Einfühlung*) por la que conocemos al *otro*, lo que me importa es subrayar que significa tanto una asimilación de la subjetividad ajena con la propia, como su distanciamiento. Es decir, en ella pesa tanto la analogía entre el propio sujeto y el extraño, como su diferenciación. Ciertamente, el *otro* aparece con una conducta significativa que se somete a las leyes que evitan el contradictorio, leyes impuestas por esencias categoriales que valen *a priori*, que tienen vigencia en *todo* lenguaje. Igual que la conducta propia, la ajena está intencionalmente dirigida hacia un mundo que se objetiva como *el mismo* para una y otra conciencia. Pero todas esas afinidades, que radican en el *apriorismo* de la legalidad esencial que rige todo lenguaje y toda ontología mundana, no excluyen la *extrañeza* (*die Fremdheit*) que *el otro* arrastra consigo. En primer lugar, porque me es extraño su *mundo de la vida primordial*, el que se constituye precisamente con las experiencias que genera *su* cuerpo. Pues éste, el cuerpo ajeno, expresa con frecuencia, verbalmente o no, estados y situaciones que me son en buena medida sorprendentes. Pero, en segundo lugar, la presencia del *otro* arrastra consigo lo que HUSSERL llama en el § 54 de las *Meditaciones cartesianas* «mundanidades de grados superiores», es decir, mundos culturales que a menudo me son difícilmente comprensibles. No se puede negar que HUSSERL enfatizó las fórmulas con que dió cuenta de la comunidad de los mundos culturales, contando con la traducibilidad de sus significaciones. Pero también destacó el hecho de que, a pesar de esa «comunicación» (*Vergemeinschaftung*) de las múltiples creaciones humanas, «los hombres de uno y el mismo mundo viven en una comunidad cultural escindida o incluso sin ninguna y que, consecuentemente, constituyen diferentes mundos circundantes culturales, como mundos de la vida concretos (*als konkrete Lebewelten*), en los que las comunidades, en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separadas. Cada hombre comprende, en primer lugar, *su* mundo circundante concreto o bien su cultura, en su núcleo o con un horizonte aún no descubierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura» (*Meditaciones cartesianas*, § 58, pg. 160/20).

Es decir, en principio queda abierta la vía para que la individualidad subjetiva se plasme en diferencias del *mundo de la vida concreto* que corresponde a los diversos sujetos. Se podría decir que, pese a los esfuerzos de HUSSERL por asegurar la «comunidad de las mónadas» subjetivas, subrayando la comunidad del mundo como horizonte espacio-temporal único, en el que inciden sus creaciones de acuerdo con una legalidad *a priori* basada en leyes esenciales universales y necesarias, tenía que admitir la diversidad de los *mundos vividos* por diferentes sujetos. Era el desenlace necesario impuesto por la reducción trascendental a la índole egológica de la conciencia, que registraba la vigencia del *mundo de la vida primordial* organizado por la peculiaridad individual de las experiencias que son *propias* de cada sujeto. Aunque HUSSERL mantenga en

todo momento que el «mundo objetivo» es uno y el mismo para todo sujeto humano y que esa unidad es el fundamento necesario de la convivencia de los hombres y de todo proceso de comunicación, la tesis del *mundo de la vida primordial*, constituido de modo variado en los procesos empíricos de cada individuo o grupo humano, abre paso a la admisión de que los *mundos circundantes concretos* de esos grupos o individuos tengan «aspectos totalmente diferentes» (*Meditaciones cartesianas*, § 60, pg. 166/32). La *extrañeza* (*die Fremdheit*) del otro lleva emparejada intencionalmente, por tanto, la *extrañeza* de su mundo primordial, así como de los mundos concretos objetivos que sobre él consituye cada sujeto o grupo humano.

