

Mundo y vida
en la fenomenología
de Husserl

Fernando Montero

UNIVERSITAT DE VALENCIA

1994

Sèrie Pensament Contemporani

Direcció de la Sèrie: Sergio Sevilla Segura
Pedro Ruiz Torres
Jenaro Talens Carmona

Edita: Universitat de València

Disseny de la sèrie, fotocomposició i maquetació:
Servei de Publicacions de la Universitat de València

ISBN.: 84-370-1544-8

Dipòsit legal: V-1533-1994

Imprimeix: GUADA Litografia, S.L.
Camí Nou de Picanya, 3
46014 València

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
1. El «mundo» en la fenomenología de Husserl	15
2. El mundo circundante y la actitud natural en las Ideas para una fenomenología pura	23
2.1 <i>El «mundo circundante»</i>	23
2.2 <i>Evidencia y problematicidad del mundo circundante</i>	29
2.3 <i>Espacio y tiempo del mundo circundante</i>	32
2.4 <i>La individualidad de los objetos mundanos</i>	36
2.5 <i>La intersubjetividad del mundo circundante</i>	40
3. El mundo en las Investigaciones lógicas	43
3.1 <i>Juicios y «estados de cosas»</i>	43
3.2 <i>La idea de «mundo» en las Investigaciones lógicas</i>	48
4. La fenomenología del mundo en las Ideas	55
4.1 <i>Consideraciones preliminares</i>	55
4.2 <i>Análisis de la individualidad noemática</i>	57
4.3 <i>La discusión sobre el «idealismo» del mundo</i>	65
5. El problema del historicismo	79
5.1 <i>La discusión entre Husserl y Dilthey</i>	79
5.2 <i>La historicidad de la conciencia</i>	90
6. El mundo de la vida concreto	97
6.1 <i>Observaciones preliminares</i>	97
6.2 <i>El mundo de la vida concreto en las Meditaciones cartesianas</i>	98
6.3 <i>Tránsito a La crisis de las ciencias europeas</i>	103
6.4 <i>El «mundo de la vida concreto» como «punto de partida» en La crisis de las ciencias europeas</i>	106

6.5	<i>La historicidad del mundo de la vida concreto</i>	113
6.6	<i>La estructura del mundo de la vida concreto</i>	127
6.7	<i>La crítica del objetivismo</i>	136
7.	El mundo de la vida originario	143
7.1	<i>Consideraciones preliminares</i>	143
7.2	<i>Experiencia y Lógica trascendental</i>	146
7.3	<i>El «desmantelamiento» (der Abbau) de las idealizaciones sedimentadas en el mundo de la vida originario</i>	152
7.4	<i>La estructura ante-predicativa de la experiencia</i>	156
7.5	<i>La individualidad objetiva en el mundo de la vida originario</i>	164
7.6	<i>Las estructuras mundanas originarias: La «remisión» (Verweisung)</i>	170
7.7	<i>Tiempo y mundo: El «nexo» temporal de las experiencias</i> ...	175
7.8	<i>La temporalidad histórica</i>	186
7.9	<i>La espacialidad en el mundo de la vida originario</i>	192
7.10	<i>La causalidad en el mundo de la vida originario</i>	202
7.11	<i>La subjetividad y el apriorismo del mundo de la vida originario</i>	207
7.12	<i>Constitución axiológica del mundo de la vida originario</i>	215
8.	El mundo primordial en las Meditaciones cartesianas	225
8.1	<i>Planteamiento preliminar</i>	225
8.2	<i>Lo «propio» y lo «extraño»</i>	229
8.3	<i>La somaticidad propia y el mundo primordial</i>	233
8.4	<i>Inmediatez y extrañeza del alter ego</i>	238
8.5	<i>La «impatía» (die Einfühlung)</i>	241
8.6	<i>La «comunización» (Vergemeinschaftung) del mundo</i>	248
8.7	<i>El a priori eidético en la «comunización» del mundo</i>	259
9.	Epílogo	267
9.1	<i>El «presentimiento vital» (lebendige Vorahnung) del a priori</i>	267
9.2	<i>Balance final</i>	281
	Bibliografía	289

«¡El mundo es profundo, más profundo de lo que creía el día!» (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*)

Introducción

La frase de Nietzsche arriba citada, que se repite numerosas veces en *Así habló Zaratustra*, puede servir de lema de este libro: aunque por motivos muy distintos de los que animan la fenomenología de Husserl, advierte de antemano la complejidad de cualquier estudio filosófico del mundo. Acogiéndome a ella, me va a interesar poner de manifiesto desde un comienzo que la fenomenología del mundo debe eludir la ilusión de que va a moverse en una atmósfera de clarividencias, como si nos halláramos ante un repertorio de problemas susceptibles de alcanzar una solución diáfana. Por el contrario, debemos iniciar nuestro recorrido alertados por la previsión de que el mundo es, como decía Merleau-Ponty en las primeras páginas de *La fenomenología de la percepción*¹ un «misterio» insoluble. Y, si no se quiere dramatizar demasiado la situación, bastará con que se plantee la posibilidad de que el problema del mundo y su historicidad sea un escollo para cualquier intento de hacer de la fenomenología un método susceptible de descubrir un firmamento de puras esencias y de principios ideales de incuestionable validez *a priori*.

La actualidad de la fenomenología del mundo no depende sólo de que, bajo la fórmula de «mundo de la vida» (*die Lebenswelt*), sea un tema central de los escritos de la última etapa de Husserl. Y que, en consecuencia, siga llamando la atención de sus discípulos o comentaristas. También

1. *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, pg. XVI.

es un motivo estimulante para su estudio el hecho de que Jürgen Habermas haya utilizado la misma fórmula para exponer sus propias teorías. Pero lo sorprendente es que lo haya hecho rompiendo todo vínculo con la teoría husserliana. Más aún, en el «Interludio segundo» de la *Teoría de la acción comunicativa*, titulado «Sistema y mundo de la vida», al proponer que éste sea «un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente», rechaza la posibilidad de que su explicación pueda realizarse «en el marco de una fenomenología y una psicología de la percepción». Y en una nota al pie de página precisa que alude a la fenomenología desarrollada por Husserl en *Experiencia y juicio*.

Por supuesto, no voy a intentar ahora discutir la versión del «mundo de la vida» de Habermas. Tan sólo he de sugerir que es difícil tratar de lo que sea el «mundo» considerando básicamente su estructura lingüística. Por importante que ésta sea, cosa indiscutible, parece que en su acepción básica el mundo supone un sustrato de experiencias. Y que, por tanto, la «mundanidad» sólo puede ser comprendida mediante una filosofía que indague lo que sea la percepción o la experiencia del mundo. La aceptación o el rechazo de la fenomenología de la experiencia que realice Husserl se podrá realizar cuando se haya estudiado su desarrollo, pero no es sensato excluirla desde un comienzo, como si el problema del «mundo» pudiera ser resuelto sólo desde la base de una filosofía del lenguaje. Las páginas venideras podrán aportar motivos suficientes para decidir si, a pesar de los recelos de Habermas, es plausible plantear el estudio del «mundo de la vida» recurriendo a una fenomenología de la experiencia que sea el complemento de las indagaciones semánticas concernientes a la mundanidad. Más aún, pretenden poner de manifiesto que el lenguaje y el dominio de las significaciones que en él operan necesitan de una dilucidación de las experiencias mundanas, lo mismo que éstas exigen la comprensión de las funciones semánticas que sobre ellas incidan o que se generen a partir de ellas. Los «plexos de significaciones» a que apela Habermas para explicar lo que sea el «mundo de la vida» no puede reducirse a funciones significativas que, por decirlo así, no rebasen el plano del lenguaje. Una significación es una entidad fantasmal si no se precisa qué es lo significado, el objeto o la situación mundana que esa significación hace presente. Y, sobre todo, cual es la constitución de ese objeto o de ese mundo en tanto que es «significado» por el lenguaje. Con otras palabras, qué estructuras mundanas pueden quedar revestidas por el ropaje verbal que en ellas se incrusta y que de al-

guna manera coopera en su objetivación. Y como candidato privilegiado de esa constitución del mundo, que absorba la función significativa del lenguaje, está el componente empírico de las cosas que, en opinión de Kant y de Husserl, es el que *realiza* la referencia verbal y *cumple* la significación hablada.

Antes de entrar en materia, conviene justificar la traducción del término «Lebenswelt» por «mundo de la vida». Ante todo hay que desechar la tentación de entender esa «vida» biológicamente, como forma de existencia de los seres vivientes revelada por su anatomía o fisiología. Y tampoco se trata del «élan vital» que, a la manera bergsonianana, animase la evolución del universo entero y que intuyéramos de modo privilegiado en nuestro propio ser anímico. Tal como la concibió Husserl, la «vida» es la conciencia o la subjetividad misma a que se llega mediante la reducción fenomenológica. Por ello dice en las *Meditaciones cartesianas* que «el método radical y universal» es aquel «por medio del cual me capto puramente como yo y en mi propia vida de conciencia, en la cual y por la cual el mundo entero existe para mí y tal como es precisamente para mí». ² Unas líneas más abajo reitera la apelación a «la vida, en cuanto conciencia del mundo», precisando que en ella entra la experiencia, el pensamiento, la valoración y la conducta en general que operan dando sentido y validez al mundo. Se trata, pues, de «la vida fluyente de la conciencia en la que vive el yo idéntico» que puede dirigir en todo momento «su mirada reflexiva a esa vida, a su vida perceptiva y representativa sensibles, o a su vida judicativa, valorativa, reflexiva». ³

En *La crisis de las ciencias europeas* se mantiene esa concepción de la «vida» como «conciencia» objetivante. Pero se subraya su vinculación con la experiencia del mundo que precede a la ciencia. Por tanto, su estudio se halla en el centro de la indagación de las funciones que hacen posible ésta: «Se trata de preguntar retrocediendo a la fuente última de todas las formaciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de la vida cognoscitiva, en la que tienen validez todas las formaciones científicas que para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles». ⁴ Lo que así

2. *CM*, parágr. 8, pg. 60/21.

3. *Ibid.*, parágr. 14, pg. 70/14.

se va a investigar es «la vida objetiva y natural en el mundo <que> es sólo una manera peculiar de la vida que constantemente constituye el mundo, de la vida trascendental <...>».⁵ Pero la vertiente comunitaria e histórica que tiene esa «vida trascendental» se formula con toda claridad en la Conferencia de Viena «La crisis de la humanidad europea» publicada como Anexo III en *La crisis de las ciencias europeas*: «Vida personal es vivir comunitariamente como 'yo' y 'nosotros' en un horizonte de comunidad. Y, ciertamente, en comunidades de diversas formas simples y estratificadas, como familia, nación, supernación. La palabra *vida* no tiene aquí un significado fisiológico: Significa vida activa de cara a fines, vida que produce formaciones espirituales; en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad».⁶

El protagonismo que, a la vista de estos textos, se puede suponer que va a tener la «vida» como conciencia del mundo, constituyente de su presencia empírica y de las formaciones espirituales que en él se depositan, aconseja que se retenga su mención al traducir «Lebenswelt» como «mundo de la vida».⁷ Por ello se va a desestimar la fórmula «mundo vital» utilizada por Jas Reuter y por Bernabé Navarro en su traducción de *Experiencia y juicio*. Lo más sensible de esta renuncia es que el término «mundo vital» fue utilizado frecuentemente por Ortega y Gasset.⁸ Sin embargo, a pesar de que esta versión sea literariamente más atractiva, deja fuera de juego la directa mención de esa «vida» que, como se ha indicado, decide la presencia del mundo. Por el mismo motivo se ha renunciado a la fórmula «mundo vivido», a pesar de que tiene la ventaja de destacar la relevancia del *mundo* como «hilo conductor» para el descubrimiento de la «vida», lo

4. *Krisis*, parágr. 26, pg. 100/33.

5. *Ibid.*, parágr. 52, pg. 179/9.

6. *Ibid.*, pg. 314/23.

7. Jacobo Muñoz adopta la fórmula «mundo de vida» en su traducción de *La crisis de las ciencias europeas*. Pero entre los estudiosos hispánicos de Husserl se ha hecho más frecuente la de «mundo de la vida» que, por otra parte, fue adoptada también por Manuel Jiménez Redondo en sus traducciones de Habermas. Pero en 1987, en la página 121 de *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Javier San Martín utiliza la fórmula «mundo de la vida» en relación con los textos de Husserl en que se apela a la «Lebenswelt».

8. Cfr. *El hombre y la gente*, pgs. 116, 119, 128, 137 y 143 en el vol. VII de las «Obras completas de Ortega y Gasset».

cual será decisivo para la comprensión de lo que es el *mundo de la vida concreto* en la obra de Husserl. Pues, sea lo que se quiera esa *vida* que condiciona la presencia del *mundo*, es decisivo que sea éste, en cualquier caso y en todos los niveles en que pueda aparecer, un *mundo vivido* por las gentes que lo experimentan o que lo piensan. Pero, en definitiva, hemos optado por dar a la *vida* el realce que merece utilizando preferentemente la fórmula «mundo de la vida».

Finalmente, he de reconocer que este trabajo no se hubiera realizado sin el impulso que recibió del profesor Sergio Sevilla, que me animó a incluirlo en un programa de doctorado que él dirige. Y que es deudor de las intensas reuniones que durante varios años ha efectuado la Sociedad Española de Fenomenología bajo la dirección y el estímulo del profesor Javier San Martín.

El «mundo» en la fenomenología de Husserl

El problema del mundo, y en especial el del mundo de la vida, es uno de los más complicados que plantea la fenomenología de Husserl. Ante todo hay que resolver la relación que mantienen entre sí los diversos mundos que aparecen en su obra: El que se podría llamar simplemente lógico (mencionado muy de pasada en las *Investigaciones lógicas*), el mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura*, el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*, el mundo objetivo y el mundo de la vida concreto de *La crisis de las ciencias europeas* y el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio*. Y, además, habrá que precisar las relaciones que mantienen entre sí estos diversos mundos y, sobre todo, su función dentro del método fenomenológico, su acoplamiento con los diversos elementos metodológicos y doctrinales que jalonan las sucesivas fases de la reducción fenomenológica. Confío en la posibilidad de establecer estas distinciones a pesar de que los textos de Husserl, en especial en *La crisis de las ciencias europeas*, favorezcan la impresión de que no supo evitar una cierta ambigüedad en el uso del término «mundo de la vida», confundiendo en especial el que calificó como «concreto» con el mundo de la vida originario y con el mundo primordial.

Lo que complica esta situación es que el problema del mundo de la vida concreto, que es el que más expectación ha producido y que, en cierta forma, ha despertado el interés por las otras modalidades del mundo, pertenece a una etapa tardía de la obra de Husserl, la de *La crisis de las ciencias europeas*, obra publicada en 1935. Y que, en lugar de aparecer como un resultado final de la investigación fenomenológica, se presenta como un «punto de partida» (Ausgang) de sus indagaciones, como el «hilo conduc-

tor» (Leitfaden) o «índice» (Index) de sus pesquisas.¹ Es decir, desempeña las mismas funciones que se había confiado al mundo circundante en las *Ideas para una fenomenología pura*. Por consiguiente habrá que aclarar ante todo cómo el mundo de la vida originario y el mundo primordial proporcionan una solución fenomenológica a los problemas que abre el mundo de la vida concreto. Y, evidentemente, esto debe plantear una pregunta decisiva que va a pesar en todo el desarrollo de nuestro estudio: ¿En qué medida las novedades que introduzca este nuevo «punto de partida» afectará a los hallazgos que en la anterior fenomenología habían derivado de su «punto de partida», el mundo circundante? Pues, entre otros ingredientes, el mundo de la vida concreto incluye una historicidad que afecta profundamente a las estructuras mundanas que en él figuran. ¿Hasta qué punto esa complacencia con la historia que domina en *La crisis de las ciencias europeas* casa con el rechazo del historicismo que se hizo explícito en *La filosofía como ciencia rigurosa* en el año 1911, pero que está latente en toda la obra de Husserl? Por tanto habrá que aclarar en qué medida la entrada en escena del mundo de la vida concreto, considerado como «punto de partida» de la investigación fenomenológica, puede afectar al apriorismo eidético propio de la anterior fenomenología husserliana, incluso al que se planteó en el mundo lógico de las *Investigaciones lógicas* o en relación con los noemata de las *Ideas para una fenomenología pura*. Y, en contrapartida, habrá que decidir si ese apriorismo puede condicionar o resolver los problemas que se inauguren con la historicidad del mundo de la vida concreto.

Menos dificultades presenta, en cambio, la relación entre el mundo de la vida concreto y el mundo de la vida primordial de las *Meditaciones cartesianas* o el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio*, puesto que son prácticamente contemporáneos y, como se ha indicado, los dos últimos se adaptan manifiestamente al primero como «punto de partida» de las indagaciones que con ellos se realizan. Más aún, en la 5ª de las *Meditaciones cartesianas* aparecen simultáneamente el mundo de la vida concreto y el mundo primordial, que corresponde al nivel más profundo de la reducción fenomenológica, el que pone al descubierto la subjetividad tras-

1. Cfr. *Krisis*, parágr. 33 (pg. 123/28), 50 (pg. 175/37) y 51 (pg. 177/38).

cidental que se configura como un ego monádico. Aunque en esa *Meditación* no se plantea explícitamente el problema de la avenencia entre el mundo de la vida concreto, históricamente variado de acuerdo con las formas múltiples que la cultura ha adquirido a lo largo de la historia, y el *a priori* que rige las puras esencias y que parece estar por encima de los avatares históricos, sin embargo aporta elementos doctrinales, como es la fenomenología del otro, del sujeto ajeno, que pueden ser decisivos para adelantar una respuesta a dicho problema.

Sin embargo, conviene matizar la novedad que pudiera suponer la aparición tardía del mundo de la vida concreto en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, así como su propuesta como «punto de partida» de la fenomenología. El hecho de que fuera concebido en un momento en el que ésta ya había realizado su andadura como una Lógica formal en las *Investigaciones lógicas* y como una Lógica trascendental en las *Ideas para una fenomenología pura*, hace inevitable que el planteamiento del mundo de la vida concreto en *La crisis*, lo mismo que su estudio en las *Meditaciones cartesianas*, incluyan numerosos elementos doctrinales que habían sido elaborados anteriormente. Es comprensible que Husserl no pudiera evitar que esos resultados de su investigación, propios de las reducciones fenomenológicas que ya había realizado, se dejaran ver de alguna forma en relación con el nuevo «punto de partida». Es decir, en su planteamiento se inmiscuye de alguna manera lo que ya se sabía que era un desenlace de la indagación fenomenológica, la que se había efectuado a partir del mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura* o por medio de la mera Lógica formal de las *Investigaciones lógicas*.

Y es que Husserl fue un autor que guardó siempre una clara fidelidad para con su propia obra y los temas fundamentales que en ella van apareciendo. Por ello nuestro estudio del mundo, aunque tenga puestas sus miras en los problemas que giran en torno al mundo de la vida concreto de las *Meditaciones cartesianas* y, sobre todo, de *La crisis de las ciencias europeas*, deberá iniciarse mediante un examen de teorías que pertenecen a la etapa de la obra de Husserl que llega hasta las *Ideas para una fenomenología pura*, pero que van a tener una especial influencia en su obra posterior. Es decir, optaremos por un método que, en cierta medida responde al desarrollo biográfico de la obra de Husserl. Pues los resultados alcanzados por la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* fueron decisivos para comprender la configuración del mundo propio de las *Ideas para una*

fenomenología pura e incluso los estudios que en las *Meditaciones cartesianas*, en *La crisis de las ciencias europeas* y en *Experiencia y juicio* concluyen con el examen del mundo de la vida originario y del mundo primordial y de sus estructuras ideales. Sin embargo, en lo fundamental lo que diferencia las etapas protagonizadas por las dos primeras obras y las tres últimas es el giro que supone la aparición de la historicidad en el mundo de la vida concreto que constituye el «punto de partida» de la fenomenología del segundo bloque. Ello da relieve a su mera sucesión en la vida de Husserl, máxime si, como podremos comprobar, algunos elementos doctrinales de esa segunda etapa ya aparecen en los manuscritos que dejó inéditos y que corresponden cronológicamente a la primera. Con otras palabras, lo decisivo será la fijación de dos niveles en la obra de Husserl, determinados por el planteamiento del mundo circundante y del mundo de la vida concreto como sus respectivos «puntos de partida».

Ello significa que, en lugar de aparecer en el inicio de nuestro recorrido como el «punto de partida» del sistema de Husserl propuesto en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, el mundo de la vida concreto será abordado después de haber examinado el mundo circundante que corresponde a las *Investigaciones lógicas* y a las *Ideas para una fenomenología pura*. Pues entonces podremos indagar las novedades que aquél pudo aportar como nuevo «punto de partida» de la fenomenología, teniendo a la vista los resultados de las reducciones fenomenológicas que corresponden al primer nivel de la obra de Husserl. Con ello dejamos abierta la posibilidad, que habrá que discutir, de que ese nuevo «punto de partida», a causa de su historicidad, pueda perturbar los logros de la fenomenología elaborada en el nivel anterior y que fueron asumidos por obras del segundo. En especial deberemos examinar al final de nuestro recorrido qué actitud se debe adoptar ante el apriorismo que había dominado en la fenomenología de Husserl hasta aquel momento.

Ciertamente, la espectacularidad del mundo de la vida concreto estudiado en *La crisis de las ciencias europeas*, el dramatismo de su significado como manifestación de la crisis que aqueja a los ideales de la racionalidad europea, ha centrado en él la atención de la mayor parte de los estudios sobre Husserl en los últimos tiempos. Lo que más le inquieta en dicha obra, como síntoma de nuestro tiempo, es que, a pesar de sus éxitos, las ciencias han olvidado que tienen su origen en la espiritualidad del hombre. Y que, por ello mismo, han dejado de contribuir a la dilucidación de lo que

sea el sentido último de sus realizaciones, de la vida que las elabora para lograr una visión racional del mundo. Pero, lo que agrava la situación es que ese olvido de la vinculación de la ciencia con las inquietudes radicales de la existencia humana ha estado acompañado por la irrupción de movimientos políticos que han quebrantado nuestra convivencia, que han olvidado los ideales que deben llevar al hombre occidental a la plenitud de su ser racional. Por tanto, la crisis de la ciencia es el índice de una quiebra más profunda que afecta a la humanidad europea por cuanto ha perdido la fe en su espiritualidad y en su destino universal.

Toda esta problemática, cuyo patetismo es innegable, se centra en la dilucidación de lo que sea el mundo de la vida concreto de *La crisis de las ciencias europeas*. Pero no se puede olvidar que, como se viene insistiendo, ese mundo es planteado por Husserl como un «punto de partida», un «hilo conductor» o un «índice» para las investigaciones que desembocan en la fenomenología del mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio* y del mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*. Por tanto, es en estos mundos, así como en las funciones de la subjetividad que despliegan la lógica de lo que es esencial en cualquier mundo objetivo (la lógica que Husserl había venido investigando desde las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas para una fenomenología pura*), donde se debe hallar la solución de la crisis que aqueja a la espiritualidad europea o la comprensión de los motivos que la han originado.

En consecuencia, teniendo en cuenta el giro que en la obra de Husserl pudo significar la aparición del mundo de la vida concreto y de su desenlace fenomenológico en el mundo de la vida originario y en el mundo primordial, aplazaremos su estudio con objeto de aclarar previamente lo que fue el mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura* y la lógica formal que, tratada en las *Investigaciones lógicas*, puso de manifiesto los principios analíticos que lo rigen. Ello supondrá un examen de las estructuras noemáticas que indagó la fenomenología de las *Ideas*, así como del rechazo del solipsismo que hubiera puesto en entredicho la validez del mundo. Y, en cierta medida, la impugnación del historicismo realizada en *La filosofía como ciencia rigurosa* viene a resumir el sentido que tenía el idealismo fenomenológico enfrentado con la historicidad de las teorías filosóficas.

A partir de aquí hay que plantear lo que supuso la indudable novedad del mundo de la vida concreto que hace acto de presencia en las *Medita-*

ciones cartesianas y en *La crisis de las ciencias europeas*: La irrupción de la historicidad en la constitución de las situaciones objetivas que son el «punto de partida» y el «hilo conductor» para el despliegue de la fenomenología. Desde esta perspectiva se ha de plantear la investigación del mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio* y el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*. Pero con este último se plantean unos problemas que, aunque fueron considerados por Husserl en anteriores investigaciones recogidas en sus manuscritos inéditos, ganan ahora un relieve sorprendente. Se trata de la presencia del alter ego, de los sujetos que tienen sus propios mundos primordiales en tanto que los viven mediante experiencias centradas en sus propios somas² perceptores. Lo que con ello se plantea es, por tanto, los fundamentos fenomenológicos de la «extrañeza» de los otros sujetos, de sus mundos primordiales y de los mundos de la vida concretos que sobre ellos se constituyen a lo largo de la historia.

Y esto conducirá a lo que bien puede ser el problema decisivo de la fenomenología del mundo: ¿En qué medida el «alter ego» es extraño, así como su mundo primordial y el mundo de la vida concreto que sobre él se ha constituido? ¿O poseen ambos mundos una estructura empírica y lógica que supera su extrañeza cuando aparecen ante diversos sujetos, facilitando un entendimiento sobre un mundo que les es común a todos? ¿Hasta qué punto la historicidad del mundo de la vida concreto puede ser concebida, como un obstáculo o, por el contrario, como un cauce para el entendimiento entre las gentes si es superada por el *a priori* que facilita una racionalidad común a todos los sujetos humanos? ¿Se puede confiar en las formas de conducta y de objetividad que están condicionadas por principios lógicos analíticos como medios que faciliten el entendimiento entre los hombres? ¿La lógica de esos principios y la mundanidad racional que con ellos se configura justifican el «presentimiento vital» —a que apela Husserl en la conferencia *«La crisis de la humanidad europea y la filosofía»*—³ de que

2. De acuerdo con la traducción de *La crisis de las ciencias europeas* realizada por Jacobo Muñoz, se va a traducir el término «Leib» por «soma», es decir, el que tiene vida y actúa como tal. Esta traducción ya fue propuesta con anterioridad por Javier San Martín en *La fenomenología como utopía de la razón* (pg. 95, 98, etc). Se diferencia así el «soma» del «cuerpo», que corresponde al término alemán «Körper», válido para todo ser material, en particular el inanimado.

3. Incluida como «Texto complementario» o «Anexo» en *La crisis de las ciencias europeas*. Cfr. la pg. 321 en la edición de la HUSSERLIANA.

los ideales que han prosperado en la historia de la humanidad tienen una validez infinita y superan las diferencias que ofrecen los mundos de la vida concretos? ¿O habrá que «debilitar» la vigencia absoluta de esos principios *a priori* que rigen los sistemas filosóficos (incluso el fenomenológico) y toda concepción del mundo, admitiendo que son sólo los criterios mediante los cuales los sujetos que los asumen se enfrentan con otras construcciones mundanas y las interpretan desde su propia perspectiva?

El mundo circundante y la actitud natural en las ideas para una fenomenología pura

2.1 El «mundo circundante»

No cabe duda de que la Lógica formal desarrollada en las *Investigaciones lógicas* cumple muchos de los requisitos metodológicos de lo que será la fenomenología husserliana plenamente desarrollada. Aunque el término «esencia» no aparezca frecuentemente en esa primer etapa de su pensamiento, es manifiesto que corresponde a las «formas categoriales» que obedecen a las leyes analíticas que rigen el enunciado. Igualmente, la interpretación intencional de la conciencia está presente en esa Lógica formal desde el momento en que se apela a «las cosas mismas» como clave para la comprensión de cualquier función lógica o semántica. Es decir, se recurre a los «objetos intencionales» como guía para el análisis de las actividades subjetivas. Y la índole intuitiva de los análisis así efectuados pone entre paréntesis toda pretensión de existencia absoluta que pudieran tener los objetos.

Sin embargo, a pesar de que el rechazo del psicologismo que se lleva a cabo en los «Prolegómenos a la Lógica pura», con que se inician las *Investigaciones lógicas*, constituye una programación de lo que será la fenomenología, al menos en lo que concierne a los problemas de la Lógica formal, se echa de menos en esos momentos en que se inicia el nuevo método, una fijación más rigurosa de sus diversos niveles metodológicos. Se diría que Husserl se contenta con establecer una clara distinción entre una ciencia empírica, la Psicología, y una Lógica formal que pretende establecer la vigencia universal y necesaria de las formas de pensamiento que operan en íntima fusión con las actividades del lenguaje. Con ello quiere

despejar el camino para el reconocimiento del valor a priori de los principios y leyes analíticas que marcan las pautas de la intelección categorial, pero sin ahondar en la índole de la conciencia que realiza las funciones lógicas, en la intencionalidad que las proyecta en los correspondientes ámbitos objetivos, ni en las estructuras formales o materiales que constituyen en éstos los correspondientes mundos.

En cambio, el desarrollo de la Lógica trascendental en las *Ideas para una fenomenología pura* constituye un minucioso planteamiento del método fenomenológico, hasta el punto de que el estudio de los diferentes problemas que pudieran dar contenido a la fenomenología se realiza supeditado al esclarecimiento de las sucesivas fases que su método ha de recorrer. Y dentro de esa dilucidación de lo que es el método fenomenológico aparece el tema del mundo circundante <die Umwelt> en relación con el punto de partida o fase inicial de la Lógica trascendental. Pues ésta no puede realizar una indagación de lo que sea la subjetividad que constituye cualquier situación objetiva sin plantear lo que sea el mundo como horizonte que preside la presencia de todo objeto o como universo integrante de la totalidad de los objetos de que tenemos noticia. Así como la índole intencional de la conciencia requiere que el análisis de los actos judicativos o enunciativos, considerados desde la perspectiva de la Lógica formal, se realice tomando como «hilo conductor» los estados de cosas objetivos que constituyen su correlato intencional, esa misma intencionalidad exige que el estudio de la subjetividad que hace posible la presencia de la totalidad de los objetos se efectúe tomando como «hilo conductor» o «punto de partida» el mundo en tanto que universo que abarca toda situación objetiva. Pues, como dice en la *Lógica formal y trascendental*, al iniciar en el párrafo 96 la «fenomenología trascendental» que indaga «la problemática trascendental de la intersubjetividad y del mundo intersubjetivo», el estudio del yo está ligado al del mundo: «El yo, 'ego trascendental', es lo que 'precede' a todo lo mundano: en cuanto soy el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional».¹ Es decir, el retroceso hacia la subjetividad trascendental, como unidad última de las funciones de la conciencia, tiene que efectuarse a partir del mundo circundante

1. *FtL*, pg. 245/17.

que abarque la totalidad de los objetos intencionales correspondientes a esas funciones. La constitución de ese mundo, las estructuras propias de la mundanidad, deben ser el hilo conductor para el hallazgo de las funciones propias de la subjetividad que hacen posible su presencia.

Por consiguiente, el mundo circundante pertenece a un nivel inicial de la investigación fenomenológica. Corresponde al punto de partida de sus indagaciones, previo a la puesta en marcha de las reducciones fenomenológicas que hagan *epojé* de sus pretensiones de realidad absoluta, que descubran sus estructuras esenciales y su vinculación con las funciones de la subjetividad que puedan constituir las objetivamente. Esta índole prioritaria del mundo es caracterizada por Husserl apelando a la «*actitud natural*» <*die natürliche Einstellung*> en que se hace presente. Es decir, es propio de la conducta humana que discurre ajena a la investigación fenomenológica que sobre ella va a incidir. Como dice en las *Ideas para una fenomenología pura*, el mundo de la «*actitud originaria*» (*ursprüngliche Einstellung*) precede a la puesta en marcha de la fenomenología.² Bien entendido que esa «*originariedad*», como precisa en una nota al pie de la misma página, no significa una situación histórica que haya precedido al estado actual de la vida humana, ni un estado psíquico que haya podido condicionar causalmente nuestras experiencias mundanas. La «*naturalidad*» y «*originariedad*» del mundo circundante sólo significan que éste corresponde a una actitud previa a la que es propia del método fenomenológico.

Esta misma «*originariedad*» de la actitud natural puede ser descrita diciendo que con ella se hace presente el mundo de la «*vida cotidiana*» o el propio del «*sentido común*». En ella no actúan los recursos metodológicos que pondrán en entredicho la realidad absoluta de las cosas o que desestimarán lo que tienen de contingente para indagar sus estructuras esenciales. Por consiguiente, como dirá el mismo Husserl en su conferencia «*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*»³ cuando vuelva a plantear lo que es la «*actitud natural*», «*la vida natural se caracteriza como una forma ingenua directa de vivir en el mundo, el mundo de que se es consciente de una forma u otra como horizonte universal, pero que no por ello lo es temáticamente*». Es decir, en la actitud natural el mundo aparece

2. *Ideen I*, Sección primera, cap. 1, parágr. 1, pg. 10/5.

3. En el Anexo de *La crisis de las ciencias europeas*, pg. 327/17.

como totalidad de todas las cosas y de los individuos humanos que en él viven, pero sin que ello suponga que se está problematizando la misma entidad de ese mundo.⁴

Ahora bien, teniendo en cuenta esta índole del mundo circundante como etapa inicial de la investigación fenomenológica, a la que suministra un punto de partida o un material temático que suscite sus indagaciones, lo que interesa es señalar qué configuración le atribuye Husserl pues, en rigor, va a ser el «hilo conductor» para sus hallazgos fenomenológicos.

Es evidente que la experiencia se halla en el primer plano del mundo circundante. En las primeras líneas de las *Ideas para una fenomenología pura* Husserl afirma taxativamente que «el conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia».⁵ Pero, en el mundo circundante de la actitud natural que ahora se considera, la experiencia es tanto la que vivimos espontáneamente en nuestra existencia cotidiana, como la que fundamenta los conocimientos científicos. Por ello, apenas ha planteado Husserl en las primeras líneas de las *Ideas para una fenomenología pura* lo que sea la actitud natural y el mundo que con ella aparece, los vincula con las ciencias que arrancan de una experiencia y que se fundamentan en «ciertas intuiciones en las que se dan en sí mismos y, al menos parcialmente, en forma originaria, los objetos del dominio <de esas ciencias>».⁶ Y unas líneas más abajo confirma esa pertenencia de la experiencia del mundo a los conocimientos teóricos, a los que proporciona una «base»: «El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia

4. Es interesante consignar que en las lecciones del Semestre de invierno de 1910-1911 que, con el título de «*Grundprobleme der Phänomenologie*», se publicaron en la primera parte de la *Phänomenologie der Intersubjektivität*, se plantea la «actitud natural» en relación con el problema del «yo» y del propio «soma» (Leib). Es decir, se adelanta cuestiones que, como veremos, corresponden a una etapa posterior de las obras de Husserl, en especial, a las *Meditaciones cartesianas*.

También en la segunda parte de *Erste Philosophie*, en su Sección primera y segunda, se plantea el problema de la «actitud natural» vinculado inmediatamente con análisis fenomenológicos de la subjetividad del «yo» y de la «empatía» (Einfühlung). Es decir, con temas propios de la obra tardía de Husserl. Por ello omitimos también ahora su estudio, considerando que desborda el planteamiento de las *Ideas* y que será realizado cuando abordemos más adelante esta problemática.

5. *Ideen I*, Parte I, Cap. 1, parágr. 1, pg. 10/1.

6. *Ib.*, pg. 10/14.

y del conocimiento empírico posible, de los objetos que, sobre la base de experiencias actuales, son cognoscibles en un pensar teórico exacto».⁷

Aunque Husserl plantea el mundo circundante desde una perspectiva fundamentalmente teórica, como mundo que abre paso al conocimiento científico o que de él se beneficia absorbiendo sus hallazgos, no deja de considerarlo también como el terreno en el que se ejercen las actividades prácticas, cuyos resultados han pasado también a integrar la constitución de las cosas de que nos ocupamos diariamente. Ello se advierte en el Capítulo primero de la Sección segunda de las *Ideas*, que comienza con el párrafo 27 titulado «El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante». Dice, en efecto, que «este mundo está persistentemente para mí 'ahí delante', yo mismo soy miembro de él, pero no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico. Sin necesidad de más, encuentro ante mí las cosas pertrechadas con cualidades de cosas, así como también con cualidades de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la 'mesa' con sus 'libros', el 'vaso', el 'florero', el 'piano', etc».⁸ Y más adelante, al comenzar el párrafo 28 («El cogito. Mi mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales»), precisa que las actividades de la conciencia que hacen presente el mundo no son sólo las cognoscitivas, sino también las prácticas: «A este mundo, el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante, se refieren, pues, los complejos de múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia; del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teoretizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los múltiples actos y estados del sentimiento y del querer; agradar y desagradar, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolverse y obrar. Todos ellos, contando los simples actos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo como algo que está inmediatamente ahí delante, están comprendidos en la sola palabra cartesiana *cogi-*

7. Ib., pg. 11/22.

8. Ib., párr. 27, pg. 59/26.

to».⁹ Pero lo que importa subrayar es que todo ello anticipa la teoría desarrollada en *La crisis de las ciencias europeas* y en *Experiencia y juicio* de que las idealizaciones producto de las actividades del intelecto y de la voluntad se sedimentan en el mundo que vivimos en la actitud natural y quedan en él incrustadas. Es evidente, por tanto, que Husserl ya sostenía que el mundo circundante no sólo consta de unas experiencias básicas, sino también de construcciones teóricas y prácticas. Las nubes que percibo en actitud natural no son sólo masas blancas y grises que se ciernen sobre mi cabeza, sino que las entiendo como agua en estado gaseoso o las aprecio como indicio de una posible lluvia de consecuencias benéficas. En su estructura objetiva coexisten datos empíricos con elementos inteligibles y axiológicos.

Sin embargo, esa inclusión en el mundo circundante de los elementos teóricos con que entendemos las cosas, aunque provengan de una construcción teórica, no significa que los objetos estrictamente ideales, pensados en abstracto, formen también parte de ese mundo. Por ello dice en el mismo párrafo 28 de las *Ideas* que «no todo cogito en que vivo tiene por cogitatum cosas, hombres o cualesquiera objetos o relaciones de mi mundo circundante. Me ocupo, por ejemplo, con números puros y sus leyes; nada análogo hay delante en el mundo circundante, este mundo de 'real realidad'. <...> El mundo aritmético sólo está ahí para mí si y mientras estoy en actitud aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente ahí para mí mientras lo vivo naturalmente».¹⁰ Es decir, en el mundo circundante hay estructuras objetivas numéricas, las que cuantifican el tiempo en nuestros relojes, por ejemplo. Es propio de nuestra actitud natural decir que son las 11 de la mañana, con la misma naturalidad con que decimos que hace calor. Lo que no pertenece a ese mundo circundante ni a ningún otro es el campo abstracto de la matemática. Si se le califica de «*mundo aritmético*» es sólo analógicamente, porque forma un universo coherente de entidades ideales. Pero no debe ser considerado «el mundo en el sentido habitual de la palabra», aunque en éste se hayan incrustado las expresiones matemáticas con que contabilizamos las cosas dentro de nuestra conducta cotidiana y que derivan de teorías abstractas.

9. Ib., pg. 60/4.

10. Ib., párr. 28, pg. 60/28.

Por consiguiente, las experiencias que constituyen el mundo circundante se nos hace presentes siempre bajo un revestimiento de elementos conceptuales y axiológicos que se han formado en virtud de nuestra conducta cognoscitiva y práctica. Con otras palabras, un mundo circundante formado sólo por elementos sensibles, desprovistos de toda conceptualización o de cualquier forma de valoración de las cosas que lo integran, estaría muy lejos de pertenecer a la actitud natural: Más bien sería propio de una hipotética investigación psicológica (en el supuesto de que ésta pudiera dar con los meros *sense data* aprehendidos con absoluta inmediatez). O, como veremos más adelante, será el mundo de la vida originario tratado en *Experiencia y juicio*, que se pone al descubierto mediante la reducción fenomenológica que retrocede hasta las funciones de la subjetividad que preparan la experiencia fundamental que tenemos de las cosas. Pero, volviendo al texto de las *Ideas para una fenomenología pura*, la constante apelación «a las cosas que están ahí, a mano», que realiza Husserl cuando aclara lo que sea ese mundo circundante, difícilmente se aviene con la identificación de éste último con un mero conglomerado de datos sensibles carentes de toda comprensión del sentido que poseyesen esas «cosas» en que se integrasen. Por tanto, si en alguna ocasión dice que el mundo circundante «no tiene nada de un pensar conceptual»,¹¹ con éste sólo alude a las formas de pensamiento abstracto que, como el matemático, han prescindido de toda consideración de la experiencia. Pero en el mundo circundante se sedimentan los resultados teóricos de ese «pensar conceptual» cuando éste abandona la actitud puramente abstracta para convertirse en una conceptualización de las cosas que se nos muestran en la actitud natural.

2.2 Evidencia y problematicidad del mundo circundante

La índole empírica del mundo circundante decide que valga con una evidencia primaria ante el sujeto que lo vive en la actitud natural. Su objetividad no necesita apoyarse en ningún recurso que quede fuera de su esfera. No está supeditado a ninguna garantía divina, a la veracidad de un *Deus ex machina*. Ni depende de algún principio lógico que garantice su

11. Ib., parágr. 27, pg. 58/13.

evidencia. Simplemente aparece como el universo indudable de las realidades que se imponen por su presencia empírica. Las dudas que puedan surgir en relación con cualquiera de sus aspectos o regiones no afecta a su certeza fundamental: «Ninguna duda o rechazo de los datos del mundo natural altera en nada la tesis general de la actitud natural. 'El mundo está ahí siempre como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí 'distinto' de lo que se suponía; esto o aquello puede ser borrado de él, por decirlo así, a título de 'apariencia', de 'alucinación', etc.; de él que —en el sentido de la tesis general— es un mundo que existe siempre».¹²

Ciertamente, la evidencia básica del mundo circundante no excluye dudas que pueden llegar a plantearse como problemas científicos o filosóficos que cuestionen dimensiones esenciales de la mundanidad. Y precisamente esto es lo que lo caracteriza como un «punto de partida» para ulteriores indagaciones. Para la fenomenología que ahora se inicia, el mundo circundante abre infinitad de interrogantes sobre el espacio y el tiempo que cubren la totalidad de las realidades que en él se experimentan. O sobre la individualidad de cada una de las cosas que en él existen, cuya cara visible es sólo el índice de infinitas dimensiones latentes. Están también los interrogantes que conciernen a su misma objetividad, a su dependencia del sujeto que lo vive y que condiciona su presencia. Y con ello se abre la problematicidad de su índole racional, de los principios lógicos que rigen las mismas experiencias mundanas, dándoles un valor de objetividad que haga posible el mutuo entendimiento de los individuos que lo habitan. Evidentemente, como veremos, el problema de esa objetividad conlleva el de la superación del historicismo que pudiera arruinar la vigencia de los principios lógicos que la sustentan. Y supone la necesidad de eliminar toda sospecha de solipsismo que hiciera del mundo una construcción ideal que no sólo arruinara sus pretensiones de realidad, sino que rompiera la comunidad de los sujetos pensantes y encerrase a cada uno en la intimidad clausurada de su conciencia.

Un problema que va a tener amplias resonancias en la etapa final de la obra de Husserl aparece ya en los mismos comienzos de las *Ideas para una fenomenología pura*, cuando se ocupa de la percepción de aquellos objetos que se dan originariamente, diferenciándola de aquellas otras percep-

12. Ib., parágr. 30, pg. 63/9,

ciones en las que, de alguna manera, los objetos desbordan su presencia primaria mediante aspectos sólo supuestos o reconstruidos. Pues advierte que aquella «experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los otros ni de sus vivencias en la 'empatía' <Einfühlung>. 'Vemos a los otros con sus vivencias' sobre la base de la percepción de las manifestaciones somáticas <leiblichen> de sus sentimientos. Este verles a los otros las vivencias propias de la empatía es, sin duda, un acto de intuición, en el que se da algo, pero ya no es un acto en el que se dé originariamente. Del otro y de su vida anímica se tiene, sin duda, conciencia como 'estando ahí él mismo' y a la vez con su soma <Leib>, pero no como se es consciente de este mismo como originariamente dado».¹³

La primera parte de este texto, la que niega una «experiencia originaria» del recuerdo o de la expectativa, no es sorprendente. En realidad concierne al tiempo, cuya índole de horizonte indefinido, que se pierde en remotas lejanías, tenía que constituir uno de los problemas básicos de la fenomenología. Más sugestiva es la segunda parte, la que se refiere al conocimiento de los otros, es decir, de los sujetos con los que convivimos. Es interesante advertir que este problema no sólo aparece en este texto de las *Ideas* en relación con el mundo circundante: Ya en la *Fenomenología de la intersubjetividad* (en las lecciones sobre los «Problemas fundamentales de la fenomenología» del Semestre de 1910-1911) o en la Segunda parte de *Filosofía primera*, Husserl plantea el problema de la «actitud natural» relacionándolo inmediatamente con el del «yo» y el conocimiento de «los otros». Y lo más sorprendente del caso es que la fenomenología del conocimiento «impático» del otro sólo será abordada de lleno en momentos muy posteriores de su obra, cuando se entre en el estudio del mundo primordial en las *Meditaciones cartesianas*. No obstante esa demora, es significativo que Husserl incluya ahora en la actitud natural y en su mundo circundante el problema de la presencia de los otros sobre la base de su conducta expresiva. Pues ello significa la aprehensión de la «extrañeza del

13. *Ib.*, párr. 1, pg. 11/10.

otro». Es decir, las personas ajenas se hacen presentes de modo intuitivo como sujetos cuya entidad anímica se deja ver en la manifestación somática de sus sentimientos o en la expresión significativa de lo que dicen o hacen. Pero de forma tal que esa subjetividad desborda con mucho lo que de ellos está a la vista, haciendo que nos sean «extraños» y, en buena medida, desconocidos. Por ello destaca Husserl, frente a la originariedad del conocimiento propio y de las cosas físicas percibidas, incluso del soma expresivo del «otro», la precariedad de la donación de su ser anímico.

Como se verá en su momento, éste es el problema que dará lugar en las *Meditaciones cartesianas* a la teoría del mundo primordial que es propio de cada sujeto y del conocimiento del *alter ego* mediante la empatía. Y que, al mismo tiempo, pone en discusión la intersubjetividad que ha de existir en la comunidad de los sujetos humanos para que sea posible su mutuo entendimiento o la vigencia de ideales comunes que constituyan un *telos* universal en el curso de la historia.

2.3 Espacio y tiempo del mundo circundante.

Como ya se ha adelantado al comentar el texto de las *Ideas para una fenomenología pura* en que se plantea la extrañeza de «los otros», el tiempo y el espacio constituyen también uno de los problemas que se configuran en la misma presencia del mundo circundante. Más aún, como podremos apreciar en el curso de nuestro recorrido por la obra de Husserl, son las estructuras básicas del mundo de la vida originario y del mundo primordial, es decir, de la mundanidad que se descubre en la fase final de la investigación fenomenológica. Por ello interesa precisar ahora su problematicidad tal como aparece en el mundo circundante.

Aunque en las primeras líneas de las *Ideas para una fenomenología pura* ya se apunta la índole espacio-temporal del mundo circundante proponiéndole como «el horizonte total de las posibles investigaciones»,¹⁴ su estudio no se inicia hasta la Sección segunda. Sin embargo, aquella primera insinuación del espacio y del tiempo como «*horizontes*» del mundo no es ociosa. Por el contrario, va a caracterizar su ulterior caracterización.

14. *Ideen I*, Parte primera, Sección primera, Capítulo 1, parágr. 1, pg. 10/3.

Pues en la obra de Husserl el espacio y el tiempo no son, a la manera kantiana, formas puras de la experiencia que, como un medio ya constituido, condicionan la presencia de las cosas. No son formas puras *a priori* de una intuición que están a la espera de los fenómenos que las llenen ocasionalmente y que les den cumplimiento. La reiterada calificación de horizontes que les atribuye Husserl significa que se constituyen a partir de las cosas mismas, como campos indefinidos que posibilitan la aparición de otras experiencias. Es decir, lo que tiene prioridad es el contenido concreto de los objetos que trazan horizontes temporales y espaciales, constituyendo su mundanidad. Por ello el mundo es planteado inicialmente como circundante. Es circunstancia estructurada espacial y temporalmente porque se dilata a partir de las cosas que llenan en cada caso una situación. Con otras palabras, es la dispersión indefinida de las cosas que forma el contorno de un objeto o la interioridad de sus estructuras en capas sucesivas lo que forma el horizonte espacial externo e interno de cada fenómeno. Y la sucesión de lo que le precede o de lo que le sigue es lo que constituye su horizonte temporal mundano. Por ello, si Husserl afirma en el párrafo 27 de las *Ideas* que «tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo»,¹⁵ no está pretendiendo anunciar una peculiar forma pura de la experiencia espacio-temporal que se anticipe a la percepción de las cosas o una «necesaria representación *a priori* que sirva de base a todas las intuiciones», como dice Kant:¹⁶ Por el contrario, el espacio y tiempo de Husserl son horizontes que se extienden a partir de los fenómenos que en cada caso formen su centro de dispersión.

Esa carencia de límites es lo que da al mundo circundante el aspecto nebuloso de un «halo» de posibles experiencias que se pierden en una lejanía inalcanzable de espacios y tiempos. Por ello añade unas líneas más abajo de las que se acaba de citar: «Tampoco con el círculo de esta copresencia, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye el constante halo <Umring> del campo de percepción actual, se agota el mundo que está 'ahí delante' para mí en forma consciente en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende antes bien, en un orden de ser fijo, hasta el infinito. Lo actualmente percibido, lo que es más o menos copre-

15. *Ibid.*, párrafo 27, pg. 57/14.

16. *Crítica de la razón pura*, A 24 / B 38 y A 31 / B 46.

sente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está atravesado y rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada. <...> Una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o presunciones. <...> Pero el nebuloso y nunca plenamente determinado horizonte está necesariamente ahí». ¹⁷

Pero no es sólo su índole de horizontes que abren las cosas mundanas lo que diferencia la teoría del espacio y tiempo de Husserl de la de Kant. Hay que contar también con el hecho de que aquél inicia su investigación mediante un planteamiento de lo que sea el mundo propio de la actitud natural que Kant omitió. Es decir, éste abrió su estudio del espacio y del tiempo con una «Estética trascendental» que pertenece ya al plano de la filosofía trascendental. En cambio, el espacio y el tiempo del mundo circundante corresponden a un contacto previo con las cosas que se anticipa a lo que sea la fenomenología. Instaure así un punto de partida cuyos hallazgos condicionan lo que luego, mediante sus diversas reducciones, pueda alcanzar la investigación fenomenológica.

La distancia que así se abre entre Husserl y Kant se agudiza si se tiene en cuenta la problematicidad que, según el primero, encierran el espacio y el tiempo en tanto que son el «nebuloso horizonte de realidad indeterminada» que se dilata indefinidamente. Es cierto que esa índole aporética recuerda la «idea de mundo» expuesta con motivo de la primer antinomia de la Cosmología racional de la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura* de Kant. En efecto, como Antítesis de dicha antinomia se propone que «el mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio». ¹⁸ Sin embargo, para Kant esta «antítesis» queda contrarrestada por la «tesis» opuesta de la finitud del espacio y tiempo mundanos. Pero ambas son alternativas racionalmente irreductibles: Sus pruebas se contraponen inevitablemente, sin que jamás una de ellas pueda prevalecer sobre la otra. Tan legítimo para la razón humana es pensar, por tanto, que el tiempo y el espacio son infinitos, como que tienen límites absolutos. Si la antítesis de la infinitud tiene alguna ventaja sobre la tesis de la finitud es sólo porque, como Idea reguladora del uso de la experiencia, la espolea hacia la búsqueda in-

17. *Ideen I*, parágr. 27, pg. 58/19.

18. *Crítica de la razón pura*, A 426 / B 454.

terminable de nuevos espacios y nuevos tiempos, extendiendo indefinidamente el uso empírico del entendimiento. Ahora bien, todo ello corrobora que, como se apuntó antes, lejos de moverse en un momento inicial de la investigación, propio de una «actitud natural», Kant sitúa el problema del espacio y del tiempo dentro del desarrollo del Idealismo trascendental. No sólo cuando plantea la Estética trascendental, sino cuando se discute el alcance de la Idea de mundo y las antinomias que genera como una dialéctica que acosa a la razón humana. Todo ello se encuentra, por tanto, muy lejos del mundo circundante de Husserl y de su situación inicial en el desarrollo de la fenomenología, aunque su «infinitud» pueda coincidir con la «antítesis» de la primera antinomia kantiana y, sobre todo, con el «uso regulador» que le adscribe, abriendo el campo de unas experiencias que se extienden indefinidamente.

Por tanto, salta a la vista que el planteamiento husserliano es mucho más elemental que el de Kant en este momento inicial de su investigación fenomenológica. Elude todo el proceso deductivo que llevó a Kant a la teoría de las Ideas trascendental del «mundo». Pues, independientemente de que Husserl no diera por buenos todos los pasos previos que llenan la Estética y la Analítica trascendentales de Kant y que estaban abriendo paso a su teoría dialéctica de las Ideas, la metodología fenomenológica, reacia a toda construcción teórica, no podía aceptar un procedimiento deductivo tan complejo como el desarrollado por Kant para justificar la vigencia de las Ideas trascendentales en la Dialéctica trascendental, mucho menos cuando estaba fijando el ámbito fenoménico que se halla en los inicios de su tarea. La infinitud del espacio y del tiempo del mundo circundante de Husserl, la índole «nebulosa» de su forma en tanto que conciernen a un mundo que es el horizonte de toda experiencia, responden a una inspección descriptiva o meramente intuitiva de ese mundo y de su espacialidad y temporalidad.

Y dentro de esta descripción del espacio y del tiempo como formas del mundo, vinculadas estrechamente con su índole empírica, tiene sentido el que Husserl caracterice a éste como el horizonte de toda experiencia. Es una característica que tiene importancia en la medida en que rehúye la «deducción» de la idea de «mundo» que había operado en el sistema kantiano y que, de formas variadas, había funcionado en toda cosmología filosófica. El que el mundo circundante sea un horizonte de toda experiencia significa que su vigencia para ésta deriva sólo de una mera intuición de lo que es la

espacialidad y la temporalidad como ámbitos indefinidos que traspasan toda mundanidad o que abren campos indefinidos de posibles experiencias. Es decir, como horizonte intuitivo, el mundo rehúye una justificación que pudiera requerir procesos deductivos que estarían en pugna con la metodología fenomenológica. Pero, en definitiva, el valor que tenga ese horizonte sólo se podrá aquilatar cuando el método fenomenológico despliegue sus potencialidades a la luz del mundo de la vida concreto que se estudia en *La crisis de las ciencias europeas* o cuando se profundice en su constitución como mundo de la vida originario o como mundo primordial.

2.4 La individualidad de los objetos mundanos

Ahora bien, la índole de horizonte espacio-temporal que Husserl adjudica al mundo circundante reclama una urgente precisión de lo que sea su contenido. Pues es manifiesto que esa caracterización no hace más que destacar su condición de marco de unos objetos que deben poseer unas estructuras que de alguna forma debieran ser mundanas. En definitiva, el espacio y el tiempo son meramente formales y, situados en un momento inicial de la investigación fenomenológica, sólo registran una constitución de los hechos empíricos vacía de los contenidos que pudieran enriquecer la mundanidad misma.

Por ello hay que destacar la existencia en el mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura* de una estructura objetiva que va a tener la máxima importancia en la obra posterior de Husserl y que, como veremos, recogerá elementos teóricos fundamentales que ya habían aparecido en las *Investigaciones lógicas*. Se trata de la individualidad de los «estados de cosas» o de los objetos que llenan el mundo. Hay que advertir que el relieve que adquiera la individualidad de las cosas en la fenomenología de Husserl podría significar un contrapeso para la mundanidad y que ésta, en cierta medida, quedase anulada por el protagonismo de los individuos. Es decir, un mundo en el que éstos posean una relevancia máxima y en el que se conviertan en pieza clave de su ontología, podría ser un mundo carente de estructuras mundanas. O que quedase privado de una trama universal que, por decirlo así, hiciese la competencia a la individualidad de las cosas y superase la clausura de los individuos en sí mismos. Sería un mundo formado por un mero conglomerado de individualidades carentes

de vínculos que formasen las estructuras mundanas propiamente dichas. Como veremos, ese riesgo parece amenazar en muchos momentos a la obra de Husserl. Sin embargo, confiamos en poder mostrar que fue superado ampliamente en la etapa de su obra que se inicia con las *Meditaciones cartesianas*.¹⁹ Más aún, a partir de ese momento, cuando entren en escena el mundo de la vida concreto, el mundo de la vida originario y el mundo primordial, y con ellos la mundanidad gane una considerable densidad estructural, la individualidad de los objetos rendirá sus mejores servicios. Y evitará el riesgo opuesto del que hasta aquí hemos apuntado, el de una teoría del mundo en el que las estructuras universales floten en el vacío o carezcan de la fundamentación que debiera ofrecerles la existencia de objetos individuales que participaran de ellas. Por otra parte, como veremos, la teoría de la individualidad de los objetos desarrollada en las *Ideas para una fenomenología pura* se enlaza directamente con el estudio de la significación realizado antes en las *Investigaciones lógicas*, incorporando sus hallazgos a los nuevos planteamientos.

Las *Ideas para una fenomenología pura* aplazan el estudio de la actitud natural y del correspondiente mundo circundante hasta su Capítulo II. Y allí, en el párrafo 39, hace constar la relevancia que en él tienen las cosas individuales en el mundo material que constituye la «capa fundamental» del mundo natural, «a la que está referido esencialmente todo otro ser real en sentido estricto».²⁰ Evidentemente, esa «capa fundamental» es la «experiencia primaria» proporcionada por la «percepción sensible». Pues, «toda conciencia percipiente es de suyo, por decirlo así, la presencia de un objeto individual en su propia presencia corpórea, el cual es, por su parte, en sentido lógico puro, un individuo o una variante lógico-categorial suya».²¹ Es decir, el mundo material que se nos aparece como estructura básica de cualquier objeto, incluso de los abstractos, es un mundo formado

19. En realidad, la fijación de las *Meditaciones cartesianas* como momento en el que la mundanidad ocupa un papel destacado en la fenomenología de Husserl no deja de ser convencional. Como se verá cuando se inicie el estudio del mundo de la vida originario, muchos de los elementos que la constituyen aparecen en manuscritos husserlianos de fechas muy anteriores. Sin embargo, sólo en las *Meditaciones* fueron publicados por el propio Husserl.

20. *Ideen I*, párr. 39, pg. 87/36.

21. *Ibid.*, pg. 88/27.

por la experiencia de seres corpóreos individuales, bien sean los que son inmediatamente percibidos o los que son juzgados sobre la base de esas experiencias.

Esta alusión a la individualidad de los objetos que forman la experiencia primaria dentro de la actitud natural podría parecer irrelevante si no hubiera estado precedida en el Capítulo I de las *Ideas* por una minuciosa consideración de lo que significa la correlación entre los hechos individuales y las esencias. Por tanto, dicho Capítulo corresponde ya a los inicios de lo que pueda ser una investigación fenomenológica que rebasa la actitud natural. Y, sin embargo, Husserl lo sitúa al comienzo de la obra, antes de la constatación de esta actitud y del examen del mundo circundante que se hallan en el Capítulo II. Pues bien, sea el que se quiera el sentido de la anomalía de esta ordenación de los temas de estudio, lo que nos importa advertir es que el texto que se ha transcrito sobre la individualidad de los objetos que integran la experiencia primaria de las cosas ha estado precedido en el Capítulo I por una reiterada advertencia de que las esencias, que constituyen el objetivo de la investigación fenomenológica, están estrechamente vinculadas con los hechos que llenan la experiencia de los seres individuales. Y que la «intuición individual o empírica», la intuición de un «objeto individual», es la de aquello que tiene «existencia» (Existenz), de un «hecho» (Tatsache).²² Esa insistencia en la consideración de la relación entre las esencias universales y los hechos individuales que las cumplen y las realizan hace prever que el estudio de la individualidad noemática va a ser uno de los momentos más destacados de la fenomenología que se despliegue en las *Ideas para una fenomenología pura*.

Ahora bien, la riqueza que la teoría de la individualidad pueda ganar en el curso de la investigación fenomenológica no impide que el mundo circundante planteado en las *Ideas para una fenomenología pura* adolece de una alarmante pobreza de estructuras. En definitiva, se limita a ser un ámbito de experiencias de cosas individuales que se despliegan en el espacio y en el tiempo y que valen como realidades básicas. Se podría pensar que Husserl desaprovecha las advertencias que él mismo ha hecho de que se trata de un mundo cuyas experiencias han absorbido los caracteres objetivos creados por las actividades conceptuales, estimativas, teóricas y

22. Ibid., parágr. 3, pg. 16/15.

prácticas.²³ Y que, por tanto, debe registrar situaciones variadas, de diversos tipos diferenciados por los elementos que en ellos tengan una «relevancia» destacada.²⁴ Como veremos, esta penuria de la mundanidad la supera el propio Husserl cuando plantea el problema del mundo de la vida concreto en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*. La entrada en escena de la historicidad enriquecerá sobremanera el mundo circundante, haciendo posible señalar en él formas de objetividad y situaciones que registran en su constitución la huella de la historia, de sus productos culturales y de sus diversas creaciones. Y cabe también anticipar la sospecha de que los recelos ante la historia que, como veremos, pesaban en la obra de Husserl en los momentos en que publicó las *Ideas para una fenomenología pura*, pudieron ser la causa de la pobreza del mundo circundante en la medida en que ahuyentaron de él los elementos objetivos que llevaran una clara impronta histórica.

Pero, en todo caso, el propio Husserl advirtió la penuria del mundo circundante de las *Ideas*. En efecto, en el Apéndice XIII de dicha obra, escrito en el año 1929, dice que «cosas y mundo tienen validez constante para mí, y no sólo por medio de percepciones limitadas a cosas individuales, aunque estén provistas de horizontes, sino por medio de una conciencia que dé validez <objetiva> en forma de una conciencia de horizonte universal».²⁵ Y añade más abajo: «Todo esto apunta a complicadas y difíciles investigaciones, cuya adecuada y concreta realización sólo ha tenido éxito posteriormente. En esta primera versión de las *Ideas* no fueron efectuadas de modo satisfactorio».²⁶

23. Cfr. supra pgs. 27-28.

24. Las teorías sobre el mundo de la vida (the life-world) de Alfred Schütz y sus discípulos podrían constituir un brillante ejemplo de lo que sería el despliegue del mundo circundante poniendo de manifiesto sus estructuras «relevantes» en la conducta social del hombre.

25. *Ideen I*, Apéndice XIII, pg. 400/11.

26. David Carr, en *Phenomenology and the Problem of History* (pg. 153-154) alude a este texto como testimonio de la excesiva preponderancia que Husserl dio a la individualidad de las cosas al plantear el problema de la mundanidad en las *Ideas*.

2.5 La intersubjetividad del mundo circundante

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el mundo circundante corresponde a un nivel del proceso fenomenológico en el que aún no se ha planteado la pregunta por la subjetividad que decida su presencia objetiva. Es decir, pertenece al punto de partida de la fenomenología o a la actitud natural del hombre que lo vive. Y que en él prevalece la colectividad de quienes lo experimentan, entre los cuales se encuentra el propio sujeto que se identifica como un «yo». Por tanto, no se puede esperar que su configuración se decante hacia una prioridad de ese yo. Por el contrario, aunque Husserl no lo destaque en este momento en que lo presenta como campo inicial de la indagación fenomenológica, se puede creer que es un mundo que pertenece a la colectividad humana que en él vive. Pues entre las estructuras propias del mundo circundante, tiene una relevancia especial la de ser hablado. De otra forma no hubiera sido el campo de las *Investigaciones lógicas* cuyos resultados, como Lógica formal centrada en el estudio del lenguaje, fueron plenamente aceptados por las *Ideas para una fenomenología pura*.

Pero si se acepta esa tácita interpretación del mundo circundante como un mundo hablado, hay que asumir también que sea un mundo compartido por todos los sujetos que hacen uso del lenguaje. Es decir, que se trata de un mundo que constituye el supuesto fundamental para la convivencia de todos los sujetos que de él tienen conciencia. Por ello dice Husserl en las *Ideas para una fenomenología pura* que «todo lo que es aplicable a mí mismo sé que es aplicable a los otros hombres que encuentro existiendo ahí en mi mundo circundante. Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yo, de los que yo mismo soy uno más, y referidos a su mundo circundante natural. Pero esto es de tal suerte que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente uno y el mismo mundo, del que todos nos limitamos a tener conciencia de distintos modos. Cada uno tiene su lugar desde el que ve las cosas que existen ahí, y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera <...>. Acerca de todo esto nos entendemos con el prójimo y ponemos en común una realidad espacial y temporal objetiva como el mundo circundante para todos nosotros, al que pertenecemos nosotros mismos».²⁷

27. *Ideen I*, parágr. 29, pg. 61/28.

Por consiguiente, en la constitución del mundo circundante coexiste la referencia a la subjetividad que se configura como un ego con la conciencia intersubjetiva de todos nosotros. El curso del método fenomenológico será el que deberá articular y conjugar la subjetividad que condiciona su presencia, como mundo propio del sujeto que lo vive como un yo, con la que lo constituye como un mundo intersubjetivo. Por tanto, si, al plantear en el comienzo de la Sección segunda de las *Ideas* el problema del «mundo de la actitud natural», comienza por caracterizarlo como «mi mundo circundante» ello se debe, como dice a continuación, a que la mejor manera de llevar a cabo las «sencillas consideraciones» que lo esclarezcan es aquella que las formula «en primera persona».²⁸ Con otras palabras, la apelación a «mi mundo circundante», vinculándolo con el propio sujeto que lo experimenta, sólo constituye un recurso para facilitar su acceso. La confirmación de esa prioridad del yo o su sustitución por el nosotros intersubjetivo dependerá del progreso del método fenomenológico.

28. Ib., párr. 27, pg. 57/11.

El mundo en las Investigaciones lógicas

3.1 Juicios y «estados de cosas»

Una vez se ha considerado lo que es el mundo circundante como punto de partida en las *Ideas para una fenomenología pura*, se deberá examinar el problema del mundo en la investigación fenomenológica que en dicha obra se realice. Sin embargo, parece obligado indagar antes qué papel juega dicho problema en la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*, admitiendo la posibilidad de que éstas inicien teorías sobre el mundo que puedan tener alguna influencia en las *Ideas*. Es decir, aunque las *Investigaciones* fueron escritas 13 años antes de que se planteara el problema del mundo en las *Ideas*, no se puede excluir que sus teorías sobre la Lógica formal tuviesen una influencia en la posterior fenomenología de la mundanidad. Y, por otra parte, nada impide que el mundo circundante que abriera paso a la Lógica trascendental de las *Ideas* también fuese el punto de partida para la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas*.

Sin embargo, si se tiene en cuenta la importancia que el tema del mundo va a tener en la obra de Husserl a partir de su aparición en las *Ideas para una fenomenología* como el mundo circundante que ofrece el punto de partida de las investigaciones fenomenológicas, puede sorprender que en las *Investigaciones lógicas* aparezca en muy contadas ocasiones.¹

1. En este caso, como en tantas otras ocasiones, los inéditos de Husserl pueden deparar sorpresas. Ludwig Landgrebe alude en *Der Weg der Phänomenologie* (pg. 42) a un texto que debe completar las *Investigaciones lógicas* y que es «el lugar más antiguo» en el que Husserl trata de las estructuras del mundo. En ese texto, que Landgrebe no localiza, se habla del «mundo circundante» como el «horizonte espacial» trazado por las «remisiones» (*Verweisungen*) que cada «cosa singular» abre hacia las percepciones posibles que forman su con-

Pero esa sorpresa debe desaparecer en el momento en que se considere que la Lógica formal que se estudia en las *Investigaciones lógicas*, y que se centra en el análisis del enunciado, sólo puede tomar en consideración el problema del mundo de forma sesgada, como un supuesto que opera en la actividad enunciativa. Pues un enunciado, salvo en el caso excepcional en que tematice el mundo como tal o las estructuras universales que le corresponden, se ocupa de estados de cosas, de hechos individuales o de generalidades correspondientes a los mismos. Al decir que «todos los hombres son mortales», se está recortando sobre el fondo del mundo la entidad de los hombres y de su mortalidad. Nada se dice explícitamente de ese mundo en el que mueren los hombres. Si el mundo queda presupuesto por ese enunciado será sólo estudiado por una Lógica trascendental que, como perspectiva complementaria de la Lógica formal, pudiera tener cierta vigencia en el desarrollo de ésta. O, en una acepción muy especial, como la licitud universal que tenga vigencia en todo enunciado y que estudiaremos inmediatamente.

En efecto, una investigación fenomenológica de lo que sean la significación o los enunciados significativos consiste en la dilucidación de las objetividades que con ellos son mentadas. La índole intencional de toda vivencia y, por tanto, de las funciones lógicas que en ella tienen vida, arrastra consigo la exploración del objeto en que se proyectan. Por ello advierte Husserl que «no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con ‘meras palabras’, esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre ‘conceptos’, ‘juicios’, ‘verdades’, etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que tomen vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder ‘a las cosas mismas’». ² Es decir, si con esta exigencia Husserl se distanciaba de las teorías

torno. Y precisa que también en el tiempo se puede hablar de un «horizonte», en virtud de las «remisiones» que una percepción actual dirige hacia las que le preceden o la que se supone la seguirán. Como se verá cuando examinemos el mundo de la vida originario, la teoría de la remisión (*Verweisung*) será fundamental para entender la mundanidad. Sin embargo, no figura en las *Investigaciones lógicas*, por lo que deberemos prescindir de ella al indagar lo que sea el mundo que en esta obra aparece.

2. *LU.*, 1a., parágr. 2, pg. 10/6.

lógicas que crean un extraño ámbito de entidades ideales en unos casos, psicológicas en otros, con las que pretenden explicar lo que es el lenguaje y el pensamiento que lo anima, en definitiva su rechazo se basaba en la vinculación intencional entre los actos lógicos y sus objetos intencionales, las «cosas mismas», cuyo examen depara el hilo conductor para el análisis de las correspondientes funciones de la conciencia.

Con otras palabras, la Lógica fenomenológica es inseparable de una Ontología. El análisis de la significación obliga al de las correspondientes objetividades. Ya en los «Prolegómenos a una Lógica pura», con que se abren las *Investigaciones lógicas*, se había dicho que «en estrecha conexión ideal regular con los conceptos hasta ahora mencionados, las categorías significativas, se hallan otros conceptos, correlativos a las mismas, como son los de objeto, estado de cosas <Sachverhalt>, unidad, pluralidad, número, relación, enlace, etc. Son las categorías objetivas formales o puras». ³ En las *Ideas para una fenomenología pura* lo repetirá con más contundencia: «<...> Las verdades puras sobre las significaciones son traducibles en verdades puras sobre objetos». ⁴ Y mucho más tarde, en la *Lógica formal y trascendental*, ⁵ insistirá sobre esa correlación entre la Lógica formal del enunciado y la Ontología diciendo que «juzgar quiere decir juzgar sobre objetos, enunciar sobre ellos propiedades o relaciones; así, hay que advertir que la Ontología formal y la Apofántica formal, pese a la expresa diversidad de su temática, tienen que estar en estrecha correlación y que tal vez sean inseparables». Por supuesto, esta correlación no obedece a ninguna hipotética adaequatio entre las representaciones judicativas y la estructura absoluta de las cosas: Se basa en la índole constituyente del juicio respecto a sus objetos intencionales. Es decir, «las operaciones sintácticas <...> funcionan como creadoras de formas <formschaffende>, puesto que crean las objetividades de las distintas formas sintácticas: las formas derivadas de 'algo en general' que puede revestir —en la actividad dóxica y con ella— cualquier objeto concebible que se convierta en sustrato, ya sea aisladamente o junto a otros objetos». ⁶

3. Ibid., parágr. 67, pg. 245/23.

4. *Ideen I*, parágr. 10, pg. 28/23.

5. *FtL.*, parágr. 25, pg. 83/11.

6. Ibid., parágr. 42-d, pg. 119/23.

Todo ello justifica que la 5ª. de las *Investigaciones lógicas*, al tratar de la esencia intencional de un acto expresivo, de un enunciado, la explique recurriendo al objeto correspondiente. En efecto, dicha esencia intencional consta de «cualidad» y «materia». La primera consiste en la actitud proposicional que domina en el enunciado y que se traduce en los grados de certeza, duda, posibilidad, facticidad, etc. que reviste el objeto hablado. Como dice en el párrafo 20 de dicha *Investigación*, las modalidades de la «cualidad» son aquellas «según las cuales los objetos son intencionales, ya en el modo de representados, ya en el de juzgados, preguntados, etc.»⁷ Y, por su parte, la «materia» es «aquello que hay en el acto que le presta la denotación <Beziehung> al objeto con tan perfecta determinación que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo como lo mienta».⁸ Por tanto, sigue diciendo, la materia «es aquella propiedad del acto incluida en su contenido fenomenológico que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina como qué lo aprehende, que notas relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo. En la materia del acto se funda que el objeto sea para el acto este y no otro; ella es, en cierto modo, el sentido de la aprehensión objetiva (o, más brevemente, el sentido de la aprehensión) que funda la cualidad, pero que es indiferente a sus diferencias». Es importante advertir que esta teoría de la «materia» de la significación, como veremos en su momento, queda incorporada a la Ontología formal de las *Ideas para una fenomenología pura* bajo el título de «núcleo noemático» o «sentido objetivo». Es lo que allí se denominará «el objeto en el cómo de sus determinaciones» o en el «cómo de sus modos de darse». Y juega un papel decisivo para la fenomenología de la identidad objetiva o de los procesos de identificación de un objeto a lo largo de diversos actos significativos.

Pues bien, entre las formas de expresión verbal y las correspondientes funciones significativas, el juicio y el enunciado que lo expresa poseen un claro protagonismo. Como dice en *Experiencia y juicio*, «es aquello hacia lo que, en fin de cuentas, tiende la conciencia objetivadora en sus diversos niveles y la objetivación en sentido estricto alcanza así su meta en esta po-

7. *LU.*, 5a., párr. 20, pg. 428/2.

8. *Ibid.*, pg. 429/25.

sición copulativa del 'es', tal como se realiza en cada cédula originaria del nexo temático de la determinación». ⁹ Los elementos nominales sólo funcionan propiamente dentro de un enunciado. Los enlaces sintácticos más complejos, los de la forma conjuntiva o adversativa, los hipotéticos y los disyuntivos, están constituidos por enunciados predicativos o en ellos desembocan.

Pero lo que más importa destacar es que Husserl concibe el juicio como un acto «temáticamente cerrado <tematische Abschluss>, algo que es en sí temáticamente autónomo <thematische Selbständiges>». ¹⁰ Es decir, desde el punto de vista de la Lógica formal, es indiferente que un juicio funcione dentro de un proceso cognoscitivo complejo o de un contexto en el que figuren otros juicios, experiencias, presupuestos, etc. Ciertamente, la «segregación» que así se realiza es un artificio por el que, apelando a su forma enunciativa y a la clausura de sus elementos expresivos, la Lógica formal lo desprende y aísla de la totalidad del discurso. Pero, aunque ese artificio sea superado por los enlaces que tácitamente un juicio mantiene con el conjunto del lenguaje y con los presupuestos que condicionan su uso, es decir, con el mundo de situaciones que lo encuadran, el juicio funciona formalmente como si fuese autónomo. Su sentido se cierra sobre sí mismo, aunque su comprensión suponga la de los enunciados que lo han precedido o que son previsibles, la del campo significativo que forma un sistema de informaciones colaterales que condicionan su contenido. El enunciado es, por tanto, la unidad funcional básica para toda construcción sintáctica, a la que corresponden, en el campo objetivo, las individualidades de los «estados de cosas» juzgados. Como dice Husserl en la *Lógica formal y trascendental*, «desde un punto de vista analítico <...> debe haber ciertos elementos significativos que funcionan como núcleos materiales últimos de todas las formas sintácticas; así nos vemos conducidos a conexiones judicativas entre juicios últimos y sustratos 'individuales'». ¹¹

Con esta apelación a los «sustratos 'individuales'», que se constituyen objetivamente como correlatos intencionales de los «juicios últimos» que subyacen a toda formulación universal o a cualquier enlace sintáctico, se

9. *EuU.*, parágr. 50-c, pg. 254.

10. *Ib.*, parágr. 50-c, pg. 253.

11. *FiL.*, parágr. 82, pg. 211/26.

pone en juego unos de los problemas fundamentales de la fenomenología husserliana que, como veremos, ha de pesar decisivamente en su concepción del mundo. Unas líneas antes de las que se acaba de transcribir, ya había anticipado que para la «lógica de la verdad <...> los objetos-sustratos últimos son individuos <...> a los cuales se refiere en último término toda verdad». ¹²

Por tanto, el planteamiento de la individualidad objetiva en las *Investigaciones lógicas* corresponde a una Lógica formal que desemboca en una Ontología formal. Por ello la autonomía formal del enunciado y su referencia hacia un «esto» determinado (expresada mediante los elementos déicticos individualizadores como «este», «el», «un» o «existe al menos y a lo sumo un x...») exige la individualidad del estado de cosas objetivo correspondiente.

Ahora bien, en las *Investigaciones lógicas* se atiende preferentemente la significación o el sentido de los enunciados, y sólo se considera los estados de cosas como correlatos objetivos significados por las funciones apofánticas del enunciado. En las *Ideas para una fenomenología pura*, en cambio, el foco de la investigación recaerá sobre los mismos estados de cosas, en tanto que son construcciones noemáticas. Y deberá indagar la constitución de la identidad objetiva de los estados de cosas, en la medida en que depare el complemento intencional de la exploración de los enunciados y de sus funciones significativas. Pero, como veremos, esa indagación se realizará ajustándose a los resultados alcanzados en las *Investigaciones lógicas*. Y, en definitiva, ofrecerá el espectáculo de un mundo en el que la individualidad de los estados de cosas poseerá un claro protagonismo.

3.2 La idea de «mundo» en las *Investigaciones lógicas*

Sin embargo, la preponderancia que tiene en la Lógica formal el enunciado y la correlativa individualidad del estado de cosas, en perjuicio de la investigación del mundo, no impide que éste haga acto de presencia fugazmente en las *Investigaciones Lógicas*. Y el desarrollo ulterior del pro-

12. *Ibid.*, pg. 211/15.

blema del mundo en la obra de Husserl decidirá que, a pesar de su brevedad, su tratamiento en las *Investigaciones* cobre una excepcional importancia como garantía de la intersubjetividad que tenga el mundo y de la comunicación o entendimiento entre los humanos.

La existencia de esa lógica del mundo se plantea dentro del rechazo del psicologismo y de la consiguiente relatividad de las leyes lógicas. En efecto, en el capítulo 8 de la sexta *Investigación*, Husserl vuelve a refutar los supuestos psicologistas de que las leyes *a priori*, es decir, las leyes ideales que rigen las formas categoriales, pudieran tener una validez restringida a la actividad del entendimiento humano psíquicamente considerado. Y, entonces, para hacer constar que esas leyes ideales del pensamiento expresan necesidades *a priori*, que valen por la misma idealidad de sus contenidos formales y categoriales, pone en juego la relación que pudieran tener esas leyes (o principios analíticos) con la estructura del mundo: «Ahora comprendemos también perfectamente por qué no es sino un contrasentido <Widersinn> el pensamiento de que el curso del mundo <der Weltlauf> pudiera negar alguna vez las leyes lógicas —aquellas leyes analíticas del pensamiento <...>— o de que la experiencia, la *matter of fact* de la sensibilidad, debería y podría ser la que fundase esas leyes y prescribiese los límites de su validez». ¹³

Es evidente que lo que le importa a Husserl es dejar a salvo la pureza de las «leyes lógicas» o «leyes analíticas» que rigen el pensamiento, alejando la posibilidad de que se fundamentasen en algo contingente como sería la experiencia y su mera facticidad. Pero interesa advertir que en la argumentación de Husserl se alude al «curso del mundo» (der Weltlauf), excluyendo que pudiera invalidar las leyes lógicas. Ello asimila ese «curso del mundo» al curso de las experiencias. Evidentemente se trata de un mundo empírico o fenoménico, pero que, de acuerdo con la teoría husserliana de la objetividad de las categorías formales que se expuso en el apartado 3.1, hay que reconocer que está dominado por las leyes lógicas. Es decir, es un mundo que, aunque posea un sustrato empírico, tiene también una trama lógica, la que decide las formas categoriales y los principios lógicos que las determinan.

13. *LU.*, VI^a, paragr. 65, pg. 728/13.

Por ello dice en la página siguiente que «el mundo se constituye como una unidad sensible; por su sentido es ésta la unidad de las simples percepciones reales y posibles. Pero su verdadero ser no nos es dado sin reservas o adecuadamente en ningún proceso finito de percepción <...>. Cuanto más progresa nuestro saber, tanto mejor y con más riqueza se determina la idea del mundo, tantas más ilicitudes <Unverträglichkeiten>¹⁴ son eliminadas de ella».

Por de pronto es importante consignar que la trama lógica del mundo, determinada por las leyes lógicas o analíticas que rigen sus formas categoriales, es considerada ahora como el «verdadero ser» del mundo o como una «idea de mundo» abierta a ulteriores determinaciones o precisiones que desbordan lo que se da en cualquier experiencia del mundo. De ella sólo disponemos una presunción lógica, garantizada por las intuiciones esenciales que marcan las líneas fundamentales inteligibles de la mundanidad, es decir, una significación abierta a ulteriores experiencias que le den un cumplimiento más rico. Por ello es una «idea» que preside el progreso de nuestro conocimiento, superando «ilicitudes» o imponiendo lo que es «lícito» para que un mundo sea lógico.

También es interesante destacar, con vistas a lo que será el concepto de mundo de la vida concreto, la historicidad que tímidamente asoma en la «idea de mundo» que se acaba de perfilar: Éste es susceptible de un enriquecimiento conforme progresa el saber humano. Es decir, se trata de una mundanidad abierta a la historia del conocimiento, capaz de superar las «ilicitudes» que en él hubieran aparecido. O, con otras palabras, la «idea de mundo» de Husserl encierra ya en la etapa de las *Investigaciones lógicas* una primaria historicidad, en tanto que supone un conocimiento sometido a un progresivo curso de realizaciones, en las que se eliminan las «ilicitudes» que pudieran gravarlo inicialmente.

14. Ib., pg. 729/12. El término «Unverträglichkeit» ha sido traducido por Manuel García Morente y José Gaos en la versión castellana de las *Investigaciones lógicas*, publicada por la Revista de Occidente, como «incompatibilidad». Sin embargo, ello deja sin decidir entre qué elementos se puedan dar esa incompatibilidad. Cuanto menos parece ser una traducción confusa. Por ello, considerando el texto de la 4a. *Investigación*, que luego se examinará, ha parecido preferible traducirlo por «ilicitud» (o por «licitud» la correspondiente «Verträglichkeit»). En definitiva, hay incompatibilidad entre dos elementos cuando se infringe una ley que establece la avenencia o mutua litud entre ambos.

Ahora bien, ¿en qué consisten esas «ilicitudes» que se eliminan o superan conforme progresa el saber y se enriquece la «idea de mundo»? Es manifiesto que Husserl se está refiriendo a «ilicitudes» que conciernen a esta misma *idea*, conforme se determina progresivamente como una unidad de indagaciones. Por tanto, parece que apunta a «ilicitudes» que afectan a la misma trama inteligible del mundo, la que gobiernan las leyes lógicas o analíticas que deciden su «verdadero ser».

Y, en efecto, esto se ve apoyado por el hecho de que la «licitud» (*Verträglichkeit*) es un término utilizado por Husserl en relación con las «leyes vitando contrasentido» que rigen la lógica de los enunciados. En el párrafo 14 de la 4ª. de las *Investigaciones lógicas*, al precisar lo que son dichas leyes, dice que «la congruencia o, respectivamente, el contrasentido de las significaciones dice posibilidad objetiva y apriorística (congruencia, litud <*Verträglichkeit*>) frente a la imposibilidad objetiva (ilicitud <*Unverträglichkeit*>); o, con otras palabras, dice posibilidad o imposibilidad del ser de los objetos significados (licitud o ilicitud del ser de las determinaciones objetivas significadas), en cuanto que viene condicionada por la propia esencia de las significaciones y, por tanto, es inteligible en éstas con evidencia apodíctica».¹⁵

Pero lo que interesa subrayar es que con todo ello Husserl propone una analiticidad lógica y ontológica que prescribe las leyes que evitan el contrasentido o la *ilicitud* (*Unverträglichkeit*) dentro de una lógica del lenguaje que tiene en el enunciado su pieza fundamental. Es decir, que se ocupa primordialmente de los estados de cosas (*Sachverhalte*) o de los hechos (*Tatsache*) que se objetivan en un enunciado y que, en su ser individual, constituyen el sustrato básico de la objetividad correspondiente. Por consiguiente, la idea de mundo que expresa ese ideal de litud lógica o semántica, consistente en la litud de los enunciados, no se refiere propiamente al universo de los objetos, a la totalidad unitaria de su conjunto. No representa una trama universal que traspasara todos esos objetos o estados de cosas y que manifestara la consistencia que tuvieran en común, como piezas integrantes de la totalidad mundana. Ese mundo no concierne a situaciones que se vinculasen mutuamente, formando situaciones más vastas, hasta culminar en la que constituyera el mundo propiamente dicho.

15. *Ib.*, IVª., párr. 14, pg. 343/5.

Por ello, en esta idea del mundo no hay nada que forme la urdimbre universal de la mundanidad, como pudieran ser el espacio y el tiempo del mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura*. El mundo de la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* significa sólo el ideal de la licitud (*Verträglichkeit*) de todos los enunciados que puedan formularse en el curso de la historia, en tanto que cumplen los principios analíticos determinantes de su sentido.

Pero lo que destaca en el texto de la 6ª. *Investigación lógica* que hemos examinado es el interés de Husserl por dejar establecido que la licitud de la idea del mundo y los principios lógicos que la determinasen, acreditándolo como una unidad de indagación teórica, no podían provenir del contenido contingente de las experiencias que llenan el mundo sensible, ni podía ser corregido por la facticidad eventual de éstas. Es lícito indagar si ese mundo sensible puede ser de forma distinta a como aparece a primera vista: «Dudar si el mundo es realmente tal como se nos aparece o como es supuesto en la ciencia teórica actual y como vale para ella en fundada convicción, tiene buen sentido; pues la ciencia inductiva no puede dar nunca forma adecuada a la representación del mundo, por lejos que pueda llevarnos». ¹⁶ Pero lo que Husserl vuelve a rechazar abiertamente es la posibilidad de que «el curso real del mundo», es decir, su contenido empírico, pueda pugnar con las formas del pensamiento rechazándolas, sustituyéndolas por otras formas categoriales o imponiéndoles unos enlaces que no estuvieran previstos por su mismo contenido esencial. Ello arrastraría consigo el supuesto contradictorio de que la necesidad y universalidad de los principios analíticos tuviese su fundamento en un material sensible contingente. «Pero que las leyes de las categorías existen, que tienen validez como leyes puras, que hacen abstracción de toda materia de la sensibilidad, o sea, que no pueden ser afectadas por la variación ilimitada de la misma, esto no lo mentamos meramente; vemos con intelección que <las leyes de las categorías> nos son dadas con la más plena adecuación». ¹⁷ Es decir, lo que le importa a Husserl dejar claro es que la legalidad formal o categorial identificada con el mundo ideal, el mundo que se hace valer como sistema de leyes ideales vigentes en las formas categoriales que rigen el enunciado,

16. Ib., VIª., paragr. 65, pg. 729/19.

17. Ib., pg. 730/3.

no depende del mundo sensible, del curso contingente de las experiencias, aunque se proyecte sobre ellas y en ellas encuentre cumplimiento.

Esta tesis queda resumida en las últimas líneas del párrafo 65 de la sexta *Investigación lógica*, en el que rechaza «el absurdo que implicaría el poner en el pensamiento signitivo¹⁸ la posibilidad de un curso antilógico del mundo <eines widerlogischen Weltlaufs> y pretender con ello que esta posibilidad es admisible, aboliendo de un soplo, por decirlo así, las leyes que confieren validez a esta posibilidad, como a toda posibilidad en general. Podríamos mostrar, además, que es inseparable del sentido del ser en general la correlación con el poder ser percibido, intuitivo, significado, conocido y que, por tanto, las leyes ideales que corresponden a estas posibilidades *in specie* jamás pueden ser abolidas por el contenido contingente del ser actual mismo».¹⁹

Pero, en definitiva, para los fines de nuestro estudio, lo que importa destacar es que el mundo ideal que así se plantea sólo concierne a las leyes que valen para los enunciados referentes a estados de cosas que, en su nivel fundamental, son individuales. Es decir, la Lógica formal que domina en las *Investigaciones lógicas* cierra el paso a una mundanidad que tome en consideración la estructura total del universo de las cosas, como horizonte y subsuelo sobre el que se recorten los estados de cosas que son objetivados por los enunciados. Prescinde de un análisis del espacio o del tiempo que constituyen el mundo circundante que se plantea en las *Ideas para una fenomenología pura*. Desde la perspectiva de esa Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* el mundo sólo significa el ideal de licitud, impuesto por los principios analíticos, que gobierna todo enunciado, así como sus enlaces discursivos. Es decir, es un ideal de licitud que concierne a los objetos individuales que constituyen el campo intencional del enunciado. Ahora bien, en cuanto el mundo pase a significar la totalidad de las situaciones objetivas y las estructuras que condicionen su unidad universal como campo intencional de la subjetividad, se abrirá paso a la Lógica trascendental. Y entrarán en juego estructuras mundanas que desborden la mundanidad lógica de las *Investigaciones lógicas*. Pero ello incluye que

18. Es decir, en el pensamiento que funciona en o mediante los signos del lenguaje, del enunciado.

19. *LU*, VI^a, parágr. 65, pg. 730/13.

la inteligibilidad de los mundos empíricos concretos dependa de la validez de los principios lógicos que constituyen ese mundo ideal. Y también de esta validez lógica de los principios dependerá la posibilidad básica de que las gentes nos entendamos cuando hablamos del mundo o de sus contenidos objetivos. Pues ese entendimiento supone ante todo la vigencia «para todos» de los principios lógicos que rigen nuestro lenguaje y la estructura de las cosas habladas o conocidas en la medida en que sean inteligibles universalmente. Con otras palabras, la Lógica trascendental que indague la mundanidad o la correspondiente subjetividad trascendental deberá asumir la mundanidad que la Lógica formal ha formulado como el sistema de los principios lógicos que deciden lo que sea cualquier objetividad integrante de todo mundo.

Por tanto, la superación de relativismo que pudiera verse favorecido por la constatación de que los mundos concretos que han desfilado en la historia son diversos, tendrá que apelar a un entendimiento universal entre las gentes que reclame, como condición fundamental, la vigencia *a priori* de unas leyes lógicas, válidas para toda conciencia. Con otras palabras, a pesar de la diversidad de las perspectivas históricas o culturales que decidan la concreción de distintos mundos, éstos podrá ser uno y el mismo para todos los hombres en la medida en que todo conocimiento mundano obedezca a unos principios lógicos que sean asumidos por todo sujeto. De esta forma la lógica del mundo que se insinúa en las *Investigaciones lógicas* se convertirá en un hallazgo que dominará en toda la fenomenología que se despliegue en las obras posteriores de Husserl.

La fenomenología del mundo en las Ideas

4.1 Consideraciones preliminares

El examen de lo que sea la mundanidad desde el punto de vista de la Lógica formal propia de las *Investigaciones lógicas* sólo ha podido ser el preámbulo para el estudio que se plantea en la Lógica trascendental de las *Ideas para una fenomenología pura*. Pero, si la preeminencia que tenía el enunciado o el juicio en aquella Lógica formal explicaba que el mundo tuviese en ella un tratamiento escaso y sólo apareciese cuando se tuviera en cuenta que la legalidad que rige los enunciados no podía ser invalidada ni afectada por el curso del mundo empírico, ahora se puede suponer que el problema del mundo ha de entrar de lleno en los planteamientos de la Lógica trascendental de las *Ideas*. Aquel mundo lógico constituido por las leyes analíticas y que sólo recibía indirectamente la denominación de «mundo», por cuanto dichas leyes tenían vigencia en el auténtico mundo empírico, parece que puede ser sustituido por un mundo en el pleno sentido de la palabra, constituido por estructuras sensibles y noemáticas que forman el campo universal en el que actúa la subjetividad trascendental. Más aún, el estudio de ésta, tema prioritario de la Lógica trascendental, exigía el planteamiento de la mundanidad como ámbito objetivo intencional de las funciones de esa subjetividad. El principio de la intencionalidad, que hace del objeto el «hilo conductor» de las actividades de la conciencia, exigía que el estudio de la subjetividad trascendental sólo se pudiera efectuar a partir del campo universal de sus vivencias, formado por el mundo sensible e inteligible, es decir, el mundo hylético y noemático que se hace objetivo en virtud del dinamismo de dicha subjetividad.

Por tanto, lo que nos importa es indagar cómo se incorpora a la fenomenología trascendental de las *Ideas* la problemática concerniente a la

mundanidad que, en su «punto de partida», había aparecido como mundo circundante. Por ello nuestro examen se va a centrar en dos problemas: 1) el de la constitución de los objetos individuales que llenan el mundo y 2) el de la interpretación del idealismo que, exaltando la prioridad de la conciencia, pudiera desembocar en un solipsismo que anulara la misma entidad del mundo.

Salta a la vista que ello anticipa una fenomenología de la mundanidad sorprendentemente breve. Lo mismo que aconteció en las *Investigaciones lógicas*, el mundo no constituye un tema prioritario en las *Ideas para una fenomenología pura*. Lo cual es tanto más sorprendente si, como se ha venido advirtiendo, parece que debiera constituir el problema básico de una fenomenología trascendental que se pregunta por una subjetividad que sólo puede tener el mundo como correlato intencional de sus actividades. Más aún, como hemos visto, la fenomenología de las *Ideas* propone explícitamente como «punto de partida» de sus indagaciones el mundo circundante de la «actitud natural». Por tanto, se podría prever que el desarrollo de esa fenomenología, retrocediendo hacia la subjetividad que da vida a ese mundo, debería dar cuenta de un mundo trascendental que, siguiendo las pautas del que, como mundo lógico, ha asomado en las *Investigaciones lógicas*, o anticipando lo que serán el mundo de la vida originario y el mundo primordial en la obra posterior de Husserl, constituyese una genuina fenomenología del mundo. Sin embargo, las aportaciones de las *Ideas* en beneficio de esas investigaciones van a ser decepcionantes, aunque esa decepción se vea compensada por la riqueza de su estudio de la individualidad objetiva.

Intentaremos explicar este hecho cuando examinemos el primero de los dos problemas anunciados, el de la constitución noemática de los objetos mundanos, cuya predominante individualidad se puede considerar como un legado del tratamiento que recibió lo objetivo en las *Investigaciones lógicas*. Y podremos advertir que la ausencia de un planteamiento explícito de la mundanidad no será obstáculo para que la teoría de la individualidad objetiva constituya uno de los logros más acabados de la fenomenología de Husserl. En cambio, el tema del mundo entrará en escena con motivo de la discusión del idealismo en que hubieran podido incurrir las *Ideas para una fenomenología pura*.

4.2 Análisis de la individualidad noemática

Por consiguiente, con el estudio de la individualidad objetiva (o de los procesos de identificación de un mismo objeto) en las *Ideas para una fenomenología pura*, no se va a poner de manifiesto una teoría explícita sobre la mundanidad, sino que se destacará precisamente la ausencia de la misma. Lo cual podrá facilitar, en definitiva, una mejor comprensión del progreso que significó, en el desarrollo del sistema fenomenológico, el giro aportado por las *Meditaciones cartesianas*, *La crisis de las ciencias europeas* y *Experiencia y juicio*¹ al plantear los problemas del mundo de la vida originario y del mundo primordial.

De un modo provisional, se podría decir que en las *Ideas para una fenomenología pura* prevalece la constitución del mundo circundante, que fue su «punto de partida», como un conjunto de objetos individuales, cuya constitución noemática reclama una atención prioritaria. Pero, al mismo tiempo, esta preferencia hacia la individualidad de las cosas mundanas se ve favorecida por una manifiesta influencia de las *Investigaciones lógicas* que, como se ha expuesto en los últimos apartados, centran su estudio en los estados de cosas individuales tematizados por el juicio. Es cierto que el análisis de esa constitución de los objetos debería llevar a una dilucidación de lo que sea la mundanidad que pudiera estar inscrita en ellos. Pero, aunque Husserl no realice ese estudio en las *Ideas para una fenomenología pura*, no se puede menospreciar el valor que tuvo su investigación de la individualidad cuando se plantea de lleno el problema del mundo. El Capítulo primero de la Sección cuarta de dicha obra, dedicado a «El sentido noemático y la denotación del objeto», es una de las investigaciones más brillantes de Husserl, cuyos resultados tendrán vigencia en toda su obra, por ejemplo cuando se indague en las *Meditaciones cartesianas* el conoci-

1. Caso aparte lo constituyen las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* y las *Lecciones sobre los «Problemas fundamentales de la fenomenología»* (incluidas en la primera parte de la *Fenomenología de la intersubjetividad*). Aunque sus textos se inician con los cursos 1904-1905, es decir, en una época anterior a las *Ideas para una fenomenología pura*, fueron publicados mucho más tarde. Y desarrollan lo que será la estructura fundamental de la mundanidad expuesta en *Experiencia y juicio*. Por ello los estudiaremos después de haber examinado el mundo de la vida originario tratado en esta última obra.

miento del otro en virtud de la empatía sobre la base de su mundo primordial. Con ello, su validez subsistirá cuando la mundanidad alcance un pleno desarrollo en sus escritos.

Pero conviene advertir que desde un comienzo las *Ideas para una fenomenología pura* manifiestan un claro interés por equilibrar con la individualidad de las cosas la universalidad de sus estructuras esenciales. Es cierto que en todo su capítulo primero, titulado «Hechos y esencias», la atención de Husserl se dirige preferentemente hacia el estudio de las esencias, lo cual parece que debería poner fuera de juego a los hechos o a la individualidad de las cosas, que caerían bajo el estigma de la contingencia y, por tanto, podrían quedar fuera del campo de trabajo de la fenomenología. Pues «la aprehensión intuitiva de esencias no implica en lo más mínimo poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho».² Sin embargo, la fenomenología no podía prescindir de esas individualidades fácticas desde el momento en que su objetividad está vinculada necesariamente con la de las esencias. «La relación (ella misma eidética) que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual corresponde a cada objeto individual una esencia como su esencia, lo mismo que, a la inversa, corresponde a toda esencia individuos posibles, que serían sus casos particulares y fácticos, es el fundamento de una mutua relación paralela entre ciencias de hechos y ciencias de esencias».³

Esta correlación entre esencias y objetos individuales gana una especial relevancia cuando Husserl se enfrenta unas páginas más abajo con las «esencias formales del objeto en general» y con las «categorías formales inherentes a esta esencia».⁴ Es decir, son las esencias que llenan la Ontología formal o ciencia eidética del «objeto en general» y que obedecen a unos axiomas integrados por las «categorías lógicas o categorías de la región lógica 'objeto en general'» que «expresan las determinaciones absolutamente necesarias constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera —en la medida en que pueda ser en general algo».⁵ Por tanto, en

2. *Ideen I*, parágr. 4, pg. 17/14.

3. *Ib.*, parágr. 7, pg. 21/6.

4. *Ib.*, parágr. 10, pg. 26/28.

5. *Ib.*, pg. 27/37.

esas esencias formales radican las leyes analíticas que deciden lo que puede ser objetivado o expresado necesaria y universalmente. Y, por tanto, son el fundamento formal de la verdad que pueda atribuirse a cualquier enunciado. Pues bien, «cada una de estas formaciones remite con evidencia a sustratos últimos, a objetos de primero o ínfimo grado, o sea, a objetos que ya no son entidades categoriales sintácticas, que en sí mismas ya no encierran nada de aquellas formas ontológicas que son mero correlato de las funciones del pensamiento (atribuir, negar, referir, enlazar, numerar, etc.). De acuerdo con esto, se divide la región formal objetividad en general en sustratos últimos y objetividades sintácticas. A estas últimas las llamamos derivados sintácticos de los correspondientes sustratos, entre los cuales entran también todos los 'individuos', como veremos enseguida».⁶

Y, en efecto, después de revalidar en el párrafo 14 la expresión aristotélica *tóde ti*, que destaca la particularidad de «esto que está aquí» propia de lo individual, en el párrafo 15 Husserl caracteriza esa individualidad como «lo absolutamente independiente»: «Una esencia dependiente se llama un abstracto. Una esencia absolutamente independiente, un concreto. Un 'esto que está aquí', cuya esencia dotada de contenido material es un concreto, se llama un individuo.⁷ Es interesante anotar que, con ello, el «individuo» gana cierta prioridad con respecto a lo «abstracto», por cuanto su «independencia» le confiere una ventaja ontológica. Es decir, las esencias abstractas, como son las «categorías sintácticas», poseen una objetividad que depende de la que es propia de los individuos. Y, en cierta forma, esa relevancia de la individualidad se manifiesta cuando Husserl la considera como una «esencia», es decir, una estructura objetiva necesaria para la plena inteligibilidad de las cosas que llenan el mundo. Pues, en definitiva, la validez de las esencias formales es solidaria de su vigencia en los individuos y su participación por los mismos requiere en su individualidad una constitución inteligible que los haga «receptores» de sus exigencias.

Por tanto, no se puede dilucidar lo que sean las esencias si no se explica lo que sean los hechos individuales en que aquéllas existen. Corrigiendo una vieja tendencia del idealismo platónico que, tal como se plan-

6. Ib., párrafo 11, pg. 29/22.

7. Ib., párrafo 15, pg. 36/12.

teó en el *Parménides*, sólo vio en el problema de la «participación» la dificultad de que las esencias se dividiesen o multiplicaran, omitiendo toda consideración sobre la individualidad de las cosas que fuesen sus receptoras, Husserl tuvo en cuenta las dos caras del problema: Lo que sean las esencias que deciden las estructuras fundamentales de lo objetivo y la constitución individual de los objetos por ellas determinados. Sus reiteradas afirmaciones de que «el ser individual de cualquier índole es, dicho con toda generalidad, 'contingente'»⁸ y, por consiguiente, que «las puras verdades sobre esencias no contienen la menor afirmación sobre hechos»,⁹ no significa un olvido del estudio de lo que sea la individualidad de esos hechos que están condicionados por las esencias, pero que, de alguna manera, operan como «soportes» de las estructuras esenciales.

Dicho de otra manera, la individualidad no se reduce a la mera contingencia de los hechos. Se configura en la medida en que contribuyen a ella estructuras esenciales que se articulan de un modo también esencial para constituir el individuo. Y, si esas esencias forman lo que es inteligible en un objeto individual (los elementos noemáticos que lo integran), la coordinación de esos nóemas debe someterse a reglas que decidan su identificación como un individuo. Por tanto, la individualidad posee una estructura esencial que se añade a las esencias que forman los diversos elementos inteligibles que se ensamblan en el individuo. Las esencias que lo constituyan no son sólo las genéricas y específicas que caracterizan a un individuo y que permiten entenderlo, o las esencias formales de índole categorial que se expresan mediante los términos sincategoremáticos y que se someten a las leyes analíticas vitando contrasentido: Hay una esencia de la individualidad misma que exige que todas esas otras esencias materiales y formales (las específicas y genéricas, así como las formas categoriales) se coordinen constituyendo un individuo identificable a lo largo de sus diversas facetas, las que pudieran expresar distintos enunciados o denominaciones que coincidan en dar cuenta de un mismo objeto. Por ello en el texto de las *Ideas* que antes se citó¹⁰ se aludía al «individuo concreto» como una «esencia absolutamente independiente».

8. *Ib.*, parágr. 2, pg. 12/14.

9. *Ib.*, parágr. 4, pg. 17/16.

10. Cfr. supra en la pg. 59 el texto del parágrafo 15, pg. 36/12 de las *Ideas*.

Por consiguiente, la reducción eidética, aunque suponga la eliminación de la contingencia de los hechos, no significa una omisión de la individualidad como tal. Pues ésta, como estructura ontológica, es esencial. Se constituye mediante una articulación coordinada de las esencias materiales y formales que, como tal articulación, es también esencial en todo individuo.

Éste es el problema que Husserl aborda con brillantez en el Capítulo primero de la Sección cuarta del Libro primero de las *Ideas para una fenomenología pura*. Explica allí la identidad objetiva mediante la distinción entre la denotación (Beziehung) que una vivencia dirige hacia su objeto y el nóema que en éste se hace presente, es decir, su constitución inteligible. Pero, dentro de este nóema, hay que diferenciar el núcleo noemático o sentido objetivo y las capas (Schichten) que se le superponen. Corresponden, respectivamente, a lo que en las *Investigaciones lógicas* se denominó materia y cualidad de la significación. Es decir, el núcleo noemático o sentido objetivo es el «objeto en el cómo de sus determinaciones»,¹¹ mientras que las capas que lo revisten son los caracteres objetivos que corresponden a las tomas de posición dóxicas y estimativas de las funciones noéticas que lo objetivan. El núcleo noemático o sentido objetivo de un árbol consiste en el conjunto de los caracteres que lo distinguen de cualquier otro objeto y que permiten identificarlo como tal árbol. En él figuran los rasgos genéricos y específicos de los árboles en general, así como aquellos otros que son peculiares de este árbol concreto: El lugar y momento en que existe, su tamaño, colorido, etc. También pertenecen al núcleo noemático las estructuras esenciales formales que han sido constituidas en virtud de las funciones noéticas por las que el objeto ha sido juzgado o enunciado. Son las «formas categoriales» que en las *Investigaciones lógicas* se atribuyó a la «materia» significativa y que se manifiestan mediante los términos sin-categoremáticos. En cuanto a las capas noemáticas son las modalidades objetivas que, como «evidencia» y «problematicidad», se dan en el objeto mismo en relación con las actitudes dóxicas de la vivencia correspondiente o con las cualidades estimativas con que aparece el objeto según las funciones afectivas o volitivas que condicionan su presencia.¹²

11. Ib., parágr. 131, pg. 321/38.

12. Ib., parágr. 133, pg. 324/17.

Pero todos estos elementos que integran el nóema, las estructuras inteligibles del objeto, lo individualizan en la medida en que su conjunto pueda corresponder a un único objeto y sean suficientes para distinguirlo de cualquier otro. Más aún, la «combinación coherente» (einstimmige Verbindung)¹³ entre los elementos componentes de distintos «núcleos noemáticos» que, a pesar de su diferencia, correspondan a un mismo objeto, hace posible la identificación de éste como uno y el mismo. Apelando al ejemplo ya clásico del «Lucero del alba» y del «Lucero de la tarde», habrá que admitir que se trata de un mismo objeto, el planeta Venus, que es designado mediante dos «sentidos objetivos» o «núcleos noemáticos» diferentes: En un caso se le menciona como un objeto que luce «en la mañana», mientras que en el segundo se trata de algo que luce «en la tarde». Sin embargo, se le puede identificar como «el mismo» astro, porque se puede establecer una «combinación coherente» entre los elementos noemáticos o caracteres inteligibles de ambos «núcleos noemáticos»: No sólo porque se trate en uno y otro de un astro que tiene el mismo aspecto, un brillo similar y una determinada proximidad respecto al Sol naciente o poniente, sino porque una reconstrucción de su posición visible, contando con el giro de la Tierra y del observador humano, permite confirmar su identidad. Y, como es fácil advertir, entre estos elementos noemáticos hay que incluir, no sólo los que son objeto de una mera mención, sino también los que le dan cumplimiento, es decir, las experiencias que, según la terminología de las *Ideas para una fenomenología pura*, forman la hyle por la que el objeto es percibido o imaginado.

Esta «combinación coherente» de elementos objetivos, que justifica la identidad de un objeto y que decide que se trate de «el mismo» cuando aparece con diversos aspectos, se realiza de formas distintas según la clase del objeto que es identificado. Es decir, obedece a «reglas» que derivan de su índole específica o genérica. No es la misma la «combinación coherente» que me ha permitido identificar al «Lucero de la mañana» con el «Lucero de la tarde», que la combinación que hace posible identificar un mismo vegetal cuando era una semiente y cuando se ha desarrollado como un arbusto. Por ello apela Husserl en el parágrafo 150 de las *Ideas para una fenomenología pura* a la «idea de la región» a que pertenece la cosa que se

13. Ibid., parágr. 131, pg. 322/29.

identifica: «La idea regional de cosa <...>» prescribe reglas a la multiplicidad de sus fenómenos. Esto quiere decir: No son simples multiplicidades coherentes por azar <...>. La idea de la región prescribe series de fenómenos totalmente determinados, determinadamente ordenados, progresivos in infinitum, firmemente cerrados si se les toma como totalidad ideal; prescribe una determinada organización interna del curso de estas series <...>.¹⁴

La teoría de la «combinación coherente» de características que decide la individualidad de un objeto está relacionada también con la trascendencia que se insinúa en él, desde el momento que su presencia se abre a una serie indefinida de aspectos latentes, que rebasan o trascienden los que están a la vista. Pero se trata evidentemente de estructuras objetivas que están vinculadas de forma coherente entre sí y, especialmente, con las que están siendo percibidas: «Una trascendencia que careciera del enlace descrito, por medio de conexiones de motivación coherentes <Einstimmige Motivationszusammenhänge> con la esfera de mi percepción actual, sería una suposición completamente infundada; una trascendencia que careciera de tal enlace por principio, sería un *non sens*».¹⁵ Por supuesto, esta trascendencia se dilata en dos direcciones: Hacia el contorno en el que se da el objeto, formando el «fondo» en que aparece, constituyendo «campos de cosas siempre nuevos, como fondos no atendidos»;¹⁶ y hacia dentro, es decir, hacia los aspectos latentes que encierra cada objeto en el interior de su estructura superficial. Como se verá, en *Experiencia y juicio* esta «trascendencia» dará lugar a la teoría de los «horizontes externo e interno» que son propios de cada cosa y que dilatan las experiencias formando el mundo originario que las encuadra. Pero en las *Ideas para la fenomenología pura* se omite toda alusión a la mundanidad que se pudiera constituir en virtud de la «trascendencia» externa que abre la «combinación coherente» de los aspectos integrantes de cada objeto individual.

Pues bien, pasando por alto la «denotación» (*Beziehung*)¹⁷ que todos estos elementos noemáticos dirigen hacia el objeto denotado, cuyo examen nos detendría excesivamente, la teoría sobre la individualidad objetiva que hemos resumido tiene un doble interés en relación con el problema del

14. *Ibid.*, parágr. 150, pg. 370/8.

15. *Ibid.*, parágr. 45, pg. 106/4.

16. *Ibid.*, pg. 105/32.

17. Cfr. el parágrafo 129, pg. 318/4 y el parágrafo 132, pg. 322/28.

mundo: En primer lugar, confirma la escasa relevancia que éste tiene en las *Ideas para una fenomenología pura*. No se puede negar, en efecto, que el problema del nóema ocupa una buena parte de sus análisis, en especial los concernientes a la constitución de la objetividad intencional. Y salta a la vista que su solución se centra en la fenomenología de la individualidad objetiva. Ciertamente, Husserl es consecuente con su descripción del mundo circundante, en el que, como ya se advirtió, los objetos individuales que se dan en la experiencia tenían un claro protagonismo. Por otra parte, se habrá podido comprobar que esta atención hacia la individualidad de los objetos intencionales, que restaba protagonismo al problema del mundo, obedecía a una perseverancia de los problemas de la Lógica formal estudiada en las *Investigaciones lógicas*. Es manifiesto, en efecto, que el estudio de la estructura objetiva noemática que se realiza en las *Ideas para una fenomenología pura* es deudor de la fenomenología del lenguaje de las *Investigaciones*. Todo el análisis que realiza Husserl del nóema en las *Ideas* está lleno de alusiones a los precedentes que tuvo dicha teoría en el estudio de los actos significativos efectuado en las *Investigaciones*.¹⁸

Ahora bien, sin negar la indiscutible riqueza del estudio husserliano sobre el nóema centrado en la individualidad de los objetos, ni poner en duda la posibilidad de su incorporación a un examen de la mundanidad, hay que admitir que ésta hubiera debido tener un claro protagonismo en la Lógica trascendental de las *Ideas para una fenomenología pura*. Se echa de menos en el estudio del nóema su ampliación hasta abarcar la estructura universal mundana de las cosas, que tiene una significación más compleja que la de ser el mero conjunto de todos los seres individuales que están enmarcados por el espacio y el tiempo.