Un balance general de la teoría del *mundo* de HUSSERL que he esbozado permite ratificar las dos tesis que en un comienzo anticipé: En primer lugar, en cualquiera de sus niveles (*mundo concreto* de la actitud natural o de las concepciones científicas y culturales que sobre ella se elevan, *mundo originario* de la experiencia antepredicativa y *mundo primordial* propio de cada sujeto o grupo humano), el *mundo de la vida* significa la totalidad de los objetos y estados de cosas *individuales* que llenan el horizonte indenido del espacio y del tiempo. En segundo lugar, todo mundo es relativo trascendentalmente a la *individualidad* del sujeto que condiciona su presencia dentro de la coincidencia del *mundo común* que vale para toda conciencia. La universalidad del mundo sustentada por el *a priori* de sus estructuras esenciales es compatible con la diversidad de los *mundos de la experiencia originaria* o de los *mundos primordiales* que son propios de los sujetos que lo viven.

Obviamente no voy a hacer un recuento de los aspectos controvertibles que la doctrina de HUSSERL ha deparado. Quisiera sólo subrayar aquél que constituye su enlace con la fenomenología del mundo de HEIDEGGER, por cuanto ésta pueda significar un enriquecimiento en ciertos aspectos, un empobrecimiento desde otros, de la teoría de HUSSERL.

En efecto, en cualquiera de sus niveles, la fenomenología del mundo de HUSSERL adolece de una grave insuficiencia. Como he destacado reiteradamente en mi anterior recorrido, su mundo es *sólo* una totalidad espacio-temporal de individualidades objetivas que aparecen desconectadas o vinculadas mutuamente por enlaces de muy escasa consistencia. Aunque esporádicamente HUSSERL aluda a la «casualidad» como un nexo que vincula las múltiples individualidades que llenan el mundo, lo que prevalece es su mera situación en un único espacio y tiempo. Ni siquiera los *Análisis de la síntesis pasiva*, publicados después de la muerte de HUSSERL, añaden nuevas estructuras «mundanas» que llenen, por decirlo así, su mundo con una trama de estructuras que vayan más allá de las que corresponden a la sucesión temporal de los individuos (o de los estados de cosas individuales) y a su dispersión espacial. Es importante destacar que las esencias universales que caen sobre esos individuos los agrupan genérica o específicamente, o según la constitución ontológica propia de su formulación sintáctica, pero no constituyen nunca la trama unitaria de su mundo,

es decir, una red universal que se extiende a través de todo mediante su propia consistencia. Me atrevería a decir, por tanto, que el espacio y el tiempo, junto con la *individualidad* de las cosas, constituyen la única estructura mundana, cuya endeblez, a pesar de la riqueza de los niveles del *mundo de la vida* que he reseñado, empobrece la doctrina de HUSSERL.

Pero ello arrastra consigo una consecuencia teórica de cierta importancia: La *significación*, el *sentido* de los objetos o de los estados de cosas queda encerrado en su individualidad. Recuérdese, en efecto, que el *sentido* que constituye el núcleo inteligible de un objeto, lo que en las *ideas para una fenomenología pura* se llama su «núcleo noemático» y en las *Investigaciones lógicas* fue la «materia» de la significación que las menta, es «el objeto en el cómo de sus determinaciones». Pero se trata de determinaciones intrínsecas a un individuo, propias de su entidad particular. Pues bien, frente a ese «individualismo» de la significación y la correspondiente preeminencia de la individualidad de las cosas, la teoría de HEIDEGGER supone un progreso muy considerable. Los párrafos del *Ser y Tiempo* que van del 14 al 18, es decir, la Sección titulada «La mundanidad del mundo», constituyen una brillante aportación a la fenomenología del mundo y de la significación en general.