Sin embargo, la ausencia de una fenomenología de la mundanidad en el nivel que marcan las *Ideas* (dejando aparte el planteamiento del mundo circundante como «punto de partida» que, sin embargo, no es suficientemente explotado) se ve mitigada por la apelación que hace Husserl al mundo con motivo de su discusión del «idealismo berkeleyano» en que pudo haber incurrido la exposición de sus teorías. Aunque ello no aporte ninguna dilucidación sobre estructuras propiamente mundanas, esclarece la índole intencional del mundo y su vinculación con la subjetividad.

18. Cfr. en especial los parágrafos 124, 129 y 133.

4.3 La discusión sobre el «idealismo» del mundo

Como se recordará,¹⁹ el mundo circundante que abría la investigación fenomenológica en las *Ideas para una fenomenología pura* no sólo planteaba unos interrogantes sobre sus estructuras universales, como eran el espacio y el tiempo o su índole empírica, sino que se presentaba con la pretensión de constituir una realidad indudable.

Pero esa misma pretensión suponía que el mundo está vinculado intencionalmente con la conciencia que lo vive. Como dice al iniciar el Capítulo tercero de la Sección segunda de las *Ideas para una fenomenología pura*, titulado «La región de la conciencia pura», «<...> el mundo espacio-temporal entero <...> es un mero ser intencional por su sentido o un ser que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser para la conciencia. Es un ser que la conciencia pone <setzt> en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es algo idéntico para multiplicidades motivadas de fenómenos –pero que además de esto no es nada».²⁰ Es importante advertir que con esta primera aparición del problema del mundo dentro de un planteamiento propio de la Lógica trascendental, se pone en discusión la trascendencia del mundo respecto a la conciencia que lo objetiva y que, por serlo de un mundo que vale como trascendente, se debe llamar «conciencia o subjetividad trascendental». Como dirá en las *Meditaciones cartesianas*, «si esta trascendencia <...> pertenece al sentido propio del mundo, entonces el yo mismo, que lleva en sí el mundo como sentido válido y que, a su vez, es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de esta correlación, se llaman por ello problemas filosófico-trascendentales».²¹

Esta trascendencia viene a sumarse a la que ya se consideró anteriormente,²² al estudiar la índole noemática de los objetos, en la que se abre un doble horizonte de determinaciones internas y externas que trascienden la entidad objetiva que se deja ver de modo inmediato.

19. Cfr. supra el apartado 2.2 sobre la «Evidencia y problematicidad del mundo circundante».

20. *Ideen I.*, parágr. 49, pg. 117/24.

21. *CM*, 1a. Med., parágr. 11, pg. 65/29.

22. Cfr. supra en el apartado 4.2 la pg. 63.

Ahora bien, esa trascendencia del mundo no es óbice para que, al mismo tiempo, se afirme su relatividad con respecto a la conciencia que lo objetiva. En el Prólogo de la edición inglesa de las *Ideas para una fenomenología pura*, recogido como «Epílogo» en su traducción española y en el Tercer libro de la obra publicado en la HUSSERLIANA, dice Husserl que «el mundo real existe sin duda, pero tiene una esencial relatividad respecto a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional con sentido <als intentionales Sinngebilde> de la subjetividad trascendental». ²³ Pero, ¿en qué consiste exactamente esa «relatividad» que mantiene el mundo respecto a la subjetividad trascendental, a pesar de que vale como «trascendente» a la misma?

Por supuesto, hay que excluir toda interpretación de esa «relatividad» del mundo para con la subjetividad como si fuese una inclusión real del uno en la otra. Como dice Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, unas líneas antes del texto antes citado, «así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se les puede encontrar realmente en mi vida de conciencia como una parte real de la misma, como un complejo de datos sensoriales o como un complejo de actos». ²⁴ Esa inclusión del mundo en la conciencia hubiera supuesto un rechazo frontal de la intencionalidad. Desde que Husserl se enfrentó en la 5ª. de las *Investigaciones lógicas* con la versión que Brentano había dado de la «inherencia» o «inmanencia» intencional de los objetos en la conciencia, como si «entrasen» en ella en forma de procesos reales que en ella existiesen, ²⁵ había quedado excluida toda posibilidad de hacer de los objetos o del mundo una realidad que, como una «imagen» o «retrato» de las cosas, estuvieran incluidos en la conciencia.

Pero si la índole intencional de la subjetividad excluye que sea una sustancia o cosa encerrada en sí misma, tampoco propicia que el mundo hacia el que se endereza su intencionalidad se convierta en una mera representación, en un ente ideal «contenido» en una supuesta interioridad del sujeto. El mundo reducido fenomenológicamente conserva no sólo sus es-

23. *Ideen*, Tercer libro, pg. 153/16. (Vol. V en la edición de la HUSSERLIANA).

24. *CM*, parágr. 11, pg. 65/20.

25. Cfr. *LU.*, 5a., parágr. 11.

estructuras esenciales y empíricas, sino la misma facticidad que va emparejada con éstas últimas y que la reducción esencial había puesto fuera de juego, pero que la reducción trascendental tiene que recuperar para que el mundo valga como «real». Esta reducción conserva, por tanto, la pretensión de existencia real que es propia del mundo de la actitud natural, sólo que la considera como correlato de la conciencia empírica que le da validez. Como dice en las *Ideas para una fenomenología pura*, «la existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades empíricas caracterizadas por ciertas formas esenciales».²⁶

Por tanto, lo único que pierde el mundo reducido es el valor de existencia absoluta que se le haya podido atribuir ingenuamente viviendo en la «actitud natural» o que algunos sistemas filosóficos han pretendido alcanzar con sus especulaciones. Como dirá Husserl repetidamente en *La crisis de las ciencias europeas*,²⁷ lo que queda fuera de juego en virtud de la *epoché* es el «objetivismo» dogmático que atribuye una realidad absoluta a las cosas de que nos ocupamos. Y con la reducción fenomenológica que la secunda, se abre paso a la indagación de las funciones de la conciencia que han constituido o condicionado la presencia de cualquier objeto.

Y, en efecto, a lo largo de las *Ideas para una fenomenología pura* Husserl destacó en diversas ocasiones que la reducción, en cualquiera de sus modalidades, no significa ningún empobrecimiento del contenido objetivo del mundo. La reducción consistía sólo en un giro de la atención hacia la estricta presencia de los objetos y, por consiguiente, hacia las funciones de la conciencia que esa presencia delataba. Con ello se ponía en suspenso la creencia natural que se presta a los objetos, con sus variados grados de «certeza», «duda», «conjetura», «hipótesis», etc. con respecto a su presunta realidad absoluta. Pero, aunque no se participase de esas actitudes, la reducción las retenía como formas de conciencia que pueden ser inspeccionadas «desinteresadamente», constatando la presencia de los correspondientes objetos y sus pretensiones de validez. Por tanto, dice en las *Ideas para una fenomenología pura*, «esto es lo que queda como el 'residuo fenomenológico' buscado, lo que queda a pesar de que hemos 'desconectado' <'ausgeschaltet'> el mundo entero con todas sus cosas, seres vi-

26. *Ideen I*, parágr. 49, pg. 114/23.

27. *Krisis*, parágr. 35, pg. 138 y los parágr. 39-41, pgs. 151-155.

vos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido absolutamente nada, sino que hemos ganado el íntegro ser absoluto que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las 'constituye' en sí». ²⁸

Parece que es inútil que se insista en que ese «albergue» que la conciencia ofrece al mundo entero no puede ser entendido como si se tratase de una inclusión de los objetos en una sustancia mental. Se trata de una conciencia que se proyecta en los objetos cuya presencia intencional ella misma decide. Por consiguiente, el mundo entero queda conservado en esa reducción gracias a que ésta retiene la presencia de todo lo que es objeto para una conciencia que, a su vez, queda reducida a esa misma presencia y a la propia iniciativa que la condiciona. De forma sucinta lo repite en las *Ideas*: «La desconexión tiene a la vez el carácter de ser un cambio de signos de valor, con el cual queda incluido de nuevo en la esfera fenomenológica lo que ha cambiado de valor. Dicho con una imagen: lo colocado entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino justo colocado simplemente entre paréntesis y afectado por un índice. Pero con éste entra en el tema capital de la investigación». ²⁹ Ese «índice» que afecta a lo colocado entre paréntesis sólo significa que para la fenomenología el mundo y sus objetos no tienen una realidad que trascienda su presencia fenoménica. Pero, en contrapartida, todo cuanto se hace presente objetivamente queda retenido como tema de una investigación fenomenológica. En las *Meditaciones cartesianas* volverá a decirlo: «Ahora comprendo que <...> por la *epojé* universal respecto al ser o no-ser del mundo no hemos perdido sin más el mundo para la fenomenología, sino que lo conservamos *qua cogitatum*». ³⁰ Y más tarde, en *La crisis de las ciencias europeas*, ³¹ insistirá en que por la *epojé* no se pierde nada del ser ni de sus verdades objetivas, ni de las adquisiciones espirituales que se han incorporado al mundo de la vida concreto en su existencia histórica.

Ciertamente, se trata de un mundo hablado. Es decir, como se vio en el apartado 4.2, el nóema que constituye sus objetos es interpretado por

28. *Ideen I*, parágr. 50, pg. 118/34..

29. *Ibid.*, parágr. 76, pg. 174/22.

30. *CM*, 2a., parágr. 15, pg. 75/4.

31. *Krisis*, parágr. 41, pg. 154/32.

Husserl en términos de «significación», identificándolo con lo que en las *Investigaciones lógicas* había estudiado como «esencia significativa». Pero esa índole lingüística del mundo sólo podía subrayar su vinculación intencional con el sujeto que habla, sin menoscabo alguno para su objetividad o su sentido como «mundo real».

Por consiguiente, cuando Husserl dice que «realidad y mundo son aquí títulos para ciertas unidades de 'sentido' referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra»,³² no está anulando su entidad objetiva, ni los está convirtiendo en «contenidos» de una mente cerrada en sí misma. Por ello añade a continuación: «A quien, en vista de nuestras discusiones, objete que esto significa convertir todo el mundo en una apariencia subjetiva y que se arroja en brazos de un 'idealismo berkeleyano', sólo podemos replicarle que no ha entendido el sentido de estas discusiones. Al ser primario del mundo, como totalidad de las realidades, no se le ha quitado nada <...>. No se 'interpreta', ni menos se niega la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido o que contradice su propio sentido dilucidado intuitivamente. Esta interpretación proviene de una absolutización filosófica del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo». O, con otras palabras, lo que se desecha con la *epojé* es el supuesto de que el «mundo real» que conocemos sea una entidad absoluta que exista por sí y que trascienda su presencia objetiva.

Pero lo que importa subrayar es que con la reducción no se abandona el mundo objetivo para recluir el análisis en unas representaciones o imágenes mentales que poseyéramos en el interior de la conciencia. Lo decisivo de la reducción es que respeta la vinculación intencional entre la conciencia y sus objetos, sin eliminar a ninguno de ambos polos. Por tanto, la inspección fenomenológica que se produce con la reducción sigue proyectada en el mundo objetivo. Pero, en lugar de confiar «naturalmente» en su existencia, en su pretensión de realidad (o de ficción, si es el caso de un objeto imaginado), se vuelve hacia las funciones de la conciencia que están condicionando la misma presencia de los objetos. Éstos valen ahora como

32. *Ideen I*, párr. 55, pg. 134/25.

indicio de los procesos de la subjetividad que les dan la validez que reclama su sentido. El «retroceso» hacia la conciencia que realiza la reducción consiste sólo en la constatación de la vinculación intencional que mantiene todo objeto con las funciones conscientes que han contribuido a su presencia, a la constitución de su sentido y a su validez entitativa. Pues en la trama de ese mismo sentido, en la articulación que registra cuando se expresa verbalmente, se manifiestan las actividades subjetivas que han efectuado su objetivación.

Correlativamente, tratar de una actividad consciente cualquiera supone dar cuenta de las situaciones objetivas que son el «hilo conductor» para su estudio. Y que, por su misma índole inteligible, delatan una entidad que, en ellas mismas o en su contorno, trascienden lo que es su presencia inmediata.³³ Y, si se trata de objetos reales, su trascendencia tiene el sentido de una existencia que desborda su estricta presencia, pero que sólo se configura en ésta misma. Como dice en el párrafo 44 de las *Ideas para una fenomenología pura*, todo objeto posee una «indeterminación» decidida por los excedentes de su ser que rebasan lo que de él se aprehende.³⁴ Pues «toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias que, a su vez, señalan a otras posibles y así *in infinitum*».³⁵

Y, sin embargo, a pesar del énfasis que puso Husserl al destacar la índole trascendente que tienen los objetos frente a la conciencia que los presencia, la intencionalidad que media entre la conciencia y el mundo objetivo no siempre fue formulada con la suficiente precisión para evitar que su equilibrio se rompiera en favor del polo subjetivo. En las *Ideas para una fenomenología pura* hay textos que parecen inclinarse hacia una exaltación de la conciencia que deja malparada la realidad del mundo objetivo. El mismo Husserl lo reconoció en el Prólogo de la edición inglesa, que quedó recogido como Epílogo del libro tercero de las *Ideas* en la HUSSERLIANA: «La exposición hecha en el capítulo señalado <Capítulo 2 de la Sección II> padece, lo confieso, de ciertas imperfecciones. Aunque en todo lo realmente esencial es inatacable, en lo que toca a la fundamentación de este idealismo <fenomenológico-trascendental> le falta tomar po-

33. Cfr. supra pgs. 56-57.

34. *Ideen I*, párraf. 44, pg. 100.

35. *Ib.*, párraf. 47, pg. 112/29.

sición explícitamente frente al problema del solipsismo trascendental, o frente a la referencia esencial que el mundo objetivo válido para mí hace a los 'otros', también válidos para mí». ³⁶ Y en la página siguiente insiste: «Si se hubiera comprendido de una manera más profunda mi exposición, jamás se hubiera podido hacer la objeción del solipsismo como una objeción contra el idealismo fenomenológico, sino sólo como una objeción contra lo imperfecto de mi exposición». ³⁷

Si se tienen en cuenta estas advertencias, los desajustes de las fórmulas utilizadas por Husserl conciernen a dos aspectos de la relación intencional entre la conciencia y el mundo: El que se refiere a la primacía que otorga a la primera y el que atañe a la existencia de los otros sujetos que conviven en el mismo mundo.

La primera de esas «imperfecciones de la exposición» gira en torno a la argumentación esgrimida por Husserl para justificar la absoluta e indubitable necesidad de la conciencia frente a la contingencia de las cosas que llenan el mundo. En efecto, en el Capítulo 2 de la Sección II de las *Ideen* afirma que «es una ley esencial la que dice que la existencia de una cosa no es nunca una existencia exigida como necesaria en su donación, sino siempre contingente en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ocurrir que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con derecho empírico». ³⁸ Y sigue unas líneas más abajo: «Así es absolutamente claro que todo cuanto está ahí para mí en el mundo de las cosas, en el mundo real, es por principio sólo una realidad presunta; que, en cambio, el yo mismo, para quien el mundo está ahí <...>, es decir, la actualidad de mis vivencias, es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable. Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis 'necesaria', absolutamente indubitable». ³⁹

Es decir, la argumentación de Husserl se inicia considerando la contingencia de «una cosa» cualquiera. Pero inmediatamente se convierte en

36. *Ideen III*, Epílogo, parágr. 5, pg. 150/2. HUSSERLIANA, vol. 5.

37. *Ibid.*, pg. 151/5.

38. *Ideen I*, parágr. 46, pg. 108/8.

39. *Ibid.*, parágr. 46, pg. 108/28.

una apreciación sobre la contingencia del «mundo». Si lo primero era plausible, pues, en principio, cabe pensar que cualquier cosa determinada ha podido no existir en otras circunstancias, en cambio la existencia del «mundo» es indudable en la misma medida en que lo pudiera ser la del «yo puro» y su vida. Pues la índole intencional de su conciencia exige que un «yo» tenga un «mundo objetivo», un universo de objetos en el que se proyecten sus actividades. La necesidad que pudiera tener el «yo» es solidaria, por tanto, de la necesidad de su «mundo». Un «yo» sin mundo sería una entidad absurda, contradictoria y carente de todo sentido.

Pero el texto menos afortunado entre los que Husserl consideró como «imperfecciones» de su exposición se halla en el Capítulo Tercero de la misma Sección II de las *Ideas para una fenomenología pura*: «Si pensamos en la posibilidad del no-ser que yace en la esencia de toda trascendencia de las cosas, resulta evidente que el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia. Modificado ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo, indefinida por sus dos lados) quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencias y, por tanto, ciertos órdenes de la razón teoretizante que busca su orientación en ellos <...>. Así, pues, ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y muestre mediante fenómenos, es necesario para el ser de la conciencia misma (en el sentido más amplio de corriente de vivencias). El ser inmanente es pues, y sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla 're' indiget ad existendum*».⁴⁰

Ciertamente, la argumentación de Husserl no podía ser más desdichada. El momento culminante de sus desaciertos lo constituye la última frase del texto que se ha transcrito, la que expresa la índole de la conciencia caracterizándola como un «ser inmanente» o un «ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla 're' indiget ad existendum*». En primer lugar, la alusión a una «inmanencia» era inquietante en la medida en que pudiera sugerir un sujeto cerrado en sí mismo, fuera del cual quedase un «mundo

40. Ibid., parágr. 49, pg. 115/16.

exterior» desconocido o aprehendido penosamente gracias a algún recurso sobrenatural. Pero el cartesianismo que así se infiltrara en el pensamiento de Husserl parecía quedar confirmado por el uso que hace de una de las fórmulas utilizadas por Descartes para definir la sustancia: Aquello que «de ninguna cosa necesita para existir». Es decir, la autosuficiencia que se manifiesta en lo que es concebido mediante una intuición clara y distinta es la delación de un ser que no necesita de ningún otro para existir. La distinción ideal corre paralela a la autonomía en la existencia.

Evidentemente, todo ello no justifica que se atribuya a Husserl ningún tipo de sustancialismo mental. No sólo porque éste fuera una pieza de un sistema especulativo cuya metodología no podía avenirse de ningún modo con el método fenomenológico, sino porque la índole intencional de la conciencia, su radical proyección en lo objetivo, chocaba frontalmente con esa concepción cartesiana del sujeto pensante como una sustancia que de ninguna cosa necesita para existir. Por el contrario, una elemental descripción de la subjetividad tenía que constatar ante todo su enorme indigencia, su necesidad de un mundo objetivo que deparase el campo en el que se ejerciesen sus actividades. No está de más recordar que en los comienzos de las *Meditaciones cartesianas* Husserl dirá que «precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos, la fenomenología se ve obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana».⁴¹ Nada invita a pensar que esta actitud viniese a reemplazar un cartesianismo mantenido por las *Ideas*. Por consiguiente, todo hace creer que el uso de la fórmula cartesiana sólo obedecía al propósito de elevar la conciencia al rango de fundamento radical de toda objetivación y principio absoluto de toda filosofía, aunque, en rigor, la índole intencional de la conciencia, que en las mismas *Ideas para una fenomenología pura* ya se caracterizó como «tema fenomenológico capital»,⁴² no se avenía en modo alguno con la adopción de dicha fórmula.

Por consiguiente, el pensamiento fundamental de Husserl en las *Ideas* halla su expresión más adecuada en aquellos textos que enfatizan la vinculación entre la subjetividad y el mundo, como polos indisociables que definen el campo en el que se van a realizar los análisis fenomenológicos.

41. *CM*, Introducción, parágr. 1, pg. 43/9.

42. *Ideen I*, Cap. 2 de la Sección tercera, parágr. 84.

Así dice en el Capítulo 4 de la Sección II de dicha obra, «como residuo de la desconexión fenomenológica nos queda el mundo y la subjetividad empírica que le es inherente, un yo puro (y un yo diverso por principio para toda corriente de vivencias)». ⁴³

En el Prólogo de la edición inglesa de las *Ideas para una fenomenología pura*, acuciado por los reproches de que la reducción fenomenológica desembocaba en un idealismo solipsista, Husserl acentúa la «realidad» del mundo que ha resultado de dicha reducción: «En virtud de esta *epojé*, queda libre la mirada para el fenómeno universal 'mundo de la conciencia como tal mundo', puramente como mundo consciente en la vida de la conciencia que sigue su variado curso, en especial como mundo que aparece 'originaliter' en varias experiencias 'concordantes', como mundo caracterizado en semejantes concordancias y para la conciencia como 'realmente existente', pudiendo acontecer en casos aislados, y sólo en casos aislados, que este carácter de 'ser real' se transmute en el carácter 'apariciencia inane'. Este fenómeno universal 'mundo existente para mí' (y también 'existente para nosotros') es el que el fenomenólogo toma como campo de su nuevo interés teórico, de una experiencia y de una investigación empírica de nueva índole». ⁴⁴

Ciertamente, se trata de un «mundo existente para mí» o «existente para nosotros». Es decir, no es (ni podía serlo para una consideración fenomenológica) un mundo existente de modo absoluto, como una realidad «exterior» a un ámbito mental que constituyese una sustancia pensante. En rigor, de ese mundo poseedor de una existencia absoluta, no sabemos nada ni podemos conocerlo con ninguna forma de experiencia o de intuición intelectual. Pero el mundo de que nos ocupamos en nuestra actitud natural, el mundo al que atribuimos existencia en cualquiera de nuestras formas de conducta espontáneas o teóricas, incluso científicas, es siempre el «mundo existente para mí» o «existente para nosotros» que Husserl interpreta como mundo circundante de la actitud natural y que, con los mismos caracteres intencionales, es decir, con la misma vinculación con la conciencia que lo objetiva, es retenido por la *epojé* fenomenológica.

43. *Ibid.*, paragr. 57, pg. 138/13.

44. *Ideen III*, parágr. 3, pg. 145/21.

Para terminar estas consideraciones sobre el idealismo fenomenológico de las *Ideas para una fenomenología pura* es de interés advertir que en el último texto de Husserl que se ha copiado se sostiene la existencia del mundo haciéndola valer «para nosotros». Pues entre los desajustes de las fórmulas empleadas en las *Ideas* que pudiesen afectar a la validez del mundo en tanto que existente, habría que incluir aquellos textos que vinculan exclusivamente al mundo con una subjetividad identificada con el «yo» de quien lo vive o piensa en cada caso. Es decir, sería extraño y peligrosamente afín a un idealismo berkeleyano el que se dijera que el mundo sólo vale como existente para el sujeto que se identifica con un yo, de manera tal que su pertenencia a otros sujetos fuese un rasgo secundario de ese mundo, un carácter contingente que debiera ser colocado fuera de lo que es esencial en la condición mundana y que podría permitir una duda legítima o plausible sobre la existencia de los otros sujetos que lo viven y experimentan.

Conviene recordar que la «actitud natural» estudiada en las *Ideas para una fenomenología pura* ya destacaba la vinculación del mundo circundante con la conciencia de quien se vive como un yo: «El mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí mientras vivo naturalmente».⁴⁵ Pero Husserl se cuida de advertir poco después que esa pertenencia del mundo al propio yo no excluye que se trate también de un mundo que existe para otros sujetos. Pues todo lo que vale para mí sé que vale también para los otros hombres que encuentro en mi mundo circundante. Pero de modo tal que éste es «el mismo mundo» para todos nosotros, aunque tengamos conciencia de él de distintos modos. «Acerca de todo esto nos entendemos con el prójimo, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el mundo circundante para todos nosotros, al que pertenecemos nosotros mismos».⁴⁶

No se puede negar que al poner en juego la reducción fenomenológica la conciencia del yo ha ganado un cierto protagonismo. Pues no sólo los objetos que integran el mundo se hacen presentes en tanto que son espectáculo para la propia conciencia objetivante, sino que los otros sujetos forman parte de ese espectáculo objetivado por el yo que lo presencia y cu-

45. *Ideen I*, paragr. 28, pg. 61/7.

46. *Ibid.*, parágr. 29, pg. 61/28. Citado supra en las pgs. 40-41.

yas estructuras lógicas decide. El yo se convierte así en fundamento universal para todo objeto, incluso para la presencia de los otros.

Pero los recelos que despertó la egología de las *Ideas* entre los lectores ingleses, evocando el idealismo de Berkeley, hizo que en el Prólogo de su edición anglosajona hiciera un especial énfasis en destacar la relevancia del «otro» en el mundo. Dice así en su parágrafo 5 sobre el «idealismo fenomenológico trascendental» que «su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre, como realmente existente y con verdadero derecho. Es absolutamente indudable que el mundo existe, que se da como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal». ⁴⁷ Y precisa unas líneas más abajo: «Pero todo esto sólo cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del ego trascendental ha ido tan lejos que la experiencia de otros sujetos encerrada en él es también reducida a la experiencia trascendental; cuando se muestra, pues, que la 'subjetividad trascendental', como dato de la experiencia trascendental, no quiere decir para el que reflexiona en cada caso tan sólo 'yo como trascendental yo mismo concreto, junto con la vida de mi propia conciencia trascendental', sino que quiere decir a la vez 'los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendentalmente en mi vida trascendental dentro de la comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto'. La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente 'para todo el mundo'. Este sentido lo tiene el mundo real lo mismo si tenemos o no un saber explícito de él». ⁴⁸

Es importante reiterar que este mundo que es el correlato de la intersubjetividad trascendental es un mundo hablado, como ya lo era el mundo circundante de que proviene. Y que, por tanto, está constituido por unas estructuras categoriales *a priori* que organiza el lenguaje, imponiendo una legalidad válida para todo sujeto humano. Por consiguiente, supone el mundo lógico que, aunque fugazmente, ya apareció en las *Investigaciones lógicas* y que marcaba las pautas de legitimidad a que debía someterse toda objetivación. Pero se trataba de pautas necesarias y universales, es

47. *Ideen III*, Epílogo, parágr. 5, pg. 152/36.

48. *Ibid.*, parágr. 5, pg. 153/25.

decir, poseedoras de una vigencia intersubjetiva. Por tanto, su índole lógica, vista desde una perspectiva propia de la Lógica formal apofántica, decide ya la intersubjetividad que tenga el mundo reducido dentro de la Lógica trascendental desarrollada por las *Ideas para una fenomenología pura*. Ahora bien, estos problemas se agudizarán cuando el mundo circundante se enriquezca con las aportaciones culturales históricamente constituidas que pueden complicar la diversidad de los «puntos de vista» que distintos sujetos tengan del mismo mundo. Aunque «el otro» siga siendo un componente esencial de la comunidad trascendental y su presencia sea decisiva para la constitución del sentido del mundo, habrá que preguntar en qué medida su mundo puede diferir del mío, a pesar de que ambos sean el mismo mundo, si es que llevan una carga distinta de sedimentos culturales. Incluso habrá que preguntar si pueden o deben subsistir las mismas esencias y leyes analíticas esenciales en mundos circundantes o, lo que vendrá a ser igual, en mundos de la vida concretos que difieran en su construcción cultural, históricamente generada. Pero estos interrogantes corresponden a los planteamientos de *La crisis de las ciencias europeas*, anticipados más brevemente en la 5ª. de las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, es interesante advertir que desde el año 1905 Husserl estaba ya trabajando los problemas de la relación entre el yo y los otros, como manifiestan los textos inéditos recogidos en la *Fenomenología de la intersubjetividad*. No obstante, la apelación que hace en ellos a la «somaticidad» (die Leiblichkeit) y a la «empatía» (die Einfühlung), es decir, a cuestiones que son estudiadas ampliamente en las *Meditaciones cartesianas*, hace recomendable aplazar su estudio al momento en que entre en juego esta última obra. Es decir, cuando iniciemos el examen del mundo de la vida concreto y del mundo primordial.

El problema del historicismo

5.1 La discusión entre Husserl y Dilthey

Aunque las *Ideas para una fenomenología pura* no proponen el problema de la historicidad del mundo circundante ni del mundo reducido fenomenológicamente, conviene indagar cuál fue la actitud de Husserl a este respecto, con vistas a su planteamiento en sus escritos posteriores. La respuesta puede facilitarla una mera consideración sobre lo que significa el apriorismo de las esencias puras: Una esencia que pretende tener un valor *a priori* ha de tener una vigencia universal y necesaria, es decir, en todo tiempo y para todo sujeto. Sería un contrasentido, por ejemplo, que el principio de no-contradicción sólo tuviera validez para ciertas gentes o en determinadas circunstancias. Ello supondría, por tanto, una concepción de la historia en la que la variación de los hechos no significara un quebranto o una modificación de los principios lógicos y de las esencias formales que pretenden valer *a priori*.

Por consiguiente, se podía esperar que una filosofía que asumiera plenamente la vigencia *a priori* de las leyes esenciales que rigen el pensamiento y la constitución de sus objetos tenía que adoptar una actitud hostil ante cualquier historicismo. Este rechazo estaba implícito en la impugnación del relativismo que, con motivo de su crítica del psicologismo, había realizado Husserl en los «Prolegómenos a la Lógica pura» con que se inician las *Investigaciones lógicas*.

Pero la impugnación de historicismo fue realizada de modo explícito en la segunda parte de *La filosofía como ciencia rigurosa* y en la correspondencia que Husserl dirigió a Dilthey en el año 1911. Es interesante advertir que la dureza del ataque inicial que realizara Husserl en aquella obra se suavizó en las cartas que dirigió a Dilthey. Sin embargo, estaba todavía

lejos del giro que se manifiesta en las lecciones del semestre de 1925, reunidas bajo el título de *Psicología fenomenológica*, en donde lamenta que, debido a la influencia de Ebbinghaus, no leyó la obra fundamental de Dilthey, la *Introducción a las ciencias del espíritu*, por creer que estaba dominada por el positivismo.¹ Mucho más lejos se halla de la valoración de la historia que manifestaría en *La crisis de las ciencias europeas*.

Pero, de momento, en *La filosofía como ciencia rigurosa* Husserl se enfrenta abiertamente con el historicismo, del que dice que es «un relativismo muy afín al psicologismo naturalista y que se enreda en análogas dificultades escépticas».² En efecto, Husserl no podía evitar serios recelos ante una doctrina que, según un texto de la *Teoría de las concepciones del mundo*, sostenía «la relatividad de toda forma de vida histórica» y que, por tanto, eliminaba «la validez absoluta» de toda teoría que, como decía el propio Dilthey, «se propusiera expresar de modo evidente la coherencia del mundo por medio de un complejo de conceptos».³ Por tanto, dice Husserl, «el historicismo, llevado a sus últimas consecuencias, conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, lo mismo que todas las otras ideas, perderían en ese caso su validez absoluta. Decir que una idea es válida significaría que es una construcción fáctica del espíritu que ha de ser considerada legítima y que, por ese valor fáctico, determina la validez del pensamiento. No existiría entonces validez absoluta o validez 'en sí', que es lo que es aun cuando nadie la realice ni jamás haya de realizarla ninguna humanidad histórica. Por consiguiente, no existiría ninguna validez, ni siquiera para el principio de contradicción ni para toda lógica, a pesar de estar en plena vigencia en nuestro tiempo».⁴

No cabe duda de que, así entendido, el historicismo de Dilthey no podía ser aceptado por una fenomenología que, desde las *Investigaciones lógicas*, se había pronunciado abiertamente en favor de los derechos de la Lógica y de la validez *a priori* de sus principios. O que sostenía en *La filosofía como ciencia rigurosa*, que «la 'idea' de ciencia es <...> supratem-

1. *Ph.Ps.*, Introducción, pag. 34.

2. *Ph.s.W.*, pg. 323. Las páginas de esta obra se citarán de acuerdo con las de su primera edición en la Revista *Logos*.

3. *Ibid.*, pg. 324.

4. *Ibid.*, pg. 324.

poral, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época <...>. La ciencia es un título para valores absolutos, intemporales».⁵

Por tanto, aunque Husserl no se detuviera en el estudio de la realización histórica de los valores ideales, tenía la firme convicción de que el curso de los acontecimientos constituía el cumplimiento de unas exigencias esenciales que tenían su origen en la racionalidad de la conciencia humana. «Toda validez de lo *a posteriori* tiene sus principios en lo *a priori*», dice Husserl en la carta que dirigió a Dilthey el 5/6 de julio de 1911. Seguía en pie la tesis sostenida en las *Investigaciones lógicas*⁶ de que el «curso del mundo» no podía invalidar las leyes lógicas, las leyes analíticas que deciden las condiciones universales y necesarias de lo que se dice con sentido. Lo cual suponía, en definitiva, que ese curso del mundo tenía que acaecer lógicamente. Es decir, es manifiesto que la fenomenología husserliana se movía a instancias de una vocación racionalista, con la convicción de que el fundamento de toda actividad humana y de toda situación objetiva reside en unas esencias, cuyas leyes son el paradigma absoluto de toda intelección. En su carta a Dilthey, Husserl lo manifiesta con toda claridad al decir que toda validez objetiva, incluso la que concierne a la religión y al arte, se fundamenta en «principios ideales absolutos», cuya validez *a priori* no está coartada por elementos fácticos de índole antropológica o histórica. Y la dilucidación de ese *a priori* es tarea de la fenomenología. Una «verdadera religión» lo es porque sus «presupuestos» se ajustan a unos principios ideales, cuyo contenido esencial decide su apriorismo y su vigencia en cualquier época. Por tanto, sigue diciendo en la mencionada carta, «la tarea de la fenomenología es someter a una investigación eidética la conciencia constituyente de la naturaleza con respecto a todas sus estructuras y relaciones, de forma que lleguen a esclarecerse todos sus principios bajo los cuales hay *a priori* 'ser' en el sentido propio de la naturaleza y encuentren su solución definitiva todos los problemas que en esta esfera interesan a la correlación entre el ser y la conciencia». Esto mismo vale para los fenómenos espirituales, como son los de la religión: Importa el análisis de lo que sea la «religión posible», retrocediendo a las vivencias en

5. *Ibid.*, pg. 332.

6. Cfr. *supra*. pgs. 49-54.

que se constituye como una «unidad ideal». «Lo histórico fáctico nos sirve aquí de ejemplo, cuando nos orientamos hacia lo puramente ideal». Es decir, la facticidad de la historia sólo importa en la medida en que depare casos de esencias ideales. Pero como historia fáctica, consistente en el curso concreto de los hechos, queda excluida por la reducción fenomenológica.

Por tanto, la apelación a la «vivencia» tiene en Dilthey un alcance muy distinto del que caracterizaría a la concepción de Husserl. En aquél la vivencia no se hace inteligible en virtud de esencias objetivas. Por el contrario, la vivencia diltheyana se realiza dentro del sistema de relaciones que mantiene con el conjunto orgánico y viviente de la totalidad de actividades que constituyen el espíritu de un individuo o de una colectividad humana. La vivencia desemboca para Dilthey en la visión del mundo que tiene ese individuo o la colectividad de los que forman una época. La comprensión de su significación no pasa por el análisis de las estructuras esenciales que, según la teoría husserliana, determinan la objetividad significada. Lo que le importa a Dilthey es la índole vivencial de la significación, en tanto que en ella se manifiesta, como último recurso interpretativo, una concepción histórica del mundo. Pero esa visión del mundo no se halla supeditada, como ocurre en Husserl, a la vigencia de una trama de estructuras esenciales, que dominan en las funciones de la conciencia y que condicionan las actividades que expresan enunciativamente los estados de cosas, cuya objetividad queda configurada así esencialmente.

Por consiguiente, la vida que aflora en las cosmovisiones de Dilthey se halla muy lejos de la que Husserl concibe a tenor de las funciones lógicas que organizan la trama esencial del mundo. La pregunta por la historicidad de la vida retrocede en aquél hacia la singularidad del individuo o de las épocas, en la medida en que hicieran significativa la vinculación interna de sus acciones y de sus situaciones mundanas. Pero con ello mismo, abandonando el estricto ámbito de las leyes lógicas y de sus exigencias ideales, Dilthey cayó de lleno en lo que Landgrebe llama «insondables abismos» de la vida.⁷ Pues es insondable la vida que, a lo largo de la historia, genera la infinita diversidad de las creaciones humanas, de las líneas imprevisibles de su desarrollo y de su muerte. Con el ritmo de los aconte-

7. Cfr. Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e historia*, cap. 1 («El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl»), pg. 22.

cimientos se crea una significación episódica que, como los argumentos novelados, es posible comprender, pero que rehúye una construcción deductiva y delata la existencia de un fondo enigmático que alienta en la vida individual y en la colectiva. La existencia de unas regularidades en los ritmos históricos, así como la de analogías y diferencias en sus resultados, no puede ocultar que la vida es enigmática, como lo es la que se manifiesta en la variedad inagotable de los seres vivientes.

No cabe duda de que todo ello despertaba serios recelos en Husserl y motivó su rechazo de la teoría diltheyana de las cosmovisiones por albergar un irracionalismo que chocaba abiertamente con el idealismo fenomenológico. El enigma de la vida que genera toda creación humana se encontraba en los antípodas de una subjetividad cuya conciencia opera a instancias de leyes lógicas que se ajustan a esencias racionales. Y si esta oposición se plantea con motivo de la historicidad de la vida humana, decide una valoración antagónica de su significado. Dilthey concedía una prioridad a los hechos mismos que llenan la historia, a la pluralidad de sus formas y creaciones. Para Husserl, en cambio, la historia era la realización de lo esencial, de los valores y principios lógicos que imponen exigencias ineludibles a toda actividad humana. Ahora bien, ello invitaba a Dilthey a permanecer en el campo de lo histórico arrojando su problematicidad, como testimonio de una vida enigmática. Mientras que la prioridad que Husserl otorgaba a las esencias y valores invariables, vigentes en toda conciencia humana, le obligaba a desplazar a un segundo plano la facticidad de los hechos históricos que ocultaban lo esencial bajo el manto de la contingencia de su realización en la historia.

Es decir, toda la riqueza de las cosmovisiones y de la filosofía que se consagra a su comprensión no puede ocultar su dependencia de la facticidad histórica. «La 'idea' de cosmovisión es distinta para cada época <...>. La 'idea' de ciencia, por el contrario, es supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época».⁸ Con otras palabras, las cosmovisiones son variables, se han sucedido sin cesar a lo largo de la historia y sólo pueden ofrecernos un curso progresivo de ideales que frecuentemente se ven frustrados por vicisitudes imprevisibles o que, en el mejor de los casos, manifiestan una probable progresión que, en rigor, es contingente.

8. Ibid., pg. 332.

Por consiguiente, Husserl termina afirmando que la fenomenología es «la única <doctrina> capaz de fundamentar la filosofía del espíritu».⁹ Es decir, si la fenomenología, como ciencia rigurosa de esencias que valen *a priori*, no puede estar fundamentada en las variadas cosmovisiones que han desfilado por la historia, hay que afirmar que es ella la que establece los principios que fundamentan la filosofía del espíritu que se genera en esas cosmovisiones. El error del historicismo ha sido sostener que los hechos históricos contingentes pueden ser el fundamento de las ideas que marcan las exigencias lógicas del pensamiento y de sus objetos. Por el contrario, es la fenomenología la que puede descubrir la fundamentación de las cosmovisiones retrocediendo desde los hechos históricos contingentes a las funciones esenciales de la conciencia que hayan decidido las estructuras radicales de las situaciones históricas o las líneas básicas de la actividad humana que discurre en la historia.

Pero ésta es una tarea que Husserl no plantearía hasta abordar plenamente el problema de la historia con el mundo de la vida concreto propuesto como «punto de partida» de sus investigaciones en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*. De momento, antes de entrar en esa nueva etapa, su estudio de la «filosofía de la cosmovisión» partía de la tesis de que una filosofía rigurosa, tal como era la fenomenología, sólo podía dar cuenta de esencias intemporales que, por tanto, nada sabían de la historia de las cosmovisiones. Y es que la consideración de la génesis histórica de éstas, de la diversidad de sus creaciones culturales y de su evolución, rebasaba el análisis de lo esencial realizado por una fenomenología trascendental, entendida como «ciencia rigurosa» de valores absolutos, supratemporales.

Por ello en la correspondencia que se cruzó entre Husserl y Dilthey a raíz de la publicación de *La filosofía como ciencia rigurosa*, se advierte que el énfasis que pone el primero en la vigencia de «principios ideales absolutos», de un «*a priori* que, como tal, no esté limitado de ninguna manera por facticidades antropológicas históricas <...>, cuya total clarificación desde un punto de vista fenomenológico constituye nuestra gran tarea»,¹⁰ es lo que le separa de la «filosofía de la cosmovisión» del segundo.

9. Ibid., pg. 328.

10. Carta del 5/6 de julio de 1911.

Es patético que, en su respuesta,¹¹ escrita pocos meses antes de su muerte, Dilthey se percate de esa profunda diferencia que le separaba de la teoría de Husserl: «Todos estos días he estado ocupado muy activamente con las observaciones de su carta; pero, estimado amigo, Vd. no sabe, y es natural que no lo sepa, lo difícil que es, incluso después de conocerlos, penetrar en un mundo de pensamientos tan distintos».

Walter Biemel describe exactamente esta situación en su Introducción a la correspondencia entre los dos pensadores: «La oposición entre las concepciones de Dilthey y Husserl sobre la esencia de la filosofía reside básicamente en sus diferentes actitudes sobre la historia. Mientras para Dilthey la historia es esencialmente el lugar en el que se desarrolla el espíritu, en el que se actualiza su propia comprensión, para Husserl en este período la historia es más bien el lugar en el que la idea sólo se torna apariencia oscuramente y, por tanto, debe ser purificada mediante una intuición de esencias que hace abstracción de su facticidad histórica».¹²

Ahora bien, el énfasis de este rechazo del historicismo, así como la importancia que atribuye al apriorismo de las esencias, no deben restar valor a ciertas consideraciones que Husserl realiza en favor de la historia en *La filosofía como ciencia rigurosa*. En efecto, después de la advertencia sobre el «relativismo» y el «escepticismo» en que incurre el historicismo, Husserl expone los méritos de la «filosofía de la cosmovisión», consagrada a la comprensión de las «configuraciones del espíritu» y que penetra en «su maravillosa riqueza de formas exteriores e interiores que se desarrollan y se transforman en la corriente de la misma vida». Y, «si nos acostumbramos a la unidad del espíritu por medio de la intuición interna, podemos rastrear las motivaciones que se hallan en su interior y, por consiguiente, 'comprender' también su esencia y el desarrollo de las disposiciones correlativas del espíritu en su dependencia de los motivos espirituales de su unidad y desarrollo. De este modo, todo lo histórico se torna 'inteligible', 'explicable' en su peculiar carácter de 'ser', que es justamente 'ser espiritual', unidad de momentos interiormente progresivos y, por tanto, unidad de lo que se dispone y se desarrolla inteligiblemente de acuerdo con motivaciones interiores».¹³ Pues bien, en relación con esas «cosmovisiones»

11. Carta del 10 de julio de 1911.

12. McCormick y Elliston (eds.): *Husserl's Shorter Works*, pg. 201.

13. *PhsW*, pg. 329.

dice Husserl que «se presenta la gran tarea de penetrar a fondo en su estructura morfológica y en su tipología, lo mismo que en sus conexiones de desarrollo y de hacer comprender históricamente por medio de la más penetrante vivencia las motivaciones del espíritu que determinan su esencia». Y, finalmente, advierte que las obras de W. Dilthey, en especial el tratado recién aparecido sobre los tipos de concepción del mundo,¹⁴ demuestran que «hay muchas cosas importantes y realmente admirables que hacer en este sentido».¹⁵

Esta valoración positiva de la «cosmovisión» o de la «filosofía del espíritu» que la estudia se confirma en las últimas páginas de *La filosofía como ciencia rigurosa*, que se consagran explícitamente a una consideración sobre «el sentido y derecho de la filosofía de la cosmovisión para oponerla a la filosofía como ciencia rigurosa».¹⁶ Es decir, aunque Husserl siga decidido a evitar cualquier versión historicista de la filosofía, que la someta a las condiciones impuestas por las cosmovisiones, ello no le impide reconocer los valores intrínsecos de éstas, por más que su tratamiento carezca de la necesidad y universalidad de las objetividades o de las funciones de la conciencia que ha de ser dilucidadas mediante una filosofía que sea ciencia rigurosa.

En la cosmovisión cuentan, en efecto, la «experiencia de la vida», la «formación cultural» y la «sabiduría <Weisheit> de su época». Mediante la «experiencia de la vida» se descubre el sedimento de los hábitos que han generado los conocimientos, las creaciones artísticas y los valores éticos y prácticos. Es decir, que generan una «cultura» y, en definitiva, la «sabiduría» de una época. Pues la «sabiduría» va más allá de las aptitudes de cada individuo: Reúne las potencialidades creadoras que son propias de la vida espiritual de la humanidad y que en cada momento se tensan hacia el logro de fines que elevan la personalidad a su plenitud. Con la «sabiduría» se perfila, por tanto, la realización de la humanidad que opera en cada cosmovisión y que crea sus realizaciones culturales. «Por tanto, debemos considerar la sabiduría o la cosmovisión en este sentido como un elemento

14. Se refiere a la recopilación de trabajos publicada en 1911 con el título de *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellung*.

15. *PhsW*, pg. 323.

16. *Ibid.*, pg. 328.

esencial de ese hábito humano plenamente valioso que está presente en nuestro espíritu por medio de la idea de la virtud perfecta y que designa una aptitud constante para todas las orientaciones posibles de las actitudes humanas de conocimiento, valoración y voluntad. <...> Sabiduría o cosmovisión, en este sentido determinado (aunque abarque una multiplicidad de tipos y de grados de valor) no es <...> una mera obra de la personalidad aislada, obra que, por otra parte, sería una abstracción; pertenece a la comunidad cultural y a una época y, en relación con sus formas más relevantes, tiene un sentido exacto cuando se habla, no de la cultura y de la cosmovisión de un individuo aislado, sino de la que es propia de épocas». ¹⁷ Más aún, «enunciando el concepto de sabiduría con la amplitud que lo hacemos, la sabiduría expresa un elemento esencial del ideal de la aptitud perfecta que se puede lograr en concordancia con una fase particular de la vida humana. La sabiduría es, en otros términos, un esbozo concreto relativamente perfecto de la idea de humanidad». ¹⁸

No se puede negar el interés de estos textos por cuanto revelan una valoración positiva de la «filosofía de la cosmovisión» que anticipa lo que luego será la idea de la historia que se despliegue en *La crisis de las ciencias europeas*. El esencialismo de Husserl, restringido en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura* a las estructuras objetivas que se constituyen con el juicio o a las funciones de la subjetividad que determinan un mundo inteligible que nada sabe de los avatares de la historia, aparece ahora contrastado con el curso histórico de la humanidad y con la realización teórica y práctica de sus fines últimos. Y es manifiesto que el énfasis con que exalta la realización histórica de la «sabiduría» que constituye la cosmovisión de cada época abre un campo de investigación que desborda con mucho la fenomenología de la Lógica formal desarrollada en las *Investigaciones lógicas* y la de las esencias puras de la subjetividad trascendental estudiada en las *Ideas para una fenomenología pura*. Constituye un claro anticipo de lo que será la tarea realizada por Husserl en la última etapa de su vida al preguntarse por el destino de Europa y denunciar la crisis que le aqueja y que pone en peligro el telos que heredó del pensamiento griego y que ha constituido el sentido más radical de su historia.

17. *Ibid.*, pg. 330.

18. *Ibid.*, pg. 331.

Ahora bien, aplazando una consideración más exacta de lo que sea la metodología fenomenológica que realice esa tarea que se plantea en *La crisis de las ciencias europeas* y se desarrolla en *Experiencia y juicio* y en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, lo que importa destacar es que en *La filosofía como ciencia rigurosa* la historia de las cosmovisiones estaba muy lejos de ser asunto baladí, tan siquiera ajeno a la problemática de la fenomenología. A pesar del contraste que advierte entre la fugacidad histórica de las cosmovisiones y la supratemporalidad de los valores perseguidos o cultivados por la ciencia rigurosa filosófica, Husserl no opta por el sacrificio de la historia. Lo declara expresamente hacia el final de *La filosofía como ciencia rigurosa*: «Es evidente que necesitamos la historia. Naturalmente, no al modo del historiador, perdiéndonos en las conexiones del desarrollo de las grandes filosofías, sino para permitir que las filosofías mismas nos inspiren, de acuerdo con su propio contenido espiritual».¹⁹ Aunque Husserl no lo precise, se puede suponer que esa «inspiración» consiste en los antecedentes que las filosofías del pasado ofrecen de los problemas y soluciones que pueden ser asumidos o planteados por una filosofía actual. Pero, en definitiva, la aportación de la historia de los problemas está supeditada al planteamiento que éstos tengan en el presente. Por ello dice unas líneas después que «el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas».

Sin embargo, esta apelación positiva a la historia, así como el reconocimiento de los méritos de la «filosofía de las cosmovisiones» practicada por Dilthey, no excluye que el contenido variado de la historia concreta quede fuera del campo de la ciencia rigurosa, de la fenomenología trascendental tal como había sido concebida por Husserl hasta aquel momento. ¿Es ése el motivo de que, unas páginas antes, declarase Husserl que hay que rechazar el intento de conciliación entre la filosofía de la cosmovisión y la filosofía rigurosa?²⁰ Pues, admitiendo que la fenomenología debe explorar las esencias supratemporales que condicionan toda situación objetiva dada en una cosmovisión, hay que reconocer que con ello no da razón de lo que propiamente constituye el acaecer histórico, la variedad de las creaciones culturales que emergen en la historia y que son precisamente las

19. Ibid. pg. 340.

20. Ibid., pg. 337.

que dan contenido a esas cosmovisiones. Sobre todo si ese contenido variado de los hechos históricos no ha quedado recogido en el mundo circundante que constituye el «punto de partida» de la investigación fenomenológica de las *Ideas para una fenomenología pura* y de *La filosofía como ciencia rigurosa*.

Es decir, la fenomenología que Husserl estaba proponiendo como alternativa a la filosofía de la cosmovisión diltheyana era incapaz de recoger la riqueza temática que ésta había aportado y que el propio Husserl había reconocido. Se produce con ello una curiosa ambivalencia respecto a la historia que, en cierta medida, será superada en *La crisis de las ciencias europeas* cuando se dé entrada a la historicidad en el planteamiento fenomenológico del mundo de la vida concreto, aunque, como veremos, ello no deje de plantear dificultades a la fenomenología trascendental que de ese mundo arranque.

Por tanto, aunque Husserl se sintiera llamado a centrar su atención en las esencias, bien dentro de una Lógica formal desarrollada en las *Investigaciones lógicas*, o dentro de los cauces de la Lógica trascendental que inicia en las *Ideas para una fenomenología pura*, sin embargo la historia concreta fue para él un reto de cuya tentación no pudo liberarse. Pues, en definitiva, los hechos históricos que acaecen hacen posible la realización de las esencias y, como ya se ha advertido al estudiar las *Investigaciones lógicas*, las que operan en las significaciones verbales requieren la cooperación de los hechos concretos y empíricos para tener vigencia y cumplimiento. Ahora bien, el problema que se le planteaba y que se renovarían con más fuerza en *La crisis de las ciencias europeas* consistía en conciliar la contingencia y diversidad de los hechos históricos (que son los que propiamente constituyen la historia de lo que acaece y sucede) con la validez supratemporal de las esencias que, por su universalidad y necesidad, quedan por encima de la historia. Con otras palabras, ¿cómo salvaguardar el apriorismo de las esencias ante la fugacidad contingente de los hechos que las realizan, sin que ese valor *a priori* de lo esencial se vea arrastrado por la contingencia de los hechos y quede relativizado por su acaecer histórico? ¿No se corre el riesgo de que, contrastados con la realidad fugitiva de los hechos, los principios lógicos y su validez *a priori* queden reducidos a ser una mera presunción, aunque sea vital para la razón?

Sobre todo ello volveremos cuando el problema de la historia se plantee de nuevo en *La crisis de las ciencias europeas*. Pero antes debemos

precisar los recursos eidéticos de que disponía la Lógica trascendental de las *Ideas para una fenomenología pura* para explicar la historicidad de la conciencia que, en definitiva, era el supuesto esencial para que se pudiera dar la historia concreta de los hechos que llenaban las cosmovisiones estudiadas por Dilthey.

5.2 La historicidad de la conciencia

La impugnación del historicismo realizada en *La filosofía como ciencia rigurosa* había dejado en pie algo que la correspondencia cruzada entre Husserl y Dilthey había confirmado: Que la fenomenología no podía ignorar el hecho de la historia. Sin embargo, fue preciso esperar casi dos décadas para que ese reconocimiento se hiciera efectivo y la historicidad fuese planteada abiertamente en el mundo de la vida concreto de las *Meditaciones cartesianas*. Ahora bien, aunque durante ese tiempo la historia siguiera ausente del campo central de los análisis fenomenológicos, enderezados hacia el estudio de las esencias vigentes en la conciencia pura, ¿en qué medida podía considerarse que la historicidad (no los mismos hechos concretos) era esencial en la subjetividad trascendental? Admitiendo que los hechos, es decir, la historia misma, son contingentes y, por tanto, caen fuera de lo esencial y son colocados entre paréntesis por la reducción fenomenológica, ¿no habrá que admitir que la pura conciencia, por sus condiciones esenciales, está abierta a su realización histórica? Pero si la historicidad no está reñida con la actividad de la conciencia, ¿cómo se vincula con otras dimensiones esenciales de la subjetividad pura?

Sin embargo, en la etapa que culmina con las *Ideas para una fenomenología pura* Husserl no plantea el tema de la historicidad. Se podría creer que su desinterés por la historia fáctica hizo que en el repertorio de lo esencial no figurase la esencia de la historia. Por consiguiente, hay que reconstruir la historicidad recurriendo a otras dimensiones esenciales de la subjetividad que la suponen o que hacen posible su adopción. Se trata de la índole genética de la conciencia, de su temporalidad y de su intersubjetividad.

La índole genética de la conciencia se hace patente mediante el análisis mismo de la intencionalidad. Si los objetos se manifiestan como intencionales, es decir, vinculados con la conciencia que se tiene de ellos, es

porque su presencia acaece en virtud de una actividad que, a partir de su nivel más bajo en la percepción, hasta alcanzar los niveles superiores del entendimiento o de la voluntad, decide su constitución objetiva. Los caracteres que son propios de un objeto y que son conocidos como sus determinaciones se constituyen objetivamente mediante actividades de atribución que abren su horizonte interno y que lo relacionan con los que forman su horizonte externo mundano. Por tanto, las esencias formales o las formas categoriales que constituyen la objetividad o las dimensiones fundamentales de lo que integra su esencia material, sólo tienen sentido como correlato intencional de funciones de la conciencia. En las mismas relaciones objetivas de inherencia, carencia, exclusión, conjunción, orden numérico, etc., está implícita la actividad consciente que genera su presencia objetiva. Así como el cumplimiento, por el que una percepción verifica una mención, lleva inscrito en su objetividad la función de la conciencia que identifica el objeto mentado con el percibido.

Con ello se pretende invalidar los reparos que Georg Misch expuso en *Filosofía de la vida y fenomenología*, viendo ésta como un nuevo platonismo que congela el curso de la historia mediante unas esencias estáticas. Las esencias husserlianas son las formas fundamentales de una objetividad que se constituye dinámicamente. Es decir, significan funciones de una subjetividad cuyo dinamismo se plasma en las mismas estructuras objetivas. La individualidad de un objeto no es una estructura rígida que congele la sucesión de sus apariciones: Es la regla que las coordina y que, exigiendo su coherencia, decide su identificación en momentos sucesivos. Su núcleo noemático funciona como una pauta para la serie de posibles identificaciones en que, variando ciertos elementos objetivos, se mantiene la identidad del objeto en tanto que hay una coordinación entre los elementos que le pertenecían inicialmente y los que se han modificado. Por tanto, las estructuras invariantes que puedan aparecer en el mundo significan condiciones de variaciones objetivas, que discurren con una regularidad que no está reñida con la diversidad mudable de sus realizaciones. Las «ideas» de Husserl son principios reguladores de un cumplimiento dinámico, abiertos a infinitas realizaciones.

Es manifiesto que este dinamismo de la conciencia está vinculado estrechamente con el problema del tiempo, tanto el que concierne a la objetividad en que se sedimenta el pasado del objeto y en la que se abre su posible futuro, como el tiempo de la conciencia que, con sus retenciones y

previsiones, está haciendo presente el tiempo objetivo. Aunque tenga esta doble vertiente objetiva e inmanente, se trata de un mismo tiempo, en el que se funden el futuro o el pasado de los objetos y las actividades previsoras y retentivas de la conciencia. Dentro de su identidad se puede distinguir la faceta objetiva de lo que persiste en el tiempo, poseyendo un futuro y un pasado enlazados por su presente, y la vertiente subjetiva de las actividades de la conciencia que dan vida a esos elementos objetivos del tiempo con sus funciones retentivas y previsoras.

Evidentemente esta constitución del tiempo supone la unidad dinámica de la conciencia. Como dice Husserl en el párrafo 81 de las *Ideas para una fenomenología pura*, la temporalidad «no designa sólo algo en general inherente a cada vivencia aislada, sino una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras. Toda vivencia real <...> es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones <...>. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir a la vez: pertenece a una 'corriente de vivencias' infinita».²¹ Pero, en definitiva, hay que reconocer que con ello sólo se trata de un tiempo que concierne a los objetos o a los estados de cosas individuales y a las funciones de la conciencia que dan cuenta de ellos. Como se viene advirtiendo, en la primera parte de las *Ideas para una fenomenología pura* el mundo sólo figura en su «punto de partida» como un «fondo» en el que se abre el horizonte de esa temporalidad. O bien como un elemento teórico para la superación del solipsismo. Pero que no es tomado en consideración cuando se dilucidan las estructuras noemáticas de los objetos. Por tanto, la fenomenología trascendental que así se plantea no aporta ninguna estructura temporal concierne a la misma mundanidad.²² Y, por consiguiente, en la medida en que una dilucidación de la historicidad debiera incluir un examen de la mundanidad que forma el campo del acontecer histórico, no se puede esperar

21. *Ideen*, párr. 81, pg. 198/13.

22. Como veremos cuando se estudie el mundo de la vida originario, esta situación cambiará al entrar en juego los textos de *Experiencia y juicio* y los de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Sin embargo, a pesar de que éstos son anteriores a la publicación de las *Ideas para una fenomenología pura*, sus aportaciones en favor de una temporalidad mundana no se reflejan en esta obra. Por ello aplazaremos su estudio para el momento en que nos enfrentemos con el mundo de la vida originario.

que esa fenomenología del tiempo pudiera desarrollarse como un análisis del tiempo histórico propiamente dicho, es decir, del tiempo que concierne a la mundanidad que subyace a toda comprensión de la historia.

Por ello la fenomenología del tiempo estudiada por Husserl en la etapa que culmina con las *Ideas para una fenomenología pura* está lejos de constituir un tratado sobre la historicidad. Pues el tiempo histórico debe registrar la universalidad del mundo, es decir, la totalidad sucesiva de los hechos. Esta nueva perspectiva sólo hará acto de presencia cuando, en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, el «punto de partida» de la fenomenología sea un mundo de la vida concreto que plantee en primer término el sentido de la existencia histórica de la humanidad, su destino como heredera del legado espiritual del pensamiento griego. Será entonces cuando se indague si las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* pueden ofrecer una explicación fenomenológica de la temporalidad que asuma el encadenamiento mundano e histórico de las actividades humanas y de sus realizaciones objetivas, aunque no planteen explícitamente el problema del mundo.

Pero si una fenomenología de la historicidad ha de contar con los análisis genéticos de la conciencia, en la medida en que la historia supone el dinamismo de la subjetividad que genera el acaecer histórico, y ha de pasar por una consideración del tiempo que fluye en toda actividad consciente y que constituye la trama sucesiva de sus objetos, también supone la intersubjetividad que condicione la realización colectiva de la historia. Ésta no puede estar nunca restringida a sujetos individuales, sin registrar la conducta humana que se realiza colectivamente. Pues bien, también la fenomenología de Husserl aparece desde un comienzo abierta a esta dimensión comunitaria de la historia. El apriorismo que dominó en sus teorías desde un comienzo sólo puede significar una validez universal de los principios que rigen la conciencia y sus dominios objetivos, es decir, su vigencia para todo ser humano. El rechazo del psicologismo y del historicismo que se hace explícito en las *Investigaciones lógicas* y en *La filosofía como ciencia rigurosa*, pero que subyace a todo el planteamiento de las *Ideas para una fenomenología pura*, afirmaba que las leyes lógicas que tienen validez en nuestro pensamiento actual la tienen también en cualquier otra forma de subjetividad consciente que haya aparecido o pueda aparecer en la historia. Como se dijo en el apartado 4.3 («La discusión sobre el 'idealismo' del mundo»), se afirma así una intersubjetividad que se basa en la índole ha-

blada del mundo de la actitud natural, es decir, un mundo para todos nosotros. Que excluye una interpretación solipsista de la conciencia, como si fuese una sustancia que se repliega sobre sí misma, reflexivamente, al realizar cualquiera de sus actividades. Y que fundamenta la validez para todos de cualquier objeto mediante la vigencia *a priori*, universal y necesaria, de las leyes analíticas que dictan las condiciones fundamentales de lo objetivo. Por tanto, en definitiva, los objetos son intersubjetivos, así como las actividades de la conciencia son comunicables, porque están regidos por unos principios analíticos que prescriben las leyes vitando contrasentido que valen para todo sujeto y para toda situación objetiva.

Pero todo ello significa también que la intersubjetividad que se plantea en este período de la obra de Husserl todavía no se enfrenta con el problema del «otro», tal como se deja ver en la conducta de su somaticidad, en la manifestación de sus gestos expresivos, como un sujeto que es «extraño». ²³ Menos todavía se encara con la «alteridad» de los sujetos que viven en épocas históricas lejanas o, simplemente, en ámbitos culturales distintos. Como veremos, todos éstos son problemas que se plantearán en las *Meditaciones cartesianas*, cuando haya entrado en juego el mundo de la vida concreto históricamente constituido como punto de partida para las investigaciones fenomenológicas trascendentales y se hayan planteado los problemas de la «somaticidad» y del conocimiento del «otro».

De todo ello se puede concluir que la historicidad que se vislumbra en los análisis genéticos de la conciencia, en su temporalidad y en la teoría de la intersubjetividad, se encuentra lejos todavía de ser una verdadera fenomenología de la historia. Ésta no se planteará hasta las *Meditaciones cartesianas* y *La crisis de las ciencias europeas*, cuando se tome en consideración lo propiamente «histórico», lo que acaece en concreto en las actividades efectuadas por grupos humanos que persiguen unos fines colectivos. Es decir, cuando la fenomenología adopte como «punto de partida» de sus investigaciones los mundos de la vida concretos que han discurrido a lo largo de la historia. O un mundo de la vida concreto, el actual, que lleva

23. Lo cual no excluye que, como se verá en su momento, en los manuscritos inéditos recogidos en las *Lecciones para la fenomenología de la intersubjetividad* y que se remontan al año 1905, se planteen ya estos problemas. Pero el hecho de que Husserl no publicara estas cuestiones hasta las *Meditaciones cartesianas* hace preferible aplazar su estudio.

impresa la huella del pasado histórico que se ha «sedimentado» en sus construcciones culturales. Pero la fenomenología de la actividad de la conciencia, de su temporalidad y de su intersubjetividad, realizada en las *Ideas para una fenomenología pura*, aún no se encara con la historia misma, que ha sido suprimida del mundo circundante que era su «punto de partida». Pues aunque plantee las condiciones básicas de la historicidad que residen en la subjetividad trascendental, la idea de mundo que en dicha obra se vislumbra, así como el mundo circundante que motiva sus análisis, no registran en su estructuras el testimonio directo de su condición histórica.²⁴

Sin embargo, queda en pie una dificultad básica: ¿En qué medida es posible una fenomenología de la historia, es decir, del acaecer concreto de los hechos históricos, si la reducción planteada en los mismos comienzos de las *Ideas para una fenomenología pura* eliminaba los hechos <Tatsache> de toda índole en beneficio de unas esencias que valen universalmente? Es decir, aunque esas esencias, como principios constituyentes de la «razón de ser» de todo cuanto acaece, sean principios dinámicos que regulan todo suceso o todo objeto perteneciente a tiempos distintos, ellas mismas no dan cuenta de la peculiaridad concreta de los hechos que regulan. Y, por tanto, no pueden explicar la concreción diversa de los mismos, su historia. Por tanto, el riesgo no consiste en que se trate de esencias estáticas, a la manera de las «ideas platónicas», sino de que, por su mismo carácter universal, su estudio prescinda de la particularidad de los hechos que constituyen la auténtica trama de la historia. Aunque se trate de hechos espirituales, es decir, los que forman el contenido más relevante de la historia europea, no dejan de ser contingentes por su misma facticidad. Por consiguiente, ¿puede la fenomenología hacerse cargo de la historia, aunque ésta se halle presente en los mundos de la vida concretos que van a ser su nuevo campo de batalla?

24. A pesar de lo cual, es manifiesto que con la interpretación genética de la conciencia y de sus objetos intencionales se estaba introduciendo una historicidad en la constitución de su sentido. O, con otras palabras, en ese sentido se hallaba «sedimentado», como una historia latente, el proceso de su génesis intencional, que envolvía tanto un pasado de experiencias retenidas o un futuro de posibles percepciones, así como la conciencia de las funciones subjetivas que habían decidido su presencia. Esa «constitución genética *a priori*» es lo que Husserl alude en la *Lógica formal y trascendental* (parágr. 98, pg. 257/10) como una «'historia' sedimentada», la de los actos que «el análisis descubre intencionalmente implícito en la constitución viva del sentido».

La respuesta depende de lo que sea la inclusión de la historia en los mundos de la vida concretos que se plantearán en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*. Pero, ya se puede anticipar que la historia entrará de lleno en el campo de la fenomenología desde el momento en que las esencias formales, a pesar de su «pureza», no pueden prescindir de los hechos por ellas regulados. Pues sin ellos carecería de sentido su función rectora. Por ello, como se indicó anteriormente,²⁵ la reducción fenomenológica no elimina nada de lo que constituye la presencia fenoménica del mundo; lo retiene todo *qua cogitatum*. Por tanto, si la historia entra en el campo del mundo de la vida concreto que constituye el «punto de partida» de las últimas obras de Husserl, quedará incorporada a su fenomenología, en la medida en que deba retroceder hasta las funciones de la conciencia que condicionen la presencia del mundo en la totalidad de sus aspectos. Lo que habrá que resolver entonces es la influencia que esa facticidad de la historia del mundo de la vida concreto pueda tener en la dilucidación de las esencias que rigen la subjetividad trascendental y en sus pretensiones de tener una validez *a priori* que trascienda toda forma concreta de vida histórica.

25. Cfr. supra pgs. 68 y 69.

El mundo de la vida concreto

6.1 Observaciones preliminares

Como ya se advirtió en un comienzo, se ha creído preferible tratar de la fenomenología del mundo tal como se planteó en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura* antes de entrar en la problemática del mundo de la vida, tanto la que se propone como mundo de la vida concreto en *La crisis de las ciencias europeas* (anticipado brevemente en la 5ª. de las *Meditaciones cartesianas*), como la del mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio* y la del mundo primordial de la 5ª. *Meditación cartesiana*.¹ En efecto, los problemas que se plantean en torno al mundo en estas últimas obras suponen un giro profundo con respecto al planteamiento de las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas para una fenomenología pura*. Es un giro que concierne a todos los niveles de la fenomenología, tanto a los de la «actitud natural», en que el mundo es sólo un «punto de partida», como a los referentes a la subjetividad trascendental y al mundo intencional que le corresponde. Por ello ha parecido conveniente tratar de todos estos problemas, tal como se plantean inicialmente. Pero había un segundo motivo para seguir ese orden en nuestro estudio:

1. Omitiremos las alusiones al mundo que aparecen en la segunda parte de *Filosofía primera* y en la *Lógica formal y trascendental*, por considerar que no añaden nada decisivo a las otras obras de Husserl. En el párrafo 33 de la primera se ocupa, en efecto, de la contingencia del mundo, cuestión que, como ya se vio, se había planteado en las *Ideas para una fenomenología pura*. Y en la *Lógica formal y trascendental* los problemas del mundo (su constitución *a priori*, la individualidad de los objetos y la existencia de un nivel empírico, distinto del «objetivo» propio de la teoría científica) son un escueto anticipo de los que aparecerán en las obras de la última etapa de la vida de Husserl.

Los resultados de la fenomenología que se lleva a la práctica en la etapa de las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas para una fenomenología pura* han influido profundamente en la segunda fase de la obra de Husserl, aunque ésta pudiera aspirar a una renovación de sus planteamientos y desarrollos. En particular, podremos advertir que el protagonismo que adquirieron los «estados de cosas» o los objetos individuales integrantes del mundo en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura* persevera en buena medida en las obras de la segunda etapa. Por ello ha sido oportuno tratar de la fenomenología del mundo en ese primer período de los estudios husserlianos, antes de ocuparnos de los que conciernen al mundo de la vida concreto que se desarrolla en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*.

Sin embargo, a pesar de que su aparición en estas dos últimas obras parece dar un sentido cronológico al giro que ese mundo introduce en la obra de Husserl, conviene advertir que, en rigor, como ya se insinuó en la Introducción de este estudio, no supone la existencia de dos etapas en la obra de Husserl. Pues las teorías que pueden constituir el desenlace doctrinal de los problemas que con el mundo de la vida concreto se plantean, y que corresponden al mundo de la vida originario y al mundo primordial, ya figuran en buena medida en los manuscritos pertenecientes a la primera etapa del pensamiento husserliano. Por tanto, la aparición de la historia en los sucesivos mundos de la vida concretos, junto con los problemas que plantea la pluralidad de sus realizaciones culturales, significa más bien un giro metodológico o sistemático en la fenomenología de Husserl, aunque su publicación tuviera lugar en un momento tardío de su obra.

6.2 El mundo de la vida concreto en las *Meditaciones cartesianas*

Aunque el mundo de la vida concreto sea un tema fundamental de *La crisis de las ciencias europeas* y alcance en ellas su pleno desarrollo, hay que destacar que aparece también en las *Meditaciones cartesianas*. Y, además con ciertas peculiaridades de manifiesta importancia. En especial, como veremos de inmediato, en la 5ª. *Meditación* se hace constar la pluralidad y diversidad de los mundos de la vida concretos, lo cual plantea problemas que van a pesar decisivamente en la fenomenología husserliana. Y cuyo desarrollo alcanzará precisamente su formulación más acabada en las

mismas *Meditaciones cartesianas*, cuando entre en juego el mundo primordial y toda la problemática concerniente a la extrañeza del *alter ego*, así como su superación mediante las funciones de la conciencia que logren una comunicación y un entendimiento mutuo incluso entre gentes que vivan mundos de la vida concretos distintos.

La fórmula «mundo de la vida concreto» aparece por primera vez en el párrafo 8 de las *Meditaciones cartesianas*, cuando Husserl rehace a su manera la argumentación cartesiana que da primacía a la apodicticidad de la subjetividad trascendental. Dice entonces que, una vez se ha iniciado la vuelta hacia el *ego cogito* como fundamento cierto y último de todo juicio, «la totalidad del mundo de la vida concreto circundante <die ganze konkrete Lebensumwelt> ya no es para mí, desde ahora, algo existente, sino sólo un fenómeno de ser <Seinsphänomen>».² Es decir, en estas líneas Husserl apunta precisamente al momento en que, iniciándose la reflexión fenomenológica, el mundo de la vida concreto circundante ya no tiene la simple existencia que se le atribuye en la actitud natural, sino que constituye un «fenómeno de ser». Y, con ello, pasa a ser el «hilo conductor» para la indagación de las funciones de la conciencia que deciden su presencia fenoménica.

Por otra parte, es interesante constatar el énfasis que Husserl da a la palabra «vida» que aquí ha aparecido. En las líneas que siguen reitera su uso desplazando a la «subjetividad trascendental» que parecía ser el tema central de sus reflexiones. Dice que la abstención en la creencia del ser del mundo de la experiencia no afecta a la «vida experimentante». Pues ésta se halla «constantemente ahí para mí; es perceptivamente consciente de modo constante, en un campo presente, como ella misma en la más auténtica originalidad».³ Es la «vida originaria» en que se constituye la temporalidad que, como veremos, será la estructura más destacada del mundo de la vida originario.

Pero mucho más interés ofrece la fórmula «mundo de la vida concreto» en el párrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas*, cuando considera la posibilidad de que los hombres que viven en un mismo mundo pueden hallarse en diversas comunidades culturales y que, «por tanto, constituyan

2. *CM*, parágr. 8, pag. 59/2.

3. *Ibid.*, pg. 59/15.

diferentes mundos circundantes culturales, como mundos de la vida concretos <als konkrete Lebenswelten>, en los que las comunidades, en forma activa o pasiva, viven relativa o absolutamente separadas». ⁴ Pues, dice a continuación, «cada hombre comprende, en primer lugar, su mundo circundante concreto o bien su cultura, en su núcleo y con un horizonte aún no descubierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura». Así cada hombre puede llegar a una comprensión profunda de «estratos cada vez más amplios del presente y, desde allí, a la del pasado histórico».

Parece que es inútil subrayar la importancia de esta identificación del mundo de la vida concreto con los mundos culturales que adoptan formas variadas a lo largo de la historia. Salta a la vista que esto ha de pesar de modo decisivo en el curso de la fenomenología que de ello derive, obligada a dar cuenta del fundamento de esa diversidad de mundos. Pues, el mundo de la vida concreto, al que también se califica de «mundo circundante», evocando la fórmula que se utilizó en las *Ideas para una fenomenología pura* para designar el mundo dado en la «actitud natural», sigue siendo el «punto de partida» para el desarrollo de la fenomenología. Y, en efecto, unas páginas más adelante precisa: «Nada se opone <...> a que se comience, en primer lugar, muy concretamente, con nuestro humano mundo de la vida circundante y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante y, por tanto, a que se investigue de un modo puramente intuitivo el *a priori* <...>, de tal mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida <zum Ausgang> de una explicación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella». ⁵

La advertencia de que el mundo de la vida concreto se constituye históricamente adoptando distintas configuraciones culturales es confirmada cuando Husserl destaca la índole «espiritual» de los objetos que lo forman. Es decir, está integrado no sólo por cosas empíricas, sino además, por «objetos con predicados espirituales que, de acuerdo con su origen y su sentido, remiten a sujetos y, en general, a sujetos extraños y a su intencionalidad activamente constituyente. Tal es el caso de todos los objetos cultu-

4. Ibid., parágr. 58, pg. 160/27.

5. Ibid., parágr. 59, pg. 165/12.

rales (libros, instrumentos, obras de todo género, etc.) que, al mismo tiempo, implican el sentido de experiencia del ahí-para-cada-uno (esto es, para cada uno de los miembros de la correspondiente comunidad cultural)».⁶ Por tanto, los objetos culturales, con su sentido pragmático y con la espiritualidad que les presta el haber sido constituidos por actos estimativos o teóricos, pertenecen también con pleno derecho al mundo de la vida concreto. El artificio de su constitución no es impedimento para que posean una objetividad del mismo rango que los objetos que nos son dados empíricamente o los que también han sido constituidos mediante una elaboración científica.

Hay que reconocer que, considerado como un «punto de partida» para la investigación fenomenológica, el mundo de la vida concreto de las *Meditaciones cartesianas* aventaja claramente al mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura*. En rigor, éste no cumplía las condiciones de ser un mundo dado en la «actitud natural», previo a toda reducción o a cualquier proceso metodológico. Un mundo que sólo es el universo de todos los objetos individuales, dentro de unas coordenadas espacio-temporales, es un mundo abstracto, propio de una elaboración teórica que elimina la concreción de las cosas y el sentido que tuvieran sus componentes objetivos dentro de las interpretaciones usuales propias de la «actitud natural». La fugaz advertencia de que en él se encuentran también los objetos poseedores de un valor práctico o estético⁷ se amplía ahora considerablemente en las *Meditaciones cartesianas* al considerarlo como un mundo que es vivido en diferentes culturas y que registra en cada caso las modalidades valorativas de toda suerte con que esas culturas experimentan las cosas dentro de actitudes prácticas, estéticas, religiosas, etc. Con la concreción de su mundo de la vida se abre así un genuino punto de partida para

6. Ibid., parágr. 43, pg. 124/8. Es importante advertir que ya en la *Psicología fenomenológica* (1925), en su parágrafo 16 Husserl había considerado «las formas en que lo espiritual se presenta en el mundo de la experiencia». Son las que proporcionan «la mayor parte de las cosas de nuestro mundo de la vida <Lebenswelt>», el que nos rodea constantemente como un «mundo empírico <Erfahrungswelt>», es decir, los muebles, las casas, los instrumentos, los cuadros, etc. Y añade en la pg. 113/21: «El mundo empírico, como mundo cultural <Kulturwelt> tiene una fisonomía histórica continuamente variable <...>». Más aún, en el Apéndice IX insiste en la función constituyente que ejerce el lenguaje en la estructura de las cosas que llenan nuestro mundo cultural.

7. Cfr. supra pgs. 27-28.

la fenomenología, un auténtico hilo conductor para el hallazgo de la subjetividad trascendental que no sólo constituye el «mundo objetivo» de la ciencia, sino los «mundos culturales» que aparecen en nuestro contacto «natural» con las cosas.

Pero con ello Husserl no deja de ponderar la universalidad del mundo de la vida concreto. Pues los mundos circundantes que pertenecen a diversas comunidades no pierden por ello el sentido prioritario de pertenecer al «único mundo objetivo que les es común».⁸ En el sentido del «mundo» está implícito que «sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un sólo espacio objetivo, sólo una naturaleza».⁹ Por consiguiente, cualquier sujeto que vive su mundo concreto tiene conciencia de que éste es el mismo que experimentan otras gentes, desde perspectivas históricas y culturales distintas. Sólo desde este supuesto es comprensible la comunicación y el entendimiento entre diversos sujetos o grupos humanos. La eficacia del lenguaje como medio de convivencia carecería de sentido si no se le entendiese como expresivo de las estructuras de un mundo que es común a todos aquellos individuos que sobre él se comunican o que son capaces de traducir mutuamente de alguna forma sus experiencias mundanas. Como veremos, esa unicidad del mundo va a adquirir una especial relevancia cuando en *La crisis de las ciencias europeas* se plantee el problema de la universalidad de la humanidad que ha dado vida a los ideales que atraviesan su historia y pretenden ser el *telos* de su progreso. Y con ello se hará urgente justificar fenomenológicamente no sólo la diversidad de las culturas o de los individuos y de sus mundos de la vida concretos, sino también su unicidad como un mundo que es convivido por todos y que constituye el campo universal de una humanidad que persigue fines comunes a todos los hombres.

Pero dentro de la actitud natural a que corresponde el planteamiento del mundo de la vida concreto, éste no sólo aparece como horizonte de la subjetividad colectiva de las comunidades humanas. La mera descripción de la objetividad del mundo ya delata su vinculación con la subjetividad individual. En el texto de la página 160 que se acaba de recordar¹⁰ apare-

8. Ibid., parágr. 60, pg. 167/7.

9. Ibid., pg. 167/17.

10. Cfr. supra pg. 100.

cen, en efecto, conjugadas las dos vertientes al decir que «cada hombre comprende, en primer lugar, su mundo circundante concreto o bien su cultura <...> y lo hace en cuanto hombre que configura históricamente esa cultura». La pertenencia de un mundo a una colectividad supone necesariamente que es también el mundo de cada uno de sus componentes individuales. Lo mismo que la consideración del mundo que vive un individuo conlleva que ese mismo mundo lo es para la totalidad de los que forman su comunidad. Por tanto, la tarea de la fenomenología que opera a partir de estos datos será dilucidar cómo se relacionan ambas pertenencias o cual de ellas posee cierta prioridad: En qué medida el yo pueda ser considerado como fundamento fenomenológico de la presencia del otro o, por el contrario, necesite del mismo para constituir su propia conciencia reflexiva. Pero, en cualquier caso, una fenomenología de la subjetividad individual, que llegue al mundo primordial propio de cada sujeto que se vive como un yo o a la conciencia que de él tiene, supone que en el mundo de la vida concreto de que parta esa investigación hay indicios de esa individualidad, como puedan ser las opiniones de cada individuo o la experiencia de su particular situación.

Por consiguiente, el mundo de la vida concreto constituye un «punto de partida» para la investigación fenomenológica en el que se conjuga la pluralidad de los individuos y de los grupos humanos que conviven un mismo universo desde diversas perspectivas que pueden adoptar configuraciones culturales distintas. A partir de esos elementos la fenomenología ha de indagar las estructuras de la mundanidad empírica que los constituyen, es decir, lo que Husserl denominará mundo de la vida originario y mundo primordial. Pero también ha de investigar aquellas actividades espirituales que deciden la unicidad de esos mundos y que hacen posible su mutuo entendimiento, a pesar de las diferencias que puedan entorpecerlo y que se han plasmado en la diversidad de los mundos de la vida concretos.

6.3 Tránsito a *La crisis de las ciencias europeas*

Sin embargo, parece aconsejable aplazar el examen de estos problemas con objeto de indagar antes las características del mundo de la vida concreto expuesto en *La crisis de las ciencias europeas*. Pues lo que en las

Meditaciones cartesianas fue una breve alusión a su índole histórica, ahora se convierte en una amplia reflexión sobre el significado de la historia que gravita en nuestro presente y que configura profundamente su mundo de la vida concreto. Importa, por tanto, precisar el alcance de las novedades que esa constitución histórica aporta. Sólo entonces se podrá calibrar en qué medida el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio* y el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas* pueden constituir el desenlace fenomenológico para los problemas que aporte la historicidad inscrita en la nueva versión del mundo de la vida concreto de *La crisis de las ciencias europeas*.

Una de las dificultades fundamentales que ofrece la lectura de *La crisis de las ciencias europeas* consiste en determinar cuál es el alcance y las garantías de la patética invocación que realiza Husserl del destino histórico de Europa, enderezado hacia la realización de unos ideales de racionalidad que concibió por vez primera la filosofía griega. No cabe duda de que el momento en que fue escrita *La crisis de las ciencias europeas*, cuando el nazismo se implantaba en la vida política de Alemania, imponiendo una ideología en la que el irracionalismo se aliaba con una exaltación brutal de la violencia, prestó una vehemencia especial al llamamiento de Husserl. Y que esa crisis política y moral en que se hundía Europa se producía a la vez que las ciencias, arrastradas por el entusiasmo que despertaban sus indudables éxitos en los campos seleccionados por su especialización, eran objeto de una interpretación «positivista» que menospreciaba la espiritualidad que las había originado. Es decir, con el «positivismo» caían también en el olvido los ideales racionalistas que habían guiado la historia europea y que exaltaban la dignidad humana en todas sus facetas. Por ello habla Husserl en *La crisis* de «la situación de ‘derrumbe’ de nuestro tiempo, de la que forma parte el propio ‘derrumbe de la ciencia’»,¹¹

Pues bien, ¿en qué medida la constatación de esa crisis y del destino de Europa plasmado en la realización de su racionalidad sólo es un dato que nos ofrece el espectáculo de la historia de Europa desde los tiempos de la filosofía griega? Con otras palabras, ¿pertenece sólo al mundo de la vida concreto que funciona como un «punto de partida» de las investigaciones fenomenológicas? ¿O constituye la formulación de lo que la fenomenología puede alcanzar como fundamento absoluto de la conciencia histórica?

11. *Krisis*, parágr. 9-1, pg. 59/22.

El «retroceso» hasta la subjetividad trascendental que realice la fenomenología ¿puede asumir y justificar de modo radical esos ideales impresos en la historia de Europa? ¿O debe relegarlos a un plano de meros datos, cuyas exigencias deberán ser justificadas por una fenomenología trascendental? Pues no se debe olvidar que ésta ha operado siempre rehuyendo los prejuicios que carecieran de una rigurosa confirmación, la que proporcione la intuición de lo que es esencial en la conciencia humana. ¿En qué medida los ideales de una plena racionalidad, de una espiritualidad libre que sabe de sí misma como una actividad que instituye las formas fundamentales de la objetividad del mundo y de la conducta humana, pueden ser asumidos por una fenomenología que toma como punto de partida el mundo de la vida concreto en el que ha quedado impreso el legado de racionalidad heredado de la filosofía griega, pero que renuncia también a toda especulación que se deje arrastrar por prejuicios o por vagas ilusiones?

Por desgracia, los textos en que Husserl alude al mundo de la vida en *La crisis de las ciencias europeas* adolecen de cierta ambigüedad y pueden denotar lo mismo el que se menciona a veces como «mundo de la vida concreto», el que en *Experiencia y juicio* se llama «mundo de la vida originario» o el «mundo primordial» de las *Meditaciones cartesianas*. Pero, con vistas a la solución de las preguntas que se acaba de plantear, convendrá destacar primero que el «mundo de la vida concreto» que presenta los ideales de racionalidad que caracterizan a la historia de Europa, es aludido explícitamente como el «punto de partida» de la investigación fenomenológica, dado en la «actitud natural». Es decir, que asume la misma función que el referido con igual denominación en las *Meditaciones cartesianas*. Por consiguiente, se puede suponer que la justificación de sus ideales de racionalidad se halla en el nivel de los otros mundos de la vida, el mundo de la vida originario estudiado en *Experiencia y juicio* y el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*. Ambos corresponden al desenlace de la fenomenología trascendental y constituyen ámbitos universales de experiencias que ofrecen el fundamento para las funciones noéticas de la conciencia que determinan la legalidad a priori que debe regir toda objetividad. Todo ello significa que nuestros interrogantes sobre el valor que tengan los ideales racionalistas que han tenido vigencia en la historia de Europa sólo se podrán dilucidar cuanto se haya recorrido estos niveles del mundo de la vida, tanto en lo que concierne a sus dimensiones empíricas como a las funciones de la conciencia que decidan su racionalidad.

6.4 El «mundo de la vida concreto» como «punto de partida» en *La crisis de las ciencias europeas*

Es evidente que *La crisis de las ciencias europeas* no es una obra que pretenda exponer el método fenomenológico que la condiciona, ni se cuida de precisar su continuidad respecto al que Husserl expuso en sus obras anteriores. Se podría creer que éste confiaba en que la metodología que había programado inicialmente era la misma que seguía teniendo vigencia en los nuevos estudios que ahora emprendía en relación con la crisis de las ciencias y con la situación de la fenomenología en el curso de la historia europea. Y, sin embargo, *La crisis* sorprende con textos que parecen afirmar la novedad de su método, como si encerrase profundas diferencias con respecto al de la anterior metodología fenomenológica. Así, en el párrafo 34-f dice que «todavía no sabemos de qué modo tiene que convertirse el mundo de la vida en un tema independiente, absolutamente autónomo, ni tampoco cómo tiene que posibilitar afirmaciones científicas que, si bien de forma diferente a la de nuestras ciencias, tienen que tener como tales su 'objetividad' y una validez necesaria que hay que atribuir de manera puramente metódica, validez que podemos comprobar nosotros y cualquiera —precisamente con este método—. Aquí somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica llamada a establecer normas».¹² Es decir, a pesar de que la fenomenología ya estaba en marcha durante varios decenios, ahora parece enfrentarse con novedades tales que hacen que sea necesario transformar profundamente el método que había seguido. Es evidente que la frase «aquí somos principiantes y carecemos de una lógica llamada a establecer normas» es desmesurada y se contradice con el contenido de *La crisis de las ciencias europeas*. Pues, como se irá viendo, en esta obra reaparecen las tesis y los principios fundamentales del método fenomenológico que había sido practicado anteriormente. Sin embargo, el énfasis con que Husserl se expresa hace pensar que en su frase hay algo más que una fórmula retórica. Y que sea el planteamiento histórico que domina en el mundo de la vida concreto y la concepción de la filosofía como un desvelamiento del *telos* que domina en la espiritualidad europea lo que introduce

12. *Krisis*, párr. 34-f, pg. 136/37.

tales novedades que hacen que se revise el sentido que había tenido el método fenomenológico, hasta tal punto que pudiera decirse que se inicia de nuevo su despliegue.

Ahora bien, en cualquier caso es decisivo confirmar que el mundo de la vida concreto desempeña en *La crisis de las ciencias europeas* una función similar a la que tuvo en las *Meditaciones cartesianas*, incluso a la que caracterizó al mundo circundante en las *Ideas para una fenomenología pura*. Así, en el párrafo 43, al fijar un «nuevo camino», distinto del cartesiano, que lleve a la reducción trascendental, se le vincula con la «actitud natural» que figuró en la Sección segunda de las *Ideas*: «Queremos proceder aquí de tal manera que, comenzando de nuevo y a partir puramente del mundo de la vida natural <vom natürlichen Weltleben aus> planteemos la pregunta sobre el 'cómo' de la previa donación del mundo. La pregunta sobre la previa donación del mundo la comprendemos en principio tal y como se hace comprensible para todos nosotros a partir de la actitud natural <von der natürlichen Einstellung>, a saber, como donación previa del mundo de las cosas que hay en el cambio constante de las formas relativas de donación». ¹³ Y sigue diciendo que ese mundo, que es esencial en toda vida que discurre naturalmente, es de suyo evidente de forma constante, fuente de una serie inagotable de nuevas evidencias. Es el «suelo» <Boden> de todos nuestros intereses y proyectos, entre los que se hallan, como un grupo específico, los de las ciencias objetivas.

Para precisar lo que sea la función que desempeñe ese mundo de la vida en el desarrollo de la fenomenología hay que esperar a los párrafos 50 y 51, ya al final de la segunda parte del libro segundo de *La crisis de las ciencias europeas*. ¹⁴ Su planteamiento arranca del párrafo 46, en el que se fija el *a priori* universal de la correlación entre las cosas o los objetos «mundanos-vividos» <lebensweltliche> y los modos de sus formas subjetivas de donación. ¹⁵ En el párrafo 49 precisa que esa «correlación» es la «intencionalidad», que permite acceder a la formación de sentido de los

13. *Krisis*, II parte, parágr. 43, pg. 156/34.

14. Con anterioridad, en el párrafo 33 (pg. 123/28), aunque de modo fugaz, ya se le había caracterizado como «punto de partida» (Ausgang) para la comprensión de la ciencia como «realización espiritual humana».

15. *Krisis*, II parte, parágr. 46, pg. 161/31.

entes. Así, «el mundo que existe para nosotros se hace comprensible como una figura de sentido <als ein Sinngebilde> a partir de las intencionalidades elementales». ¹⁶ Pues bien, en el parágrafo 50 recupera este problema haciendo uso de la fórmula cartesiana del «ego-cogito-cogitatum». Y apela entonces al mundo de la vida como campo intencional de la conciencia: «Lo primero es el mundo de la vida dado lisa y llanamente y, en verdad, tal y como se da perceptivamente como existiendo de forma 'normal', simplemente, sin rupturas en la pura certeza de ser (por tanto, sin dudas). Con el establecimiento de la nueva dirección de intereses <propios de la fenomenología>, y en esta medida, con su estricta *epoché*, este mundo de la vida se convierte en un primer título intencional, índice, hilo conductor, <Index, Leitfaden> para la pregunta que retrocede hacia las multiplicidades de las formas de aparición <Erscheinungsweisen> y de sus estructuras intencionales». ¹⁷ Y unas líneas más abajo lo reitera: «El mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como 'índice intencional' <als 'intentionaler Index'> para las multiplicidades de aparición <Erscheinungsmannigfaltigkeiten> que, ligadas en síntesis intersubjetivas, son aquello a través de lo que todos los sujetos-yo (y no, por ejemplo, cada uno de ellos meramente por medio de sus multiplicidades propias e individuales) están orientados hacia el mundo común y sus cosas, en tanto que campo de todas las actividades ligadas al nosotros universal, etc.» ¹⁸ Es importante destacar que se trata de un mundo de la vida que es dado «simplemente», de forma «normal» e indudable. Es decir, se trata del mundo vivido en la actitud natural, previo a cualquier reducción fenomenológica. Como ha indicado con anterioridad en el parágrafo 42, es «el mundo simple e ingenuamente válido para nosotros», ¹⁹ a partir del cual la reducción accede al «fenómeno trascendental 'mundo'», es decir, al que se descubre como mero correlato objetivo de la subjetividad trascendental (y que se estudia en las *Meditaciones cartesianas* como mundo primordial y en *Experiencia y juicio* como mundo de la vida originario). El que ahora aparece como mundo simple o normalmente dado es el que, independientemente

16. *Ibid.*, parágr. 49, pg. 171/6.

17. *Ibid.*, parágr. 50, pg. 175/6.

18. *Ibid.*, pg. 175/37.

19. *Ibid.*, parágr. 42, pg. 155/30.

de las investigaciones fenomenológicas que de él arranquen, suscita las «preguntas naturales», que tienen «su base <Boden> en el mundo previamente dado, en tanto que mundo de experiencias actuales y posibles». ²⁰ Pero, desde el punto de vista de la metodología fenomenológica, desempeña la función que en las *Ideas para una fenomenología pura* se adjudicó al «mundo circundante».

En el párrafo 51 vuelve a ocuparse de ese mundo de la vida «constituido a través de todas las relatividades», es decir las que corresponden a las perspectivas personales de cada sujeto o grupo humano y de cada ocasión en que se le experimente. Es el «universo de los objetos mundano-vitales <lebensweltlicher Objekte>», dado en la «actitud natural», que podría ser tema de una «Ontología» que indagase sus «estructuras invariantes». ²¹ Pues bien, acaba diciendo Husserl, esa «actitud orientada hacia los fenómenos mundano-vitales <auf die lebensweltlichen Phänomene> sirve de punto de partida <als Ausgang>, esto es, como hilo conductor trascendental <als transzendentaler Leitfaden> para las actividades correlativas de más alto nivel», ²² es decir, para «la tarea universal de investigación trascendental».

Pero *La crisis de las ciencias europeas* hace hincapié en un aspecto del mundo que ya las *Meditaciones cartesianas* habían apuntado ²³ y que incluso fue sugerido en las *Ideas para una fenomenología pura*: ²⁴ El mundo de la vida concreto es un «punto de partida» de la indagación fenomenológica en tanto que en él se han «depositado» las construcciones elaboradas por la ciencia o la cultura humana a lo largo de la historia. Es decir, como ya se advirtió con ocasión de la aparición del mundo de la vida concreto en las *Meditaciones cartesianas*, su concreción exigía que se tratase del mundo constituido por las cosas que realmente figuran en nuestra vida cotidiana. Y esas cosas de que nos ocupamos en la «actitud natural» son las que poseen un sentido elaborado por las formas de conducta teórica o práctica que cooperan en la comprensión ordinaria que tenemos del mun-

20. Ibid., pg. 156/11.

21. Ibid., párr. 51, pg. 176/11.

22. Ibid., pg. 177/33.

23. Cfr. supra pg. 97. Cfr. también *EuU*, párrafo 65, pg. 318.

24. Cfr. supra pgs. 27-28.

do. Es decir, son las cosas que se han impregnado de los resultados de la cultura que vivimos. El mundo de la vida concreto de nuestra actitud natural, la propia de gentes del siglo xx, consta de máquinas, de instrumentos producidos por una técnica que, a su vez, es el resultado de unas ciencias. Y el Sol que en él hallamos posee el sentido de ser una estrella en torno a la que gira la Tierra. O las enfermedades que nos aquejan son causadas por microorganismos. Y es también el mundo revestido por todas las valoraciones religiosas, estéticas, morales, etc. que se han proyectado sobre las cosas a lo largo de la historia. Si la fenomenología busca un «punto de partida» para sus indagaciones, que sea el «hilo conductor» que lleve al hallazgo de las actividades de la conciencia que condicionan su presencia fenoménica, no puede omitir esa sedimentación de los productos de la cultura en el significado que poseen las cosas de que nos ocupamos en la conducta cotidiana.

Un destacado testimonio de esta interpretación del mundo de la vida concreto en *La crisis de las ciencias europeas*, como «depósito» de las construcciones culturales de su época y de las que, procedentes de tiempos anteriores, siguen teniendo vigencia en ella, se halla en el parágrafo 34-e, titulado «Las ciencias objetivas como productos subjetivos —como los productos de una praxis peculiar, la lógico-teórica, perteneciente ella misma a la plena concreción del mundo de la vida». Dice allí que hay que distinguir entre las «evidencias originarias» propias del mundo de la vida y la «construcción» <Substruktion> teórico-lógica formada por el mundo «objetivo» y «verdadero» de la ciencia. Aquéllas, que en *Experiencia y juicio* serán estudiadas bajo el título de mundo de la vida originario, forman la trama de elementos empíricos, poseedores de una primaria temporalidad y espacialidad y estructurados con una tipología que traza diferencias básicas en su presencia fenoménica. Pues bien, según Husserl, la ciencia se fundamenta en las evidencias originarias que forman el mundo de la vida. Pero «en virtud de este enraizamiento, la ciencia objetiva tiene una constante relación de sentido con el mundo en que vivimos siempre y en el que también vivimos en tanto que científicos <...>. Por ello la ciencia, en tanto que es una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida. Ciertamente sus teorías, las construcciones lógicas, no son cosas del mundo de la vida como lo son las piedras, las casas, los árboles. Son todos lógicos y partes lógicas a partir de los elementos lógicos

últimos».²⁵ Es decir, reconoce Husserl, «son unidades significativas ideales, cuya idealidad lógica determina su *telos* de 'verdad en sí'». No obstante, esa idealidad «no modifica nada el hecho de que sean construcciones humanas, referidas esencialmente a actualidades y potencialidades humanas y, sin embargo, pertenecientes a esta unidad concreta del mundo de la vida, cuya concreción, por tanto, alcanza más que la de las cosas».

Por consiguiente, en el mundo de la vida concreto se reúnen el mundo objetivo construido por las ciencias y la actitud natural que es propia del «hombre de la calle» de nuestra vida cotidiana. Es evidente que el mundo objetivo elaborado por las ciencias forma parte de nuestra actitud natural cuando ha quedado «vulgarizado» y la objetividad ideal de sus estrictos conocimientos ha adoptado la forma trivial de los objetos de que nos ocupamos en una actitud natural. El hombre de la calle que cree en el átomo no sólo simplifica pavorosamente la complejidad de la teoría atómica científica, sino que da a las cosas constituidas «atómicamente» un grado de realidad comparable al que da a las que maneja todos los días con toda simplicidad, sin rehacer de ningún modo las cautelas teóricas que el científico pone en juego.²⁶ La objetividad científica ha pasado a integrar así lo que se conoce por «sentido común», con la certeza ingenua propia de la vida cotidiana. Sin embargo, aunque sea de forma mediata, a través de esa divulgación de sus hallazgos, y porque se nutre de las experiencias originarias que tenemos de las cosas, el mundo objetivo propio de la ciencia debe quedar incluido en el mundo de la vida concreto. Y, por tanto, la fenomenología debe indagar también cuáles son las funciones de la conciencia que hacen posible su validez objetiva.

Es fácil advertir que con ello Husserl está ratificando la teoría del mundo de la vida concreto que ya había propuesto en las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, en *La crisis de las ciencias europeas* parece más consciente de los problemas que arrastra consigo esta ampliación del mundo, como punto de partida de la investigación fenomenológica, en la medida que incluye el mundo científico-objetivo. Pues el mundo de la vida

25. *Krisis*, parágr. 34-e; pg. 132/24.

26. Sobre la actitud natural y su relación con el mundo objetivo integrado en el mundo de la vida concreto, se ocupa ampliamente el segundo Tratado o Anejo complementario de *La crisis de las ciencias europeas* titulado «Actitud científico-natural y científico-espiritual».

concreto es «meramente 'subjetivo relativo'».²⁷ Es decir, es el mundo que viven a su manera ciertos individuos o comunidades históricas. Por consiguiente, es variable y se configura de formas muy diversas, en relación con los sujetos que lo construyen, sean sujetos individuales o colectivos. Pero entonces, «¿qué sucede con el mismo mundo objetivo?».²⁸ Es decir, ¿qué queda de la «objetividad en sí» propia del mundo construido por las ciencias? Si éste es considerado como un elemento componente del mundo de la vida concreto, afectado por su «relatividad subjetiva», ¿qué queda de su pretensión de ser el mundo «verdadero» descubierto por la ciencia, poseedor de una validez independiente de toda circunstancia histórica? ¿Es sólo «una entre las muchas hipótesis y proyectos prácticos que la vida de los hombres construye en su mundo de la vida»?²⁹ Como veremos, es la respuesta que se impone tras la crítica del «objetivismo» que ha dominado en buena parte de la filosofía moderna.

Pero, al mismo tiempo, Husserl ha venido aludiendo al mundo de la vida como poseedor de las «evidencias originarias» sobre las que se construye la ciencia.³⁰ Es decir, «el saber del mundo objetivo-científico 'se fundamenta' en la evidencia del mundo de la vida. Esta evidencia está dada de antemano como el suelo del trabajo científico y de la comunidad que trabaja en él».³¹ Por tanto, dirá unas páginas después, «el mundo de la vida concreto <...> es la base que fundamenta el mundo 'científicamente verdadero'».³² Lo cual, reconoce el propio Husserl, no deja de ser paradójico: «El mundo de la vida concreto es a la vez el suelo que fundamenta el mundo 'científicamente verdadero' y el que lo incluye en su propia concreción universal. ¿Cómo hay que entender esto, cómo se ha de dar satisfacción sistemáticamente, esto es, con una adecuada científicidad, al modo de ser del mundo de la vida que, de una forma tan paradójica, se anuncia englobándolo todo?»³³

27. *Krisis*, parágr. 34-e, pg. 133/28.

28. *Ibid.*, pg. 133/28.

29. *Ibid.*, pg. 133/38.

30. *Ibid.*, parágr. 34-e, pg. 132/24.

31. *Ibid.*, pg. 133/19.

32. *Ibid.*, pg. 134/17.

33. *Ibid.*, pg. 134/17.

En verdad, la respuesta a esta pregunta, que no sólo hace del mundo de la vida algo «paradójico» sino «enigmático», como dirá Husserl unas líneas más abajo con un patetismo que no suele frecuentar, supone el despliegue de la fenomenología trascendental y, como veremos, el retroceso hasta el mundo de la vida originario y el mundo primordial, que son los que propiamente y en última instancia «fundamentan» el mundo objetivo de la ciencia. Se podría advertir que las «paradojas» y «enigmas» que parecen agobiar a Husserl obedecen a una ambigüedad en el uso que hace del término «mundo de la vida»: Con él menciona indistintamente en los textos que se acaba de mencionar tanto al mundo de la vida concreto, que incluye al mundo objetivo construido por la ciencia, como al mundo de la vida originario y al mundo primordial, que son sus genuinos «fundamentos» trascendentales, es decir, los mundos de la subjetividad trascendental que constituye o da validez a toda objetividad. Por tanto, son estos dos los que podrán aparecer como «fundamento» del mundo objetivo construido por la ciencia, cuando sean analizados como los componentes-generadores del mundo de la vida concreto que originan también las construcciones científicas que en él se depositan.

Por consiguiente, parece oportuno aplazar la solución de esa «paradoja» o «enigma» hasta el momento de iniciar el tratamiento fenomenológico de la mundanidad originaria y primordial. Antes conviene precisar lo que sea la historicidad que, como se ha advertido, prevalece en el mundo de la vida concreto. Y, en segundo lugar, teniendo en cuenta el primer interrogante abierto por Husserl en el párrafo 34-e, hay que precisar lo que significa que el mundo objetivo, o sea, las construcciones teóricas de la ciencia, formen parte del mundo de la vida concreto. Es decir, qué queda de ese mundo objetivo construido o descubierto por la ciencia, de su pretensión de poseer una «verdad en sí», cuando se le integra en el mundo de la vida concreto. En definitiva, se trata del problema del «objetivismo» del mundo de la ciencia.

6.5 La historicidad del mundo de la vida concreto

A lo largo de la exposición del mundo de la vida concreto planteado en *La crisis de las ciencias europeas* se ha aludido repetidamente a su constitución histórica cuando se consideró que en dicho mundo se «sedi-

mentaban» los productos de las actividades culturales del pasado, como nuevas objetividades que se añadían a las que son propias de la percepción actual que se tiene de un objeto o de una situación objetiva, fundiéndose con ellas y enriqueciendo su sentido. Por consiguiente, con la experiencia de un determinado estado de cosas se manifiesta, en formas y grados distintos de explicitación o de latencia, la historia que gravita sobre él y que proviene de las informaciones que, directa o indirectamente, conciernen a esa situación y la insertan en la historia del mundo. En cualquier caso, en la comprensión de cualquier objeto hay un pasado latente o explícito, así como un horizonte de expectativas que incluyen una dimensión histórica. Es evidente que esto significa una importante novedad en la obra de Husserl.³⁴ Es cierto que, como se aludió en el párrafo 5.1, en *La filosofía como ciencia rigurosa* Husserl dejó un cierto margen para valorar positivamente la comprensión de la historia dentro de la tarea fenomenológica. Lo que atacó fue el «historicismo» y sus pretensiones de convertir la historia en el fundamento absoluto de toda legalidad lógica. Pero no ocultó cierta estimación hacia la «filosofía de la cosmovisión» diltheyana, siempre que se reconociera la supremacía de las esencias que valen *a priori* y que constituyen un hallazgo de la reducción fenomenológica. Por otra parte, en nuestro párrafo 5.2 se tuvo en cuenta las posibilidades de que la fenomenología se hiciera cargo de la misma historicidad. Es decir, si bien en la etapa de su desarrollo que culmina en las *Ideas para una fenomenología pura* Husserl no se enfrenta abiertamente con el problema de la historia, sus análisis de la subjetividad dan cuenta de unas dimensiones de la conciencia que, con una fácil ampliación, podrían explicar la historia y su comprensión. La índole genética o constituyente de las funciones subjetivas, su temporalidad y su intersubjetividad eran unas piezas teóricas que fácilmente abrían paso a una interpretación histórica de la subjetividad trascendental. Y, por consiguiente, todo ello propiciaba que la historicidad se convirtiese en un tema central de la fenomenología.

Es cierto que lo histórico en concreto, los hechos particulares que llenan el curso del tiempo y que son propiamente los *facta* que forman la tra-

34. Cfr. las últimas páginas de la conferencia de Walter Biemel «*Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl*», leída en el Tercer Coloquio Filosófico de Royumont.

ma de la historia, pertenecen al plano de lo contingente, es decir, de lo que la reducción menosprecia en beneficio de las esencias suprahistóricas universales y necesarias. La huidiza contingencia de la historia se escapa, pues, entre las mallas de las esencias formales que constituyen el campo fundamental de la fenomenología trascendental y el término de sus indagaciones sobre la conciencia pura. Por ello, si la historia figura en las obras de Husserl de este período anterior a *La crisis de las ciencias europeas* es sólo para considerar ciertas anticipaciones de la fenomenología o para criticar desvíos de otros sistemas que, de esta manera, podían aparecer como antagónicos del método fenomenológico. Sólo la *Filosofía primera*, que corresponde al Semestre de invierno de 1923-1924, y realiza una «historia crítica» de ciertos momentos del pensamiento filosófico, revela un mayor interés hacia la historia, aunque sea sólo la de la filosofía. Pues anticipa con ello la idea fundamental de *La crisis* de que la fenomenología constituye el desenlace de la historia del pensamiento europeo.

Pero, en rigor, una consideración de lo que fuese el mundo, como punto de partida de una fenomenología que atendiese al contenido material de lo mundano, es decir, que se enfrentase realmente con el mundo de la vida concreto, tenía que dar cuenta de la historia. Pues sólo con ella la mundanidad podía dejar de ser un marco puramente formal, como lo había sido el mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura*. En el sentido estricto de ser el «universo de todos los seres», el mundo no podía contentarse con la formalidad del espacio y del tiempo. La concreción que ha de tener un punto de partida, integrado por los datos que comparecen en la «actitud natural», requería la facticidad de la historia misma llenando el espacio y el tiempo en que discurre la vida humana. Lo mismo que la historia, como sucesión universal de los hechos que acaecen en nuestra existencia, sólo podía configurarse dentro de la forma general de los mundos que han sido vividos por el hombre.

Ahora bien, como ya se advirtió antes,³⁵ la reducción fenomenológica no elimina nada del mundo circundante o del mundo de la vida concreto que constituyan su punto de partida, a no ser las pretensiones de existencia absoluta que se les pudiera atribuir dentro de la actitud natural o de ciertas tesis filosóficas. Por consiguiente, la índole histórica que fuese propia de

35. Cfr. supra en el apartado 4.3 las pgs. 68-69.

los elementos objetivos componentes del mundo de la vida concreto tenía que ser retenida por la reducción fenomenológica y sometida a una indagación de su génesis trascendental. La contingencia de cada suceso histórico particular no podía anular el hecho de que todo cuanto llena el mundo de la vida en su concreción histórica fuese un problema que la fenomenología tenía que investigar retrocediendo hacia las experiencias que generan ese mundo y las esencias formales que forman la trama inteligible fundamental de cuanto en él acaece. Y, en definitiva, esa investigación contaba con la índole histórica de ese mundo que, precisamente por su contingencia, era el correlato necesario de las esencias formales que lo rigen. Por tanto, siendo dimensión decisiva del mundo de la vida concreto, la historia quedaba incorporada a la tarea fenomenológica como elemento fundamental de su «punto de partida» y, en definitiva, de lo que a partir de él se alcanzase.

Pero conviene insistir en que la historicidad que concierne al mundo de la vida concreto es un problema que hay que dilucidar mediante los análisis fenomenológicos. El énfasis que Husserl pone en la dimensión histórica de la vida europea y en el *telos* de su racionalidad no significa en modo alguno que haya resuelto así lo que sea ese mundo de la vida que aparece traspasado por la historia. Ésta sigue perteneciendo al nivel del «punto de partida» que concierne a ese mundo y sólo proporciona un «índice» más para la indagación de la subjetividad trascendental que condiciona la presencia del mundo de la vida concreto y de su historia. O, si se prefiere, esta historia debe constituir el «hilo conductor» para la investigación fenomenológica de las actividades de la conciencia que hacen posible la realidad de un mundo históricamente constituido. Por consiguiente, sólo cuando se alcance el nivel del mundo de la vida originario y del mundo primordial, junto con las funciones superiores de la subjetividad que les confieren una configuración ideal y que deciden su índole noemática, se podrá realizar una fenomenología del nuestro ser histórico. Es entonces cuando habrá que indagar el fundamento radical de la vigencia de los ideales que hayan aparecido en la historia concreta de la humanidad. Y con ello la validez del *a priori* que regule las objetividades o las actividades subjetivas y que haga posible un entendimiento universal entre las gentes, una comunicación entre las distintas culturas o etapas históricas que hayan configurado los diversos mundos de la vida concretos.

Ateniéndonos ahora al planteamiento de *La crisis de las ciencias europeas* hay que decir que orienta claramente su estudio hacia la crisis que afecta a la historia de la filosofía misma o de las ciencias. En el Prefacio de la obra, cuando fue publicada en 1936 en la revista *Philosophia* de Belgrado, ya se advierte que va a estudiar «los orígenes de nuestra situación científica y filosófica» por medio de «una reflexión teleológico-histórica», con objeto de abrir paso a una nueva orientación fenomenológica de la filosofía. Y en el Apéndice XXVIII de la misma obra repite que «la meditación histórica que aquí tenemos a la vista concierne a nuestra existencia en tanto que filósofos y correlativamente a la historia de la filosofía que, por su parte, procede de nuestra existencia filosófica».³⁶ Sin embargo, importa destacar que la primera parte del libro se titula «La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea». Es decir, Husserl no pretende en modo alguno reducir la crisis que aqueja a Europa o a la humanidad entera a la que se manifiesta con el positivismo científico o con cualquier insuficiencia de la filosofía. Tenía clara conciencia de que el abismo hacia el que se precipitaba el mundo concreto de su tiempo se abría por motivos diversos en niveles muy variados de la vida política y social. Pero, si todo ello dependía en definitiva de una caída de los ideales que habían sostenido la vida espiritual de Europa, de una irrupción de fuerzas irracionales en el juego de la convivencia humana, esa crisis de la racionalidad tenía que manifestarse allí donde la razón operaba con la mayor pureza, en el terreno de la ciencia y de la filosofía. Por consiguiente, la crisis científica es elegida como el testimonio más claro de una quiebra radical de los ideales que había cultivado el espíritu europeo en los más diversos campos de su actividad racional.

Por tanto, en esta primera parte de *La crisis* los argumentos de Husserl se consagran sólo a constatar el hecho de que la filosofía «en el presente tiende amenazadoramente a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo».³⁷ Y ello se debe a que esa filosofía ha renunciado a ser una investigación de «las cuestiones realmente decisivas para una auténtica humanidad».³⁸ Es decir, bajo el señuelo del «positivismo», la filo-

36. *Krisis*, Apéndice XXVIII, pg. 510/39.