En efecto, asumiendo la interpretación intencional de la significación como una estructura noemática de los objetos mismos que se hacen presentes en nuestra existencia mundana, HEIDEGGER subraya que las cosas mismas son significativas en tanto que su *presencia* (su *Erschlossenheit*) remite (*verweist*) acaece primariamente dentro de la conducta práctica, de acuerdo con los intereses pragmáticos que dominan en nuestra existencia. Pero, en cualquier caso, el lenguaje no posee por derecho propio la significación, ni la genera como un «medio», un contenido mental desde el que se salte referencialmente a las cosas. Son éstas mismas las que de suyo son significativas en tanto que, dentro de la inspección que opera en cualquier conducta interesada o práctica, *remiten* (*verweisen*) a aquellas otras cosas que se acomodan mutuamente, está constituida por las significaciones que se cruzan entre sus componentes. La significación de las cosas funciona, por tanto, lo mismo que una «señal» cualquiera que imprime una dirección a la mirada que en ella se fija, dirigiéndola hacia los objetos o situaciones señaladas. La apelación a «imágenes», «pensamientos», «conceptos» o «representaciones», como «contenidos mentales» que constituyen de por sí la *significación*, es un residuo teórico de un idealismo cartesiano que HEIDEGGER encuentra incompatible con una elemental descripción de la existencia humana. Un análisis de la misma sólo puede dar cuenta de la proyección de cualquier conducta sobre una situación objetiva, cuya presencia proporciona la genuina manifestación de la actividad humana que la objetiva. Por tanto, la significación reside en la misma índole de las cosas de que nos ocupamos, en tanto que son *signos* de aquellas otras en que terminan los intereses, los fines que pone en juego la conducta que sobre ellas opera. Ciertamente, esta índole significativa se manifiesta en los artefactos, en las cosas artificiales que

se ha construido de acuerdo con una finalidad que los *remite* a las otras cosas que constituyen los medios y el logro de la tarea a cuyo servicio están. Una sierra, por ejemplo, ha sido construida «para» cortar tableros o cualquier materia similar; esa vinculación, remitiéndola hacia lo que puede ser cortado por ella, hacia el taller en que funcione o hacia los muebles que se construya mediante su uso, constituye su *significación*. Y, en definitiva, decide su entidad como «cosa a mano», como «útil» que está de raíz vinculado con todo aquello a que remite su utilidad. Pero, aunque su índole utilitaria sea menos ostentosa, esa misma constitución significativa es propia de los seres naturales: El significado del Sol consiste en su «remisión» (*seine Verweisung*) a las tierra que ilumina y calienta, a los cielos que recorre cada día, a los planetas que giran en su derredor, a las estrellas que lo reemplazan por la noche, a las nubes que lo ocultan, etc. Y todo ello se hace *presene* (*erschlossen*) en tanto que nuestros intereses (se trate de los puramente contemplativos, de intereses artísticos o prácticos de cualquier clase) hace que su presencia remita hacia todo aquellos que forma la *situación* (*Bewandtnis*) en que se deja ver.

El lenguaje no es el que genera, por decirlo así, la significación, ni es siquiera el soporte primario del *sentido* que atribuimos a las cosas, como si expresara una «comprensión» que habitara en la mente y que las palabras exteriorizaran. La «comprensión», lo mismo que la «exégesis» que de ella derive, radican en el «ahí» de las cosas y de las situaciones que son de suyo significativas como integrantes del mundo en que se proyecta la existencia humana. La comprensión se nutre de esa índole significativa con que están constituidas las cosas que integran el mundo y que, en definitiva, hace de éste una totalidad, una trama general que depara la significación de todo aquello que lo llena. Es el mundo mismo, en tanto que integrado por situaciones que de suyo son comprensibles por su intrínseca significación, lo que se hace patente en las exégesis que desplieguen su comprensión. El sentido sólo puede pasar a la expresión hablada en tanto que se explicita y articula en ella, sometiéndose a su regularidad verbal, porque originariamente reside en las situaciones que poseen, por su propia urdimbre de *remisiones*, una primaria significación. La articulación «predicativa» que gana el sentido con a proposición y que se hace comunicativa con el habla, no genera a *radice* un sentido que fuese propiedad exclusiva del juicio. Ese sentido, así articulado en tanto que *algo* es dicho *como tal o cual*, es la misma significación que pertenece originariamente al *mundo* de que nos ocupamos o, mejor dicho, a las cosas que lo integran en tanto que su constitución «a mano», dentro de las previsiones pragmáticas que suscitan su presencia, remite a situaciones con las que se conforman y, en definitiva, al mundo como totalidad de esas situaciones, estructurado significativamente por la red de significaciones que en ellas se hacen presentes.

Es manifiesto que, con la analítica de la «existencia humana» de HEIDEGGER, el *mundo* gana una densidad estructural que eché de menos cuando me ocupé del *mundo* husserliano. Ahora el espacio y el tiempo no son meros hori-

zontes que se extienden sobre la pluralidad de los individuos, asumiendo su elemental dispersión en el contorno o su particular alejamiento en la retención temporal. Mientras en la teoría de HUSSERL la universalidad del espacio y del tiempo cubría un despliegue o sucesión de objetos individuales que sólo los llenaban por su acumulación temporal o espacial, en el mundo de HEIDEGGER cada cosa ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo que está determinado por la trama significativa que es propia de esa cosa y de sus situaciones mundanas. El Sol no está simplemente «junto a» la Tierra o «cerca de» otros astros: Su «lugar» está consituido por las «remisiones significativas» que le dan el sentido de ser el centro de unos movimientos planetarios, la estrella componente de una galaxia o el foco difusor de la luz y el calor que se expanden por los paisajes terrestres. Es decir, es un lugar *significativo* porque la presencia del Sol funciona como signo de esas situaciones. Y su temporalidad le concierne en tanto que *significa* el centro de referencia de unos ciclos diurnos y nocturnos, que le confieren la significación de anuncio de un nuevo día o del ocaso del que termina. En el tiempo del mundo se proyecta la significación de las esperas, de las previsiones y de los recuerdos que, con la diversidad de las situaciones que las llenan, hacen de su temporalidad un curso dramático de las situaciones que las llenan, hacen de su temporalidad un curso dramático de acontecimientos. El tiempo originario es el de las espectaciones inquietas, de los recuerdos nostálgicos, de los planes apasionados, etc. Es decir, es un tiempo henchido de las significaciones que tienen las situaciones mundanas que constituyen su curso temporal. Su «mundanidad», lo mismo que la del espacio, no cae sobre estados de cosas individuales o sobre objetos singulares que se limiten a llenarlo. Es una «mundanidad» que recoge con su sucesión temporal o su contorno espacial la diversidad y el engranaje de las situaciones que, con su intrínseca significación, es decir, remitiéndose mutuamente, constituyen la significación del mundo todo.

Pero lo que me interesa subrayar es que, a diferencia de la fenomenología del mundo de HUSSERL, la de HEIDEGGER hace caso omiso de la individualidad o, al menos, la relega a un nivel exiguo. Ciertamente, no dejó de contar con que los «útiles», «las cosas a mano» o «ante la mano» que forman significativamente la trama del mundo, son individuales. Sin embargo, me temo que pasó por alto con excesiva ligereza esa individualidad, dando por supuesto que sobre ella se inserta la trama de las relaciones significativas que cada cosa mantiene con su situación. Así, cuando dice en el § 15 de *Ser y tiempo* (pg. 68) «un útil, rigurosamente tomado, no 'es' nunca, al ser de útil le es inherente siempre un todo de útiles, en el que puede ser el útil que es», subraya con acierto la vinculación de *un útil* con la totalidad de las cosas que forman su «situación» y que, en definitiva, lo insertan en el mundo. Pero es de temer que con ello eludiera el problema de la individualidad de los seres que componen ese mundo. Y no se puede argüir que se tratara de un estudio que ya había sido resuelto por HUSSERL. Ciertamente, la individualidad podía ser comprendi-