37. *Ibid.*, Parte I, parágr. 1, pg. 1/10.

38. *Ibid.*, parágr. 2, pg. 3/35.

sofía se ha dejado embaucar por los indudables éxitos alcanzados en sus campos por las ciencias especializadas. Son unos éxitos que Husserl no duda en admitir: «El rigor del carácter científico de todas estas disciplinas, la evidencia de sus éxitos durante largo tiempo irrefutables, están fuera de discusión».³⁹ Pero lo grave es que así, cediendo a la seducción de las ciencias especializadas, se ha caído en un positivismo que ha pretendido convertir la ciencia en mero balance de hechos, se ha convertido la subjetividad en un «enigma» irritante instalado en la temática y en el método de la psicología. Pues, desde la perspectiva positivista, quedan excluidas las preguntas que son «las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las preguntas sobre el sentido o sinsentido de esta entera existencia humana».⁴⁰ La concepción positivista de la ciencia sólo deja en pie la simple sucesión de las «formas del mundo espiritual», «como olas fugitivas» que se hacen y deshacen sin cesar. Pero, «¿podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acaecer histórico no es otra cosa que un encadenamiento incesante de impulsos ilusorios y de amargas decepciones?».⁴¹ El positivismo ha «decapitado» la filosofía al suprimir el problema «metafísico» del hombre, el que plantea su ser racional y el «sentido» de la historia.⁴²

Con ello el positivismo está en pugna con lo que ha sido «la historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del hombre».⁴³ Pues sólo podemos comprender nuestro presente si captamos en profundidad el curso de la filosofía moderna que le ha precedido. Es entonces cuando se descubre que la filosofía y la ciencia son «el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural –‘innata’– a la humanidad en cuanto tal».⁴⁴ Es decir, la crisis de las ciencias y de la filosofía positivista delata

39. *Ibid.*, paragr. 1, pg. 2/28.

40. *Ibid.*, parágr. 2, pg. 4/7.

41. *Ibid.*, pg. 4/37.

42. En la Introducción de la *Lógica formal y trascendental* (pg. 9/7) adelanta Husserl unas consideraciones sobre la pérdida de la «significación absoluta» que aqueja a las ciencias en la actualidad. Ya no se ve en ellas la «autoobjetivación de la razón humana». «Vivimos, pues, en general, en un mundo que se ha vuelto incomprensible, preguntamos en vano por su finalidad, por su sentido, en otro tiempo indudable cuando era reconocido por el entendimiento y la voluntad».

43. *Krisis*, parágr. 6, pg. 12/36.

44. *Ibid.*, pg. 13/38.

lo que ha sido la razón que ha movido a la humanidad en su historia. Pues la filosofía no es una tarea caprichosa, reservada para unas gentes que se colocan fuera de la corriente de la vida histórica, como espectadores ociosos de sus avatares. Con la ciencia y la filosofía se revela el sentido de la historia. La crisis de la ciencia es, pues, el testimonio de la crisis de la humanidad: «La crisis de la filosofía significa <...> la crisis de todas las ciencias modernas <...>, una crisis de la humanidad europea primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su 'existencia' toda».⁴⁵

Ello significa que los filósofos están comprometidos con el destino de la humanidad toda. «Somos, pues, en nuestro filosofar –¿cómo podríamos ignorarlo?– funcionarios de la humanidad».⁴⁶ Pues nuestra responsabilidad personal como filósofos se identifica con la responsabilidad por la humanidad, cuyo *telos* sólo puede ser realizado por la filosofía. Ya dentro de la Segunda parte de *La crisis de las ciencias europeas* repite Husserl la fórmula: «Somos <...> lo que somos como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y portadores de la voluntad que la atraviesa, y lo somos a partir de una fundación primigenia que es, al mismo tiempo, fundación ulterior y transformación de la primigenia fundación griega. En ella radica el comienzo teleológico, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general».⁴⁷ Es decir, «como filósofos somos herederos del pasado en cuanto a la fijación de los objetivos a que remite la palabra 'filosofía', en cuanto a sus conceptos, problemas y métodos». Y por ello «se requieren cuidadosas investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico para alcanzar <...> una autocomprensión radical».⁴⁸ Con otras palabras, sólo podemos saber lo que es la filosofía que nos incumbe realizar, sus problemas y métodos, si ganamos una plena conciencia de nuestra situación histórica y del legado racional que ella encierra.

Pero lo que importa subrayar es que esa «herencia» del pasado filosófico, del *telos* de la filosofía como descubrimiento de la racionalidad fundamental de la vida humana, está inscrita en el mundo de la vida con-

45. Ibid., párr. 5, pg. 10/29.

46. Ibid., párr. 7, pg. 15/28.

47. Ibid., Parte II, párr. 15, pg. 72/24.

48. Ibid., Parte I, párr. 7, pg. 16/6.

creto que nos ha llegado revestido por las idealizaciones que en él ha depositado la espiritualidad de las gentes que nos han precedido. Y por ello, como dice en las últimas líneas del Anexo II de *La crisis de las ciencias europeas*, «el punto de partida <der Ansatzpunkt> es aquí el siguiente: <...> somos hombres, hombres europeos, hemos surgido nosotros mismos históricamente, nosotros mismos creamos como historiadores la historia del mundo y la ciencia del mundo de todo <lo que tiene> sentido <...>. El mundo que existe para nosotros es él mismo un producto histórico nuestro, en tanto que somos en nuestro ser un producto histórico».⁴⁹ Con otras palabras, creamos una imagen histórica del mundo porque existimos con una conciencia viva de nuestra historicidad, porque somos esencialmente históricos. Y a partir de esa historicidad inscrita en nuestro mundo debemos realizar la indagación de su constitución en virtud del dinamismo de nuestra subjetividad.

Sin duda, la conferencia de Viena sobre «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» contiene los testimonios más vehementes en favor del legado filosófico griego y de lo que ha significado para el desarrollo de la cultura europea el telos inscrito en las ideas que su filosofía concibió. Al preguntarse por «la figura espiritual de Europa» y «la teleología que le es inmanente»,⁵⁰ destaca que se hace conocer como la irrupción de una humanidad que «no quiere ni puede vivir más que en la libre formación de su existencia, de su vida histórica, a partir de las ideas de la razón, de tareas infinitas». Pues «el *telos* espiritual de la humanidad europea, en el que está inserto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, yace en lo infinito, es una tarea infinita hacia la que de modo oculto tiende a desembocar, por decirlo así, el devenir espiritual global».⁵¹ La conciencia de ese destino espiritual es la que genera las «ideas normativas» que deben regir nuestra voluntad.

El pensamiento griego supo crear por vez primera una forma de vida regulada por esas «ideas normativas». Y la sociedad griega discurrió de acuerdo con una legalidad que se hizo explícita con su pensamiento filosófico. Antes ninguna otra cultura histórica había sido «cultura de ideas»

49. Ibid., Anexo II, pg. 313/3.

50. Ibid., Anexo III («La crisis de la humanidad europea y la filosofía»), pg. 319/12.

51. Ibid., pg. 320/39.

en este sentido, ninguna concibió «tareas infinitas» inspiradas por puros ideales. «Pero, con la irrupción de la filosofía griega y su primera elaboración en la idealización consecuente del nuevo sentido de infinitud, se consume desde este punto de vista una mutación que no se detendrá y que finalmente arrastra a su órbita con su fascinación todas las ideas de la finitud y, con ello, la cultura entera del espíritu y su humanidad». ⁵²

Con ello Husserl reitera su recelo contra el escepticismo y el positivismo que nos amenazan en la actualidad. Pues, «reflexionando en esta situación de indigencia, nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra humanidad actual. Sólo mediante el esclarecimiento del sentido unitario de esa historia <...> podremos acceder a la comprensión de nosotros mismos y, con ella, a una interna firmeza». ⁵³ Pero, lo que en el comienzo de *La crisis* es sólo la superación del escepticismo alentado por el positivismo y el cienticismo fiscalista, en la Conferencia de Viena se ha convertido en la superación de una crisis mucho más amplia y profunda, que afecta a toda la vida europea y que defiende formas de conducta irracionales que sólo conducen a la destrucción de la humanidad. Y, en definitiva, por variados que sean en sus manifestaciones políticas, esos irracionalismos son la expresión burda de una crisis de los ideales de la espiritualidad europea que hizo de la razón el motivo fundamental de sus creaciones. Esa misma crisis es la que ha dejado paso libre a un positivismo que se atiene a meros «hechos» y repudia toda apelación a la subjetividad que pueda dar un sentido radical a las actividades científicas.

La vehemencia con que Husserl apela al legado de la filosofía griega y a los ideales de racionalidad que ha proyectado sobre la humanidad europea podría hacer pensar que corresponden a un tratamiento filosófico trascendental que esté indagando las funciones de la subjetividad que «constituye» la objetividad del mundo. Es decir, se puede creer que una dilucidación de lo que ha sido la filosofía griega, como elemento determinante del ideal de racionalidad que ha dominado en la historia de Europa y que le ha asignado un *telos* de idealidad infinita, corresponde ya a una tarea fenomenológica que va más allá de la mera constatación de lo que integra el mundo de la vida concreto. Y ciertamente, la fenomenología tras-

52. *Ibid.*, pgs. 324/23 y 325/1.

53. *Ibid.*, Parte I, parágr. 5, pg. 12/26.

cidental de la conciencia pura deberá dar cuenta de las funciones subjetivas que se eleven por encima de las estrictas experiencias y conciben los ideales creados por el pensamiento griego que han dado un sentido a la historia de la espiritualidad europea.

Sin embargo, tanto en *La crisis de las ciencias europeas* como en la Conferencia de Viena sobre «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», Husserl no rebasa una constatación de que en el mundo de la vida concreto que aparece en nuestra actitud natural se han depositado esos ideales del pensamiento helénico, lo mismo que se han grabado muchas de las concepciones objetivas de la ciencia moderna. Lo confirma el hecho de que Husserl apele en varias ocasiones al «presentimiento» (*die Vorahnung*) con que vivimos ese *telos* de la espiritualidad europea. En efecto, en la Conferencia de Viena, después de haber planteado la pregunta sobre lo que sea «la figura espiritual de Europa», afirmando que el *telos* de la humanidad europea es una tarea infinita hacia la que se endereza el espíritu dirigido por ideas normativas, advierte que «todo esto no pretende ser, sin embargo, una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un vivo presentimiento <einer lebendigen Vorahnung> que se dibuja y toma cuerpo en el marco de una reflexión sin prejuicios. Un presentimiento que nos confiere, ciertamente, una dirección intencional para discernir en la historia europea interrelaciones y concatenaciones de la máxima importancia, al hilo de cuya atenta reconstrucción lo presentado pasa a convertirse en certeza acreditativa. El presentimiento es el indicador <Wegweiser>, en la esfera de los sentimientos, de todos los descubrimientos».⁵⁴

Este uso del término «presentimiento» es significativo por cuanto da a entender que el *telos* de la espiritualidad europea, concebido por vez primera por la filosofía griega, no puede constituir un hallazgo de la reflexión fenomenológica. Ésta no podía satisfacerse con meros «presentimientos», sino con evidencias absolutas. Sólo una reducción fenomenológica, que ponga de manifiesto las actividades de la subjetividad trascendental que constituyen la presencia de cualquier objetividad o lo que es esencial en ella, podía constituir el resultado de una fenomenología. Pero, evidentemente, ello no cuadra con la expresión «presentimiento». Como dice el

54. *Ibid.*, Anexo «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», pg. 321/9.

mismo texto que se comenta, ese *telos* espiritual de la humanidad europea que se plasmó por vez primera en los ideales de la filosofía griega, «no pretende ser una interpretación especulativa de nuestra historicidad». Por ello ese «presentimiento» sólo facilita «una dirección intencional»; en la esfera de los sentimientos es el «indicador» de descubrimientos que conciernen a la fenomenología trascendental. Es decir, se encuentra de lleno dentro del plano del mundo de la vida concreto que, como se advirtió anteriormente en el apartado 6.4, sólo es un «punto de partida», un «hilo conductor» o un «índice» para el desarrollo de las investigaciones fenomenológicas propiamente dichas. Toda la fuerza sugestiva que puedan tener las consideraciones de Husserl sobre el mundo de la vida concreto y el testimonio de la idealidad concebida por la filosofía griega, como *telos* de una espiritualidad que despierta los impulsos más profundos de nuestro ser, todo ello no es en modo alguno el desenlace de la fenomenología, sino el material desde el que debe lograr el descubrimiento de las funciones de la subjetividad trascendental.

Ciertamente, Husserl había advertido que la filosofía y la ciencia son «el movimiento histórico de manifestación de la razón universal, ‘innata’ en la humanidad como tal». ⁵⁵ Pero esa «manifestación» tiene que ser depurada por la reducción fenomenológica, mediante una «reducción histórica», ⁵⁶ que ponga de manifiesto su índole histórica y descubra las funciones trascendentales de la subjetividad que operan en la misma «razón universal» que mueve la historia. Sólo así se puede lograr aquella «comprensión crítica de la unidad de conjunto de la historia, de nuestra historia». ⁵⁷ Esa «reducción histórica» supone el ejercicio de un espíritu crítico que ponga al descubierto los elementos «míticos» que han pesado en las construcciones culturales del pasado y que han decidido su carácter ficticio, los prejuicios que han falseado su planteamiento y que pueden llegar-nos bajo la cobertura de evidencias insoslayables. Pero también debe indagar las funciones de la subjetividad teórica y práctica que han decidido su validez objetiva o axiológica sobre campos de experiencias originarias. Así como los enigmas que se encierran en las situaciones fundamentales

55. *Ibid.*, parágr. 6, pg. 13/37.

56. Término acuñado por David Carr en *Phenomenology and the Problem of History*.

57. *Ibid.*, parágr. 15, pg. 72/15.

que subyacen a esas construcciones culturales y que han motivado los sistemas científicos y morales o políticos que superasen su problemática. Ciertamente ello supone la constatación de los ideales racionales que han guiado todo este proceso y que como tarea infinita han movido la historia de Europa. Pero ha de tener presente que la vigencia de esos ideales y de su teleología histórica es un proyecto que está en curso y a cuya realización sólo puede incorporarse la fenomenología realizando la «comprensión crítica» que se acaba de esbozar.

Todo ello significa que el mundo de la vida concreto no es un plano estático de elementos objetivos. No sólo está animado por el flujo de la historicidad que lo domina, sino que encierra una problemática, nunca satisfecha, que empuja hacia nuevas concepciones o hacia renovadas formas de conducta práctica que cristalizan en objetividades que se sedimentan sobre las que ya constituían su trama inteligible. Las teorías de la filosofía griega tienen sentido, no sólo porque deparan una comprensión del mundo poseedora de una coordinación interna, sino porque, por sus mismas insuficiencias han dado paso a lo que sería la filosofía moderna. La objetivación del universo ptolemaico estaba propiciando así la aparición de la interpretación copernicana. Los paradigmas científicos caen porque en su problemática nunca satisfecha hay un impulso latente hacia la aparición de nuevos paradigmas.

Es manifiesto que la fenomenología debe registrar esa vitalidad propia de los mundos concretos que desfilan por la historia. Pero, si realiza una historia de estilo distinto de la que registre la mera sucesión de las formas objetivas del mundo de la vida concreto,⁵⁸ es porque retrocede hacia una «autocomprensión» de la subjetividad trascendental que decide radicalmente la presencia de todo mundo y que, por sus funciones lógicas trascendentales, da validez de sentido a sus contenidos objetivos. Como dice en el Apéndice III de *La crisis de las ciencias europeas*, «nos hallamos en un horizonte histórico en el que, a poco que sepamos de sus determinaciones, todo es histórico. Pero que tiene una estructura esencial <Wesensstruktur> que debe ser desvelada por medio de una indagación metódica».⁵⁹ Sólo así, reteniendo el campo de la historicidad del mundo de la

58. Ibid., parágr. 15, pg. 71/28.

59. Ibid., Apéndice III, pg. 378/21.

vida concreto para calar en el fundamento que le confiere la subjetividad trascendental, puede decir al término de la Conferencia de Viena: «Pues sólo el espíritu es inmortal».⁶⁰

Hay que reconocer que frases como éstas, que apuntan hacia un desenlace de la investigación filosófica, o aquellos otros momentos en los que, como se ha venido advirtiendo, Husserl mezcla elementos concernientes al estricto mundo de la vida concreto con otros que pertenecen a ulteriores indagaciones fenomenológicas, pueden producir la impresión de que *La crisis de las ciencias europeas* es una obra metodológicamente definitiva, que pretende aportar las soluciones de una fenomenología del mundo. Sin embargo, en las páginas precedentes se ha procurado delimitar el tratamiento del mundo de la vida concreto como un «punto de partida» o «hilo conductor» para las ulteriores investigaciones fenomenológicas, omitiendo el estudio de aquellos textos que, esparcidos por *La crisis*, correspondían realmente a esa fase posterior de la metodología fenomenológica. En las páginas venideras se procurará exponer el desenlace de la fenomenología del mundo, centrado en las *Meditaciones cartesianas* y en *Experiencia y juicio*, aunque para ello se vuelva ocasionalmente sobre *La crisis de las ciencias europeas*, para recuperar los anticipos de una fenomenología trascendental del mundo que, como se viene indicando, aparecen dispersos por el planteamiento de su «punto de partida», es decir, a través del examen del mundo de la vida concreto.

Finalmente, no hay que pasar por alto que en el mundo de la vida concreto expuesto en *La crisis de las ciencias europeas* asoma una preocupación ética que, aunque no haya sido desarrollada de modo explícito por Husserl en los escritos que él mismo publicó, es fundamental para comprender dicha obra. Pues la historicidad que domina en dicho mundo no es simplemente la del progreso de las ciencias y su crisis actual, sino la del curso de la Humanidad que se encamina hacia una plenitud ética del hombre basada en la realización de las normas morales que posibilitan el pleno ejercicio de la libre espiritualidad. Y, por otra parte, el mundo de la vida concreto no sólo incluye las experiencias que han sido revestidas por las idealizaciones científicas, sino las que conciernen a los bienes y medios en que se ejerce la conducta práctica del hombre en todas sus dimensiones y,

60. *Ibid.*, Anexo III, pg. 348/10.

especialmente, en las que corresponden a los fines morales. Por consiguiente, la fenomenología trascendental que arranca de ese mundo de la vida concreto ha de indagar en su experiencia originaria la inclusión de aquellos motivos afectivos o axiológicos que generen o que den cumplimiento a las idealizaciones éticas que en el mundo se hayan sedimentado y que decidan los fines morales que en él aparezcan en su desarrollo histórico.

Ahora bien, la exploración que se ha realizado sobre el mundo de la vida concreto pone de manifiesto una grave tensión en su planteamiento. Se trata de la que se da entre los ideales de racionalidad que en él se han depositado desde los tiempos en que nació el pensamiento griego y la historia que es propia de nuestro mundo de la vida concreto que, lo mismo que cualquier otro, es «subjetivo y relativo». Es decir, los ideales reclaman una validez que debe superar los avatares históricos. Proponen una infinitud que concierne tanto a la conducta teórica como a la práctica, superando las contingencias de la historia. Pero tienen que realizarse en mundos de la vida concretos que, como se destacó en las *Meditaciones cartesianas*, son diversos a lo largo de la historia y crean construcciones que son «relativas» a su momento histórico.

Pues bien, como heredera de la racionalidad helénica, la fenomenología se siente llamada a realizar una tarea que trascienda toda relatividad histórica. Y que nos permita comprender las culturas extrañas poniendo en juego unos principios lógicos y prácticos que desentrañen el sentido radical de lo que ha ocurrido en la historia o en la diversidad de esas culturas. Nos convierte en jueces de las realizaciones humanas de todos los tiempos, a la vez que nos obliga a llevar a cabo unas tareas en las que esa misma racionalidad que se vislumbró en el mundo griego alcance su plenitud. Sin embargo, el mundo de la vida concreto, a la vez que encierra esta programación de una tarea racional, nos sitúa en la historia y hace que nuestra tarea, lo mismo que toda empresa racional, esté afincada en un momento histórico, el que corresponde a nuestro mundo. Y no se puede olvidar que ese mundo de la vida concreto en el que se halla inmerso el pensador fenomenológico constituye el «punto de partida», el «hilo conductor» de sus investigaciones. Con otras palabras, la consideración del mundo de la vida concreto pone de manifiesto que el ideal supratemporal de una plena racionalidad se da de hecho en la historia y no es inmune a sus variaciones. Por consiguiente, ¿con qué derecho se puede asumir la vigencia de los ideales racionales y sus pretensiones universales si se tiene conciencia de que su

aparición y su validez acaecen en un momento histórico, el nuestro? ¿Cómo es lícito proponer su vigencia, como si valiesen en todo tiempo, cuando su proclama tiene lugar ante un método fenomenológico que no puede ignorar su existencia en una etapa concreta de la vida de la cultura europea?

No se puede ocultar que esta pregunta es decisiva para una comprensión de la problemática que encierra el mundo de la vida concreto como un «punto de partida» para las investigaciones fenomenológicas. Por tanto, el desarrollo de las mismas a través del examen del mundo de la vida originario y del mundo primordial, teniendo en cuenta siempre la validez *a priori* que pretenden tener las esencias puras o los principios lógicos que se ciernen sobre todo mundo, debe dar cuenta de la posibilidad de resolver esa antinomia planteada entre la «infinitud» de los ideales de racionalidad y, por otra parte, el mundo concreto «subjetivo y relativo» que nos ha tocado vivir. O tiene que explicar cómo es posible que en nuestro momento histórico se proponga un programa de racionalidad que, con pretensiones de validez *a priori*, permita el diálogo con otras culturas, un entendimiento universal entre las gentes que concilie la historicidad variada de su realización con la universalidad de la lógica que es propia de las esencias que dominan en su concepción de las cosas o en la realización de la conducta humana. Más aún, ese programa en favor del entendimiento universal de los humanos no puede basarse sólo en los ideales racionales que han atravesado la historia de Europa. Ha de contar con la diversidad de los nacionalismos que han desfilado por el mundo y con los fenómenos de intolerancia, fanatismo, brutalidad desenfrenada que amenazaban el momento en que Husserl escribió *La crisis de las ciencias europeas* y que, de modo similar, emergen en nuestro mundo actual.

6.6 La estructura del mundo de la vida concreto

Como se puede suponer después de lo que se ha dicho sobre la inclusión del mundo objetivo en el mundo de la vida concreto, cualquier intento de fijar las estructuras de éste último ha de incluir un examen de las que posee el primero. Y entre ellas, por ser las que pretenden poseer una máxima objetividad, hay que contar ante todo con las que han constituido las ciencias. Sin embargo, el indudable interés que mostró siempre Husserl hacia las «idealizaciones» elaboradas por la ciencia, no fue obstáculo para

que la constitución empírica mantuviese un rango privilegiado en el mundo de la vida. Pues lo que en concreto forma el mundo en que vivimos todos los días, el que suscita problemas teóricos y prácticos de toda índole, incluidos por supuesto los filosóficos, es el campo de las experiencias mundanas en que se han hincado las estructuras ideales creadas por la cultura del pasado y las que en cada momento forman los supuestos que condicionan cualquier tipo de actividad humana. La espacialidad y temporalidad, lo mismo que las relaciones causales que forman la trama de la naturaleza o las estructuras ideales que crea la cultura, lo son primariamente de cosas corpóreas dadas en una experiencia. «En el mundo circundante de la intuición experimentamos 'cuerpos' al dirigir la mirada sobre las meras formas espacio-temporales; no los cuerpos geométricos ideales, sino precisamente los cuerpos que de hecho experimentamos y con el contenido que es efectivamente el contenido de la experiencia».⁶¹ Como ámbito universal de experiencias que abren paso a cualquier indagación o que la suscitan, el mundo es «dado de antemano» con respecto al mundo objetivo construido por las actividades teóricas. Pues «es manifiesto que una aclaración explícita de la validez objetiva de la ciencia y del conjunto de su tarea exige que, ante todo, se retrotraigan las preguntas al mundo dado de antemano <auf die vorgegebene Welt>».⁶²

Esa misma índole sensible del mundo de la vida concreto justifica que Husserl lo asimile al mundo de la *dóxa* de la filosofía griega: «Este mundo de la vida no es otra cosa que el mundo de la mera *dóxa*, tradicionalmente tratada de forma tan despectiva».⁶³ Pero, como veremos en el próximo apartado, lo que más inquieta a Husserl es que esa depreciación de las experiencias que llenan la *dóxa*, realizada por buen número de filósofos griegos, ha sido efectuada también por el objetivismo epistemológico moderno, al sobrevalorar el conocimiento logrado por las ciencias, como si fuese capaz de alcanzar la realidad absoluta de las cosas, oculta tras las «apariencias» de las cualidades secundarias que llenan la experiencia. Es cierto que el mundo de la vida, lo mismo que el de la *dóxa* clásica, es «'meramente' subjetivo y relativo».⁶⁴ Pero ello no es óbice para que, a pesar del flujo

61. *Krisis*, Parte II, parágr. 9-a, pg. 22/5.

62. *Ibid.*, parágr. 33, pg. 124/19.

63. *Ibid.*, Apéndice XVIII, pg. 465/7.

64. *Ibid.* pg. 465/19. También parágr. 34-a, pg. 127/36.

constante de sus modificaciones y correcciones, sea «el terreno –todo lo paradójico que esto pueda parecer– sobre el cual la ciencia objetiva edifica sus formaciones de verdades ‘definitivamente válidas’, ‘eternas’, como formaciones de juicio válidas absolutamente de una vez por todas y para todos». ⁶⁵ Por consiguiente, las ciencias no pueden prescindir del mundo de la vida que con la *dóxa* se hace presente, ni pueden anular su valor como «esfera de buenas confirmaciones –las que dan posibilidad y sentido al conjunto de los intereses del hombre, sean los que se quiera sus fines». ⁶⁶

Es interesante advertir que la Introducción de *Experiencia y juicio* reitera esta defensa de la *dóxa*, esta vez adscrita al mundo de la experiencia originaria, es decir, un mundo que ya corresponde a un desarrollo del análisis fenomenológico situado en el nivel de la Lógica trascendental que indaga los horizontes objetivos que son propios de la subjetividad pura: «El retroceso a la experiencia antepredicativa y a la visión de lo que es el estrato más profundo y primigenio de la experiencia antepredicativa significa una justificación de la *dóxa* que constituye el ámbito de las evidencias últimas y originarias, que aún no han logrado la exactitud y la idealización físico-matemática. Con ello se comprueba que este ámbito de la *dóxa* no constituye un campo de evidencias de rango inferior al de la *episteme*, al del conocer judicativo y sus resultados, sino que es precisamente el ámbito de la última originariedad». ⁶⁷

Pero es manifiesto que la trama empírica de las cosas no puede ser el único elemento componente del mundo de la vida concreto. Confirmando el planteamiento de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología pura*, se trata de un mundo hablado. Pues las palabras se han proyectado en las cosas, formando parte de lo que son para la comprensión que de ellas se tiene en la vida cotidiana. Pero esa relevancia de las palabras y del sentido que manifiestan se destaca más todavía cuando se tiene en cuenta que en el mundo de la vida concreto se ha incrustado el mundo objetivo construido por las ciencias. Éstas operan mediante un peculiar lenguaje que, en el caso de las ciencias de la naturaleza, está dominado por la simbología matemática. Por tanto, en el mundo de la vida concreto fun-

65. *Ibid.*, pg. 465/19.

66. *Ibid.*, pg. 465/10.

67. *EuU*, Introducción, parágr. 10, pg. 44.

cionan simplificadas las fórmulas que en el lenguaje del científico alcanzan una enorme complejidad. Aunque medie un abismo entre lo que el físico entiende como un «átomo» y lo que significa la misma palabra para el hombre de la calle, es manifiesto que éste es un término habitual en nuestro lenguaje cotidiano.

Sin embargo, el problema del «sentido» no ocupa un lugar relevante en *La crisis de las ciencias europeas*, ni merece un tratamiento específico en ella. En contraste con las *Ideas para una fenomenología pura*, que había recuperado la problemática de la «significación» desplegada en las *Investigaciones lógicas*, estableciendo una equivalencia entre la «materia» de la significación y el «sentido» o «núcleo noemático» que integra los objetos intencionales, *La crisis* omite ese problema, aunque aluda frecuentemente a la «donación de sentido» que realizan los actos de conciencia. Así, en el parágrafo 59, que se ocupa de las relaciones entre la Psicología y la Filosofía trascendental, dice que «el mundo de la vida —el mundo ‘para todos nosotros’— es idéntico a lo que se puede hablar en general. <...> El mundo es siempre ya un mundo interpretable <auslegbare> en la generalidad empírica (intersubjetivamente) y a la vez interpretable en la lengua». ⁶⁸ Es interesante advertir que Husserl sitúa esa índole hermenéutica de las cosas en el plano de la «generalidad empírica» y en el del lenguaje. Como veremos más adelante, cuando la fenomenología de la experiencia entre en juego, ello dará lugar a la teoría de que en la misma trama empírica hay una «remisión» o «referencia» <Verweisung> de los elementos percibidos a las situaciones en que se insertan y al mundo que forma su horizonte último. Entonces podremos comprender los motivos radicales de esa índole de «interpretable» que ahora se atribuye a las cosas que integran el mundo. Pues los elementos empíricos son signos de situaciones mundanas, en tanto que su presencia remite a ellas formando conjuntos significativos.

En el Apéndice III de *La crisis de las ciencias europeas*, que Eugen Fink tituló «La pregunta sobre el origen de la Geometría como problema intencional», se repiten esas anotaciones semánticas en relación con el mundo de la vida concreto. Sin embargo, aplazaremos su estudio pues, como advierte Husserl desde un comienzo, pertenecen a una peculiar his-

68. *Krisis*, parágr. 59, pg. 213/31.

toria de la ciencia que «abre problemas de fondo totalmente ajenos a la historia habitual»,⁶⁹ es decir, problemas que ya conciernen a la Fenomenología trascendental y que rebasan el tratamiento del mundo de la vida concreto. Se trata de una indagación que retrocede hacia «sentido más originario» del nacimiento de la Geometría. Y, efectivamente, Husserl propone un estudio de su origen contando con la evidencia de que las expresiones científicas funcionan como portadoras de objetividades ideales que valen para cualquier idioma y que tienen «una existencia objetiva en el mundo». De momento bastará con registrar que, según ello, el lenguaje proporciona a las «objetividades ideales» una «encarnación lingüística», gracias a la cual se objetivan en el mundo. Éste es, por tanto, presupuesto por los hombres que comparten el lenguaje y que forman un «horizonte de humanidad». «Precisamente a este horizonte de humanidad pertenece el lenguaje universal. La humanidad se conoce ante todo como una comunidad inmediata y mediata de lenguaje».⁷⁰

Todo ello significa que el mundo objetivo es inteligible y expresable, es decir, que está constituido por objetos cuyo sentido se ha formado en virtud de las funciones de la subjetividad que hacen posible el lenguaje. Por consiguiente, Husserl cuenta con sus propios trabajos, realizados en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura*, para justificar la vigencia del lenguaje que haga comunicativo al mundo. Sólo desde esos supuestos puede decir que «todo tiene un nombre o, más bien, es susceptible de ser nombrado en un sentido muy amplio. El mundo objetivo es primariamente mundo para todos, el mundo que 'todos' tienen como horizonte mundano. Su ser objetivo presupone los hombres en tanto que hombres de su lenguaje universal.<...> Así, por una parte, los hombres en tanto que hombres, la co-humanidad, <junto con> el mundo –el mundo del que los hombres hablan y pueden siempre hablar– y, por otra parte, el lenguaje, están indisolublemente entrelazados y siempre ya de un modo cierto en la unidad indisoluble de sus correlaciones <...>».⁷¹

Contando con esta doble dimensión empírica y verbal del mundo de la vida concreto que despliega *La crisis de las ciencias europeas*, importa ahora precisar que en él subsiste la individualidad de las cosas o de las si-

69. Ibid., Apéndice III, pg. 363/29.

70. Ibid., pg. 369/36.

71. Ibid., pg. 370/1.

tuaciones objetivas que, como se vio, fue característica del mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura* y que se pudo considerar como una herencia de la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* que centraba sus análisis en la identidad de los estados de cosas que son el correlato intencional de los enunciados. Pues bien, aunque el mundo se haya convertido en tema central como correlato de la subjetividad que se proyecta en la totalidad de los objetos intencionales, subsiste en *La crisis* un destacado interés por la existencia de las cosas individuales que llenan los diversos ámbitos mundanos. Por ello no es sorprendente hallar en su párrafo 45 una apelación a las «cosas individuales de la experiencia» como componente primario del «mundo subjetivo relativo» en el que «se desarrolla toda nuestra vida cotidiana en común». ⁷² Y reiterando el planteamiento de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología pura*, precisa que se trata de lo que aparece como «la misma cosa» que se identifica como tal a lo largo de la variación de los distintos aspectos que constituyen su «horizonte». La «cosa» se constituye así como centro de múltiples «perspectivas», en un proceso continuo de «identificación» o de «unificación» que depara un «enriquecimiento de sentido» o «una continua formación de sentido, en la que aquello que ya no aparece continúa vigente como algo aún conservado, y en la que la mención previa anticipadora de un transcurso continuo, la expectativa previa de lo ‘venidero’ se satisface y, al mismo tiempo, se determina de una forma más próxima. De este modo, todo es recogido en la unidad de validez o bien en lo uno, la cosa». ⁷³

Más adelante, en el párrafo 66, todavía se reitera esa relevancia de la «cosa» individual: «Aquí entra en consideración inmediatamente lo más universal: que el universo está previamente dado como un universo de ‘cosas’. En este sentido sumamente amplio ‘cosa’ es una expresión para lo que es un ente último, para ‘lo que tiene’ propiedades, relaciones o nexos últimos (como aquello donde se exhibe su ser), mientras que éste mismo ya no es ‘lo tenido’ de este modo, sino precisamente ‘lo que tiene’ en última instancia –dicho brevemente (pero de manera totalmente ametáffisica)– sustrato último». ⁷⁴

72. Ibid., párrafo 45, pg. 160/2.

73. Ibid., pg. 161/22.

74. Ibid., párrafo 66, pg. 229/28.

Ahora bien, se puede advertir que, con estas consideraciones sobre la «identidad de la cosa», Husserl está rebasando la estricta constatación de la estructura del mundo de la vida concreto. Es decir, está iniciando lo que propiamente pertenece a una fenomenología trascendental que indaga las funciones de la conciencia que constituyen el sentido de los objetos. Y es que, como ya se ha advertido con anterioridad, en *La crisis de las ciencias europeas* abunda este cambio de perspectivas, que pasan de la «actitud natural» que se enfrenta con el mundo de la vida concreto a la «actitud fenomenológica» que dilucida el mundo lógico de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología pura*, el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio* o el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*. Es decir, Husserl no puede evitar que la exploración del mundo que constituye un «punto de partida» para los análisis fenomenológicos se convierta en una anticipación de estos análisis. Pues, de hecho, ya los había realizado en las obras que habían precedido a *La crisis de las ciencias europeas* y, que deparaban en buena medida la solución de los problemas que iniciara la mera inspección del mundo de la vida concreto.

Esta misma situación se produce de forma clara en los siguientes párrafos, hasta terminar la Sección A de la Segunda parte de *La crisis*. El párrafo 46, titulado «El *a priori* universal de correlación» plantea desde un comienzo la investigación que se enfrenta con «cosas, objetos del mundo de la vida» y «comienza a interrogarlos según los *modi* de sus formas subjetivas de donación». ⁷⁵ Es decir, se trata de la apertura de las investigaciones propiamente fenomenológicas a partir de los objetos y situaciones pertenecientes al mundo de la vida concreto que deparan el indicio de las funciones constituyentes de la conciencia o el «hilo conductor» para su hallazgo. La reflexión puede descubrir así un sistema de correlaciones esenciales válidas *a priori* entre los modos de aparición de la cosa percibida y las funciones de la conciencia que realizan su percepción. En el párrafo 46 Husserl ilustra este tipo de investigaciones aludiendo brevemente a los procesos de temporalización que había estudiado en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, es decir, a la «continuidad de retenciones y protensiones» que acaecen en el presente de la percepción. Sobre ello volveremos cuando estudiemos el mundo de la vida

75. *Ibid.*, párr. 46, pg. 161/31.

originario que constituye el marco adecuado para el planteamiento de esta temporalidad mundana.

De forma similar, en el párrafo 47 de *La crisis de las ciencias europeas* se alude a «los procesos kinestésicos que tienen el carácter propio de 'yo hago', 'yo me muevo' (entre los que hay que contar también con el 'yo permanezco quieto')» y que «forman parte del propio soma <Leib>». ⁷⁶ Las indicaciones que realiza Husserl a continuación sobre la conversión de «realidades» en «apariencias», en virtud de procesos de verificación kinestésica, corresponden más a una fenomenología del mundo primordial, es decir, la que se despliega en las *Meditaciones cartesianas*, que a una descripción del mundo de la vida concreto como «punto de partida» de las reducciones fenomenológicas.

Esta misma fusión entre lo que podía haber sido un tratamiento estricto del mundo de la vida concreto y unas reflexiones propias de una etapa avanzada de investigación fenomenológica se puede hallar en el mismo párrafo 47. Se trata de unas consideraciones de gran interés, por cuanto significan una valiosa superación de la relevancia que, como se viene indicando, había mantenido en *La crisis* la individualidad de las cosas que integran el mundo. En efecto, Husserl advierte que «lo singular» <das Einzelne> sólo tiene sentido en cuanto su percepción «remite» <verweist> a un «campo de cosas» que, a su vez «remite» al mundo. Con ello el «plexo de remisiones» que irradia de cada cosa singular se convierte en el fundamento de su presencia empírica. ⁷⁷ Pero este análisis, sobre el que volveremos cuando el tema reaparezca con el estudio del mundo de la vida originario en *Experiencia y juicio*, pertenece en rigor al nivel de la Lógica trascendental, es decir, a una interpretación del mundo como ámbito intencional de la subjetividad.

Afortunadamente la situación cambia cuando Husserl considera la causalidad como una estructura fundamental del mundo objetivo y, por tanto, del mundo de la vida concreto en que aquél se «ha sedimentado». Pues la mera constatación de que las cosas aparecen vinculadas mutuamente como «causas» y «efectos» ya no pertenece a una indagación fenomenológica que esté retrocediendo hacia las funciones de la conciencia

76. *Ibid.*, párr. 47, pg. 164/7.

77. *Ibid.*, párr. 47, pg. 165/12.

constituyentes de los respectivos ámbitos objetivos. En la vida cotidiana, lo mismo que en la científica, vivimos un mundo en el que las relaciones causales son tan primarias como las espaciales y temporales. Por ello la investigación de un mundo de la vida concreto, que explícitamente absorbe el mundo objetivo construido por la actividad científica, hace inevitable que la causalidad pase a un primer plano como estructura mundana. El hombre de la calle sabe que hay microbios que «causan» enfermedades, aunque esté muy lejos de dominar las ciencias biológicas que pueden ser la fuente de esa información.

Es interesante advertir que el tema de la causalidad aparece en *La crisis de las ciencias europeas*, en el párrafo 9, con motivo de la impugnación del «objetivismo» de la física de Galileo. Pero, como veremos inmediatamente, el rechazo del «objetivismo» no equivale a una renuncia de la objetividad que ha alcanzado el conocimiento científico. Sólo pretende llamar la atención sobre la «construcción» de esa objetividad en virtud de las funciones constituyentes de la conciencia, en lugar de considerar lo «objetivo» como una realidad ajena a toda subjetividad intencional. Por ello, una vez reconocida la función constituyente que los sujetos han tenido con respecto a la objetivación de la naturaleza matematizada, ya no cabe poner reparos (como no sean los que puedan surgir dentro del mismo campo de la ciencia de la naturaleza) a la validez objetiva de los logros de esa idealización. La fenomenología no podía prescindir de la estructura causal del mundo objetivo como «hilo conductor» que llevase al examen de las actividades de la conciencia que condicionan la presencia del mundo en general.

Ahora bien, es fácil ver que con esta apelación a la causalidad la estructura general del mundo de la vida concreto supera ampliamente la del mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura*. En la medida en que la concreción de las cosas se enriquece con los «sedimentos» que en ellas deposita la cultura o la ciencia que corresponde a su momento histórico, hace suya una constitución causal que ha sido ampliamente elaborada por la ciencia y la filosofía occidental. La mundanidad no sólo significa una espacialidad y una temporalidad que enmarcan toda experiencia, sino una red de relaciones causales que constituye la «unidad» del mundo, en la medida en que forma un todo unitario en el que se enlazan progresivamente las causas y los efectos. Como dice Husserl, «vemos que, en razón de una regulación causal universal, todo cuanto existe en el mundo tie-

ne una inherencia recíproca general mediata o inmediata, en la que el mundo no es meramente una totalidad, sino una totalidad unitaria, un todo (aunque infinito). Esto es evidente *a priori*, por poco que se hayan experimentado realmente los nexos causales particulares, por poco que de ello se conozca por experiencia anterior y prefigure una experiencia futura». ⁷⁸

6.7 La crítica del objetivismo

Una vez se ha realizado un examen de las características fundamentales del mundo de la vida concreto, debemos encararnos con el «objetivismo» que, según Husserl, ha sido una constante amenaza para su correcta interpretación. Por otra parte, su discusión va a permitir acceder a la problemática trascendental del mundo de la vida originario y del mundo primordial y de las funciones de la conciencia que fundamentan el entendimiento universal entre las gentes y la vigencia de los ideales que han movido la cultura europea.

El rechazo del objetivismo se plantea en la segunda parte de *La crisis de las ciencias europeas* con objeto de liberar a la fenomenología del prejuicio obsesivo de las filosofías que han confiado en que la razón puede y debe poner al descubierto el ser absoluto de las cosas que se esconde en el fondo de la realidad o en cualquier reino de entidades ideales. Con ello el objetivismo, que ha cundido en la filosofía moderna, ha atribuido a la razón la capacidad de abarcar cuanto existe «mediante un método racional, sistemático y unitario que, en una progresión infinita, abarca a todo objeto en su pleno ser-en-sí». ⁷⁹ Y así sostiene que la razón humana es capaz de alcanzar un conocimiento absoluto que trasciende el mundo de la vida concreto que se halle en el inicio de su tarea. Pero, en definitiva, lo que el objetivista rechaza es el protagonismo que se pueda dar a la conciencia humana en tanto que condicione toda objetividad y determine su constitución en virtud de las funciones que hacen posible su presencia.

Esta crítica del objetivismo es realizada por Husserl fundamentalmente en la segunda parte de *La crisis de las ciencias europeas* titulada «Es-

78. *Krisis.*, parágr. 9-b, pg. 29/9. Cfr. también el texto complementario «*Ciencia de la realidad e idealización*» (pgs. 286-287).

79. *Krisis.*, parágr. 8, pg. 19/31.

clarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental». Y su desarrollo constituye un prolijo estudio (desde el párrafo 8 hasta el 24) de la filosofía que se inició con «la matematización galileana de la naturaleza» y que se cerró con su quiebra dentro del «escepticismo humeano». Por supuesto, su examen detallado desborda con mucho las posibilidades de nuestro estudio. Rozando sólo sus hitos fundamentales, habría que decir que ese objetivismo se inicia cuando Galileo proclama la «obvia evidencia»⁸⁰ de la validez absoluta universal de la geometría y de las formas puras que se construyen idealmente en ella. «En la matematización galileana de la naturaleza es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma —por expresarlo modernamente— en una multiplicidad matemática».⁸¹ Mediante la praxis ideal de un «pensamiento puro» se consigue «un mundo infinito y, sin embargo, cerrado-en-sí de objetividades ideales como campo de trabajo»,⁸² cuya «exactitud» supera totalmente las formas que se ofrecen en el mundo circundante intuitivo y precientífico y que bien merece el título de ser una objetividad absoluta, «en sí». Pues de este modo, pudo decir Galileo, se obtiene «una verdad idéntica y no relativa <...>. Aquí conocemos, pues, algo que es en sí mismo verdaderamente, aunque sólo en el modo de una aproximación a la forma geométrica ideal que funciona como polo rector, una aproximación que, además, partiendo de lo empíricamente dado, no deja de acrecentarse».⁸³

Por otra parte, esta matematización de la naturaleza era plenamente compatible con una intelección de los nexos causales que se cruzan entre las cosas. El movimiento de los cuerpos, así como su localización en el espacio y en el tiempo, favorecían una cuantificación de las relaciones causales que se midiesen con dichas coordenadas y, en definitiva, de la naturaleza causalmente constituida. «La naturaleza total infinita como universo concreto de la causalidad <...> se transformó en una matemática aplicada de un modo especial».⁸⁴ Ello tiene una consecuencia que Husserl destaca

80. Ibid., párr. 9, pg. 21/5.

81. Ibid., pg. 20/22.

82. Ibid., párr. 9-a, pg. 23/27.

83. Ibid., párr. 9-b, pg. 27/15.

84. Ibid., párr. 9-c, pg. 36/5.

con énfasis: «<...> El mundo matemáticamente subconstituido <substruieren> de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de la vida cotidiano. Este desplazamiento sustitutorio fue heredado bien pronto por sus sucesores, los físicos de todos los siglos subsiguientes».⁸⁵

Pero lo grave es que así «el ropaje de ideas que conocemos como ‘matemática y ciencia natural matemática’, o incluso el ropaje de símbolos de las teorías matemático-simbólicas, cubre cuanto, asumido como naturaleza ‘objetiva, real y verdadera’, ocupa el lugar del mundo de la vida, lo disfraza. El ropaje de ideas hace que tomemos como ser verdadero lo que es un método, un método destinado a corregir en un *progressus in infinitum* las toscas predicciones —que son originariamente las únicas posibles dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de la vida— mediante predicciones ‘científicas’. El ropaje de ideas hizo que el auténtico sentido del método, de las fórmulas, de las ‘teorías’, permaneciera ininteligible y no fuera nunca comprendido en la ingenua génesis del propio método».⁸⁶ Es cierto que la epistemología que creció a la sombra del objetivismo admitía que la ciencia opera mediante actividades lógicas. Pero, en definitiva, las consideraba como recursos metodológicos que se limitaban a poner al descubierto lo que las cosas son en su absoluta objetividad.

Sin embargo, en manos de Galileo esta matematización de la naturaleza adolece de un defecto básico: «<...> Galileo hace abstracción de los sujetos en cuanto personas con una vida personal, de lo que en un sentido u otro pertenece al espíritu, de todas las propiedades culturales que se añaden a la praxis humana».⁸⁷ Víctimas de esa depuración son, en primer lugar, las *qualitates secundae* que adornan a las cosas en nuestra experiencia ordinaria, pero que, para la nueva ciencia, son meros simulacros creados por la sensibilidad, ficciones que encubre la realidad absoluta de las estructuras matemáticas del mundo. La entidad de los sujetos hubiera quedado al margen de la explicación científica de la naturaleza, como un reducto de

85. Ibid., parágr. 9-h, pg. 49/1.

86. Ibid., pg. 52/1.

87. Ibid., parágr. 10, pg. 60/29.

la *Philosophia naturalis* medieval en el que no podía entrar la nueva Física matemática, si no hubiera intervenido el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*. El mundo quedó escindido en dos tipos de sustancias antagónicas, las anímicas (reservadas al hombre) y las materiales, constituidas por una extensión y un movimiento en los que la matemática podía alcanzar un conocimiento de plena evidencia. La validez de una intuición reflexiva, que penetrase en la intimidad de la *res cogitans* en que consiste cada sujeto, era la garantía de su realidad, aunque no fuese cognoscible matemáticamente como la *res extensa*. Y, sin embargo, en manos de Hobbes, el conocimiento de lo anímico se deslizó decididamente hacia una adopción de los métodos fisicalistas. Aunque fuese, en rigor, una mera presunción, con él se abrió una amplia corriente de interpretaciones de la conducta humana que tienen como señuelo la confianza en que lo mental no puede ser de índole distinta que lo físico-material y que, por consiguiente, es posible investigar lo psíquico de acuerdo con los métodos que tanto éxito han tenido en el conocimiento de la naturaleza corpórea.

No obstante, ese intento de explicar fisicalístamente lo anímico tenía que tropezar con la irreductibilidad de aquellas *qualitates secundae* que habían sido menospreciadas por la nueva ciencia de la naturaleza. En los párrafos que van del 21 al 24 Husserl critica al empirismo inglés como una reacción ante el racionalismo hegemónico de Descartes que, sin embargo, de él depende en la medida en que no se libera de un supuesto fundamental: El de la dualidad entre la realidad material «extramental» y las experiencias que están «encerradas» en la mente que las genera a consecuencia de los estímulos que le llegan del exterior. En los mencionados párrafos Husserl hace ver cómo ese movimiento empirista conduce progresivamente hacia un escepticismo desde el momento en que tiene que reconocer que son inútiles los intentos de la razón por salvar el obstáculo de las impresiones sensibles, que nos dan un conocimiento primario aunque falaz de las cosas. Y, según Husserl, en esta dirección Hume representa el desenlace final: Un escepticismo que convierte en ficciones todas las categorías de la objetividad, tanto las científicas como las correspondientes al conocimiento vulgar de las cosas.

Es manifiesto que Husserl tenía que separarse tanto de este escepticismo empirista, como del objetivismo *more geometrico* defendido por Descartes. Si éste último había fallado al atribuir una realidad absoluta a las idealizaciones construidas por el cálculo matemático aplicado a la ex-

perencia corpórea, aquél había errado también al negar el valor de realidad que tienen los contenidos empíricos de esa experiencia. Y, en definitiva, ambos habían cometido el error fundamental de omitir la índole de fundamento que tiene el mundo de la vida concreto para toda construcción teórica o toda interpretación de la experiencia.

Descartes había puesto en juego, en efecto, una peculiar *epojé* que alcanzaba, no sólo a todas las ciencias que existían en su tiempo, sino también la validez del mundo de la vida previo a la ciencia, es decir, del mundo de la experiencia natural. Podemos decir que, por vez primera, desde la perspectiva de la crítica del conocimiento, se discutía el estrato inferior de todo conocimiento objetivo. Y, correlativamente, cayó bajo esa *epojé* el mundo mismo en cuanto tiene sentido y ser para nosotros en virtud de la experiencia, el mundo tal como se nos presenta continuamente como dado sin más, con plena certeza.⁸⁸ Es decir, por medio de argumentos de dudosa fiabilidad metodológica, Descartes había sostenido el valor de un mundo objetivo, constituido por idealizaciones matemáticas, sacrificando lo que posee una evidencia originaria, el mundo de la vida concreto de que arrancaban sus mismas especulaciones. Y, con ello, había ignorado la función constituyente que tienen las actividades de la conciencia en relación con las objetividades ideales que, en consecuencia, desvinculadas de los actos que deciden y organizan su objetividad, habían pasado por ser la realidad misma, un mundo objetivo existente de modo absoluto. En una palabra, el rechazo de la validez primaria que tiene el mundo de la vida concreto o su simple omisión, junto con una deformación de las funciones de la conciencia humana, a las que se atribuía una capacidad para irrumpir en la realidad absoluta de las cosas, habían generado un desorbitado «objetivismo», el de la *res extensa* y, como correlato necesario, el de la *res cogitans*.

Pero, como es de suponer, si Husserl no podía aceptar el «objetivismo» fiscalista de cuño galileano o cartesiano, que rechazaba la evidencia primaria del mundo de la vida concreto y de sus estructuras empíricas, tampoco podía asumir un empirismo que, arrancando de una inicial ponderación positiva de lo sensible, terminaba por recluirlo en un hipotético interior de la mente, negando su validez para dar cuenta de las estructuras reales de las cosas. El carácter «interior» que el empirismo clásico daba a

88. *Ibid.*, párr. 17, pg. 77/29.

las «impresiones» sensibles, enclaustradas en una mente aislada del mundo circundante, concluía por enfrentarse con las evidencias del mundo de la vida concreto, lo mismo que lo hiciera el racionalismo cartesiano.

Todo ello impone una «reflexión trascendental» que continúe y perfeccione la iniciada por Kant.⁸⁹ Es cierto que éste no se planteó el problema del mundo de la vida concreto de que arranca toda actividad científica, incluso la que lleve a cabo el filósofo que se pregunte por la posibilidad de la ciencia. No se percató de la historicidad que es propia de ese mundo de la vida concreto y que se manifiesta en los sedimentos culturales que en él se han depositado. Pero, a pesar de esas omisiones, la kantiana es «una filosofía que, frente al objetivismo precientífico y también científico, retrocede hacia la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las validaciones de ser objetivas y se propone comprender el mundo-que-es como configuración de sentido y de validez <als Sinn- und Geltungsgebilde>, preparando así el camino para un tipo esencialmente nuevo de científicidad y de filosofía».⁹⁰ Evocando la terminología que él mismo utilizó en el año 1911 para caracterizar a la fenomenología, dice a continuación que se trata de «una filosofía trascendental realmente universal, mentada como ciencia rigurosa, de una científicidad rigurosa única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta».

Parece que ha llegado, por tanto, el momento de pasar a esa filosofía trascendental que Husserl se propone llevar a cabo continuando el camino iniciado por Kant. Y que, con ello, demos paso al estudio del mundo primordial y del mundo de la vida originario que se descubren como horizontes objetivos propios de la subjetividad trascendental. O, dicho de otra manera, como las configuraciones empíricas mundanas que ponen de manifiesto las funciones de la subjetividad trascendental que las constituyen como fundamento del universo de todos los seres objetivos. Desprovisto el mundo objetivo de la pretensión alimentada por la filosofía racionalista de ser la realidad absoluta, incorporado al mundo de la vida concreto de la actitud natural como un producto de la ciencia que ha calado hasta las creencias ingenuas del hombre de la calle, lo que importa es rehacer su consti-

89. Cfr. los párrafos 25-27 con que termina la Parte segunda de *La crisis de las ciencias europeas*.

90. *Krisis*, parágr. 27, pg. 102/17.

tución partiendo de los niveles empíricos que forman su base. Es decir, se impone una indagación del mundo de la vida originario y del mundo primordial para dilucidar su cooperación con las funciones noéticas que sobre ellos se generan y que deciden, no sólo los contenidos noemáticos de los mundos de la vida concretos que han desfilado por la historia, sino la legalidad lógica que los rige y que justifica la presunción de que sean inteligibles por todo hombre, como mundos propios o como mundos extraños, pero, en definitiva, como mundos concretos que constituyen perspectivas congruentes de un mundo compartido por todos.

El mundo de la vida originario

7.1 Consideraciones preliminares

Si el estudio del mundo de la vida concreto se ha visto facilitado por su localización en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, la dispersión de los textos en que se alude al mundo de la vida originario hace más difícil su examen. Ciertamente es estudiado preferentemente con ese título en *Experiencia y juicio*, pero las alusiones a problemas que podemos considerar propios de dicho mundo no sólo aparecen bajo esta denominación en esta obra. Así, en el párrafo 28 de *La crisis de las ciencias europeas* hay un abundante material que manifiestamente corresponde al mundo de la vida originario y que, sin embargo, sólo aparece referido al «mundo de la vida». La misma imprecisión se da en la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura* (las *Ideas II*), en donde se habla vagamente del «mundo originario»,¹ del «mundo exterior»,² del «mundo de experiencia»,³ del «mundo sensible»,⁴ del «mundo puramente subjetivo»⁵ y del «mundo de la vida».⁶

Lo que complica el estudio de todos estos materiales es que, tanto los de *Experiencia y juicio* como los de la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura*, pertenecen a tiempos muy anteriores a las *Meditaciones cartesianas* y a *La crisis de las ciencias europeas*, es decir, al momen-

1. Ideen II, pg. 53/11.

2. Ibid., pg. 58/34.

3. Ibid., pg. 79/17.

4. Ibid., pg. 89/19.

5. Ibid., pg. 209/27.

6. Ibid., pg. 288 (nota).

to en que se plantea el mundo de la vida concreto que, como hemos visto, es el punto de partida para la investigación fenomenológica que lleva al mundo de la vida originario. En efecto, los textos de *Experiencia y juicio* se remontan a los años 1910-1914. Y, como dice Ludwig Landgrebe en el Prólogo de dicha obra, de la que fue editor, tienen su clave en una exposición sobre la Lógica genética que Husserl realizó en Freiburg en 1919-1920, reuniendo una serie de manuscritos concernientes a la Lógica trascendental. En 1930, después de escrita la *Lógica formal y trascendental*, que nació como un desarrollo realizado por Husserl de la Introducción que Landgrebe había preparado para todos estos escritos, éste reunió los manuscritos de los años 1919-1920 y los completó con exposiciones orales procedentes de conversaciones mantenidas con Husserl. Y en 1935, añadiendo unos manuscritos de los años 1919-1934, redactó Landgrebe la Introducción de la obra, que se publicó en Praga en el año 1938. El proyecto de dicha Introducción fue objeto de discusiones con Husserl, que aprobó su estructura básica. Pero con objeto de establecer una conexión entre *Experiencia y juicio* y las otras obras de Husserl, es importante advertir que, como dice Landgrebe, esa Introducción constituye una exposición de las ideas fundamentales que se expone en *La crisis de las ciencias europeas*, a la vez que reúne las concepciones principales de la *Lógica formal y trascendental*. En definitiva, la Introducción de *Experiencia y juicio*, al remitir a los problemas expuestos en *La crisis de las ciencias europeas*, permite establecer una relación temática entre lo que es el mundo de la vida concreto, como «punto de partida» de las investigaciones fenomenológicas, y el desarrollo que éstas alcanzaron con el mundo de la vida originario tratado en *Experiencia y juicio*.