da como la coordinación interna de las determinaciones que constituyen el «núcleo noemático» de un objeto, tal como la explicó HUSSERL en los §§ 129 a 132 de las *Ideas para una fenomenología pura*. Un objeto puede ser identificado como un individuo en la medida en que sus distintos aspectos muestran una coherencia condicionada por las leyes que corresponden a su peculiaridad «regional», es decir, a la clase de objeto de que se trate. Pero la teoría de la significación de HEIDEGGER, concebida como la «remisión» que un objeto ejerce con respecto a aquellos otros a los que conduce su presencia, podía enriquecer la misma teoría de la individualidad planteada por HUSSERL, interpretando aquella «coordinación» o «coherencia interna» como la trama de «remisiones» (*Verweisungen*) que cruzan entre sí los componentes de una individualidad. Y, sobre todo, podía ampliarla haciendo ver cómo esa significación intrínseca de cada individuo, constituida por la red de significaciones que se trazan entre sus elementos internos, es solidaria de las significaciones que esos mismos objetos individuales dirigen hacia las situaciones que forman su mundo. Es decir, los análisis de la «identificación» husserlianos podían ser enriquecidos dilucidando cómo la individualidad objetiva se inserta significativamente en el conjunto de una situación mundana, conservando su identidad a pesar de su dispersión en la totalidad a que remiten sus estructuras internas.

La misma riqueza potencial del análisis de la significación expuesta por HEIDEGGER en *Ser y tiempo* pone de manifiesto la ausencia de otros elementos doctrinales que, no sólo hubieran beneficiado su propia teoría, sino que hubieran prolongado felizmente la iniciada por HUSSERL.

Así, no se puede por menos de lamentar la ausencia de un examen de lo que supone la presencia empírica del mundo y de las individualidades que en él se muestran. Pues, en rigor, la verificación sensible es la que *pone realmente* al individuo ante nuestra mirada. O es la que *realiza la referencia* que posee la expresión hablada hacia una individualidad denotada por ella. Pero ello plantea una pregunta que podría tener una sugestiva respuesta desde los supuestos planteados por la teoría de la significación de HEIDEGGER: ¿Cómo colabora la experiencia con la índole significativa de las cosas y de su mundo? ¿También «remiten» (*verweisen*) los elementos de una experiencia, por su propia trama sensible, a los que componen con ella una situación? ¿Se puede decir, por tanto, que la experiencia sea de suyo significativa? ¿Es esa «remisión» (*Verweisung*) entre los elementos empíricos lo que justificaría el que HUSSERL atribuyera al cumplimiento empírico de un enunciado un «sentido impletivo» (*erfüllende Sinn*) que cuadrara con la significación del enunciado mismo?

Pero, como se recordará, la individualidad hacia acto de presencia en otro aspecto fundamental de la teoría del mundo de HUSSERL: Me refiero a la individualidad del sujeto que, no sólo como *yo puro* presidía la conciencia, sino que constituía el sujeto empírico, la subjetividad concreta de los hombres o de los grupos humanos, que decidía que el *mundo de la vida primordial* se diferenciara cuando era vivido por sujetos *extraños*, por gentes que fuesen *otras*