Por su parte, las *Ideas II* contienen numerosos elementos doctrinales recogidos en la 5ª. de las *Meditaciones cartesianas* y en *Experiencia y juicio*, concernientes al mundo primordial y al mundo de la vida originario. Pero reúne materiales muy anteriores a *La crisis de las ciencias europeas*. Prevista como continuación de las *Ideas I*, su primer manuscrito es del año 1912, redactado de nuevo en 1915. En 1916 y 1918 Edith Stein realizó nuevas redacciones, en las que integró numerosos manuscritos de los años 1916 y 1917. Esta versión fue rectificada por Ludwig Landgrebe en 1925, añadiendo varios anexos. Y fue la base para su edición en 1952, efectuada por Marly Biemel.

La situación se complica aún más si se tiene en cuenta que las estruc-

turas fundamentales del mundo de la vida originario (su constitución empírica, su temporalidad y espacialidad y su índole axiológica) tienen que se explicadas recurriendo a obras que ni siquiera aluden explícitamente al problema de la mundanidad. Deberemos, por tanto, reconstruir ésta mediante afinidades terminológicas que aparecen entre el planteamiento del mundo de la vida originario en *Experiencia y juicio* y ciertos temas estudiados en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, en las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* y en unos manuscritos (F I 24 y A IV 22) en los que se recogen materiales para las lecciones sobre Filosofía moral impartidas por Husserl. Todos estos escritos pertenecen a años previos a la redacción de *Experiencia y juicio* y, por tanto, anteriores en varias décadas al planteamiento riguroso del problema del mundo de la vida originario.

Ahora bien, la anticipación de todos los materiales que plantean el estudio del mundo de la vida originario, en relación con el mundo de la vida concreto, confirma lo insólito del caso: Que el «punto de partida» de la fenomenología, planteado en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, lo sea para una filosofía desarrollada bastantes años antes.⁷ Sin embargo, vamos a intentar resolverlo contando con el eslabón que proporciona la Introducción de *Experiencia y juicio*, explícitamente vinculada con los problemas planteados en *La crisis de las ciencias europeas*.

Y conviene no olvidar que el motivo fundamental para buscar, a partir del mundo de la vida concreto, una sistematización de la obra toda de Husserl referente a la mundanidad, se halla en la expresa afirmación, contenida en los parágrafos 50 y 51 de *La crisis de las ciencias europeas*,⁸ de que di-

7. Ello explica que en *La crisis* se aluda a teorías que corresponden a desarrollos fenomenológicos propios del mundo de la vida originario que son metodológicamente posteriores al mundo de la vida concreto. Así, como se acaba de advertir, su parágrafo 28 encierra abundantes anticipaciones del mundo de la vida originario. Pero, además, en el parágrafo 34-f (pg. 136/22) éste es mencionado como «el núcleo abstracto de múltiples experiencias intersubjetivas». Y en el parágrafo 42 (pg. 155/28) como «mundo trascendental». Más aún, en el parágrafo 47 (pg. 165/10) se alude a la «remisión» (*Verweisung*) que cada cosa singular percibida dirige a su campo de percepciones y, en definitiva, al mundo. Como ya se advirtió en la pg. 134, esta teoría constituye una pieza fundamental del mundo de la vida originario.

8. Cfr. supra el apartado 6.4

cho mundo es el «punto de partida», el «hilo conductor» o el «índice» para el desarrollo de la fenomenología trascendental. Es decir, el mundo de la vida originario, así como el mundo primordial estudiado en las *Meditaciones cartesianas*, junto con el sistema de los principios lógicos que regulan toda actividad de la conciencia, constituyen el desenlace de una fenomenología que pretendía, ante todo, fundamentar el «vital presentimiento» sobre la validez intersubjetiva de los ideales forjados por la razón como telos de la historia de la humanidad.

7.2 Experiencia y Lógica trascendental

El protagonismo que *Experiencia y juicio* concede a la experiencia pudo ser uno de los motivos que despertaron los recelos sobre la autenticidad de dicha obra. La fenomenología de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología pura* había centrado sus estudios en las esencias formales que se aprehenden mediante una pura intuición intelectual o en las funciones noéticas de la conciencia y sus correlatos objetivos noemáticos. Por ello podía sorprender la publicación de un libro que consagraba la mitad de sus páginas a la descripción de la experiencia y que le atribuía una función genética respecto al juicio.

Sin embargo, esos recelos tuvieron que desaparecer cuando se tuvo un mejor conocimiento de textos inéditos de Husserl, como son los de *Ideas II* y de los *Análisis de la síntesis pasiva*, en los que la experiencia gozaba de una clara relevancia. Y también en la *Psicología fenomenológica* se habla ampliamente de un mundo de experiencia que tiene mucho en común con el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio*. Por otra parte, una lectura más detenida de las obras ya publicadas por el propio Husserl podía hacer previsible esa creciente valoración de la experiencia. Como veremos más adelante, ésta es fundamental en el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*. Y, en rigor, *Experiencia y juicio* desarrolla elementos doctrinales de las *Investigaciones lógicas*, trasladándolos desde un tratamiento propio de la Lógica formal al de una Lógica trascendental. Por ello, aunque en *Experiencia y juicio* se plantee el problema de la experiencia como un campo universal de objetivación que corresponde a la universalidad de la subjetividad que condiciona la constitución de todo objeto, sus planteamientos y sus logros se benefician de los que fueron

propios de la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas*, a la vez que cargan con sus limitaciones. Lo mismo que la individualidad noemática que alcanza una notable relevancia en las *Ideas para una fenomenología pura* puede ser considerada como heredera de la individualidad de los «estados de cosas» apofánticamente constituidos y estudiados en las *Investigaciones lógicas*, la experiencia considerada en *Experiencia y juicio* será deudora de la que se dilucidó en las *Investigaciones lógicas* dentro de la problemática del cumplimiento de los enunciados.

En efecto, la experiencia entra en juego en las *Investigaciones lógicas* dentro del análisis de la identificación de los objetos o estados de cosas mencionados en un enunciado y los mismos objetos o estados de cosas cuando son dados empíricamente en cumplimiento de aquella mención. Pues la «esencia intencional» de un enunciado, consistente en una «cualidad» y una «materia»,⁹ no agota lo que es la significación.¹⁰ Como dice en el párrafo 21 de la quinta *Investigación lógica*, «sólo constituye una parte del acto íntegro».¹¹ Ciertamente decide de qué objeto se trata, cuáles son sus determinaciones características. Pero de por sí no aclara si el objeto se está haciendo presente en una percepción, si es sólo representado mediante la fantasía o es mentado de forma puramente inteligible. En el párrafo 9 de la primera de las *Investigaciones lógicas* precisa Husserl que los actos sensoriales que realizan perceptiva o imaginativamente el cumplimiento significativo <Bedeutungserfüllung> «sin duda no son esenciales a la expresión como tal, pero mantienen con ella la relación lógica fundamental de cumplir <erfüllen> (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y, por tanto, de actualizar su *denotación* objetiva <seine gegenständliche Beziehung>. A estos actos que se funden con los que dan significación en la unidad de conocimiento, los llamaremos actos de cumplir la significación <bedeutungserfüllende Akte>».¹² Es importante destacar que, dentro de este «cumplimiento sig-

9. Cfr. supra pg. 46.

10. Es interesante advertir que en *La crisis de las ciencias europeas*, en una nota al pie de la página 169, Husserl considera que el descubrimiento de la correlación entre la experiencia y las formas de donación ideales de un ente le impresionó de tal modo cuando escribió las *Investigaciones lógicas* que dominó toda su posterior «vida de trabajo».

11. LU, 5a., párraf. 21 (XIX/1, pg. 431/23).

12. Ibid., primera Inv., párraf. 9 (XIX, pg. 44/26).

nificativo» figura la realización de la «denotación objetiva» que es propia de un enunciado. Como dice en el párrafo 5 de la sexta *Investigación lógica*, «la percepción realiza <realisiert> la posibilidad de que se despliegue la mención <...> con su denotación determinada <bestimmten Beziehung> al objeto». ¹³ Es decir, si la mención posee una intencionalidad enderezada hacia un objeto, prescindiendo de que éste se halle presente o no ante el sujeto que lo menciona, cuando la mención es cumplida empíricamente su intencionalidad se convierte en una denotación (*Beziehung*) que hace posible la presencia real del objeto. Pero lo que interesa subrayar es que el principio de la intencionalidad, según el cual toda exploración de una vivencia o de un acto de conciencia toma como hilo conductor el respectivo objeto intencional, hace que el estudio del cumplimiento empírico de las significaciones se monte sobre la unidad de identidad del objeto mentado y percibido. ¹⁴ El proceso de cumplimiento supone que tanto la expresión como su correlato empírico presentan un objeto que es identificado como el mismo. Es decir, el cumplimiento sensible de una expresión debe casar con su significación, exhibiendo un objeto que debe ser identificado con el objeto mentado significativamente. Pero si la significación de la mención posea una «materia» (un «sentido» o un «núcleo noemático», según las *Ideas para una fenomenología pura*), que consista en el objeto según «el cómo de sus determinaciones», cuando el mismo objeto se haga presente en el fenómeno empírico deberá mostrar precisamente ese «cómo de sus determinaciones» que lo caracterizan como un objeto concreto, el mismo que había sido mencionado. Dicho de otra forma, el acoplamiento entre la significación hablada y su cumplimiento sensible pone de manifiesto que en éste hay también una estructura que puede ser llamada «significativa». Es, en definitiva, lo que Husserl llama el «sentido impletivo» (*der erfüllende Sinn*). ¹⁵

Todo ello supone que la fenomenología de la percepción no puede considerar ésta al margen de lo que se diga significativamente. Pues la función más relevante de las percepciones consiste en dar cumplimiento a las significaciones verbalmente expresadas. Pero, aunque no siempre (ni si-

13. *Ibid.*, sexta *Investigación*, párr. 5 (XIX/2, pg. 554/6).

14. Cfr. la sexta *Invest.*, párr. 8 (XIX/2, pg. 568/10).

15. Cfr. primera *Investigación lógica*, párr. 14 (XIX/1, pg. 56/10) y sexta *Investigación*, párr. 28 (XIX/2, pg. 625/3)..

quiera con frecuencia) las experiencias estén dando cumplimiento a los enunciados y, de esta forma, manifestando un sentido impletivo congruente con la significación expresada, la trama empírica «prepara», por decirlo así, ese sentido que dé cumplimiento a la significación verbal. Y esto constituye el fundamento de que la experiencia de ese mundo de la vida originario posea incoativamente la significabilidad que se recorta como múltiples sentidos impletivos cuando sobre él inciden los enunciados con sus significaciones.

Pero la importancia de esta teoría husserliana del cumplimiento significativo expuesta en las *Investigaciones lógicas* no sólo depende de que constituya un primer paso para una fenomenología de la experiencia, la que será acogida con el título de «mundo de la vida originario» en *Experiencia y juicio*. Lo que interesa destacar ahora como problema a dilucidar es la posibilidad de que la experiencia iniciada en la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* haya podido pesar en el posterior planteamiento de *Experiencia y juicio*. Se trataría de un caso similar al que decidió la problemática de la individualidad noemática en las *Ideas para una fenomenología pura*. Como se vio en el apartado 4.2 de nuestro trabajo, el estudio del nóema realizado en las *Ideas* es, en buena medida, deudor del análisis del estado de cosas que constituye el objeto intencional del enunciado o del juicio y que había sido planteado en las *Investigaciones lógicas*. Se pudo decir que la perspectiva abierta por esta obra había guiado el posterior estudio de las *Ideas para una fenomenología pura*, de manera tal que, si bien lo benefició proporcionándole una sugestiva teoría sobre la individualidad del objeto juzgado, es decir, del nóema objetivo, también lo empobreció al restringirlo a este problema, omitiendo una amplia consideración de la mundanidad.

Ahora se plantea un problema similar: ¿En qué medida la teoría de la experiencia planteada desde el punto de vista de la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* ha podido suministrar un material doctrinal valioso para el estudio de la experiencia en la Lógica trascendental de *Experiencia y juicio*? Las páginas precedentes, recordando la teoría del «cumplimiento» significativo del enunciado y la correspondiente constitución de la experiencia que facilita ese cumplimiento mediante un «sentido impletivo», pueden inclinar a una respuesta positiva, ponderando favorablemente la cooperación de la teoría de las *Investigaciones lógicas* en la solución del problema de una Lógica trascendental de la experiencia. Pero, al mismo tiem-

po, ¿hasta qué punto se puede temer que el planteamiento de las *Investigaciones*, centrado en el estudio de las experiencias que dan cumplimiento a los enunciados y presentan los «estados de cosas» individuales por ellos denotados, haya podido inducir a un olvido del problema de la experiencia del mundo? No se puede negar que este temor se ve favorecido por el mismo título de *Experiencia y juicio*, que sugiere un estudio del cumplimiento empírico de las funciones enunciativas limitado a la perspectiva de una lógica formal similar a la que prevaleció en las *Investigaciones lógicas*.

Sin embargo, se puede decir que la sugestión que pudo ejercer en el análisis de la experiencia el antecedente de la Lógica formal realizada en las *Investigaciones lógicas* se vio superada por el propósito de iniciar una Lógica trascendental de la experiencia que se enfrentara con su totalidad como un mundo. Con otras palabras, aunque Husserl no pudiera desasirse de los hallazgos de aquella Lógica formal y de los resultados que ofreció en la dirección de una experiencia que «cumple» los enunciados judicativos, es manifiesto que se propuso completarlos con una Lógica trascendental de la experiencia mundana que trascendiese los elementos empíricos que funcionan en conjunción con los juicios. Por ello es relevante que ese universo de experiencias fuese denominado «mundo de la vida originario», poniendo así de relieve que era precisamente la mundanidad, en tanto que empírica, la que constituía su problema central. En rigor, en *Experiencia y juicio* la experiencia supera la función «impletiva» del juicio que tuvo en las *Investigaciones lógicas*. Pues constituye una totalidad empírica, un mundo de la vida originario, en el que se engarza cada elemento empírico, vinculándose con todos aquellos otros que forman con él una situación y, en definitiva, un campo universal de experiencias.

Confirmando esta presunción y la relevancia que va a tener la Lógica trascendental en *Experiencia y juicio*, se puede hallar en su Introducción una clara apelación al carácter trascendental de las investigaciones que en ella se realizan. En efecto, en su párrafo 11 se enfrenta con el hecho de que las experiencias se hallen revestidas por capas de sentido sedimentadas a lo largo de la historia, constituyendo el mundo de la vida concreto de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas*. Se impone entonces «estudiar la estructura y el origen de un 'mundo posible en general' a partir de sus fuentes subjetivas». ¹⁶ Lo cual supone recurrir a una

16. *EuU*, Introd., parágr. 11, pg. 48.

«subjetividad que lleve en sí y realice todas las operaciones, en tanto que operaciones posibles, a las que deba su realización este mundo». Es decir se trata de recurrir a una subjetividad trascendental a la que se llegue mediante la interrogación del origen que hayan tenido los sedimentos culturales que se han depositado en el mundo que vivimos en nuestra actitud natural. Pero ese regreso <Rückgang> hacia la «subjetividad trascendental» se realiza en dos etapas: «1) En el regreso a partir del mundo previamente dado, tomado con todos sus sedimentos de sentido, con la ciencia y su configuración científica, hacia el mundo de la vida originario <auf die ursprüngliche Lebenswelt>. 2) En la interrogación que va desde este mundo de la vida a las operaciones subjetivas en las que él mismo se genera».¹⁷

Pues bien, después de unas líneas en las que alude a la contribución que en la constitución del mundo tienen las «experiencias prácticas y afectivas», se enfrenta con el problema de la relación que, dentro de esa tarea de la fenomenología de la constitución de cualquier mundo posible (y no sólo de nuestro mundo fáctico, real), mantienen la Lógica formal y la trascendental: «Dentro de su marco se sitúa el esclarecimiento del origen del juicio predicativo como tarea fundamental de una genealogía de la lógica que, entendida en este horizonte total y tomada en su sentido pleno y comprensivo, se convierte en Lógica trascendental. Como tal tiene que investigar la participación de lo lógico, de las operaciones lógicas de la conciencia en su sentido más amplio, de las operaciones de la razón cognoscente, en la construcción del mundo».¹⁸

Es cierto que a continuación dice que «aquí nuestra tarea es más modesta». En lugar de realizar una fenomenología que indague la subjetividad trascendental que hace posible la presencia del mundo y que decide la configuración de la mundanidad misma, advierte Husserl que se ocupará de la tarea de una genealogía de una función específica de la Lógica tradicional: «La aclaración del origen del juicio predicativo».¹⁹

Sin embargo, como veremos al final de nuestro recorrido a través del mundo de la vida originario, la Lógica trascendental que plantea el problema de la mundanidad acabará por imponerse cuando advierta Husserl la referencia o remisión (Verweisung), es decir, la vinculación (Beziehung,

17. Ibid., pg. 49.

18. Ibid., pg. 50.

19. Ibid., pg. 51.

Zusammenhang, Verbindung, Einstimmigkeit) que cada cuerpo experimentado mantiene con un campo de experiencias y, en definitiva, con el mundo. Esa vinculación, por la que cada objeto individual remite a la totalidad de las experiencias que lo encuadran, hará del tiempo la forma primaria de la mundanidad empírica. Pero antes conviene que examinemos las estructuras que ésta ofrece.

Habría que adelantar que el mundo primordial estudiado en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* se encuentra en el mismo nivel de fundamentación trascendental que el mundo de la vida originario, aunque añada la importante precisión de su vinculación con el soma que lo vive. Por ello podremos incluir en el tratamiento de éste último ciertos elementos de la teoría de la espacialidad que pueden ser adscritos al mundo de la vida originario sin violentar el curso metodológico de la fenomenología husserliana.

7.3 El «desmantelamiento» (der Abbau) de las idealizaciones sedimentadas en el mundo de la vida originario

En cualquier caso, se trate de las experiencias que generan el juicio y que le dan cumplimiento, o de las que forman el campo universal del mundo en el que se proyecta toda forma de conciencia, el problema fenomenológico fundamental consiste en el análisis de dichas experiencias, prescindiendo de los elementos inteligibles que con ellas cooperan para constituir un conocimiento. Sin embargo, ese «desmantelamiento» de las experiencias no es tan fácil como una simple desintegración de elementos físicos que, una vez separados, mantuviesen su identidad. Es de temer que los componentes empíricos de nuestro conocimiento se resistan a quedar aislados, desnudos de todo revestimiento inteligible. En el mejor de los casos, los intentos por reducir fenomenológicamente la experiencia, suponiendo que se la pudiera aislar de la comprensión que sobre ella hubiera recaído cuando formó parte de los correspondientes juicios, no impediría que se tratase de un material empírico interpretado fenomenológicamente, revestido por las conceptualizaciones propias de la teoría fenomenológica. Y, en definitiva, habrá que reconocer que toda experiencia encierra un cúmulo de intelecciones, de significaciones que provienen de ocasiones pretéritas en que se tuvo experiencias similares que suscitaron una comprensión que, de forma genérica, ilustran el caso presente. Por consiguiente, no

es posible efectuar de forma inmediata el retroceso <Rückgang> hacia la experiencia que constituye una «evidencia originaria»²⁰ o que proporciona un «campo de fondo <Hintergrundfeld> previamente dado de modo pasivo»²¹ en relación con cualquier juicio, como si esa experiencia quedase al desnudo con sólo fijar la atención sobre sus componentes empíricos. Como dice el mismo Husserl al comienzo del párrafo 49, no se debe pensar que el nivel de la «experiencia receptiva» esté separado del de la «espontaneidad predicativa», como si se debiera recorrer una cadena de experiencias antes de llegar al auténtico conocimiento intelectual.²²

No obstante, unas líneas más abajo insiste en que «cada etapa de la predicación presupone una etapa de la experiencia receptiva y de la explicación; sólo se puede predicar originariamente aquello que se ha dado, aprehendido y explicado en una intuición originaria». Por tanto, la tarea que se plantea en *Experiencia y juicio*, bajo el título de «investigación sobre el mundo de la vida originario», consistirá en la búsqueda y análisis de las experiencias que generan el juicio, aunque su hallazgo deba efectuarse desde el interior de los mismos juicios que de ellas proceden y que las han absorbido. Es decir, se trata de un análisis que no puede prescindir de las idealizaciones que el juicio constituye, pero que debe intentar la distinción entre los elementos empíricos que las originen y las significaciones que los encubren o traspasan. En definitiva, una distinción no consiste en una separación que deje aislados dos o varios elementos antes fundidos, sino en la fijación, dentro de un conjunto, de aquellos momentos objetivos que excluyen su absorción por aquellos otros que con ellos coexisten. Aunque la blancura no puede aparecer si no es combinada con la significación de la nieve, de la cal, de la leche o con la simple comprensión de que es visible, sin embargo mantiene su entidad de elemento empírico en la medida en que no puede reducir su presencia visual a la intelección que, en cualquiera de esos casos, se le añade. Y esa irreductibilidad hace que, en definitiva, constituya un elemento común de todas esas experiencias que, por su comunidad, puede ser distinguido de lo que en ellas sea la significación concomitante.

20. *Ibid.*, párr. 4, pg. 13.

21. *Ibid.*, párr. 8, pg. 33.

22. *Ibid.*, párr. 49, pg. 239.

libros, las ciudades», que llevan la impronta de la «conducta axiológica y voluntaria de que provienen». ²⁹

Por todo ello Husserl se mueve con cierta cautela al proponer el «desmantelamiento» <der Abbau> de los estratos inteligibles que se han depositado sobre cualquier cosa y que debiera dejar al descubierto la experiencia originaria que ha propiciado su conocimiento. En efecto, al plantear el problema de ese «desmantelamiento» en el parágrafo 10 de *Experiencia y juicio* reconoce que «en la corriente de nuestra experiencia del mundo, tal como se relaciona con el mundo que ya está siempre dado previamente, no nos será tan fácil encontrar aquellas evidencias últimas y originarias de la experiencia que buscamos, es decir, aquella verdadera fundación originaria de la evidencia ante-predicativa, construida sobre una evidencia experiencial totalmente originaria y fundada en algo originario». ³⁰ Por tanto, se deberá indagar lo que sea la experiencia del mundo de la vida originario, es decir, las experiencias subyacentes a toda clase de «idealización» teórica o práctica, sólo mediante una abstracción de las idealizaciones o de las construcciones culturales que se han sedimentado en dichas experiencias, pero de forma tal que éstas siempre conserven la huella de esos depósitos. O, mejor dicho, nunca dejarán de ser otra cosa que las experiencias de mundos de la vida concretos que retienen el significado de su integración en los mismos, como fundamento empírico de su constitución. Su descripción no podrá liberarse de su vinculación con esos mundos que han generado y que, por decirlo así, presiden su hallazgo.

Ahora bien, si esa experiencia del mundo de la vida originario funciona como origen y cumplimiento de los juicios que objetivan las cosas (éste ha sido el problema que el propio Husserl ha colocado en primer plano), ³¹ habrá que dilucidar qué hay en esa experiencia que la capacite para realizar esa doble función. O, con otras palabras, cómo se perfila en la misma trama empírica la función judicativa y la de los conceptos que operan en todo juicio. Es el problema que Husserl estudia bajo el título de los «juicios de experiencia» <Erfahrungsurteile> y cuando indaga la anticipación empírica de las «objetividades inteligibles <Verstandesgegenständlichkeiten>»

29. Ibid., parágr. 65, pg. 318.

30. Ibid., parágr. 10, pg. 38.

31. Cfr. supra pg. 151, texto de la pg. 51 de *Experiencia y juicio*.

que corresponden a las «formas categoriales» y a los términos «sincategoremáticos» estudiados en las *Investigaciones lógicas* o a las «esencias formales» de las *Ideas para una fenomenología pura*. O cuando investiga los «tipos» empíricos que anticipan las «esencias materiales» noemáticamente concebidas.

7.4 La estructura ante-predicativa de la experiencia

Con el término «juicio de experiencia» (*Erfahrungsurteil*) Husserl alude en el párrafo 10 de *Experiencia y juicio* a unas funciones judicativas que pertenecen a la misma experiencia originaria en tanto que posibilita y genera las actividades que se expresan mediante los juicios objetivantes. Lo mismo que en las *Investigaciones lógicas* atribuyó a la experiencia un «sentido impletivo» susceptible de cuadrar con el sentido del juicio que hallase cumplimiento en dicha experiencia, ahora, al plantear en *Experiencia y juicio* el problema de la génesis del juicio a partir de las experiencias originarias, adjudica a éstas un «sentido» previo al que ese juicio exprese. Si una determinada percepción genera el juicio «el bosque cubre la llanura», se debe atribuir a las experiencias que posibilitan dicho enunciado una forma de significado o sentido que abra paso a dicho juicio o que cumpla la significación que le es propia. Con otras palabras, los elementos empíricos deben estar organizados de tal modo que cuadren con la significación expresada con el juicio. Y esa organización, la situación objetiva experimentada según el «cómo de sus determinaciones», es lo que constituye un sentido afín a lo que el juicio da a conocer. O, dicho de otra manera, es lo que proporciona a lo sensible un «juicio de experiencia» que case con el juicio enunciativo, haciendo posible así la identidad del estado de cosas percibido y juzgado. Esos significados implícitos en las experiencias que generan o cumplen los juicios categorialmente constituidos son los «juicios de experiencia» aludidos por Husserl, que se obtienen «sólo a partir de las formaciones originarias, puramente a base de la experiencia, de la experiencia sensible y de la experiencia mental fundada en ella».³²

32. *EuU.*, parágr. 10, pg. 41.

Más adelante, en el párrafo 13, Husserl insiste en la existencia de un nivel judicativo en la experiencia antepredicativa. Reconoce que el juicio alcanza su plenitud en el nivel superior del conocimiento, cuando están en juego las idealizaciones que reclaman una validez objetiva. En cambio, en el ámbito de la *dóxa* domina la fluidez, la aprehensión relativa a los puntos de vista variables de los sujetos concretos. Pero ello no impide que en la misma donación de los objetos en la experiencia funcione una actividad de la conciencia que constituye una forma de juicio en sentido amplio. Ello abre paso a la posibilidad de hablar de un «juzgar antepredicativo en cuanto estrato de la actividad del yo (en cuanto estrato de la receptividad), de la contemplación perceptiva, de la explicación, etc.», que «se distingue del estrato superior de la espontaneidad de juzgar predicativo».³³ Con él se hacen presentes estructuras fenoménicas que, con toda la fluidez o indefinición que se quiera, casan con las objetividades categoriales que el juicio objetivante, en la plenitud de su función predicativa, es capaz de expresar.

La misma estructura predicativa del juicio tiene en la experiencia del mundo de la vida originario un precedente. Se trata de lo que Husserl llama «la síntesis explicativa» (*die explikative Synthesis*). Es decir, la articulación predicativa del juicio, por la que una determinación es atribuida a un sujeto, se origina en la experiencia o halla cumplimiento en la misma en tanto que en ella se diferencian los elementos empíricos que corresponden al sujeto y al predicado. Ello significa que se perfila en esa experiencia un conglomerado de elementos sensibles, que manifiestan una cierta coherencia, y, dentro de la misma, un elemento que destaca sobre los que con él integran dicho conglomerado. Pero con ello, mediante la relevancia que posea el elemento que descuella, la totalidad del conjunto empírico gana un nuevo sentido, aparece como «determinado» por dicho elemento. Así, «el tema indeterminado S se convierte <...> en sustrato de las propiedades que se destacan, y éstas se constituyen <...> como sus determinaciones».³⁴ Con ello atribuye Husserl a la experiencia un «proceso de explicación» (*ein Prozess der Explikation*) que «prepara» o «anticipa» la predicación judicativa. El relieve conceptual que el predicado adquiere sobre el sujeto tiene

33. *Ibid.*, párr. 13, pg. 63.

34. *Ibid.*, párr. 24-a, pg. 126.

un fundamento sensible en la misma coordinación de los datos empíricos. «Con ello nos encontramos en el lugar de origen de la primera de las llamadas 'categorías lógicas'. En sentido propio, naturalmente, sólo en el ámbito del juicio predicativo puede hablarse de categorías lógicas como piezas de determinación, que pertenecen necesariamente a la forma de los posibles juicios predicativos. Pero todas las categorías y formas categoriales que aparecen allí se construyen sobre las síntesis antepredicativas y tienen en ellas su origen».³⁵ Ello significa que Husserl atribuye también a esas experiencias originarias unas «objetividades inteligibles» (*Verstandesgegenständlichkeiten*) que cuadran con las «formas categoriales» o con las «esencias formales» que constituye el juicio, en la medida en que la experiencia las anticipa de alguna manera, aunque carezca de la precisión objetiva que consigue la actividad judicativa. Por ello dice en el párrafo 11 de *Experiencia y juicio* que en el mundo de la vida «hallamos ya operaciones lógicas de sentido, aunque no de acuerdo con nuestra lógica tradicional, que desde siempre ha tenido por fundamento la idealización del ser en sí o del estar determinado en sí, sino en el sentido de una operación lógica originaria <eines ursprünglichen logischen Leistens>, dirigida por lo pronto a la determinación, al conocimiento, dentro de los horizontes limitados y relativos de la experiencia del mundo de la vida».³⁶ Es decir, si un juicio formula objetivamente la «unidad» del Sol cuando dice que «el Sol es una estrella», en la percepción del astro solar se halla «predispuesta» esa «unidad» desde el momento en que su percepción lo recorta sobre el cielo azul y lo individualiza frente a las tierras que ilumina o las nubes que se cruzan en su camino. La actividad intelectual que opera en el juicio no realiza por sí misma esa «unidad», con sus propios y exclusivos recursos conceptuales: Aunque la formule «objetivamente», con la peculiar conciencia del juicio que fija esa unidad como propia de un ser denominado «Sol», que es «una» estrella, sin embargo opera sobre la base de unas experiencias que ofrecen la peculiaridad de ese objeto en tanto que es diferente de los que con él forman una situación perceptible. De modo similar, en el párrafo 10 había advertido que el espacio de la geometría, del que hace uso la ciencia

35. *Ibid.*, párr. 24-a, pg. 127. El problema de la «explicación» antepredicativa vuelve a aparecer en el párrafo 50 de *Experiencia y juicio*.

36. *Ibid.*, párr. 11, pg. 49.

física de la naturaleza (y que tendemos a considerar como un «espacio en sí», poseedor de una objetividad independiente de nuestra actividad cognoscitiva), se constituye sobre un «espacio de la intuición, con sus rasgos típicos vagos y fluctuantes». ³⁷ Es decir, es un espacio en el que aún no existen formas geométricas rigurosas, puntos inextensos o rectas auténticas, sino una elemental dispersión de formas extensas.

Por consiguiente, al iniciar la Sección segunda de *Experiencia y juicio*, Husserl reprocha a los lógicos que se hayan interesado únicamente por las «objetividades categoriales» (kategoriale Gegenständlichen) o, mejor dicho, las «objetividades inteligibles» (Verstandesgegenständlichkeiten), «sin haber planteado el modo de su producción y de su surgimiento desde el nivel inferior de la operación cognoscitiva». ³⁸ Y, en efecto, el Capítulo segundo, titulado «Las objetividades inteligibles y su origen en las funciones predicativas», aunque ponga en primer plano la constitución de dichas objetividades por las operaciones predicativas y su novedad frente a las estructuras meramente sensibles, mantiene en todo momento la tesis de que «las objetividades categoriales que así surgen se fundan en las objetividades aprehensibles receptivamente». ³⁹ Y esa «fundamentación» sólo es posible si en la aprehensión empírica se insinúan las estructuras objetivas que el juicio puede expresar con rigor.

Un balance de los momentos en que Husserl expone en *Experiencia y juicio* esa fundamentación de las objetividades categoriales o inteligibles por parte de la experiencia antepredicativa equivaldría a un recorrido a través de toda la obra. En su primera sección, titulada «La experiencia antepredicativa (receptiva)», son constantes los análisis de formas de experiencia que constituyen anticipos de las objetividades inteligibles que se expresan formalmente en el juicio y que constituyen las estructuras objetivas de los estados de cosas juzgados. Así, en el párrafo 21-a dice que «la negación no es sólo asunto del acto de juicio predicativo, sino que en su forma originaria <Urgestalt> aparece ya en la esfera antepredicativa de la esfera receptiva». ⁴⁰ Es decir, si la «negación» consiste en el desplazamiento de una objetividad por otra que está en conflicto con la primera, ello no sólo

37. *Ibid.*, párr. 10, pg. 42.

38. *Ibid.*, párr. 47, pg. 233.

39. *Ibid.*, párr. 59, pg. 285.

40. *Ibid.*, párr. 21-a, pg. 97.

acaece y de forma explícita en los enunciados judicativos. Las mismas experiencias contienen conflictos y rechazos similares, cuando una percepción anula otra que hasta ese momento había prevalecido. En el apartado siguiente del mismo párrafo (21-b) hace una consideración similar con respecto a la «duda» y la «posibilidad». La presencia de una figura humana en un escaparate es de por sí dudosa si no deja claro que se trata de un hombre auténtico o sólo de un maniquí. O la indeterminación de la forma percibida deja abiertas posibilidades que pueden ser enunciadas mediante las formas habituales de la modalidad del juicio. Sin embargo, sea la que se quiera la frecuencia de esas experiencias problemáticas, el mundo de la vida originario mantiene siempre el privilegio de gozar de una «certeza» primordial. Lo dudoso o incierto sólo se muestra en él sobre el fondo de una evidencia básica que concierne al mundo como universo de todos los objetos empíricos. Desde estos supuestos se puede comprender que a lo largo de la exposición de las «objetividades inteligibles», que se desarrolla en la Sección segunda de *Experiencia y juicio*, se repita insistentemente la advertencia de que esas objetividades cuentan con el anticipo de las correspondientes estructuras empíricas en el mundo de la vida originario, aunque éstas no gocen de la precisión que es propia de la expresión conceptual. Pero ahora Husserl parece preocupado por la posibilidad de que se interprete erróneamente esa vinculación entre el nivel antepredicativo y el de las objetividades inteligibles que operan en el juicio. Y el riesgo no consiste sólo en que se identifiquen las configuraciones sensibles con las objetividades que se constituyen de modo inteligible en el juicio,⁴¹ sino también en que se atribuya a aquéllas una excesiva plenitud o independencia. Por ello advierte en el párrafo 49 «que la receptividad preceda a la espontaneidad predicativa no significa que de hecho sea algo autónomo, como si siempre se tuviera que recorrer primero una cadena de experiencias receptivas antes de llegar a la evocación del verdadero interés por el conocimiento».⁴²

41. Ya en las *Investigaciones lógicas* (Invest. Sexta, párrafo 43, pg. 667 del vol. XIX/2) se había rechazado la posibilidad de que se hallasen en el material empírico las formas categoriales *sensu stricto*: «Una significación como la de la palabra ser no encuentra ningún posible correlato empírico en la esfera de la percepción sensible <...> ni, por consiguiente, en la intuición sensible en general <...>; por tanto, tampoco encuentra cumplimiento posible en los actos de semejante percepción».

42. *EuU*, párr. 49, pg. 239.

Por tanto, a pesar de la riqueza de sus estructuras empíricas, el mundo de la vida originario significa «un horizonte abierto para las nuevas propiedades que han de esperarse»⁴³ y que se van concretando progresivamente, no sólo en virtud de nuevas experiencias, sino mediante la determinación y articulación de su sentido gracias a los juicios que en ellas incidan. Y, aunque Husserl repita con insistencia que «todo enriquecimiento del sentido lógico supone un sentido semejante en la receptividad»,⁴⁴ no deja de advertir que ello no excluye una «peculiar independencia» de dicho sentido lógico con respecto a la receptividad que lo cumple. El juicio goza de una espontaneidad que le permite enriquecer el sentido dado en la experiencia mediante procesos de generalización legal, de explicación causal, estableciendo analogías y diferencias objetivas de una riqueza que desborda plenamente lo que sea la estructura sensible correspondiente. La interpretación conceptual supera así la «explicación» que estaba prefigurada en la experiencia antepredicativa. La identidad fundamental entre el objeto que con ella se percibe y el que el juicio tematiza⁴⁵ no impide que éste enriquezca ampliamente las determinaciones objetivas que en el primero sólo se esbozaban.

Este interés en marcar diferencias entre el nivel antepredicativo y el de las «objetividades inteligibles» que el juicio constituye y proyecta en el mundo se manifiesta en la terminología que Husserl utiliza con objeto de diferenciarlos y de conservar al mismo tiempo, sin embargo, la correspondencia entre ambos niveles. Así utiliza a partir del párrafo 58 el término «estado de cosas» (*Sachverhalt*) para aludir al objeto tematizado por el juicio y constituido predicativamente mediante las objetividades inteligibles que determinan su estructura.⁴⁶ Y, para expresar las respectivas experiencias o «situaciones cóscicas», utiliza el término «Sachlage». Así, en el párrafo 59, después de poner como ejemplo de «estado de cosas» «la Tierra es mayor que la Luna», dice que «lo que en la receptividad corresponde a este estado de cosas <Sachverhalt> son relaciones o, como preferimos designarlas, situaciones cóscicas <Sachlagen>».⁴⁷ Y añade unas líneas más

43. *Ibid.*, párr. 51-b, pg. 258.

44. *Ibid.*, párr. 56, pg. 277.

45. *Ibid.*, párr. 56, pg. 279.

46. *Ibid.*, párr. 58, pg. 284.

47. *Ibid.*, párr. 59, pg. 286.

abajo: «A base de estas situaciones cósicas que, como es evidente sin más, no se puede comprender por lo pronto sino como relaciones pasivamente constituidas y que todavía no tienen que haber sido objetivadas, se pueden formar juicios predicativos en diversas direcciones». O, con otras palabras, a partir de una misma «situación cósica» se pueden formar numerosos juicios «en diversas direcciones», que expresen distintos «estados de cosas» que correspondan a aquella «situación cósica» experimentada.

Es manifiesto que, dentro de la perspectiva de la Lógica formal que prevalece en el tratamiento de *Experiencia y juicio*, Husserl atendió preferentemente las estructuras empíricas, es decir, las «situaciones cósicas» (Sachlagen), que anticipan la tematización de las «objetividades inteligibles» expresadas en el juicio. Sin embargo, ello no debe dejar en el olvido un aspecto también fundamental de la experiencia antepredicativa que proporciona el mundo de la vida originario: El de la constitución de los «tipos» de conglomerados sensibles. Se trata de las «generalidades empíricas» que se estudia en el Capítulo primero de la Sección tercera de *Experiencia y juicio*. Es cierto, dice al comienzo del párrafo 81-a, que la constitución de la experiencia en forma de objetos «típicamente conocidos» se debe, en buena medida, a la sedimentación de apercepciones que nos permite tener conciencia de lo que se sintetiza como casos «iguales» o «semejantes» de un mismo «tipo» de objetos. Pero esa tipificación sería imposible si en lo sensible no se registraran ya configuraciones empíricas que evocasen igualdades o semejanzas sobre la base de las diferencias que deben mediar entre ellas. No se trata sólo de «tipos» que estén actualmente dados en una cierta experiencia: «Lo típicamente aprehendido también tiene su horizonte de experiencia posible con sus respectivas indicaciones previas de conocimientos, o sea, de rasgos típicos de atributos aún no experimentados, pero sí esperados: si vemos un perro, prevemos de inmediato su comportamiento ulterior, su manera típica de comer, de jugar, de saltar, etc.».⁴⁸

Se ha podido advertir que el problema de las «objetividades inteligibles» planteado en *Experiencia y juicio* constituye una reposición del concerniente a las «formas categoriales» de las *Investigaciones lógicas* o a las «esencias formales» de las *Ideas para una fenomenología pura*. En cam-

48. Ibid., párr. 83, pg. 399.

bio, el problema de los «tipos» corresponde al de la «materia» significativa de las *Investigaciones lógicas*, o al de las «esencias materiales» de las *Ideas para una fenomenología pura*, es decir, lo que sea el objeto significado o entendido en «el cómo de sus determinaciones». Sin embargo, el planteamiento de *Experiencia y juicio* cuenta con la importante novedad de que las estructuras que en las anteriores obras habían sido asignadas a lo que hay de significativo o noemático en el objeto, ahora son conferidas a la experiencia originaria que, como dirían las *Investigaciones lógicas*, proporcionan el «sentido impletivo» a las significaciones.

Pero, después de lo que se ha dicho sobre la anticipación empírica de las «objetividades inteligibles» y sobre la constitución «típica» de las experiencias, parece inútil tener que advertir que el mundo de la vida originario no puede ser concebido en ningún caso como un amasijo de «datos sensibles» o un «caos de experiencias». Por ello en *La crisis de las ciencias europeas* rechaza la teoría anglosajona de los *sense data*, «que se supone que son dados de forma inmediata, como si fueran lo que caracteriza inmediatamente las donaciones puramente intuitivas del mundo de la vida». ⁴⁹ Pues lo peculiar de esa versión de los «datos sensibles» es su carencia de configuraciones objetivas que les diesen una determinada regularidad. Y en *Experiencia y juicio* se enfrenta abiertamente con el supuesto caos que ofrecerían la experiencia formada por esa mera corriente de elementos sensibles inconexos. «Este campo no es un puro caos, un simple 'amasijo' de 'datos' <ein blosses 'Gewühl' von 'Daten'>; tiene una estructura determinada, es un campo de singularidades articuladas que se elevan sobre él». ⁵⁰ En la *Crítica de la razón pura* (A 43 / B 60) Kant también rechaza el supuesto de que los fenómenos sensibles formen un «cúmulo» (*Zusammenhäufung*) de representaciones. Pero, aunque la teoría kantiana pudo justificar plenamente la atribución a la experiencia *materialiter spectata* de estructuras sensibles que cuadrasen con los conceptos puros del entendimiento, facilitando los «criterios empíricos» de su uso, o los «conceptos empíricos» y las «leyes particulares» que llenan el conocimiento de la naturaleza, hay que reconocer que *Experiencia y juicio* proporciona un

49. *Krisis*, parágr. 34-a, pg. 127. Cfr. también el parágrafo 67 (pg. 234/2l) en el que se compara los «datos» empíricos con átomos físicos.

50. *EuU*, parágr. 16, pg. 75.

panorama de estructuras empíricas, subyacentes a las «objetividades inteligibles» formuladas con el juicio, mucho más denso que el admitido por Kant.

7.5 La individualidad objetiva en el mundo de la vida originario

Como se ha venido advirtiendo repetidas veces a lo largo de nuestro recorrido sobre la teoría del mundo de la vida originario expuesta en *Experiencia y juicio*, domina en ella un tratamiento derivado de la Lógica formal que se centra en el análisis de los «estados de cosas» constituidos en el juicio. Es decir, sitúa en un primer plano las estructuras objetivas inteligibles y los correspondientes elementos empíricos que, en virtud de la tematización realizada por el juicio, quedan recortados sobre el fondo del mundo como «estados de cosas» que son de suyo objetos individuales. O son tesis universales que, en definitiva, remiten a los individuos que las llenan extensionalmente. Por tanto, directa o indirectamente, la individualidad objetiva se convierte en elemento relevante de las indagaciones realizadas en *Experiencia y juicio*. Y la mundanidad parece quedar relegada a un segundo plano, como supuesto o fondo sobre el que se recorta la individualidad de los objetos juzgados o la universalidad de los enunciados que revierten sobre ellos.

Sin embargo, a pesar de que una lectura más detenida de los textos husserlianos permita corregir esa primera interpretación, confiriendo al mundo de la vida originario el protagonismo que se merece, en este apartado atenderemos al primer aspecto del problema, el concerniente a la individualidad objetiva. En el siguiente (7.6) nos ocuparemos de su superación mediante las estructuras mundanas que se despliegan en virtud de las «remisiones» o «conexiones» que se inscriben en la misma singularidad de las cosas formando su «horizonte externo».

El relieve que tiene la individualidad objetiva se advierte pronto en *Experiencia y juicio* cuando en el párrafo 5-c se pregunta sobre la existencia de «juicios inmediatos, 'últimos', referidos a individuos como últimos objetos (sustratos últimos), acerca-de-los-cuales <se juzga>».⁵¹

51. Ibid., párr. 5-c, pg. 18.

Pues bien, según la Lógica formal el «sustrato último» de todo juicio tiene que ser un «objeto individual. Pues toda generalidad y pluralidad, aun la más primitiva, remite ya a una conjunción de varios individuos y, por tanto, a una actividad lógica más o menos primitiva en la que los individuos conjuntados reciben ya una formación categorial o una formación generalizadora. Los sustratos originarios son, pues, individuos, objetos individuales; y todo juicio imaginable, en última instancia, guarda relación con objetos individuales, aunque su mediación haya sido múltiple». ⁵² Ello le permite afirmar tajantemente en el siguiente párrafo que «la experiencia, en su sentido primario y más preciso, se define como denotación directa de lo individual». ⁵³

Es interesante advertir que en el siguiente párrafo, cuando se plantea ya el problema del «mundo como terreno universal de la creencia, previamente dado a toda experiencia de objetos individuales», ⁵⁴ subordina la conciencia del mundo a la de los objetos individuales que en él se dan. Después de recordar la certeza primigenia que tiene la experiencia del mundo, advierte que «la orientación del conocimiento hacia un ente particular es genéticamente más originaria <ursprünglicher> que la que se dirige hacia el mundo como un todo <...>». ⁵⁵ Más adelante, en el párrafo 29, insiste en que el «los sustratos últimos» del conocimiento, que son «aprehensibles de forma inmediata», son «los objetos individuales de la percepción sensible, es decir, los cuerpos». ⁵⁶

Todo ello decide que al indagar Husserl el «horizonte» de experiencias posibles que se abre con la presencia de cualquier objeto empírico, conceda una cierta prioridad al «horizonte interno», es decir, el repertorio de posibles datos que son previsibles en su individualidad y que condicionan así lo que se entienda de aquel objeto. «Toda experiencia puede ampliarse en una cadena continua de experiencias singulares explicativas, unidas sintéticamente en una experiencia única de la misma cosa, pero abierta infinitamente». ⁵⁷ Es cierto que Husserl advierte después que ese «horizon-

52. *Ibid.*, párr. 5, pg. 20.

53. *Ibid.*, párr. 6, pg. 21.

54. *Ibid.*, párr. 7, pg. 23.

55. *Ibid.*, párr. 7, pg. 26.

56. *Ibid.*, párr. 29, pg. 153.

57. *Ibid.*, párr. 8, pg. 27.

te interno» supone un «fondo <Hintergrund> como horizonte externo <Aussenhorizont> de realidades conscientes, que son conscientes como objetos reales (como propiedades, relaciones, etc.) pertenecientes al mundo, como estando en un único horizonte espacio-temporal». ⁵⁸ Pero es significativo que antes hubiera advertido que ese «horizonte externo» es «horizonte de segundo grado, referido al horizonte de primer grado, implicándolo». ⁵⁹ Es decir, el horizonte externo constituido por el mundo presupone el horizonte interno propio de la individualidad de cada cosa, la serie indeterminada de sus propiedades, que se coordinan mutuamente decidiendo su identidad individual. El tema del mundo conduce, pues, hacia el problema de la individualidad de las cosas que lo llenan, pues ésta constituye el sustrato sobre el que opera todo juicio.

Por consiguiente, todo ello confirma que en *Experiencia y juicio*, a pesar de la relevancia que tenga el problema del mundo de vida originario, sigue siendo prioritaria la individualidad de los objetos, que se había planteado con el análisis noemático de las *Ideas para una fenomenología pura* y que proviene de la Lógica formal estudiada en las *Investigaciones lógicas*. Y con esa individualidad se plantea también el problema de la identidad que caracteriza a todo individuo y que había sido estudiado en las *Ideas para una fenomenología pura*. Sin embargo, su presencia en *Experiencia y juicio* corresponde a un planteamiento, el de las percepciones del mundo de la vida originario, que es previo al nivel noemático que tuvo en aquella obra. Dice, en efecto, en el parágrafo 13 de *Experiencia y juicio* que la individualidad que domina en las experiencias del mundo de la vida originario, o en la protodoxa que la constituye, hace que los cuerpos que son dados inicialmente en ella sean los sustratos últimos de todas las determinaciones ulteriores, tanto de las cognoscitivas como de las axiológicas. Pero en este dominio de la protodoxa empírica, cada ente es conocido como una «unidad de identidad <als Einheit der Identität> <...>». ⁶⁰ El objeto percibido, sigue diciendo, «se muestra entonces como 'el mismo objeto desde diversos lados' y en la reflexión la mirada se vuelve hacia lo que nos es dado en perspectiva, desde perfiles en los que se muestra como éste,

58. Ibid., parágr. 8, pg. 29.

59. Ibid., parágr. 8, pg. 28.

60. Ibid., parágr. 13, pg. 60-61.

uno y el mismo <er sich als dieser eine und selbe zeigt>, sobre el que se dirige nuestra atención».

Pero si los procesos de identificación arrastran consigo una trascendencia de lo que, en cada momento, sugieren las posibles caras previstas en la identidad del objeto, también en las experiencias originarias del mundo de la vida se presenta esa trascendencia. Es decir, la fenomenología había estudiado la trascendencia objetiva sobre la base de dos motivos fundamentales.⁶¹ Por una parte, en tanto que el objeto es más que la simple función de la conciencia que lo objetiva y, con su «posición» objetiva, la trasciende. Pero, por otra parte, esa trascendencia implícita en la intencionalidad se enriquece gracias a la identidad que todo objeto reclama en la serie de aspectos que constituyen su ser: Los que están a la vista abren un abanico de posibles estructuras que los trascienden y; sin embargo, respetan su unidad como un objeto que se identifica en todos ellos. La «coordinación» que condiciona esa identidad cubre tanto las determinaciones objetivas que están siendo experimentadas como las que, en virtud de experiencias pasadas o por analogía con otros objetos similares, son sólo supuestas y trascienden las que han sido verificadas de hecho.

Pues bien, el mundo de la vida originario estudiado en *Experiencia y juicio* asume también esta trascendencia implícita en la identidad de toda individualidad dada en la experiencia de las cosas. Husserl la plantea en el párrafo 8 con motivo del horizonte interno que es propio de todo objeto y que significa la serie de posibles determinaciones que están inscritas en su entidad. Pues nunca se hace presente un objeto individual en la experiencia de una forma totalmente determinada. Siempre se sabe de él más de lo que muestra. «Toda experiencia se debe extender en una continuidad y en un encadenamiento explicativo de experiencias individuales, unidas de manera sintética en una única experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo».⁶² Por tanto, ninguna determinación del objeto vale como «la última»: Siempre está abierta a otras determinaciones que completen lo que de ese objeto se conoce. «De este modo, cada experiencia de una cosa particular tiene su horizonte interno; y 'horizonte' significa aquí la inducción que pertenece esencialmente a toda experiencia y es inseparable de ella misma».⁶³

61. Cfr. supra el apartado 4.3

62. Ibid., parágr. 8, pg. 27.

63. Ibid., pág. 28.

Pero la que más nos interesa ahora es otra forma de trascendencia que se deja ver en el horizonte externo implícito en la experiencia de cada objeto individual. Pues su individualidad no sólo radica en la coherencia de sus determinaciones internas, tanto las que se están haciendo presentes en una percepción como las que corresponden a aspectos de ese mismo objeto todavía no experimentados. Depende también del campo de experiencias en que se sitúa. Y no sólo porque se diferencie de ellas, recortando su propia particularidad como algo distinto de un contorno, sino también porque se vincula positivamente con ellas, como individualidad que se integra en un mundo y que de alguna manera participa de sus formas. Por tanto, la presencia empírica de los individuos no sólo se trasciende «hacia dentro», hacia el horizonte interno de sus aspectos previsibles, constituyentes de su individualidad. Al mismo tiempo se dilata «hacia fuera», hacia las experiencias que forman su horizonte externo y que de alguna manera inciden en su individualidad, condicionándola. O, como dice Husserl en el mismo párrafo 8 de *Experiencia y juicio*, «esto significa que toda cosa experimentada no sólo tiene un horizonte interno, sino también un horizonte externo, abiertamente ilimitado, de objetos que se dan junto a él».⁶⁴ La presencia de ese horizonte contribuye al sentido que pueda tener cualquier experiencia singular, dilatándola más allá del significado que pudiera darle su horizonte interno. «Por consiguiente, la existencia de algo real no tiene nunca otro sentido que el de existencia-en <Inexistenz>, de ser-en el universo, en el horizonte abierto de la espacio-temporalidad, no sólo en el horizonte de las cosas reales ya conocidas y presentes ahora en la conciencia, sino también de las no conocidas, que posiblemente se experimentarán y conocerán en el futuro. Las apercepciones individuales hacen consciente lo real individual, pero inevitablemente lo hacen con un acervo de sentido, aunque no llegue a ser tematizado, que alcanza más allá de aquéllas y más allá del acervo total de lo individualmente apercebido».⁶⁵ Pues bien, la validez de ambos horizontes es concebida expresamente por Husserl como una «trascendencia» inscrita en el sentido de cada objeto individual. Pero si ésta fue concebida en las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas para una fenomenología pura*, dentro de la perspectiva de una Lógica formal que in-

64. Ibid., párr. 8, pg. 28.

65. Ibid., párr. 8, pg. 29-30.

daga los «estados de cosas» que se objetivan individualmente en el juicio, como una riqueza interna de las cosas, ahora es vista como la apelación al mundo que radica en toda experiencia que se distiende hacia al totalidad de su campo empírico. Por ello dice unas líneas más abajo: «Así, a toda apercepción individual <...> le es inherente una trascendencia de sentido, por un lado en relación con la potencialidad constantemente anticipada de posibles cosas reales individuales nuevas o de complejos reales que habrán de experimentarse en el futuro en el curso de la realización del aparecer-en-la-conciencia desde el mundo y, por otro lado, también como horizonte interno en cada cosa real ya presente en relación con el acervo de rasgos todavía no apercebidos». ⁶⁶ Por consiguiente, se trata de una trascendencia constituida por los horizontes interno y externo de los elementos empíricos que son propios de un objeto y que, como tales horizontes, abren la posibilidad de ulteriores experiencias.

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente ese «horizonte externo» que coopera «desde fuera» en la identificación de un objeto y que contribuye a la constitución de su «trascendencia»? Evidentemente parece tratarse de un horizonte espacio-temporal. Pero no se trata de un espacio o de un tiempo que, como meras formas de la experiencia, sean algo así como un marco en el que se inserta toda fenómeno empírico. Los textos que se ha comentado tratan de un «horizonte externo» que arranca de la misma constitución de la entidad individual de las experiencias y que coopera a su misma identidad. Un espacio y un tiempo que fuesen meras coordenadas extrínsecas a un hecho dirían bien poco de su identidad individual. A lo sumo la fijarían como un «caso» que podría ser reemplazado por otros infinitos «casos». El espacio y el tiempo son formas de la individualidad de las cosas cuando arrancan de su singularidad, abriendo campos de experiencias que la trascienden, pero que tienen en esa individualidad su motivación inicial. Es decir, lo que importa es indagar cómo cada experiencia individual hace referencia espacial o temporalmente al horizonte mundano que la engloba y que, por ello mismo, gracias a esa referencia, condiciona su sentido particular.

Por otra parte, hay que considerar que el término «horizonte» adolece de cierta imprecisión que le viene de su índole metafórica. Si, en definitiva,

66. Ibid., pg. 30.

quiere significar que la objetividad de cada cosa amplía su estricta presencia, sugiriendo los elementos que la componen y que están implícitos en ella, así como las situaciones en que se instala y que también están incluidas de alguna manera en su sentido, ambos horizontes requieren un análisis de las estructuras en que consiste un objeto y que lo hacen posible o que lo fundamentan. La contribución del espacio y del tiempo a esos horizontes serviría de poco si no se precisara cómo se inscriben en la misma entidad de las cosas o de sus fenómenos y como trazan, desde ellas mismas y desde su estructura empírica, el horizonte de la mundanidad.

7.6 Las estructuras mundanas originarias: La «remisión» (Verweisung)

En definitiva, el problema consiste en indagar el tratamiento que la Lógica trascendental de *Experiencia y juicio* da a las formas mundanas que habían caracterizado al mundo de la vida concreto. Pues si esa Lógica investiga, desde el punto de vista de la experiencia, las funciones de la conciencia que originan la mundanidad objetiva, debe explorar en esa misma experiencia los anticipos de la mundanidad propia del mundo de la vida concreto. Y, si esa mundanidad ha de consistir en aquellas formas objetivas que den unidad al universo de los objetos que llenan el campo de la experiencia del mundo de la vida concreto, parece que debe encontrar en el tiempo y en el espacio, así como en la causalidad, sus candidatos privilegiados. Como se recordará, desde que se planteó el problema del mundo circundante en las *Ideas para una fenomenología pura*, se destacó el espacio y el tiempo como las formas del mundo que deciden su misma índole de «horizonte» de toda experiencia. Y en *La crisis de las ciencias europeas*, al plantear el problema del mundo objetivo que el conocimiento científico ha constituido dentro de la estructura del mundo de la vida concreto, la causalidad había aparecido como la forma objetiva que cubría el universo de las cosas corpóreas y que, por consiguiente, caracterizaba su mundanidad. El hecho de que Husserl considerase ese mundo de la vida concreto como «hilo conductor» para el hallazgo de las funciones de la conciencia que determinan su objetividad, podía hacer esperar que la investigación del mundo de la vida originario, como campo de experiencias que fundamentan la objetividad de las cosas corpóreas, tenía que registrar

en la misma trama empírica los antecedentes del espacio, del tiempo y de la causalidad, inscritos en los horizontes internos y externos que son propios de cada objeto empírico.

Y, en efecto, en el párrafo 8 de *Experiencia y juicio*, Husserl confirma en parte esa presunción diciendo que «todas las cosas reales, anticipadas a la vez en cada caso o sólo conscientes en el trasfondo del horizonte externo, se conocen como objetos reales (o sea, como cualidades, relaciones, etc.) del mundo, como objetos que existen en el horizonte unitario espacial y temporal». ⁶⁷ Ahora bien, en la *Lógica trascendental de Experiencia y juicio* no se trata de constatar sin más que en el mundo circundante hay una espacialidad y una temporalidad que abarcan todo objeto. Su misión consiste en indagar la constitución de esa mundanidad espacio-temporal a partir de las funciones de la conciencia que operan en una experiencia, la del mundo de la vida originario. Por consiguiente, lo que se puede esperar es que en *Experiencia y juicio* se plantee la constitución del espacio y del tiempo objetivos, así como de la causalidad, a partir de formas o funciones originarias de la experiencia.

Sin embargo, es necesario considerar antes una estructura que tiene con respecto a estas otras un carácter básico. Se trata de aquella «remisión» o «referencia» (*Verweisung*) que vimos ⁶⁸ que aparecía en el párrafo 47 de *La crisis de las ciencias europeas* y cuyo análisis se aplazó por considerar que correspondía a un nivel de la investigación fenomenológica que iba más allá del «punto de partida» constituido por el mundo de la vida concreto. En dicho texto Husserl advertía que «lo singular <das Einzelne> no es —conciencialmente— nada por sí; la percepción de una cosa es su percepción en un campo perceptual. Y así como la cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de 'percepciones posibles', en tanto que lo auténticamente percibido 'remite' <'verweist'> a una multiplicidad sistemática de posibles ostensiones, que le pertenecen coherentemente de acuerdo con su índole perceptiva, así también la cosa tiene de nuevo un horizonte: frente al 'horizonte interno' un 'horizonte externo', precisamente en tanto que es una cosa de un campo de cosas; y esto

67. *Ibid.*, párr. 8. pg. 29.

68. Cfr. *supra* pg. 130 y 134.

remite <verweist> en definitiva a todo 'el mundo en tanto que mundo perceptivo'». ⁶⁹

Como se puede advertir, aunque en este texto se trata de las relaciones que las «cosas» mantienen entre sí, su reflexión desemboca inmediatamente en una consideración de la vinculación que media entre sus componentes empíricos, que son los que propiamente establecen mutuas «remisiones». Es decir, corresponde al estudio de la Lógica trascendental que, partiendo del mundo de la vida concreto, indaga su constitución en virtud de las funciones de la subjetividad que determina su presencia objetiva. Y entre estas funciones, junto a las que son propias de la conciencia noética que establece las «objetividades inteligibles» y los principios analíticos que rigen las esencias formales de todo objeto, se halla la experiencia que forma el mundo de la vida originario. Por tanto, es de prever que en *Experiencia y juicio* reaparezca este problema, encarándose ya directamente con los nexos que median entre los elementos empíricos que forman el mundo de la vida originario y que despliegan una compleja red de mutuas «remisiones», constituyendo su mundanidad.

En efecto, en el parágrafo 29 de *Experiencia y juicio*, en el que precisamente se había destacado la importancia de los «objetos individuales» como «sustrato absoluto» de la experiencia que llena el mundo de la vida originario, inserta Husserl una «cierta restricción» a dicha tesis: «Ningún cuerpo individual que llevamos a su donación a través de la experiencia, se encuentra aislado de por sí <ist ja für sich isoliert>. Cada cuerpo lo es en un nexo unitario <einheitlichen Zusammenhang>, el cual, hablando en términos últimos y universales, es el nexo del mundo. Así, la experiencia sensible universal, concebida como realizándose en una universal coordinación <in universaler Einstimmigkeit>, posee una unidad de ser, una unidad de orden superior; lo entitativo de esta experiencia es la naturaleza total, el universo de todos los cuerpos. También a esta totalidad del mundo podemos dirigirnos como a un tema de la experiencia». ⁷⁰ Y a continuación advierte que ello no significa que se tenga una experiencia simple del mundo como una «naturaleza total», sino que ésta se funda «en las experiencias previas individuales de los cuerpos. Pero también ella <la naturaleza total>

69. *Krisis*, parágr. 47, pg. 165/12.

70. *EuU*, parágr. 29, pg. 156.

es 'experimentada', también a ella nos podemos dirigir —al experimentar los cuerpos individuales— y explicarla en sus particularidades, en las que se muestra su ser. Así, todos los sustratos están enlazados <verbunden> entre sí; si nos movemos dentro del mundo como universo, ninguno está sin relación 'real' <ohne reale Beziehung> con otros y con todos los demás, ya sea mediata o inmediatamente». ⁷¹

Es evidente que en este texto no aparece el término «remisión» <Verweisung> que figuraba en *La crisis de las ciencias europeas*. ⁷² Sin embargo, salta a la vista su equivalencia con los términos «nexo» <Zusammenhang>, «enlace» <Verbindung> y «relación» <Beziehung> que figuran en el texto de *Experiencia y juicio* que se ha transcrito. Como veremos, estos nuevos términos aparecerán cuando se trate de los «nexos» temporales que forman el tiempo originario o el de la «conciencia íntima del tiempo». Pero, para redondear estas equivalencias semánticas, interesa advertir que en las *Meditaciones cartesianas* se apela a la «remisión» <Verweisung> al decir que toda vivencia tiene un horizonte intencional constituido por el «nexo <Zusammenhang> con las potencialidades de la conciencia que le pertenecen en su mismo proceso. Por ejemplo, a toda percepción exterior le pertenece la remisión <Verweisung> desde los lados efectivamente percibidos del objeto de percepción, a los lados co-mentados, todavía no percibidos, sino solamente anticipados a modo de expectativa <...>. Se trata, pues, de una constante protención ⁷³ que cobra un nuevo sentido en cada fase de la percepción». ⁷⁴ Y, enlazando con el problema del espacio y del tiempo y de la causalidad, en una nota al pie de la página 221-222 de *La crisis de las ciencias europeas* dice Husserl que, «desde el punto de vista

71. *Ibid.*, pg. 157.

72. Hay que recordar que «Verweisung» es también el término que Heidegger utiliza en *Ser y tiempo* para explicar la constitución «significativa» del mundo. O que Habermas pone en juego en relación con la *Lebenswelt*.

73. Aunque el término «protención», con el que se traduce el «Protention» germánico, es un neologismo incómodo (en cuyo lugar se podía haber utilizado el término «previsión»), se ha preferido adoptarlo por dos motivos. En primer lugar, porque constituye un término correlativo a «retención», conservando su misma raíz. Y, en segundo lugar, porque tiene un sentido más amplio que «previsión», aludiendo a toda anticipación del futuro. En cambio, «previsión» incluye un sentido de «cautela» o «cálculo» que no es necesario que se dé en toda anticipación del futuro concebida como «protención».

74. *CM*, parágr. 19, pg. 82/3.

del mundo de la vida», todo cuerpo conlleva su ser-así en unas circunstancias determinadas. Forma parte de la estructura general del mundo de la vida en el que se constituye su «tipo» y con el que mantiene una «conexión típica» <typische Zusammenhörigkeit> de «coexistencia» y «sucesión» en el respectivo campo perceptivo que le corresponde. Y termina diciendo: «En consecuencia, cada cuerpo ‘es’ tal y como es bajo ‘circunstancias’ <Umständen>; la modificación de cualidades de uno remite <verweist> a modificaciones cualitativas en otro —pero considerado de modo tosco y relativo, tal y como forma parte de modo propio del mundo de la vida; no se habla de causalidad ‘exacta’, la cual remite a las construcciones <Substruktionen> idealizantes de la ciencia».⁷⁵

La lectura de estos textos evidencia que la aparición de los términos que manifiestan una conexión mundana entre las experiencias o las cosas empíricas no es fortuita y que constituye una constante temática en la obra de Husserl. Y confirma la esperanza de que el análisis del mundo de la vida originario ponga al descubierto una mundanidad constituida por las «remisiones» o «referencias» que cada experiencia dirige hacia las cosas que forman con ella una determinada situación teórica o práctica.

Por consiguiente, aunque la problemática de *Experiencia y juicio* se ajuste a una explicación fenomenológica de las funciones enunciativas y, como se ha visto, dé una clara relevancia a la constitución individual de los objetos juzgados, no es obstáculo para que las estructuras generales de la mundanidad que giran en torno al concepto de «remisión» (Verweisung) adquieran en su obra una destacada importancia. En lo que concierne a la originalidad de este término, hay que reconocer que Heidegger se había anticipado en unos pocos años a la aparición del mismo término en la obra publicada en vida por Husserl. Sin embargo, es innegable la novedad que aporta la teoría de éste por cuanto concierne a la estructura empírica de los objetos, es decir, al mundo de la vida originario. Y, como veremos inmediatamente, su aplicación a la temporalidad mundana es anterior en varios años a la teoría del mundo de Heidegger. Quien, por cierto, tuvo un conocimiento directo de los textos husserlianos antes de que publicara *Ser y tiempo*, puesto que, en colaboración con Edith Stein y Ludwig Landgrebe, preparó la edición de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, cuyos textos se remontan a 1904-1905 y a 1910.

75. *Krisis*, párr. 62, pg. 221 (nota).

7.7 Tiempo y mundo: El «nexo» temporal de las experiencias

Entrando ya en el examen del tiempo como forma «mundana» y confirmando las reflexiones que se ha venido haciendo sobre la preeminencia que en *Experiencia y juicio* tiene la Lógica formal, centrada en el examen de las objetividades inteligibles propias de estados de cosas que son individuales, hay que insistir en que Husserl estudia preferentemente el tiempo desde la perspectiva de la conciencia judicativa. Por ello ofrece ciertas dificultades el hallazgo de textos que planteen propiamente en dicha obra la «mundanidad» del tiempo.

Es decir, una fenomenología de este tiempo tenía que investigar su constitución como una red universal de duraciones empíricas que se condicionasen mutuamente en su coexistencia y sucesión. Ciertamente, se trataría de una constitución cuyo estudio se debería centrar en las funciones de la conciencia judicativa en relación con estados de cosas individuales, pero que no podría prescindir del hecho de que el tiempo «constituido», como tiempo objetivo, debería abarcar la totalidad de los objetos, trazando la trama universal de condicionamientos de coexistencia y sucesión que los entrelazasen. Pues desde una perspectiva mundana la «simultaneidad» significa que ningún suceso es ajeno a todos los que llenan el mundo y coexisten a la vez con él. Lo mismo que la «sucesión» significa que todo lo que acaece tiene un sentido temporal que lo vincula con la serie infinita de lo que le ha precedido y de lo que debe sucederle en el mundo. Por tanto, la fenomenología del tiempo no podía prescindir de esa universalidad de la duración que está presente en todo fenómeno individual.

Sin embargo, la preponderancia que tuvieron en *Experiencia y juicio* los estudios concernientes a la función judicativa y la correspondiente individualidad de los estados de cosas, hizo que el problema de la temporalidad universal del mundo de la vida originario apareciese pocas veces de un modo explícito en dicha obra. La situación se hace más ostensible en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*: Tratándose de unos textos cuya redacción básica proviene del curso semestral del invierno de 1904-1905 y de unos apéndices de 1910, es decir, de un momento en el que el problema del mundo aún no había adquirido relevancia en el pensamiento de Husserl, se comprende que no aparezca mencionado en relación con los análisis de la temporalidad inmanente de la conciencia. Si, no obstante, esa temporalidad mundana debe ser un su-

puesto tácito de dichos análisis, será necesario extrapolarla a partir del estudio de un tiempo que sólo concierne explícitamente a sucesos y estados de cosas individuales. Tan sólo en el párrafo 40 se dice que las retenciones y las previsiones temporales tienen un «horizonte oscuro».⁷⁶ Y en el Suplemento IV de la misma obra se alude a que los recuerdos que conciernen a un objeto percibido hacen que éste arrastre consigo un «horizonte temporal». Dado que el término «mundo» aparece en la obra de Husserl estrechamente vinculado con el tema del «horizonte externo» que condiciona la presencia de cualquier objeto, se puede admitir que el uso del término «horizonte» en las *Lecciones* constituye una pálida anticipación de lo que sería el problema de la mundanidad. Y viene a abrir paso a una indagación sobre la fundamentación de ese «horizonte» en las estructuras temporales que operan con respecto a cualquier objeto individual percibido y juzgado.

Pero, sean las que se quiera las dificultades que pueda ofrecer el planteamiento de la temporalidad del mundo de la vida originario a causa de la escasez de los textos en que el tiempo y ese mundo estén relacionados explícitamente, lo que importa aclarar es otra dificultad que concierne a la relación que pueda tener el mundo de la vida originario con la duración inmanente de la conciencia. Es decir, si la fenomenología del tiempo realizada por Husserl se centra en una conciencia del mismo, hay que dilucidar cómo se relaciona ésta y la duración que le es propia con el mundo de la vida originario.

Un texto clave lo proporciona el párrafo 81 de las *Ideas para una fenomenología pura* al decir que se debe distinguir entre el «tiempo fenomenológico, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas (el yo puro uno), y el tiempo 'objetivo', esto es, cósmico».⁷⁷ Y unas líneas más abajo aclara lo que es el «tiempo fenomenológico» y su diferencia del «tiempo objetivo» diciendo que aquél, que «pertenecce esencialmente a la vivencia en cuanto tal», no se puede medir por la posición del Sol, por medio de relojes o de cualquier instrumento físico.

Por tanto, el contraste que se establece entre el «tiempo objetivo» y el propio de la conciencia puede hacer pensar que éste corresponde al

76. *IZ...*, parágr. 40, pg. 84/20.

77. *Ideen I*, parágr. 81, pg. 196/29.

mundo de la vida originario, considerado como fundamento de la objetividad del mundo de la vida concreto. Y, en efecto, en el párrafo 64-b de *Experiencia y juicio* se confirma que «una sucesión dada no necesita ser una sucesión objetiva; la duración de lo dado no es la duración del objeto natural mismo, el cual perdura aun después de estar dado. El tiempo de lo dado pertenece a la esfera de lo inmanente, el tiempo natural a la naturaleza». ⁷⁸ Con otras palabras, hay un tiempo «dado» que es propio de las percepciones mismas, de su sucesión y de su presencia simultánea. Ese tiempo, «inmanente» a la experiencia que se tiene de las cosas, es indiferente al tiempo cronométrico con que se mide la objetividad de las mismas. El «ahora vivo» en el que escucho un sonido es ajeno al tiempo matemático en que se sitúa físicamente ese sonido, en nada depende de los cálculos que permitan situarlo en un calendario. Por consiguiente, la temporalidad que pueda ser atribuida al mundo de la vida originario, al mundo de las experiencias que son el fundamento constituyente de la objetividad de las cosas que forman el mundo de la vida concreto, cae dentro de esa «esfera inmanente» de la conciencia. Con otras palabras, es el «tiempo» que fue tema de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Como dice en el párrafo 36 de esta obra, «es evidente que los fenómenos constituyentes del tiempo son por principio objetividades distintas de las que son constituidas en el tiempo. No son objetos ni procesos individuales y los predicados de éstos no pueden serle atribuidos sin caer en el absurdo». ⁷⁹ Y sigue diciendo unas líneas más abajo que ese tiempo «constituyente» propio de la conciencia «es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de algo que es preciso designar metafóricamente como 'flujo', algo que brota 'ahora', en un punto de actualidad, un punto originario, etc. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto originario y una continuidad de momentos de reminiscencia». ⁸⁰

78. *EuU*, parágr. 64-b, pg. 307-308.

79. *IZ...*, parágr. 36, pg. 74/36.

80. La misma distinción entre el «tiempo objetivo» y el «tiempo inmanente» se realiza en el párrafo 1 (pgs. 5, 6 y 7) de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Como testimonio de que en ellas no se plantea explícitamente el problema del «tiempo inmanente» en relación con el «mundo», puede valer el que en la pg. 5/10 diga que lo que allí se estudia «no es el tiempo de un mundo de la experiencia, es el tiempo inmanente del curso de la conciencia».

En el párrafo 29 de las *Meditaciones cartesianas* se confirma esta pertenencia del tiempo de las experiencias del mundo de la vida originario a la «inmanencia» de la conciencia. Dice allí que «la temporalidad inmanente, la vida que fluye y se constituye en sí para sí misma —y cuya aclaración constitutiva es el tema de la teoría de la originaria conciencia del tiempo que constituye en sí datos temporales— es la que siempre desempeña la función de fundamento más bajo».⁸¹ Es evidente que ese «fundamento más bajo» de la conciencia del tiempo, de la «temporalidad inmanente» o de la «vida que fluye» como «conciencia originaria del tiempo que constituye en sí datos temporales», sólo puede serlo el mundo de la vida originario. Pues sus experiencias son las que deparan el suelo sobre el que se elevan las construcciones teóricas o prácticas del mundo objetivo que forma parte del mundo de la vida concreto. Dicho brevemente, la temporalidad que corresponda al mundo de la vida originario coincide con la temporalidad inmanente de la vida de la conciencia en la medida en que constituye el «fundamento más bajo» de toda construcción objetiva.

Y también en el párrafo 46 de *La crisis de las ciencias europeas*, con motivo del estudio del *a priori* universal de la correlación existente entre las formas subjetivas de la donación de un objeto y éste mismo como «cosa existente», apunta Husserl que el mundo es consciente en tanto que, como horizonte universal, se da en percepciones que se refieren a un presente que «tiene tras de sí un pasado infinito y ante sí un futuro abierto».⁸² Y es que en la «presencia» (*Präsentation*) de lo percibido hay una continuidad entre lo que es aún consciente como «retenido» y de lo que se espera como «previsto».

Ahora bien, sea el que se quiera el énfasis que se dé a la distinción entre el tiempo inmanente de la conciencia (el tiempo del mundo de la vida originario) y el tiempo del mundo objetivo, sin embargo aquél debe ser estudiado de forma tal que dé cuenta de este último, en la medida en que sus funciones sean el fundamento y origen de las estructuras del segundo. Con otras palabras, la constitución del tiempo objetivo debe ser considerada como el «hilo conductor» para el análisis de las funciones de la conciencia que lo forman o que deciden su presencia objetiva. Por tanto, de acuerdo

81. *CM*, párr. 29, pg. 99/7.

82. *Krisis*, párr. 46, pg. 163/3.

con el principio fenomenológico según el cual la reducción no suprime ninguna objetividad sino que la retiene *qua cogitatum*, como indicio de unas funciones subjetivas, el tiempo objetivo ha de ser «retenido» para facilitar la investigación de las funciones correlativas de la conciencia, las que posibilitan su objetividad. Pues, en definitiva, si lo que nos interesa es comprender, mediante una indagación genética trascendental, lo que sea el tiempo como forma mundana, habrá que investigar las funciones de la subjetividad en tanto que constituyen el tiempo objetivo mundano. O, mejor dicho, habrá que estudiar cómo el mundo de la vida originario, el mundo de las experiencias que generan el juicio, posee una temporalidad «inmanente» que anticipe y haga posible el tiempo objetivo que es propio del mundo de la vida concreto. Será una temporalidad que no sólo debe ser registrada en las funciones de la conciencia que, haciendo presente todo objeto, reteniendo los pretéritos o anticipando los futuros, hagan posible el tiempo objetivo, sino que debe ser explorada en los mismos contenidos de la experiencia del mundo de la vida originario, en tanto que posean una temporalidad propia, puramente empírica, que fundamente y posibilite el tiempo objetivo de las cosas que llenan el mundo de la vida concreto. Y deberá ser una temporalidad que, dentro del nivel de la experiencia originaria, constituya el horizonte universal de toda experiencia, es decir, debe ser una temporalidad mundana.

Es cierto que en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* no aparecen los términos «remisión» (*Verweisung*) y «relación» (*Beziehung*) que, como se ha visto en el apartado 7.6, fueron fundamentales para exponer la mundanidad del mundo de la vida originario. Sin embargo, como vamos a ver, se hace uso de otros términos equivalentes que hacen plausible la interpretación del «tiempo inmanente de la conciencia» como una estructura propia de dicho mundo. Más aún, hay que recordar que en la nota al pie de la página 221 de *La crisis de las ciencias europeas* que se citó anteriormente⁸³ se habla de la «conexión típica» que mantienen entre sí los cuerpos, precisando que concierne a su «coexistencia» y «sucesión». Es decir, se trata de que cada cuerpo no sólo se halla junto a otros cuerpos, sino que se encuentra entre ellos «en una forma típica de copertenencia que discurre en una típica de sucesión». Por esto

83. Cfr. supra pgs. 173-174.

«la modificación de cualidades de uno remite <verweist> a modificaciones cualitativas en otro». Es decir, el tiempo (junto con el espacio) pudo ser caracterizado desde un principio, desde que el mundo circundante hizo su aparición en las *Ideas para una fenomenología pura*, como forma del horizonte mundano, porque la duración en que cada objeto acaece consiste en una «remisión» o «referencia» de su presencia sensible a la de otros objetos cuya experiencia se ha producido antes, después o a la vez que la suya.

Esta índole «remite» de las actividades que constituyen la conciencia del tiempo como recuerdos, expectativas o percepciones que ocurren en el «ahora viviente» se advierte claramente en el estudio de las «retenciones» y de las «protenciones» que efectúan con prolijidad las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Así, en su párrafo 25 dice que «no se puede representar absolutamente o, mejor dicho, poner una duración, sin que sea puesta en un nexo temporal <Zeitzusammenhang>». ⁸⁴ Son intenciones, añade, que pueden serlo de algo futuro o pasado. Pero, en cualquier caso, «las intenciones respecto al nexo <Zusammenhang> en el tiempo se realizan por medio de la realización de nexos cumplidos hasta el presente actual». ⁸⁵ Como se recordará, ⁸⁶ el término «Zusammenhang» era uno de los utilizados como equivalente a «Beziehung» para significar que ningún cuerpo se halla aislado en la experiencia, sino que está «enlazado» (verbunden) con los que con él integran el mundo. Es decir, su presencia empírica remite a los que forman con él una situación mundana. Es manifiesto, por tanto, que el tiempo es concebido por Husserl como una de las formas que adquieren esos nexos o vínculos constituyentes de la mundanidad de las cosas. Por ello dice más adelante, en el párrafo 40 de las mismas *Lecciones*, en el que estudia «los contenidos inmanentes» de la conciencia (como son los «datos sensibles», los objetos fenoménicos, los actos de cualquier clase) que «son lo que son en la medida en que, durante su duración actual, anuncian <vorweisen> el futuro y recuerdan <zurückweisen> el pasado». ⁸⁷

Todo ello permite una reposición del concepto clásico de «asociación». Ya no se trata de una mera síntesis de elementos sensibles que se

84. *IZ*, párr. 25, pg. 53/27.

85. *ibid.*, pg. 54/5.

86. Cfr. *supra* pg. 172.

87. *Ibid.*, párr. 40, pg. 84/11.

atraen o unen por razones casi mecánicas de semejanza o contigüidad temporal. La «asociación» es entendida por Husserl como un vínculo que se establece entre fenómenos cuyos objetos intencionales mantienen nexos que facilitan su unión en actos de conciencia. Y estos nexos pueden estar basados en los «tipos» de los objetos asociados, es decir, tipos que pertenecen a una misma familia o categoría, o en relaciones accidentales como son las espaciales y temporales. «La asociación se entiende aquí de manera exclusiva como el nexo <Zusammenhang> puramente inmanente del 'algo recuerda algo', 'una cosa señala <weist auf> a otra'.⁸⁸ Pues bien, cuando en las *Meditaciones cartesianas* plantea Husserl el tema de la «asociación», distanciándose de la versión «naturalista» sostenida por Hume, como ejemplo de la nueva interpretación fenomenológica pone el de «la configuración sensible de coexistencia y sucesión».⁸⁹ O, con otras palabras, el curso temporal proporciona un ejemplo modélico de «asociación» en tanto que el presente evocador y el pasado evocado mantienen «nexos» que dependen de la índole de los objetos asociados, haciendo posible su vinculación temporal como «ahora» y «antes» respectivos.

Por tanto, la «asociación» de los elementos empíricos que constituyen el mundo de la vida originario, basada en la peculiaridad de su constitución sensible y en los nexos que trazan entre sí, determina la temporalidad primigenia de ese mundo. Como dice en el párrafo 42-b de *Experiencia y juicio*, gracias a la asociación se produce una peculiar «relación <Beziehung> recíproca». Pues «el trabajo de la asociación es, ante todo, hacer vivo el nexo <Zusammenhang> que guardan todas las percepciones de un yo, presentes y pasadas, en virtud de que están constituidas en una conciencia temporal <...>».⁹⁰

Por consiguiente, el juicio establece en un nivel superior las relaciones temporales que adquieren un valor objetivo como «tiempo de la naturaleza» que es numerado de acuerdo con el ritmo de los sucesos cósmicos. Pero todo ello tiene en el nivel de la experiencia del mundo de la vida originario un fundamento también temporal. Es el que corresponde a las asociaciones empíricas que establecen los «nexos» que son propios de los

88. *EuU*, párr. 16, pg. 78.

89. *CM*, párr. 39, pg. 114/11.

90. *EuU*, párr. 42-b, pg. 208.

mismos fenómenos sensibles en tanto que se suceden o coexisten y, bien sea en su sucesión o en su coexistencia, trazan mutuas remisiones. Pues no es sólo la sucesión la que hace que lo anterior remita a lo que está previsiblemente por venir y que lo actual remita a lo acaecido inmediatamente antes, sino que la actualidad hace que cada elemento sensible remita también a lo que le es simultáneo y constituya así una unidad fenoménica compleja. La remisión, que hace que un elemento empírico no esté aislado y que decide su vinculación con un complejo de experiencias y, en definitiva, con el mundo, se constituye ante todo temporalmente, pues la temporalidad es de suyo una trama de nexos de sucesión y simultaneidad.

Por ello dice Husserl en el parágrafo 38 de *Experiencia y juicio*, (en el que plantea «el nexo <Zusammenhang> de los objetos intencionales de todas las percepciones y presentificaciones <Vergegenwärtigungen> posicionales de un yo y de una comunidad de yos, sobre la base del tiempo como forma de la sensibilidad»),⁹¹ que «cuando preguntamos por el enlace <Verbindung> que hace posible la unidad de todas las percepciones y presentificaciones posicionales de un yo, lo que destacamos como tal es el enlace temporal <die Zeitverbindung> que se funda en la esfera de la pasividad y, por tanto, en la sensibilidad».⁹² Y añade unas líneas más abajo: «Toda percepción tiene su horizonte retencional y ofrece la posibilidad de penetrar en ese horizonte y de desplegarlo en recuerdos». Es evidente que con ello está abriendo paso Husserl a una consideración del mundo como horizonte trazado por la temporalidad que se despliega a partir de toda percepción. Por ello añade que las percepciones «se mantienen en conexión <Zusammenhang> como relacionadas con objetos reales o supuestamente reales dentro de un mundo».⁹³ Sobre esta trama de nexos temporales que constituyen la mundanidad originaria propia de la experiencia se eleva el mundo objetivo cuando aquel tiempo es asumido por el juicio y sometido a las formás categoriales, a las esencias formales que hacen posible su cálculo.

El análisis de los nexos producidos por la retención ocupa una buena parte de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del*

91. *Ibid.*, pg. 188.

92. *Ibid.*, parágr. 38, pg. 192.

93. *Ibid.*, pg. 193.

tiempo. Pero, como dice al comienzo del párrafo 11, «el punto-fuente, con el que comienza la 'producción' del objeto que dura, es una impresión originaria». ⁹⁴ Es decir, es la «impresión» que, desde el punto de vista de la temporalidad, hace posible la presencia de un objeto individual. Pues su individualidad significa que es identificable en una serie de objetivaciones que requieren su presencia en un ahora originario, desde el que se abre la serie de sus retenciones y de sus previsiones. Por consiguiente, en los procesos de identificación que constituyen la individualidad objetiva, el «ahora momentáneo» <Jetztmoment>, el «ahora actual» <aktuelle Jetzt>, goza de un claro protagonismo. Se trata de un ahora en incesante renovación, «sin cesar constituido de nuevo, gracias a la serie continua de cambios que arrastra consigo». ⁹⁵ Pues, como dice en el párrafo 31, «cada nuevo ahora es el contenido de una nueva impresión originaria <...>». ⁹⁶

Sin embargo, en el análisis de la renovación incesante del ahora viviente, Husserl no deja pasar la ocasión para añadir un nuevo elemento a la mundanidad del tiempo: La interpretación del ahora como una dimensión constante o persistente de la temporalidad. Los ahoras son ciertamente mudables cuando se les considera como el tiempo adscrito a cada suceso o a cada vivencia que lo objective. Pero cabe otra consideración del ahora, que correspondería a la identidad de un tiempo universal. Es decir, por encima de la transición de los sucesos, de las impresiones siempre renovadas, es posible distinguir la persistencia del ahora como un presente inmutable que cubre toda temporalidad. Es el «ahora siempre igual» que Aristóteles ya destacó en su *Física* ⁹⁷ y que constituye la dimensión radical de la temporalidad. Pues la sucesión de los ahoras que asignamos a cada suceso o a cada vivencia supone la persistencia del presente, del ahora que les es común y que los enlaza en su sucesión. En rigor, carece de sentido un «paso» del tiempo o del «ahora» que constituye su elemento fundamental. Este «ahora siempre igual», el presente único en el que acaece todo cambio, sería, en definitiva, como dimensión temporal común a toda vivencia y a toda situación objetiva, lo que decidiría su mundanidad, es decir, su perte-

94. *IZ*, párr. 11, pg. 29/4.

95. *Ibid.*, párr. 30, pg. 63/36.

96. *Ibid.*, párr. 31, pg. 67/33.

97. Cfr. el libro IV, cap. 11-14.

nencia a un universo de objetos o de situaciones objetivas. Pues sólo en virtud de esa presencia universal del ahora común a todo objeto, se puede establecer la red de remisiones o de nexos que, como hemos visto, constituyen el fenómeno originario del tiempo según Husserl.

Esta unidad del ahora fue formulada en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* al destacar Husserl el «curso único» (*einzig Fluss*) que es propio de la conciencia del tiempo: A pesar de la diversidad de las series de sucesos que forman otros tantos «cursos de tiempo», «encontramos una forma que las enlaza <eine verbindende Form>» y que «subsiste <besteht>» como si fuera «una forma común del ahora, una perfecta similitud en general en la modalidad de su curso». ⁹⁸ Es decir, la pluralidad de las sensaciones originarias, que cambia sin cesar en forma de corriente de vivencias constantemente renovada, no impide que persista en todos los momentos «un tiempo igual en todos ellos». Pues «el tiempo inmanente se constituye como uno <als eine> para todos los objetos y procesos inmanentes. Correlativamente, la conciencia temporal de las inmanencias es la unidad de un todo <eine Allenheit>». ⁹⁹

En el Suplemento XI (correspondiente al párrafo 44) de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* reitera Husserl la misma identidad del ahora que se sobrepone a la diversidad de los sucesos y de los «ahoras» marcados por los límites de su acontecer o por la numeración cronológica, diciendo que «hay algo idéntico <ein Identisches> que unifica todas las fases temporales de la corriente <de sucesos> por medio de la unidad de una esencia común <...>». ¹⁰⁰ Pero más claro es en el párrafo 81 de las *Ideas para una fenomenología pura* al decir que «el ahora actual <das aktuelle Jetzt> es necesariamente y sigue siendo algo puntual, una forma persistente para una materia siempre nueva. Lo mismo pasa con la continuidad de los ‘hace un momento’; es una continuidad de formas de un contenido siempre nuevo». ¹⁰¹

Por consiguiente, se puede decir que el tiempo contribuye a la constitución de la mundanidad en dos niveles. El primero es el que decide la conexión temporal de las vivencias o de los correspondientes sucesos, que

98. *IZ...*, párr. 38, pg. 76/28.

99. *Ibidem.*, pg. 77/17.

100. *Ibid.*, Beilage XI, pg. 125/10.

101. *Ideen I*, párr. 81, pg. 199/15.

remiten a los que son sus coetaneos o simultáneos y a los que son previstos como sus precedentes o retenidos como sus consecuentes. Es una mundanidad que se configura como la universalidad de los sucesos, en la medida en que cada uno de ellos prolonga su presencia actual en una serie indefinida de conexiones con todos aquellos fenómenos que le son simultáneos, previos o posteriores. Husserl atendió preferentemente en los párrafos 11-16, 19, 31 y 43 de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* los procesos de «retención» por los que el «ahora» de la impresión actual se «degrada» en formas de «renovación» progresiva de recuerdo, de manera tal que, convertido en «recordado», cada suceso remite a los que le precedieron y siguieron, a los que le fueron simultáneos y, en definitiva, al «ahora» actual en que se realiza su retención memorativa. En este nivel de mundanidad, que es el que más destaca en la obra de Husserl, se tejen las redes de nexos (*Beziehungen, Zusammenhänge, Verbindungen*) que constituyen la temporalidad originaria de las experiencias fundamentales y que tienen en sus «tipos» el motivo básico que decide su trama de remisiones <Verweisungen>.

Pero esto supone, en un segundo nivel, la mundanidad que temporalmente corresponde al «ahora» incesante que es propio de la conciencia, es decir, a su continuidad como una conciencia idéntica a lo largo del curso de sus experiencias. Es una mundanidad que se plasma, por tanto, en el ahora idéntico que, como presente universal preside la multiplicidad de las actividades conscientes y de las situaciones objetivas que llenan el mundo. Por tanto, en la unidad de la conciencia o de la subjetividad trascendental y del «ahora» objetivo que le corresponde intencionalmente radica la unidad del mundo. La temporalidad del ahora único y universal es el fundamento de la unidad del mundo que reúne la multiplicidad infinita de los sucesos que se realizan en «ahoras vivientes» fugitivos y que se plasman como «estados de cosas» individualmente tematizados por el juicio. La unidad del mundo, determinada por la que es propia de la conciencia y que se plasma temporalmente en el «ahora siempre igual» que cubre objetivamente todo suceso, da remate así a la mundanidad que, desde la diversidad de las experiencias, preparan sus mutuas remisiones, que se organizan como nexos sucesivos y simultáneos.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que esta temporalidad inscrita en el mundo de la vida originario y que pertenece a lo que Husserl había denominado «tiempo inmanente de la conciencia», debe ser distinguida del

«tiempo objetivo» que reviste el mundo de la vida concreto; En éste se han incrustado las construcciones realizadas por la ciencia, entre las que destacan las formas numéricas de la cronometría y su interpretación fisicalista. El «tiempo objetivo» puede ser calculado mediante los relojes y los calendarios. Despliega la universalidad de la naturaleza que vale como una y la misma para todos los hombres que disponen de procedimientos racionales de comunicación. Pero, en definitiva, sus construcciones teóricas se elevan sobre la temporalidad del mundo de la vida originario, que abre un horizonte de experiencias en las que se teje el tiempo primario de la conciencia. Es decir, un tiempo que registra las formas primarias de la sucesión anticipativa o retentiva y de la simultaneidad. Y la unicidad suprema que corresponde al ahora único en que todo acaece.

7.8 La temporalidad histórica

Antes de abandonar el estudio de la temporalidad mundana propia del mundo de la vida originario, debemos atender la incidencia que éste pueda tener en la comprensión de la historia. Con anterioridad, en el apartado 5.2, se advirtió que en la etapa de *Las Ideas para una fenomenología pura* Husserl no se ocupó directamente del problema de la historicidad. Aunque en *La filosofía como ciencia rigurosa* hubiera afirmado que la fenomenología no podía ignorar la historia, no se enfrentó directamente con el problema de su génesis en la subjetividad trascendental. Más bien la eludió, en la medida en que su estudio desbordaba el análisis de las esencias formales. Todo lo más pudo llegar a la conclusión de que la fenomenología de la conciencia disponía de los elementos teóricos necesarios para explicar la historicidad: El dinamismo y la temporalidad de la conciencia y su índole intersubjetiva. Pero es evidente que este planteamiento no bastaba para que la historia adquiriese rango fenomenológico.

Aunque no se puede decir que en la etapa de *las Meditaciones cartesianas*, de *Experiencia y juicio* y de *La crisis de las ciencias europeas* hubiera cedido en nada la prevención contra el historicismo, sin embargo es manifiesto que el mundo de la vida concreto que en ellas aparece como «punto de partida» de sus indagaciones posee un claro componente histórico. Por ello se puede preguntar si la vinculación entre la mundanidad y la temporalidad pudo significar alguna mejora en la dilucidación de la

historicidad de la conciencia o en la comprensión fenomenológica de la historia.

Hay que reconocer que el planteamiento del tiempo, como estructura fundamental del mundo de la vida originario, facilitaba el estudio trascendental de la historicidad, en la medida en que un mundo constituido temporalmente estaba abierto a la historia que diese unidad a todos sus momentos y sucesos. Un dato estimulante en este sentido lo proporciona el Apéndice XXV de *La crisis de las ciencias europeas*, en el que se relaciona explícitamente el tiempo con la historia. Sin embargo, lo que limita su alcance es que se ocupa preferentemente de la historicidad de la ciencia o de la filosofía, omitiendo toda referencia a la historia universal de la humanidad, que es la que está en juego en realidad en un planteamiento propio del mundo de la vida concreto. Dice, en efecto, que una generación filosófica o científica de investigadores vive en una conexión consciente con las generaciones previas: Hace uso de una crítica documentada, corrige la parcialidad de los planteamientos anteriores, abre horizontes problemáticos que habían pasado desapercibidos, descubre lo que había quedado indeterminado, oscuro o equívoco, abriendo nuevos problemas. Se trata, por tanto, de una historia cuya teleología reside en el desarrollo de la verdad en el progreso teórico. Pero ello supone que «la ciencia de una época posee no sólo ese horizonte de porvenir infinito, vinculado naturalmente con la serie abierta sin fin y en definitiva de las generaciones de los investigadores, sino que dispone de otra serie, que no es infinita, la del horizonte del pasado en tanto que horizonte de historicidad que cada uno tiene tras de sí en la continuidad del trabajo presente».¹⁰²

Por tanto, el planteamiento husserliano concierne a la ciencia o a la filosofía que se realizan en concreto como tareas de pensadores que viven en el mundo, cuyo ser es temporal. Pero que tienen una temporalidad histórica propia, en tanto que forman el mundo propio del *logos* científico, aunque acabe por integrarse en el mundo de la vida concreto.¹⁰³ Los filósofos y científicos tienen conciencia de su temporalidad histórica en tanto que comparten una tarea común, que realizan en un presente volviéndose críticamente hacia el pasado y abriéndose hacia el futuro de un progresivo enriquecimiento del saber.

102. *Krisis*, Apéndice XXV, pg. 493/42.

103. *Ibid.*, pg. 494/39.

Pero todo ello supone una tarea de fundamentación de conocimientos que descansa en «un edificio universal de validaciones y finalmente en las primeras validaciones científicas —los primeros enunciados lógicos, que posee una evidencia fuera de duda».¹⁰⁴ Y que tiene detrás la experiencia del «mundo preteórico», que está por debajo del logos, al que se debe llegar por medio del «desmantelamiento» (Abbau) de las construcciones teóricas. Ahora bien, lo que importa es dilucidar en este mundo «cuáles son las direcciones universales de indagación <universalen Fragerichtungen> que encierran en sí como direcciones hacia las logificaciones, dicho de otra manera, hacia las investigaciones científicas sobre el mundo existente».¹⁰⁵

Es decir, lo que ahora se plantea es la constitución de un ideal de racionalidad a partir de la experiencia que está inscrita en el mismo «mundo intuitivo», en el mundo aprehendido pre-teóricamente. Aunque en esta ocasión Husserl haya empleado la fórmula «mundo de la vida concreto» que pudiera hacer pensar en el mundo objetivo constituido por las idealizaciones que se sedimentan en la experiencia, el que lo caracterice como «mundo intuitivo», hace creer que se trata de lo que en *Experiencia y juicio* denominó «mundo de la vida originario». Por tanto, se trata de indagar en las experiencias que lo constituyen cómo se fundamentan las «direcciones universales de indagación» que motivan a la investigación filosófica y científica.

La respuesta se basa en la índole de «horizonte» que tiene el «mundo de la vida circundante» que existe para todos y del que cada uno tiene su experiencia. Pues como tal horizonte «sólo puede tener sentido para el conocimiento en tanto que idea infinita».¹⁰⁶ Es decir, las ciencias descriptivas operan en situaciones que son limitadas y cuya finitud se manifiesta en los horizontes cerrados de sus posibilidades de experiencia. Pero esas limitaciones significan una relatividad con respecto a un conocimiento del mundo que alcance la totalidad de las posibilidades imaginables. «De este modo nace la tarea de un conocimiento absoluto del mundo, en tanto que conocimiento de un mundo que encierra todas las relatividades, que las sa-

104. Ibid., pg. 496/9.

105. Ibid., pg. 498/31.

106. Ibid., pg. 498/41.

tisface todas y que no se encierra en ninguna».¹⁰⁷ Por tanto, la idea infinita de un «mundo absoluto» se constituye a partir del horizonte infinito que desborda cualquier situación empírica. Pues su presencia en estas mismas situaciones o realidades, como horizonte inscrito en su misma finitud, hace que éstas se transmuten en «cosas en sí» que abren posibilidades infinitas de investigación. Con otras palabras, la concepción de las realidades absolutas, cuyo conocimiento se plantea como una tarea infinita, se ha originado en virtud de la vigencia de la «idea de mundo» en cada experiencia, en tanto que signifique un horizonte infinito de posibles experiencias. Así se instala en cada realidad particular una tensión hacia la plenitud de su conocimiento.

Por consiguiente, el mundo no es un simple marco en el que acaecen las situaciones concretas y que deja intacto su contenido. La mundanidad está presente en cada experiencia como horizonte infinito espacial y temporal que condiciona su concreción. Pero como horizonte espacial significa un campo infinito de situaciones que deben ser descubiertas para llevar a su plenitud el conocimiento de cada una de ellas. Y como horizonte temporal supone la serie infinita de determinaciones pretéritas y futuras que se coordinan para conocer la identidad de cada objeto. La mundanidad de cada cosa significa así la inserción en su particularidad de una infinitud de posibles experiencias que la convierten en un ser absoluto, pero cuya realización requiere una tarea infinita, en la que queda comprometida la comunidad de los investigadores. Por tanto, en la misma experiencia del mundo de la vida originario está inscrita una tensión hacia una serie infinita de conocimientos, que deben superarla hasta lograr un saber definitivo de su ser absoluto.

Como ya se ha advertido, estas reflexiones se refieren propiamente a la historia de la ciencia. Sin embargo, pueden ser atribuidos a la misma historia universal desde el momento que la infinitud de los horizontes del espacio y del tiempo, que dilatan todo acontecimiento hacia un futuro y un pretérito indefinidos, vale también para los sucesos mundanos de toda índole. Y, en consecuencia, la infinitud espacio-temporal que en ellos opera inserta una pretensión de validez absoluta en los ideales que tienen vigencia en cada momento, convirtiéndolos en motivos determinantes de la historia universal.

107. *Ibid.*, pg. 499/15.

Ello significa que todos los mundos posibles que concebimos a partir del mundo actual obedecen a una forma eidética *a priori*, como mundos integrantes de una historicidad sin fin. Son variantes de nuestro mundo, cuya experiencia dilatan en seguimiento de sus horizontes espaciales y temporales. Por tanto, la inserción de la temporalidad en el mundo hace que la limitación que pudo tener originariamente como tiempo de la conciencia individual se dilate en tiempo mundano, es decir, en tiempo histórico. En rigor, el tiempo subjetivo era ya de suyo el tiempo de la colectividad humana, en la misma medida en que el «yo» es solidario del «nosotros» o la subjetividad individual arrastra consigo la intersubjetividad de «los otros». La transición de un «tiempo subjetivo» a un «tiempo histórico» equivale, pues, a la ampliación de un análisis centrado en el tiempo de la subjetividad individual, mediante la comprensión de la intersubjetividad que esa conciencia lleva implícita y de la mundanidad que le corresponde con su tiempo histórico universal.

Se podía pensar que con ello Husserl había establecido los fundamentos, dentro del ámbito del mundo de la vida originario, de una temporalidad histórica. Pero hay que advertir que así no se han planteado los problemas que pueda arrastrar la existencia de «los otros» como sujetos «extraños» y su incidencia en la validez del «tiempo universal» o «tiempo histórico», constituyendo épocas o periodos diversos. Son los problemas que en el nivel del mundo de la vida concreto se presentaron con la multiplicidad y diversidad de formas que este mundo podía ofrecer en la historia de la humanidad. Y que reaparecerán cuando se indague esa diversidad desde la perspectiva trascendental del mundo primordial. Igualmente queda por abordar el problema de la constitución de las «idealizaciones» o de las construcciones espirituales de cualquier tipo que forman la trama cultural de la historia, tanto en lo que tienen de constantes que encaucen el progreso en el curso de la historia, o como los elementos diferenciadores que caracterizan a los diversos grupos humanos.

Sin embargo, de momento interesa advertir cierta perplejidad en las últimas páginas del Apéndice XXV de *La crisis de las ciencias europeas*, al decir Husserl que, si reflexionamos más de cerca sobre ello, «caemos en paradojas». ¹⁰⁸ Inicialmente éstas parece centrarse en la dificultad que ofre-

108. Ibid., pg. 500/28.

ce la concepción de «mundos posibles», que son variaciones del mundo que experimentamos efectivamente y que se constituyen en un «flujo incesante de validación». Pero esa «validación» significa que «la historia del mismo mundo, en sí, es la historia del mundo en el sentido de la idea infinita». ¹⁰⁹ Con otras palabras, se da «validez» al mundo como ámbito de una historia que se despliega hacia un futuro infinito. Y entonces pregunta Husserl: «Pero, ¿qué puede significar futuro en el infinito? Se objetará seriamente que el mundo así supuesto pueda tener un sentido y cuál». ¹¹⁰

Parece que la dificultad radica inicialmente en el significado del «futuro en el infinito». Y se puede pensar que, en definitiva, es la idea de «infinitud» la que produce el desasosiego de Husserl. Sin embargo, en las líneas siguientes precisa que «la paradoja consiste en que, en tanto que vivimos en el mundo, pertenecemos como realidades a ese mismo mundo, que vale y se confirma sin cesar para nosotros, y esto <ocurre> siempre que imaginemos cualquier mundo, y tan lejos como lo proyectemos en el infinito en el curso de modificaciones y correcciones de su contenido». ¹¹¹ Con otras palabras, si la conciencia que se pregunta por el sentido del mundo y concibe su temporalidad histórica como un curso infinito en el futuro, en el que se deba realizar su racionalidad como un *telos* necesario, si esa conciencia pertenece al mundo concreto que le toca vivir, ¿cómo puede desasirse de su limitación, de la perspectiva que le confiere su pertenencia a un mundo que le llega en virtud de unas experiencias determinadas? Como sugieren las últimas líneas de este Apéndice XXV, es el mismo problema que aparece en los párrafos 53 y 54 de *La crisis* cuando se pregunta cómo es posible que el sujeto que condiciona la presencia del mundo y constituye las idealizaciones que en él se incrustan sea al mismo tiempo una parte de ese mundo: «¿Cómo puede una parte integrante del mundo, la subjetividad humana, constituir la totalidad del mundo, a saber, constituirlo como su producto intencional?». ¹¹² Es decir, cómo es posible que el investigador integrado en el mundo de la vida concreto que le ha tocado vivir, vinculado con un mundo de la vida originario constituido por unas determinadas experiencias, pueda plantearse el problema de la infi-

109. *Ibid.*, pg. 501/24.

110. *Ibid.*, pg. 501/31.

111. *Ibid.*, pg. 501/35.

112. *Ibid.*, párr. 53, pg. 183/19.

nitud del tiempo histórico, de los ideales que constituyen el *telos* de su existencia. O, con otras palabras, ¿cómo puede desasirse de su condicionamiento concreto y empírico para indagar la infinitud de la historia o del tiempo histórico?

Pero, como ello pone en juego la «pertenencia» de las experiencias a un determinado sujeto, que lo es del mundo primordial que le es propio y del cual debe desasirse para alcanzar el nivel de una infinitud en la idea del mundo, aplazaremos su examen para el momento en que se plantee el problema de ese mundo primordial en las *Meditaciones cartesianas*. Pero conviene advertir que, en definitiva, lo que está en juego es la validez del *a priori* en la constitución de una mundanidad que, por su índole empírica, tiene un lugar y un tiempo restringidos, limitados por la particularidad del mundo de la vida originario que forma su estrato fundamental y que, como mundo primordial, es vivido por los distintos individuos y colectivos humanos. Pues una esencia o un principio pretenden valer universal y necesariamente en tanto que se garantice su vigencia en todo tiempo, es decir, en la infinitud del tiempo histórico, a pesar de que se enraícen en mundos primordiales diversos que, al mismo tiempo les dan cumplimiento.

Aplazaremos, por consiguiente, el análisis de ese *a priori* que pretende elevarse sobre el tiempo histórico y la caducidad de sus realizaciones hasta el momento en que tengamos a la vista lo que significa la pertenencia del mundo primordial al sujeto que lo experimenta desde el «aquí» y el «ahora» decididos por su somaticidad.

7.9 La espacialidad en el mundo de la vida originario

En las anteriores consideraciones sobre la temporalidad del mundo de la vida originario se adelantó la posibilidad de que Husserl realizara un estudio similar en relación con el espacio y la causalidad. En efecto, desde el momento en que se planteó el problema del mundo circundante en las *Ideas para una fenomenología pura*, el espacio y el tiempo compartieron la misión de ser el «horizonte» que constituyera la mundanidad propiamente dicha. Era de esperar, por tanto, que así como el tiempo había disfrutado de una amplia atención en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* y en *Experiencia y juicio*, que nos permitió dilucidar su presencia en el mundo de la vida originario, también el

espacio hubiera debido ser investigado como dimensión del mismo mundo que fundamentase, en el nivel de la simple experiencia, las construcciones correspondientes del mundo de la vida concreto o de su trama objetiva. En efecto, en el párrafo 65 de *Experiencia y juicio*, al plantear la diferencia entre «objetividades reales e ideales», Husserl propone una caracterización de las primeras como «objetos concretos individualizados en el espacio y en el tiempo». ¹¹³

Sin embargo, la presencia del espacio en *Experiencia y juicio* es decepcionante. A pesar de que en el párrafo 10 se alude al espacio y al tiempo «en que experimentamos lo-que-existe y en el que se encuentra nuestra propia existencia», ¹¹⁴ o se menciona un espacio de «rasgos típicos vagos y fluctuantes», ¹¹⁵ en el conjunto de la obra no se presta ninguna atención a esa espacialidad originaria, que se podía esperar que fuese una trama de la misma constitución empírica de los objetos, congruente con el espacio físico-matemático que sobre ella se genera.

No menos sorprendente es la ausencia de consideraciones referentes a la espacialidad del mundo de la vida originario en «El origen de la Geometría», que figura como Anejo III en *La crisis de las ciencias europeas*. Pero lo que allí preocupa a Husserl es la constitución de la Geometría después de haber rebasado el nivel de las experiencias que suscitan «los problemas de la ciencia». ¹¹⁶ Por tanto, en lugar de estudiar estas experiencias, en tanto que abren paso a la investigación geométrica, investiga las condiciones ideales por las que se constituye intrínsecamente el saber geométrico científicamente elaborado. Desde este punto de vista, el origen de la Geometría está vinculado estrechamente con el lenguaje y su eficacia para lograr una comunicación universal a lo largo de la historia de las objetividades ideales concernientes al espacio puro. Cuando Husserl se refiere dentro de esta línea de investigación a los «proto-materiales de la primera formación de sentido, a las archipremisas que yacen en el mundo precientífico de la cultura», ¹¹⁷ no alude a las experiencias originarias, sino a las funciones que operan en la constitución ideal de la objetividad geomé-

113. *EuU*, párr. 65, pg. 318.

114. *EuU*, párr. 10, pg. 40-41.

115. *Ibid.*, pg. 42.

116. *Krisis*, Anejo III, pg. 365/13.

117. *Ibid.*, pg. 378/28.

trica y la insertan en una transmisión histórica que, a pesar de sus vaivenes, no puede anular su idealidad.

Sin embargo, no cabe pensar que Husserl ignorase el problema de una experiencia de la espacialidad previa a la constitución de la Geometría. Lo alude en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* cuando dice, al final del párrafo 25, que hay un paralelismo entre la investigación del espacio y del tiempo.¹¹⁸ Por tanto, si en la fenomenología del tiempo había que distinguir entre la temporalidad de la conciencia, que constituye los nexos entre los sucesos que forman una experiencia originaria de la sucesión, frente al tiempo objetivo de que se ocupa la ciencia y que ha trascendido a nuestra vida cotidiana, parece que también se ha de indagar la génesis del espacio a partir de la experiencia que tenemos de las cosas en el mundo de la vida originario. Pero de forma sorprendente, ese estudio es soslayado en *Experiencia y juicio*.

Por fortuna en *La crisis de las ciencias europeas* se roza en ocasiones el problema. Así en el párrafo 9-b observa Husserl que Galileo se encontró con una Geometría relativamente desarrollada, con una abundante aplicación en las medidas terrestres y astronómicas. Ello le liberó de «la necesidad de investigar cómo había tomado cuerpo originariamente esa operación idealizante (esto es, cómo se desarrolló a partir del trasfondo del mundo sensible pre-geométrico y de sus artes prácticas) y de profundizar en los problemas relativos al origen de la evidencia matemática apodíctica».¹¹⁹ Aunque la segunda parte de esta omisión corresponde a la investigación llevada a cabo por Husserl en «El origen de la Geometría», la primera alude directamente al problema que estamos echando de menos, o sea, al desarrollo del saber geométrico a partir de ese «trasfondo del mundo sensible pre-geométrico», que sólo puede ser la experiencia del mundo de la vida originario. Sin embargo, poco añade Husserl por su cuenta que pudiera suplir el olvido de Galileo.¹²⁰ Lo que le importa es más bien precisar cómo el mundo objetivo constituido por la geometría galileana ha pasado a integrarse en nuestro mundo vivido cotidianamente, es decir, en el mundo de la vida concreto, de forma tal que su objetividad favorece el olvido de los procesos de la subjetividad trascendental que, discurriendo históricamente, lo han constituido.