como sujetos. Es decir, es el problema de la *extrañeza del otro, del alter ego*, tratado en la 5.^a *Meditación cartesiana, y de la extrañeza de su mundo primordial*. Es este otro problema ausente del planteamiento de HEIDEGGER. Es sintomático que éste dijera en el § 10 de *Ser y tiempo* (pg. 46): «Uno de los primeros problemas de la analítica de la existencia humana será mostrar que la propuesta en favor de un sujeto y yo inmediatamente dados desconoce de raíz la constitución fenoménica de la 'existencia humana' (*des Daseins*)». Ciertamente, las teorías sustancialistas derivadas de la *res cogitans*, el fantasma de la *mente* como ámbito de una «interioridad» o «privacidad» de las representaciones que tenemos de las cosas, había sido un lastre oneroso que había gravitado sobre la filosofía moderna. HEIDEGGER podía enfrentarle con éxito una interpretación de la *existencia humana* (del *Dasein*) proyectada en su mundo, constituida fundamentalmente por la presencia (*Erschlossenheit*) de ese mundo. Pero esto ya lo había realizado la interpretación intencional de la conciencia de HUSSERL. Y esa «deconstrucción» del sustancialismo mentalista de la tradición cartesiana no podía exonerar de la necesidad de indagar el sentido y la validez del término «yo», no podía dejar fuera de juego una explicación de cómo construye la «subjetividad» y, sobre todo, la presencia «distante» de los *otros sujetos* que, en tanto que «extraños», han de tener una constitución fenomenológica distinta de la del sujeto que se vive con un *yo*. También ahora se puede indicar que HEIDEGGER contó con la individualidad del *yo* al dar cuenta de la *existencia humana*. Dice así en el § 9 de *Ser y tiempo* (pg. 42) que «el ser que *le va* en su ser a este ente es en cada caso *mío*... La mención de la existencia humana (*von Dasein*) de acuerdo con el carácter de *ser en cada caso mío* que es propio de este ente, es expresada siempre con el pronombre personal: 'yo soy', 'tú eres'. Y también se puede añadir que el «ser para la muerte» que campea en la analítica de la existencia humana supone su individualidad. Sin embargo, a falta de una explícita dilucidación de lo que sea esa identidad del sujeto, se podría temer que la muerte se convierte en un destino que no se sabe si concierne a la totalidad del mundo o al singularísimo sujeto que ha de morir.

Intentando poner cierto orden en lo que hasta aquí he expuesto, podría decir que la fenomenología del mundo, centrada en los polos doctrinales representados por HUSSERL y HEIDEGGER, parece oscilar entre un mundo reducido al mero horizonte espacio-temporal de los *objetos* o *estados de cosas individuales* que intencionalmente se despliegan ante *sujetos también individuales* o, en el caso de HEIDEGGER, a la totalidad de las *tramas significativas* que cubren la presencia del mundo. En el primer caso, el de HUSSERL, la individualidad de las cosas y de los sujetos alcanza un relieve superlativo, en perjuicio del esclarecimiento de la contextura total del mundo. En el segundo caso, el de HEIDEGGER, el realce que cobra el estudio de esa trama significativa del mundo va en detrimento del análisis de la individualidad de sus componentes, sean las cosas o los sujetos humanos.

Pero debo advertir que he efectuado esta exposición con la confianza que

ambas posturas son complementarias. Que es posible contar con que la trama significativa del mundo contribuya a la comprensión de cada cosa individual, abriendo un *horizonte exterior* que complete el *horizonte interior* de las significaciones que se constituyen mediante las relaciones (o «remisiones») que se cruzan entre los elementos componentes de cada objeto. Y que todo ello debe ser explorado desde las perspectivas que abre la vinculación intencional de todo objeto con la actividad consciente que se despliega en cada sujeto humano, sea el que se vive como un yo o el que se manifiesta como un *alter ego*. No creo caer en un fácil eclecticismo al decir que la avenencia entre estas dos fenomenologías del mundo puede beneficiarse de la riqueza de los análisis husserlianos de la subjetividad trascendental y de la individualidad de los objetos, así como de las posibilidades interpretativas que abre la concepción heideggeriana del mundo. Es posible que la opción unilateral por cada una de ellas haya estado motivada por un intento de rehuir los riesgos que la otra encerraba. Y es que, en rigor, la *individualidad* de las cosas y de los sujetos encierra un fondo de irracionalidad, lo mismo que la *totalidad absoluta* del mundo cae fuera de las competencias de la razón. Por ello apunté en un comienzo que las fenomenologías del mundo de HUSSERL y de HEIDEGGER son así como las dos alternativas de una antinomia kantiana, cuyos polos antitéticos son irreductibles a una plena racionalización. Pero KANT también nos enseñó que las antinomias tienen una eficacia heurísticas, si se aceptan sus dos opciones como principios reguladores de la experiencia, renunciando de antemano a una solución definitiva y absoluta de los enigmas que encierra cada una de ellas. Me inclino a creer que éste es también el talante que hay que adoptar ante las fenomenologías del mundo de HUSSERL y HEIDEGGER.