118. *IZ*, párrafo 25, pg. 55/18.

119. *Krisis*, párrafo 9-b, pg. 26/20.

Más interés ofrece otra breve alusión a la espacialidad del mundo de la vida originario que se halla en el párrafo 62 de *La crisis de las ciencias europeas*, pues en él aparece un tema que va a proporcionar la solución que andamos buscando. Se trata de unas menciones del *soma* (Leib)¹²¹ del propio sujeto y de sus actividades kinestésicas. Discutiendo el dualismo «alma-cuerpo» de las concepciones naturalistas, apela Husserl a la experiencia del mundo de la vida, lo que significa «retroceder desde los conceptos científicos fundamentales a los contenidos de la 'experiencia pura'». ¹²² Lo primero que propone es reducir la espacio-temporalidad a la de «este puro mundo de la vida, el mundo de la vida real el sentido precientífico», es decir, lo que en *Experiencia y juicio* es el mundo de la vida originario. Y sugiere que en él se da una vinculación entre el espacio y el tiempo que los hace inseparables como «formas esencialmente propias de los meros cuerpos». Pero distinta de esta corporeidad es la *somaticidad* (Leiblichkeit) de los sujetos anímicos, la que se experimenta esencialmente «en mi soma <an meinem Leib>, a saber, en mi constante e inmediata actividad <Walten>». ¹²³ Pues bien, esa actividad se manifiesta básicamente en las experiencias kinestésicas por las que se percibe el propio *soma* activo, en tanto que «actúo a distancia <in die Ferne>, primordialmente sobre lo corpóreo de los objetos del mundo». ¹²⁴

Es evidente que con estas sugerencias, al apelar al *soma*, Husserl está desbordando el campo del mundo de la vida originario tratado en *Experiencia y juicio*. Pero lo importante es que con ello abre paso a la experiencia de un espacio que pertenece al nivel de dicho mundo. Pues, en definitiva, éste coincide con el mundo primordial, con tal de que a sus experien-

120. Sin embargo, en el párrafo 9-h de *La crisis* (pg. 50/32), muy de pasada indica que al mundo de la intuición empírica le pertenece una forma espacio-temporal, aunque desprovista de las «idealidades geométricas» y del tiempo matemático. También en el párrafo 36 (pg. 142/22) apunta que el mundo de la vida tiene precientíficamente «aquellas 'mismas' estructuras que las ciencias objetivas <...> presuponen como estructuras *a priori* y despliegan sistemáticamente en ciencias aprióricas», aunque en él «no se habla de puntos matemáticos ideales, ni de rectas y planos 'puros', ni de una continuidad matemática infinitesimal, ni de la 'exactitud' perteneciente al sentido del *a priori* geométrico».

121. Cfr. la nota n.º 11 en la pg. 11.

122. *Ibid.*, párr. 62, pg. 219/26.

123. *Ibid.*, pg. 220/28.

124. *Ibid.*, pg. 221/1.

cias originarias de las cosas se agregue las de la propia somaticidad que realiza esas experiencias o que les da vida en tanto que es el propio soma el que actúa siempre percibiendo cualquier cosa, a la vez que se percibe a sí mismo kinestésicamente.

Y ello nos lleva a indagar lo que sea la espacialidad propia del mundo de la vida originario en el estudio que de ella ofrecen las *Meditaciones cartesianas*, puesto que es la obra publicada por el propio Husserl en que se plantea con más amplitud el problema de la somaticidad y de la espacialidad de su mundo primordial. Pero ahora los escritos póstumos de Husserl nos ofrecen una nueva sorpresa: En realidad lo que dice en las *Meditaciones* es sólo un extracto de lo que dejó escrito sobre la espacialidad en las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* de 1907, publicadas por Ulrich Claesges en 1973. También en las «Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología» del semestre de invierno de 1910/11, incluidas en la primera parte de la *Fenomenología de la intersubjetividad*, se trata del problema del soma y de su contorno espacial. Así como en la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura*, titulada «Investigaciones fenomenológicas de la constitución», publicada por Marly Biemel en 1952. Todo ello ofrece un material sobremano rico, cuyo examen desborda la atención que le pueda dedicar ahora. Por ello habrá que ceñir su tratamiento a lo expuesto en las *Meditaciones cartesianas* que, en definitiva, recogen sus líneas básicas.

En efecto, con intención de diferenciar la experiencia de sí mismo de la que tenemos de los otros, en las *Meditaciones* se hace constar la peculiaridad que tiene el propio soma en tanto que es el centro absoluto de la esfera constituida por el mundo primordial. «Mi soma corpóreo, en tanto que referido a sí mismo, tiene su modo de darse del aquí central <zentralen Hier>; todo otro cuerpo, así como el cuerpo del otro, tiene el modo del allí <Dort>. En virtud de mis kinestesias, esta orientación del allí puede ser libremente cambiada. Al mismo tiempo, con el cambio de las orientaciones, se constituye en mi esfera primordial la naturaleza espacial única, y precisamente se constituye con una referencia intencional a mi somaticidad en tanto que ésta funciona perceptivamente».¹²⁵ Es, decir, ese modo de

125. *CM*, parágrafo 53, pg. 145/35.

darse como aquí central lo tiene el propio soma en tanto que tiene una conciencia kinestésica de sí mismo como centro de las propias actividades. Y si los otros cuerpos tienen la posición del allí, su situación depende de las actividades kinestésicas propias que hacia ellos se dirigen.

Pero lo que importa destacar es el que con todo ello se constituye una «naturaleza espacial». Es manifiesto que no se trata de la que ha sido construida por los cálculos geométricos, pues Husserl dice expresamente que la constitución de esa «naturaleza espacial» acaece en «mi esfera primordial» y sólo mediante el «cambio de las orientaciones» que tienen por centro el propio soma. Se trata, por tanto, de una espacialidad que concierne al mundo de la vida originario, que es también un mundo primordial en tanto que las experiencias que lo forman se centran en el propio soma y son percibidas en íntima fusión con las sensaciones kinestésicas del mismo. Más aún, si este mundo primordial se diferencia del mundo de la vida originario es porque posee precisamente la estructura espacial que irradia a partir del aquí del propio soma como centro de sus experiencias kinestésicas. La propia somaticidad es indisociable de la espacialidad centrada en ella y de las experiencias que aprehenden su iniciativa o su motoricidad volcada en los cuerpos que llenan su contorno espacial. La somaticidad del sujeto que se experimenta a sí mismo kinestésicamente es, por tanto, el elemento fundamental de la espacialidad originaria, pues lleva en sí misma la estructura primaria de su aquí central, que genera las distancias y las posiciones radiales de cualquier cuerpo mundano. Y con ello aprehende la espacialidad originaria o primordial como un «campo» (Feld) de aspectos corpóreos circundantes, que es el correlato del sistema de kinestesis que condiciona su presencia.¹²⁶ O, como dice en las «Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología», «cada uno distingue el espacio objetivo, como sistema de sitios espaciales objetivos (lugares), del espacio fenoménico que consiste en el modo como aparece el espacio 'aquí y allí', 'arriba y abajo', 'a derecha e izquierda'».¹²⁷

126. En los manuscritos citados por Claesges en su *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* pertenecientes a los años 1921 y 1932 se da una clara preferencia a las percepciones visuales para la constitución del «campo» espacial, contando con que esas visiones funcionan en íntima fusión con las kinestesis del soma que ve. En los manuscritos de 1931 se añaden las consideraciones de las experiencias táctiles y motrices.

127. *ZPhInt*, Primera parte, pg. 116/27.

Aunque la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura* vuelve a plantear muchos de los problemas concernientes a la espacialidad originaria del soma propio, como «centro de orientación» del contorno percibido,¹²⁸ vamos a prescindir de su estudio por considerar que no añade nada fundamental a la teoría de las *Meditaciones cartesianas*. En cambio, las cinco *Lecciones sobre la cosa y el espacio* del año 1907 ofrecen la más densa doctrina que sobre ambos temas escribiera Husserl. Aunque mucho de su contenido tenía que ser recogido en sus obras posteriores,¹²⁹ el referente a la espacialidad quedó en buena medida inédito, produciendo la errónea impresión de que no se había ocupado a fondo de las estructuras propias del espacio del mundo de la vida originario. El mismo Claesges, editor de estas *Lecciones*, reconoce en su Introducción que Husserl no volvió a tratar del problema de la espacialidad de las cosas.¹³⁰

Pasando por alto la riqueza de los análisis efectuados por Husserl en dichas *Lecciones*, cuyo examen excede la atención que les podemos dedicar, sin embargo, es necesario que nos detengamos en un texto de su párrafo 24, que tiene el máximo interés para nuestras consideraciones sobre la espacialidad como forma del mundo de la vida originario. Advierte, en efecto, anticipando las fórmulas que reaparecerían en *Experiencia y juicio* y en *La crisis de las ciencias europeas* y que hemos comentado anteriormente en relación con el tiempo,¹³¹ que «una cosa percibida no está nunca por sí misma sola <ist aber nie für sich allein da>, sino que se halla ante nuestra vista enmedio <inmitten> de un determinado contorno de cosas intuitivo <...>. Como las palabras 'enmedio' y 'contorno' significan, se trata de una conexión <Zusammenhang> espacial, que une la cosa percibida particular con las otras que con ella son percibidas».¹³² Es decir, una cosa percibida está en «conexión» con aquellos cuerpos que forman un conjunto espacial (Gesamtraum) que la rodea. «Y a esas cosas corpóreas, que son percibidas en conjunto, pertenece también el soma del yo <der

128. Cfr. en especial el capítulo 2º. de la Segunda sección.

129. La teoría sobre la «cosa» tendría una amplia acogida en la primera parte de las *Ideas para una fenomenología pura*, en especial en lo que concierne a la «constitución» noemática de la «cosa» y de su identidad.

130. *DuR*, pg. XX.

131. Cfr. supra pgs. 171-172 y 179-180.

132. *DuR*., parágr. 24, pg. 80/13.

Ichleib>, que con su cuerpo está siempre en el espacio, en el espacio de la totalidad percibida. Está allí como un persistente y constante punto de referencia <Beziehungspunkt>, respecto al cual todas las relaciones espaciales aparecen en relación <bezogen>, decidiendo la situación de los fenómenos a la derecha y a la izquierda, delante y detrás, arriba y abajo». ¹³³

Es evidente que con estas fórmulas Husserl traslada a la espacialidad lo que anteriormente se vio que era constitutivo de la mundanidad de las experiencias temporales que forman el mundo de la vida originario. Si la experiencia poseía una constitución mundana, determinada por una trama de índole empírica que aparecía en todos y cada uno de los elementos sensibles que en ella se daban, ello se debía a que el tiempo era una red de nexos. Esa red consistía en que cada fenómeno remitía a aquellos otros que le habían precedido o sucedido, o que le eran simultáneos, con los cuales mantenía relaciones temporales que incidían en su mismo significado. Pues bien, ahora propone Husserl una constitución espacial propia de las meras experiencias, es decir, subyacente o previa al espacio que el entendimiento puede constituir idealmente mediante recursos matemáticos. Y esa espacialidad originaria consiste también en el nexo (Zusammenhang) que se establece entre los fenómenos sensibles en tanto que cada uno de ellos remite a los que forman su contorno y se hallan a su izquierda o derecha, delante o detrás, arriba o debajo. Son relaciones puramente empíricas que preparan la concepción tridimensional que las matemáticas atribuirán al espacio abstracto. Pero más importante es que, lo mismo que los nexos temporales se formaban a partir del ahora viviente que constituía su centro de referencia, las relaciones espaciales originarias se dispersan a partir del aquí absoluto determinado por el soma del sujeto que las percibe. Por lo cual esos nexos espaciales se enriquecen con las modalidades que constituye la somaticidad percipiente. Pues, como se ha reseñado, Husserl puso un especial interés en destacar la contribución que presta a la percepción de las cosas la sensibilidad kinestésica que opera en conjunción con los sentidos periféricos.

Y correlativamente a la constitución de la cosa gracias a la síntesis temporal de sus experiencias, que dilatan lo que «ahora» está siendo percibido hacia lo que se «retiene» de las experiencias pasadas del mismo ob-

133. Ibid., pg. 80/24.

jeto o lo que se «anticipa» de sus posibles modificaciones, la espacialidad originaria decide también la constitución de las cosas como identidades que ensamblan sus diversos aspectos, así como los vínculos que mantienen con los múltiples objetos que forman su contorno. La unidad de las modificaciones que el objeto presenta, en tanto que se motivan mutua o sucesivamente, decide esencialmente la identidad de la cosa. Pero esa identidad no sólo concierne a los aspectos que integran el «interior» del objeto y que constituyen una espacialidad interna, sino a la constelación de situaciones y circunstancias del contorno que se funden con esos aspectos internos. El lucero del alba se identifica con el lucero de la tarde, no sólo por la afinidad de los caracteres intrínsecos que los forman, sino por la coordinación entre sus distintas posiciones respecto al Sol o a la Tierra. Por tanto, no se puede percibir una situación espacial si no es en relación con cosas que en ella aparecen como identidades, cuya estructura envuelve, entre otros aspectos, su localización en una situación.¹³⁴ Es decir, su vinculación con un conjunto de cosas a partir de las relaciones que con ellas mantiene el soma que las percibe o que las mueve.

Resumiendo la teoría husserliana sobre la índole espacio-temporal del mundo de vida originario o del mundo primordial, se puede decir que el tiempo y el espacio constituyen la trama propiamente mundana en tanto que se forman mediante la conexión (*Zusammenhang*), la relación (*Beziehung*) o el enlace (*Verbindung*) que despliegan entre sí los elementos empíricos que llenan la experiencia primaria que tenemos de las cosas gracias a sus mutuas remisiones (*Verweisungen*). Pero no se trata de una red estática de estructuras que se superpone a esa experiencia: Son conexiones que se constituyen en virtud de la misma presencia viva de los fenómenos, en tanto que cada uno de ellos remite a los que con él forman un determinado campo temporal o espacial. Cada percepción es una entidad viva que dilata su presencia hacia conjuntos sensibles que aparecen animados por la misma actividad vital. Y con esa expansión vital, esa percepción remite a aquellas otras que llenan su propio campo empírico. El mundo de la vida originario o el mundo primordial están vivos porque las experiencias que los constituyen se hallan animadas por una tensión que entrecruza sus ele-

134. *Ibid.*, parágr. 61.

mentos componentes y hace de cada uno de ellos un signo que lleva a la presencia de los que forman su situación mundana. La remisión (*Verweisung*) constituye la mundanidad originaria porque las experiencias son momentos vivos, integrantes de una actividad que traspasa todo el campo empírico y teje en él los conjuntos de elementos sensibles que se enlazan y relacionan remitiendo su presencia individual a la que es propia de los componentes de sus campos de percepción.

Ahora bien, sea la que se quiera la variedad de los nexos que así se forman, la mundanidad reside fundamentalmente en los que forman una temporalidad y una espacialidad originarias. Como subsuelo de las construcciones matemáticas de índole espacial y temporal que la conciencia eleva sobre la experiencia, valiéndose de un lenguaje simbólico que hace posible su entendimiento y comunicación intersubjetivos, esa experiencia ofrece una temporalidad y espacialidad originarias que radican en la misma trama de remisiones que enlazan dinámicamente los elementos sensibles. Pues cada percepción remite a las que le han precedido y han quedado retenidas como fenómenos pretéritos que condicionan su actualidad; o remite a los que son previsibles y forman un horizonte de anticipaciones futuras. A la vez que remite a los fenómenos que aparecen formando su contorno espacial. Se trata de remisiones que se escalonan en una distancia creciente de sucesos pretéritos y futuros o en círculos de percepciones que se alejan de aquella que constituye el centro de su presencia. Pero la complejidad que puedan adquirir esas redes de remisiones o de nexos temporales y espaciales, formando situaciones en las que los fenómenos se articulan en conjuntos de riqueza infinitamente variable, se somete a una organización fundamental en la que el soma del sujeto posee una importancia decisiva. Pues, en cualquier caso, los campos de experiencias temporales o espaciales se dilatan a partir del «ahora» y del «aquí» que son propios de ese soma. Éste no es sólo el «aquí» o centro absoluto de toda dispersión espacial, sino que constituye la «presencia» básica que se vive como el «ahora viviente» con respecto al cual todo fenómeno es «pretérito» o «futuro». El «ahora» en el que se realiza toda retención o previsión es el que se vive con el soma que decide la presencia actual de lo percibido. El soma es, por tanto, el que genera las experiencias actuales y las pretéritas o futuras que de ellas derivan, lo mismo que es el que organiza la presencia de lo espacialmente cercano y de lo que se aleja en círculos que tienen en él su centro.

Pero, con la intervención del soma, el mundo de la vida originario constituido por las puras experiencias se ha convertido en el mundo primordial. Con otras palabras, las experiencias que se puede estudiar considerando tan sólo su cooperación con el juicio, tanto porque lo generen como porque lo cumplan, son las que se descubren como un mundo primordial cuando son examinadas a la luz de su vinculación con el soma individual del sujeto que las vive de inmediato como «propias». Con la entrada en escena del soma, la temporalidad y espacialidad que pudieran tener aquellas experiencias del mundo de la vida originario y que caracterizaban a todo fenómeno prescindiendo del sujeto que las viviera, se han convertido en una espacialidad y temporalidad propias del que las experimenta desde su soma particular y propio, como espacialidad y temporalidad de su mundo, es decir, del mundo primordial que le pertenece. Cuando examinemos el problema del mundo primordial, tal como se plantea en las *Meditaciones cartesianas*, consideraremos las consecuencias que esa «pertenencia» tienen para la comprensión de la intersubjetividad y el mutuo entendimiento entre las gentes.

7.10 La causalidad en el mundo de la vida originario

Lo mismo que el estudio del tiempo y del espacio nos fue impuesto por el hecho de que ambos juegan un papel decisivo en las idealizaciones que constituyen los mundos elaborados por la ciencia y por las prácticas cronométricas o geométricas que se integran en el mundo de la vida concreto, se impone ahora indagar qué hay en el mundo de la vida originario que sea el fundamento de la comprensión causal de las cosas. Pues no cabe duda de que desde la Cosmología aristotélica y, sobre todo, en la Física moderna que Kant sistematizó, la causalidad constituye la trama fundamental de la *natura formaliter spectata*. Y que, hasta los tiempos recientes en que aparecieron las teorías de la indeterminación de Heisenberg y Schrödinger, ejerció un dominio absoluto en las investigaciones cinemáticas y energéticas de la naturaleza. Pero si el tiempo y el espacio científicos, matemáticamente constituidos, se han distanciado enormemente de lo que pudiera ser su presencia empírica en el mundo de la vida originario, la causalidad concebida por la Física o por las ciencias de la naturaleza en general no se diferencia menos de la trama empírica elemental que muestran las cosas corpóreas.

Todo ello justifica que Husserl se ocupe de la causalidad propia del mundo de la vida concreto en *La crisis de las ciencias europeas* cuando expone el «objetivismo» que cundió con la Nueva Ciencia galileana. Y, en el Apéndice I de la misma obra, al enfrentarse con los intentos de extender el mecanicismo causal a los procesos anímicos estudiados por la Psicología. Pero lo que importa es su propósito de diferenciar entre esta causalidad científica y la que se pudiera adscribir al mundo de la vida originario. Así, en el párrafo 9-h de dicha obra, al ponderar la importancia de Galileo como «descubridor de la Física, esto es, de la naturaleza física» (aunque fuera también «encubridor» del mundo de la vida y de su problemática fenomenológica), dice Husserl que «descubre frente a la causalidad universal del mundo intuitivo-sensible (en cuanto forma invariante del mismo), lo que desde entonces se ha llamado sin más la ley de la causalidad», la «forma apriórica» del mundo «'verdadero' (idealizado y matematizado), según la cual todo evento de la 'naturaleza' —de la naturaleza idealizada— viene sometido a leyes exactas». ¹³⁵

Esta alusión a una «causalidad universal del mundo intuitivo sensible (en cuanto forma invariante del mismo)» parece apuntar a la que concierne a los fenómenos del mundo de la vida originario que forma el subsuelo sobre el que se alzan las construcciones ideales de la ciencia. Es importante que se la califique de «forma invariante», es decir, que constituye una constante estructural, sean los que se quieran los fenómenos que llenen la experiencia. Pues esa «invariancia» coloca a la causalidad originaria por debajo de las construcciones culturales que han podido surgir en la historia creando diversos mundo de la vida concretos. En éstos, en efecto, han podido formarse concepciones causales científicas o ingenuas, propias de la «actitud natural», que no pueden ser consideradas como «invariantes» por su existencia efímera, sometidas a los cambios que hayan podido surgir dentro de múltiples interpretaciones de la realidad. Por tanto, si Husserl llama «invariante» a esa causalidad del «mundo intuitivo-sensible» es porque pertenece a un nivel distinto de las formaciones culturales propias del mundo de la vida concreto. Forma parte de ese *a priori* que, como veremos, atribuye al mundo de la vida originario a pesar de su índole sensible.

135. *Krisis*, párr. 9-h, pg. 53/10.

La explicación más precisa de lo que sea esa causalidad originaria se puede hallar en el párrafo 62 de *La crisis*, en una nota al pie de las páginas 221-222. Se trata de una nota suscitada por la afirmación de que «un cuerpo es lo que es en tanto que es este cuerpo determinado: en esencia, un sustrato de cualidades 'causales' localizado espacio-temporalmente. Así, pues, si se hace desaparecer la causalidad, el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su identificabilidad y diferenciabilidad como individualidad física». ¹³⁶ Evidentemente, hasta aquí el texto alude a la causalidad propia de las teorías físicas. Es importante advertir que Husserl destaca la individualidad que ha de tener un cuerpo físico. Es decir, reitera el *leit motiv* que se ha venido registrando en la concepción husserliana de la objetividad, subrayando la individualidad de los estados de cosas tematizados por el juicio. Pero ahora se acentúa no sólo la localización espacio-temporal como determinante del sustrato empírico que ha de tener el cuerpo individual, sino también la causalidad que coopera en esa individualidad. Es decir, un cuerpo es éste, identificable y diferenciable en tanto que en él se cruza una red de nexos causales. Con otras palabras, porque opera como centro difusor de actividades causales o como punto en el que inciden los efectos de otras causas.

Estas reflexiones motivan la nota que nos interesa. Con ella se abre un análisis, referido al mundo de la vida originario. Comienza, en efecto, diciendo que, desde el punto de vista del mundo de la vida, todo cuerpo conlleva de antemano, «junto con el sentido experiencial <seinem Erfahrungssinn> explicitable en sus cualidades esencialmente propias», el ser-así que corresponde a sus circunstancias. Con ello ratifica la teoría de que un cuerpo aislado es inconcebible, de que toda individualidad supone una relación (*Beziehung*) con otros cuerpos que forman su contorno espacial o temporal. ¹³⁷ Ello depende, en primer lugar, de la «copertenencia típica» de las cualidades de ese cuerpo, que deciden su «tipo». Pero el mundo de la vida supone también que «los cuerpos tengan su conexión típica <ihr typische Miteinander>, en coexistencia (sobre todo en un ocasional campo perceptivo) y en sucesión; esto es, una constante típica espacio-temporal».

136. *Ibid.*, parágr. 62, pg. 221/27.

137. Cfr. *supra* pgs. 134, 171-172, 179 y 198.

Hasta aquí Husserl se ha limitado a recordar abreviadamente las estructuras del mundo de la vida originario que hemos estado exponiendo. Aunque utilice el término «típico» de una forma poco usual, aludiendo no sólo a la estructura «interna» de cada objeto, a la «copertenencia» de sus propiedades formando un «tipo» peculiar de objeto, sino también a la «conexión» espacial y temporal que mantenga con otros objetos, con todo ello no introduce ninguna novedad en lo que hasta aquí ha sido el mundo de la vida originario. Sin embargo, a partir de este momento, en la segunda mitad de la nota que comentamos, hace su aparición una breve pero sugestiva alusión a lo que puede ser una causalidad originaria. Dice, en efecto, que en esa constitución «típica» del mundo de la vida decidida por la coexistencia y sucesión de los cuerpos, es decir, por su espacialidad y temporalidad, reside el hecho de que todo cuerpo experimentado se encuentre entre otros «en una forma típica de copertenencia que discurre en una sucesión también típica». Es decir, se trata de una «sucesión» de fenómenos empíricos que en modo alguno es azarosa. Por el contrario, en primer lugar está regulada por la constitución interna de cada cuerpo, por la «copertenencia de sus cualidades» que permite incluirlo en un «tipo» peculiar de objetos. Y, en segundo lugar, por su pertenencia a una espacialidad y una temporalidad que, en este nivel originario de las experiencias, consiste en la «conexión» determinada por su coexistencia y sucesión en relación con otros cuerpos. Ahora bien, esa «conexión típica», que hasta aquí es sólo espacial y temporal, adquiere de repente un sentido causal: «En consecuencia, cada cuerpo 'es' tal y como es bajo 'circunstancias'; la modificación de cualidades de uno remite <verweist> a modificaciones cualitativas en el otro, considerado todo esto de un modo tosco y relativo, tal y como forma parte de modo esencialmente propio del mundo de la vida; no se habla de causalidad 'exacta', que remita a construcciones <Substructionen> idealizantes de la ciencia».¹³⁸

Es evidente, por tanto, que con esta «conexión típica» ha hecho su aparición, aunque sea con una extraña brevedad, una causalidad propia de las experiencias del mundo de la vida originario. Si Husserl advierte que no se está ocupando de la «causalidad exacta» construida por las teorías «idealizantes» de la ciencia, es porque la conexión entre las modificacio-

138. *Krisis*, parágrafo 62, nota al pie de la pg. 221-222.

nes sucesivas de las cualidades de los cuerpos constituye una forma primaria de causalidad, en la que no coopera ninguna cuantificación de sus coordenadas espaciales y temporales o de sus componentes energéticos y materiales. Es, dicho en términos kantianos, sólo el «criterio empírico» para el uso del concepto puro de «causa». ¹³⁹

Ahora bien, desde nuestro punto de vista importa destacar que esa escueta causalidad constituye lo que el mismo Husserl considera, en la nota que se ha comentado, una «conexión» que es una «forma típica» del mundo de la vida. Y que su estructura es la propia de una «remisión» (*Verweisung*) que se cruza entre las modificaciones cualitativas que se dan en los cuerpos en determinadas «circunstancias». Con otras palabras, Husserl está incluyendo así en el mundo de la vida originario una causalidad primaria. O, si se prefiere, pone de manifiesto qué estructuras del mismo son las que fundamentan la construcción objetiva de la causalidad, tal y como ha sido desarrollada en las teorías científicas o en una comprensión de las cosas dentro de la «actitud natural». ¹⁴⁰

Sin embargo, conviene llamar la atención sobre el hecho de que Husserl haya atendido preferentemente la temporalidad entre las estructuras propias del mundo de la vida originario cuando éste ya fue planteado abiertamente en *Experiencia y juicio*. La índole espacial del mismo sólo ha podido ser recuperada recurriendo a la estructura del mundo primordial determinada por el «aquí» central del soma propio del sujeto que lo vive, que fue estudiado en las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* y en las *Meditaciones cartesianas*. Por tanto, cabe sugerir con cierta cautela que concedió al tiempo el privilegio de ser la dimensión prioritaria del mundo de la vida originario. Pues en las obras publicadas por el propio Husserl las relacio-

139. *Crítica de la razón pura*, A 203-205 / B 249-251.

140. Sería interesante rastrear en las *Ideas II*, en especial en el Capítulo II de su Sección tercera, indicios de esta causalidad propia de las experiencias originarias cuando Husserl examina «la motivación como ley fundamental del mundo del espíritu». Así, en el párrafo 56-g examina el caso en que la relación de la motivación empírica se transforma en causalidad real (pg. 233/24). Se nos dispensará entrar en su estudio por cuanto la teoría de Husserl se hace especialmente compleja al poner en juego los problemas de la «motivación» en relación con la «empatía» de los «otros», lo que desborda con mucho nuestros intereses actuales. En todo caso, volveremos sobre ello cuando nos ocupemos de la índole axiológica de la experiencia en el apartado 7.12 de nuestro estudio.

nes temporales entre las cosas, sus vínculos y conexiones en tanto que se suceden o coexisten y así se remiten mutuamente, formando campos de experiencia que, en definitiva, trazan el horizonte del mundo, constituyen la trama mundana más densa, la mundanidad propiamente dicha. Más aún, ello podría significar que la espacialidad y la causalidad inscritas en el mundo de la vida originario suponen un tiempo originario y en él se fundamentan. Pues toda situación espacial se realiza en un proceso temporalmente sucesivo o en una coexistencia de experiencias que conlleva una simultaneidad temporal. Igualmente, una causalidad originaria se constituye mediante una prioridad temporal de la causa sobre el efecto o una simultaneidad de la acción causal y de la emergencia de su efecto. Todo ello significaría que la temporalidad es la estructura primaria del mundo de la vida originario. Sin embargo, hay que reconocer que esa prioridad del tiempo como forma fundamental de la mundanidad no fue expuesta por Husserl con el suficiente énfasis como para atribuírsela sin ninguna reserva.

7.11 La subjetividad y el apriorismo del mundo de la vida originario

En la lectura de *La crisis de las ciencias europeas* ha podido sorprender el hecho de que Husserl subrayara en ocasiones la intersubjetividad que es propia del mundo de la vida concreto, al menos en lo que concierne a los ideales racionalistas que tienen vigencia en él como legado de la filosofía griega y que han de ser asumidos por toda la Humanidad, mientras que otras veces lo considera «subjetivo y relativo».¹⁴¹ En definitiva, esta «relatividad» es la que, como vimos, hizo acto de presencia en las *Meditaciones cartesianas* cuando se destacó la diversidad de los mundos de la vida concretos que han desfilado por la historia. Y viene a expresar el hecho de que todo mundo de la vida concreto está vinculado estrechamente con la subjetividad mudable de las gentes que lo han constituido, sea dentro de las formas de conducta más elementales de la vida cotidiana o en virtud de las construcciones científicas más sofisticadas. Pero el hecho de que, en un caso y en otro, esos mundos fuesen sólo el «punto de partida»

141. *Krisis*, parágr. 50, pg. 173/29; parágr. 51, pg. 176/27-28.

de la investigación fenomenológica, convertía esa disparidad entre los ideales que reclaman una validez universal y la pluralidad de sus realizaciones en un problema abierto a la discusión fenomenológica. Es decir, el estudio de las experiencias correspondientes al mundo de la vida originario, así como el análisis de los principios lógicos que imponen exigencias *a priori* que hacen posible el entendimiento entre los sujetos, es lo que debe decidir cuál de estas dos alternativas ha de salir ganadora. Por tanto, ahora, dentro del examen del mundo de la vida originario, se trata de dilucidar si las experiencias que forman dicho mundo se decantan hacia una validez subjetiva, relativa a los sujetos que las viven; o si de suyo propician una validez universal de los objetos que con ellas se constituyen.

Pero, además, hay que tener en cuenta que la última palabra en este problema debe ser aplazada hasta que se examine lo que significa el mundo primordial, es decir, el mundo de la vida originario que es propiedad de cada sujeto que lo experimenta por medio de su particular soma. Pues cabe suponer que la adscripción del mundo primordial al sujeto que lo vive de inmediato con su propio soma, y la correspondiente extrañeza de los mundos primordiales que son vividos por otras gentes, pueden introducir elementos diferenciadores en el mismo contenido empírico de esos mundos. Los cuales, en definitiva, pueden influir por su variedad en las diferencias que muestren los mundos de la vida concretos que se eleven sobre ellos gracias a las correspondientes construcciones ideales o culturales.

Sin embargo, ahora importa dilucidar la «subjetividad» que pueda llegarle al mundo de la vida concreto a partir de las experiencias que constituyen el mundo de la vida originario prescindiendo de la vinculación que éste tenga con el soma que las realice, es decir, dejando a un lado su constitución como un mundo primordial. Es decir, ¿en qué medida cabe temer que el «desmantelamiento» de las idealizaciones que son el motivo fundamental del mundo objetivo haya dejado al descubierto un mundo de la vida originario que sólo pueda reclamar una validez subjetiva, relativa al sujeto que lo experimenta? ¿La «subjetividad» y «relatividad» que Husserl atribuye al mundo de la vida le llega de las experiencias que constituyen su nivel originario?

En ciertos momentos de *Experiencia y juicio* Husserl parece inclinarse por una respuesta afirmativa a este interrogante. Así, en el párrafo 12 de su Introducción, cuando hace la distinción entre «experiencias simples y fundadas» y plantea «la necesidad del retroceso a las experiencias más

simples». Como dice desde un comienzo, se trata de retroceder «desde la evidencia predicativa a la evidencia objetiva antepredicativa, lo cual es un retroceso a la evidencia del mundo de la vida»¹⁴² que constituye «el origen del juicio predicativo». Es una experiencia que no sólo proporciona el fundamento de las actividades teóricas o del juicio cognoscitivo, sino también de «la conducta de la actividad práctica y valorativa».¹⁴³ Pues bien, el resultado de ese «retroceso» hacia «las experiencias más simples» es «la pura naturaleza universal como terreno de experiencia previamente dada en forma pasiva», es decir, «la <naturaleza> percibida y perceptible por mí <für mich>», que queda al descubierto «en mi actual dominio de experiencia».¹⁴⁴ Y unas líneas más abajo insiste: «En esta limitación abstractiva de la experiencia al ámbito de lo que sólo es válido para mí <des nur für mich Geltenden> como alguien que reflexiona, se ha realizado la exclusión de todas las idealizaciones, la exclusión del supuesto de la objetividad, de la validez de nuestros juicios 'para todos' <für jedermann> que la Lógica tradicional, orientada por el ideal de determinación exacta, en el sentido de la validez científica definitiva, siempre suponía en forma tácita como perteneciente a la esencia del juzgar».

Es interesante advertir que, según estas consideraciones, la «exclusión de todas las idealizaciones» no sólo lleva a una experiencia originaria que «sólo es válida para mí», sino a unos juicios que son también válidos sólo para el sujeto que se aprehende como un «yo». Cabe pensar que esos juicios son aquellos «juicios de experiencia»¹⁴⁵ que subyacen a los juicios enunciativos. Ahora los considera como los «juicios originarios» <ursprünglichen Urteilen> que constituyen funciones que se descubren cuando se borran todas las idealizaciones, «como si los resultados fuesen en cada caso mis adquisiciones totalmente originarias, sin ningún preñalamiento de una comunidad que ya venga con ellos».¹⁴⁶

El final del párrafo sintetiza toda la argumentación diciendo que «estudiamos aquí el juzgar como si en cada caso fuese un juzgar sólo para mí <nur für mich>, con resultados <válidos> sólo para mí, y nos desenten-

142. *EuU*, parágr. 12, pg. 51.

143. *Ibid.*, pg. 52.

144. *Ibid.*, pg. 57.

145. Cfr. supra pg. 156-158, remitiendo a *Experiencia y juicio*, parágrafo 10, pg. 41.

146. *EuU*, pg. 58.

demos por completo de la función comunicativa del juzgar, así como del hecho de que siempre presuponga una comunicación anterior <...>. Sólo entonces alcanzaremos los sillares más primitivos de la operación lógica, con los cuales se construye nuestro mundo. Los objetos que funcionan así como sustratos son tales que, por lo pronto, no han sido pensados <como válidos> para todos, ni tampoco como existentes para cada miembro de una comunidad restringida, sino como objetos sólo para mí. Esta restricción metódica al ámbito de lo que en cada caso me es propio <auf den Bereich des jeweils Eigenen> es necesaria para llegar a ver realmente la operación lógica en su originariedad última, en la que precisamente es operación en cada caso de un solo sujeto». ¹⁴⁷

Por consiguiente, lo que queda tras la exclusión de las «idealizaciones» o de las «sedimentaciones de sentido» del mundo objetivo consiste en elementos empíricos que valen para el sujeto que los experimenta. Así puede admitirse que el calor sofocante que haya en una habitación es el que agobia a determinados sujetos, independientemente de que lo experimenten otros de formas o con intensidades distintas. En principio, toda experiencia puede ser considerada «subjetiva» cuando se considere su aparición ante cada sujeto y la posibilidad de que ofrezca perspectivas o aspectos que no sean percibidos por otros. No cabe duda de que el mundo de la vida originario de un esquimal difiere profundamente del que experimenta un habitante de la selva africana o un ciudadano de una urbe moderna.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que Husserl estudia la experiencia dentro de la teoría del cumplimiento empírico de los juicios que constituyen objetividades poseedoras de un valor intersubjetivo. Lo cual obliga a revisar la «subjetividad» del mundo de la vida originario que ha aparecido en los textos citados. Es decir, es necesario adjudicar también al mundo de la vida originario una «objetividad» desde el momento en que se admita que los elementos empíricos que «cumplen» las construcciones ideales de que consta el conocimiento objetivo han de ofrecer una validez congruente con el mismo. El sonido oído, que es explicado científicamente como vibración del aire, no puede ser un fenómeno subjetivo, que sólo valga para mí. Se produciría en ese caso una incoherencia entre el objeto teórico y su verificación empírica que haría imposible que en ambos casos se tra-

147. Ibid., pg. 58-59.

tase de una misma realidad. El mismo sonido escuchado es el que puede ser entendido como vibración del aire, es decir, un sonido científicamente objetivo. Entre la explicación física y la experiencia que la cumple o verifica existe una relación similar a la que media entre los distintos aspectos de una misma cosa, cuya disparidad de contenido no excluye que se trate de determinaciones que corresponden a un mismo objeto.

Por consiguiente, un elemental examen del cumplimiento de los enunciados que hacen gala de un valor objetivo obliga a restringir la tesis de la subjetividad de los contenidos empíricos del mundo de la vida originario que hacen posible dicho cumplimiento. En principio, si no median circunstancias especiales, un ruido es audible por todos, lo mismo que un fenómeno luminoso es visible por cualquier sujeto, al menos si su percepción es normal y no se ve afectada por deficiencias fisiológicas. Las percepciones no encierran los objetos percibidos en ninguna clase de interioridad mental, ni les atribuyen una vinculación absoluta con el sujeto que las experimenta. La teoría de la intencionalidad y de la primaria proyección de las actividades de la conciencia en los respectivos objetos elimina todo fundamento para una comprensión de los datos empíricos como procesos subjetivos que sean exclusivos del sujeto que los experimenta, que sólo se hagan presentes en la intimidad de su conciencia individual.

Con otras palabras, la «subjetividad» de las experiencias que ha sido aludida en los textos de *Experiencia y juicio* antes citados sólo significa una relación fáctica entre esas experiencias y el sujeto que las realice. Pues, ciertamente, cualquier percepción está vinculada de hecho con un determinado sujeto individual y con las circunstancias concretas en que éste la efectúe. Es decir, su contenido adopta las peculiaridades que impongan éstas y las condiciones somáticas propias de cada sujeto. Pero ello no excluye que sus determinaciones objetivas esenciales tengan una validez universal. La misma relatividad y diversidad de su contenido concreto supone una validez intersubjetiva de los restantes elementos del objeto percibido y, en especial, de los que deciden *a priori* su objetividad.

Por tanto, la eliminación del «ropaje de ideas que cubre el mundo de la experiencia pura»¹⁴⁸ conduce a un mundo de la vida originario cuya «subjetividad», es decir, «pertenencia a un sujeto», no está reñida con su

148. *Ibid.*, pg. 71.

validez intersubjetiva. Ese «desmantelamiento» del mundo objetivo deja a la vista un mundo de experiencias que, en principio, es válido para todos, aunque su presencia se realice de forma variada ante o para cada uno de los sujetos que lo experimentan y, por ello, pueda ser también considerado individualmente «subjetivo». Más aún, como veremos, la entrada en escena del mundo primordial estudiado en las *Meditaciones cartesianas* puede reforzar los vínculos que unen las experiencias con el sujeto que las realiza, sentando las bases para una subjetividad más rigurosa que la originada por la simple presencia empírica de las cosas. Pero en ningún caso puede excluir una intersubjetividad originaria, si es que el mundo es compartido por todos aquellos que de él tienen experiencia y que realizan actos de mutuo entendimiento sobre él.

Finalmente, como corroboración de que el mundo de la vida originario no se presta a una concepción subjetivista de la experiencia que lo convirtiera en un espectáculo que sólo fuese válido para un determinado sujeto, se puede apelar a los textos de *Experiencia y juicio* en que Husserl da cuenta de la vigencia de un *a priori* de índole empírica. Pues, en definitiva, la validez universal y necesaria que arrastran consigo las estructuras objetivas *a priori* significa su validez «para todos», superando cualquier restricción de su sentido para el sujeto que las conozca. En efecto, en el párrafo 8 de dicha obra se ocupa Husserl del «preconocimiento <Vorbekanntheit>» de cada objeto empírico, aludiendo al *a priori* que lo rige. Se trata de un «preconocimiento» que abre los «horizontes» interno y externo propios de cada objeto. Es decir, toda percepción individual posee un «acervo de sentido <Sinnbestand>» que la trasciende y que no es explicitado en cada ocasión. Tanto el horizonte interno como el externo poseen una indeterminación que deja abierto el repertorio de los posibles caracteres del objeto o de los elementos que integren su contorno mundano. Pero esa indeterminación se somete a una regularidad que selecciona las posibilidades previsible tanto del horizonte interno constitutivo de la identidad de la cosa, como de su horizonte externo. Ello significa que «esa cosa –y toda realidad en tanto que experimentable– tiene su ‘*a priori*’ general, un preconocimiento como generalidad indeterminada, pero que es identificable como la misma constantemente <en tanto que es> de un tipo *a priori* que pertenece a un campo de juego de posibilidades *a priori*». ¹⁴⁹ Es decir, la iden-

149. *EuU*, pg. 32.

tividad de cada «cosa real» se constituye, ya en el plano de sus experiencias, en forma de un «conocimiento previo» de las posibilidades que conciernen a su constitución empírica. Pero son unas posibilidades que obedecen, en definitiva, a un *a priori* que corresponde a su «tipo» y que decide que esa cosa sea «una e identificable» a pesar de la diversidad de sus determinaciones actuales y posibles.

También en *La crisis de las ciencias europeas* se apela a un *a priori* del mundo de la vida. Como dice el mismo título de su parágrafo 36, hay que distinguir entre «el *a priori* lógico-objetivo y el *a priori* del mundo de la vida». Aunque en este planteamiento no se precise de qué mundo de la vida se trata, desde las primeras líneas del parágrafo se advierte que es el originario: «Es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica, tal y como las sabemos como experimentables, más allá del hecho de que sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencia de cosas».¹⁵⁰ Ciertamente es un mundo subjetivo, relativo a las gentes que viven en culturas distintas. Y, sin embargo, registra «objetos mundanovitales comunes a todos, como son la figura espacial, el movimiento, las cualidades sensibles y otras similares».¹⁵¹ Es decir, «este mundo de la vida posee en todas sus relatividades su estructura general». Pues bien, esa «estructura general», dice a continuación, «tiene ya precientíficamente aquellas ‘mismas’ estructuras que las ciencias objetivas <...> presuponen como estructuras aprióricas y que despliegan sistemáticamente en ciencias aprióricas, en ciencias sobre el *logos*, sobre las normas metodológicamente universales a las que tiene que vincularse cualquier conocimiento del mundo que sea ‘en sí objetivo’».¹⁵²

Entre estas estructuras *a priori* menciona Husserl a continuación la «espacio-temporalidad», aunque no sea la que consta de objetividades ideales «pertenecientes al sentido del *a priori* geométrico».¹⁵³ Los «cuerpos» y la «causalidad» que se hallen en ese mundo de la vida no son los de la teoría física. Sin embargo, toda construcción científica presupone ese

150. *Krisis*, parágr. 36, pg. 141/7.

151. *Ibid.*, pg. 142/4.

152. Pg. 142/17.

153. *Ibid.*

mundo de la vida como su «suelo». Por tanto, todo «*a priori* objetivo» tiene una «necesaria retroreferencia <Rückbezogenheit> a un correspondiente *a priori* del mundo de la vida». ¹⁵⁴ Con otras palabras, la fundamentación que el mundo de la vida originario realiza en beneficio del mundo objetivo construido por las teorías científicas supone que haya en aquél unas estructuras objetivas que sean congruentes con las que levanta la ciencia y que posean de suyo, a pesar de su «inexactitud» (comparadas con las científicas), un *a priori* originario. O, como dice Husserl hacia el final del párrafo 36, «estas mismas reflexiones nos llevan a la fundamental intelección de que el *a priori* universal de nivel lógico-objetivo —el *a priori* de las ciencias matemáticas y de las otras ciencias aprióricas en sentido habitual— se fundamenta en un *a priori* universal en sí más temprano, precisamente el del puro mundo de la vida. Sólo mediante el recurso a este *a priori*, que hay que desarrollar en una ciencia apriórica propia, pueden alcanzar nuestras ciencias aprióricas, las ciencias lógico-objetivas, una fundamentación realmente radical, seriamente científica, <fundamentación> que, dado este estado de cosas, exigen incondicionalmente». ¹⁵⁵

Es posible que esta apelación a un *a priori* inscrito en el mundo de la vida originario, es decir, en el nivel de la experiencia que subyace al mundo objetivo constituido mediante el juicio, pueda causar cierta extrañeza desde el momento en que lo empírico había sido para todo idealismo, incluso para el que Husserl había desarrollado en las *Ideas para una fenomenología pura*, el dominio de lo contingente. Sin embargo, la teoría husserliana de las «objetividades inteligibles» y de los «juicios de experiencia», que pertenecen al mundo de la vida originario, justifica que éste participe también, a su manera, del *a priori* que expresan los principios analíticos y que se plasma en las estructuras ontológicas que se hacen presentes en la trama noemática del mundo objetivo. Pues, en definitiva, esas «objetividades inteligibles» que funcionan en los «juicios de experiencia» se ajustan a las exigencias ontológicas formuladas mediante los principios analíticos y, aunque sea de forma sólo empírica, representan lo que hay de universal y necesario en el mismo mundo de la vida originario.

154. Ibid., pg. 143/13.

155. Ibid., pg. 144/3.

No cabe duda de que estas reflexiones dejan un escaso margen para una valoración relativa y subjetiva de ese mundo, en el sentido «fuerte» de que esa «relatividad» o «subjetividad» restringiesen su validez a determinados individuos o grupos humanos. Pues lo que haya en él de *a priori* impone una validez universal que supera las diferencias que puedan tener las experiencias a causa de su vinculación con el sujeto que las realice. A menos de que el *a priori* vigente en las formas objetivas que registran los mundos de la vida concretos estuviera sometido a algún tipo de «debilidad» y mostrara variaciones que lo hicieran relativo a los sujetos que constituyesen intencionalmente su objetividad. Sin embargo, es preciso aplazar una solución definitiva del problema de la subjetividad del mundo de la vida originario hasta que entre en juego un elemento que hasta ahora sólo ha sido aludido: La somaticidad del sujeto que experimenta ese mundo o, mejor dicho, el mundo primordial que le es propio. Pero es un problema que Husserl no desarrolló en *Experiencia y juicio*, sino en las *Meditaciones cartesianas*.

7.12 Constitución axiológica del mundo de la vida originario

Antes de terminar el examen de la experiencia que forma el mundo de la vida originario, debemos considerar un problema que se ha rozado en diversas ocasiones: Se trata de la constitución «práctica» o «axiológica» de dicho mundo. Se ha omitido hasta aquí porque no aparece desarrollado en *Experiencia y juicio*. Y, sin embargo, sería injusto decir que fue un tema menospreciado por Husserl. Como se recordará,¹⁵⁶ ya en las *Ideas para una fenomenología pura* se dijo que el mundo de la «actitud natural» no sólo está integrado por «cosas» que sean objeto de un conocimiento, sino que es «un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico». Y que, por consiguiente, se ha constituido gracias a actividades volitivas o estimativas, de carácter moral, religioso, artístico, etc.

Más aún, en el parágrafo 14 de *Experiencia y juicio* Husserl destaca la importancia de esa faceta práctica o axiológica de la conciencia al hacer responsable a la Lógica tradicional de haberse ocupado sólo de la funda-

156. Cfr. supra pgs. 27-28.

mentación de las ciencias teóricas. Con ello «no ponía en tela de juicio los entrelazamientos de la conducta cognoscente con la práctica y la valorativa, ni investigaba cómo estaba constituido un juicio que no sirve de esta manera al interés cognoscitivo puro, sino al interés práctico en el sentido más amplio, ni cómo la evidencia predicativa se construye sobre este ámbito de lo antepredicativo, sobre la evidencia práctica y emotiva». ¹⁵⁷ Y, subrayando los riesgos que pueda arrastrar consigo esa atención exclusiva a las dimensiones teóricas de la conciencia, reconoce Husserl que, en lugar de tener en cuenta la relevancia de lo práctico, «creamos la ficción de un sujeto que se conduce sólo contemplativamente y que no es movido a ninguna acción práctica por el ser de lo que le afecta mundanamente». ¹⁵⁸

¿En qué medida esa acusación alcanza al propio Husserl? La frase «creamos la ficción», incluyéndose a sí mismo entre los responsables de ese menosprecio de lo práctico o afectivo, ¿es meramente literaria o expresa una auténtica culpa?

Por otra parte, en *La crisis de las ciencias europeas* la dimensión ética del mundo adquiere un considerable realce. Pues, como hemos visto, para Husserl la historia de Europa no sólo registra el curso progresivo de las idealizaciones teóricas constituidas por la ciencia, sino que se mueve a instancias de los ideales éticos que nacieron con el pensamiento griego y que han decidido el destino de la espiritualidad europea. La plenitud de la razón, que ha impulsado como un *telos* ideal la realización de Europa, ha significado no sólo el logro de un conocimiento de la naturaleza y del hombre, sino la práctica de una conducta moral, en la que la libertad y la valoración de lo humano han sido los motivos determinantes de nuestra existencia individual y social. Por ello la crisis de la humanidad, cuya superación constituye el motivo radical de la obra de Husserl en sus últimos años, no es sólo la de un conocimiento científico que no da respuesta a los interrogantes fundamentales que agobian al hombre teórico, sino que alcanza a los valores fundamentales que sostienen la convivencia humana.

Pero lo sorprendente es que los escritos publicados por Husserl no ofrecen una clara fundamentación de esas preocupaciones éticas. Y lo que hace más extraño el caso es que, sin embargo, su actividad docente consa-

157. *EuU*, parágr. 14, pg. 68.

158. *Ibid.*, pg. 69.

gró una buena parte de su tiempo al estudio de los problemas morales. La lectura de sus manuscritos inéditos descubre la existencia de un amplio abanico de doctrinas éticas de extraordinaria riqueza que, de forma incomprendible, no fueron incluidas en sus publicaciones. Si la obra de Alois Roth *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte* ya dio a conocer una buena información sobre los cursos que Husserl había impartido hasta el año 1924 sobre filosofía moral,¹⁵⁹ el artículo del profesor Javier San Martín sobre «Ética, antropología y filosofía de la historia (Las Lecciones de Husserl de Introducción a la Ética del semestre del verano de 1920)»¹⁶⁰ permite calibrar la importancia de dichas reflexiones. Lo que aquí se diga no es más que un extracto de su exposición, para utilizarlo en beneficio de los problemas que nos interesan, en especial en relación con el mundo de la vida originario.

En efecto, el trabajo del profesor San Martín se centra en las Lecciones de Husserl sobre ética del año 1920, que se hallan en el Manuscrito A IV 22, y que incluyen un *Excurso sobre Naturaleza y Espíritu* que no fue examinado por Alois Roth en el libro que antes se citó. Pues éste, aunque también da cuenta de dichas Lecciones, utilizó otro manuscrito, el F I 28, en el que no aparece el mencionado *Excurso*. Y precisamente éste es el que contiene una doctrina sobre la experiencia de los sentimientos morales que va a ser decisiva para responder a nuestra pregunta sobre la relación entre el mundo de la vida originario y el sentido ético de la historia que atraviesa el mundo de la vida concreto. O, con otras palabras, que puede esclarecer una posible fundamentación de los ideales éticos por medio de las experiencias estimativas que se dan en el mundo de la vida originario. Se tra-

159. Más recientemente, en el año 1988, se ha publicado el volumen XXVIII de la HUSSERLIANA, editado por el profesor Ullrich Melle con el título de *Vorlesungen über Ethik und Werthethere (1908-1914)*. Por consiguiente, corresponde a una etapa del pensamiento de Husserl anterior a la que vamos a considerar sobre la base del estudio del profesor Javier San Martín. Y se puede adelantar que en ella aún no hace acto de presencia la «ética del sentimiento» que caracterizará al *Excurso sobre Naturaleza y Espíritu*. Lo mismo que en las investigaciones estudiadas por Alois Roth, prevalece en las lecciones de los años 1908-1914 una clara atención hacia la ética de los valores. Por consiguiente, no cuadra con lo que podremos considerar como la dimensión ética del mundo de la vida originario, es decir, inscrita en las mismas experiencias del sentimiento.

160. Publicado en *Isegoria*, Revista de Filosofía moral y política del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, nº. 5 (Madrid, 1992).

taría así de un problema similar al del «cumplimiento» de los juicios por parte de las experiencias originarias. Sólo que ahora es el «cumplimiento» de los valores morales por ciertos elementos emotivos o afectivos inscritos en las mismas experiencias que forman el mundo de la vida originario. Por consiguiente, lo que se plantea es un interrogante decisivo para comprender la fundamentación de la historia o para dilucidar la historicidad que dimana del mundo de la vida originario: ¿En qué medida los valores que dominan el curso histórico de la vida europea tienen una motivación básica en las experiencias que integran dicho mundo? No se trata de proponer que los ideales morales estén ya presentes en esas experiencias, en su estricta condición empírica. Pues es manifiesto que esos ideales poseen una vigencia vinculada con la espiritualidad humana en sus niveles superiores, los que conciernen la legalidad misma que rige la moral, el derecho, la convivencia social, etc. Y todo ello parece rebasar con mucho las formas propias de la experiencia del mundo de la vida originario. Sin embargo, la validez de los ideales y de sus exigencias espirituales supone el campo de las tendencias y de los impulsos que deban cumplir sus pretensiones morales o que, por el contrario, deban ser constreñidos para que éstas logren una plena realización. En relación con estos problema son decisivas las aportaciones del manuscrito A IV 22, correspondiente al *Excurso sobre Naturaleza y Espíritu* estudiado por el profesor San Martín.

Las teorías que en dicho *Excurso* se expone pueden ser totalmente sorprendentes para una interpretación de Husserl que sólo haya ponderado su vertiente idealista, la que había destacado las estructuras objetivas esenciales o las funciones categoriales de la conciencia. Sin embargo, la sorpresa puede remitir si se tiene en cuenta que su perspectiva eidética o analítica estuvo siempre respaldada por una ponderación de la experiencia, la que desde la Lógica formal destacó la importancia del «cumplimiento» empírico de las significaciones y desde la Lógica trascendental desplegó el mundo de la vida originario y el mundo primordial como sustratos necesarios para toda racionalización de las cosas. Por ello era previsible que una moral basada en los valores, como era la que Alois Roth expuso sobre la base de las *Lecciones* de Husserl del año 1914 (manuscrito F I 24), o pensada como un proceso racionalizador de la conducta humana que llevase a Europa a la plenitud de su espiritualidad, debía contar con el respaldo de unas experiencias del sentimiento que hiciesen juego con los ideales morales. Y, en definitiva, con ello se desplegaba la teoría de la «motiva-

ción» estimativa que desde las *Ideas II* había figurado en la comprensión de la vida espiritual.

Pues bien, las *Lecciones* que Husserl impartió regularmente desde el año 1908, sobre todo en 1920, exponen una teoría de la experiencia afectiva que constituye un sugestivo «cumplimiento» de los ideales morales que hayan podido encauzar la historia de Europa. Y fue en el año 1920 cuando expuso las teorías morales del manuscrito F I 28 (que es el utilizado por Alois Roth) y las del *Excurso sobre la naturaleza y el espíritu*, reunidas en el manuscrito A IV 22. Ahora bien, aunque éste último sea el que proporciona los materiales más importantes que vamos a considerar, es interesante advertir que ya en el primero se estudia «El sentimiento <Gefühl> y la constitución de lo ético» (parágrafo 15 del libro de Roth) en clara discrepancia con el formalismo kantiano: «Es muy posible que las normas y las formas del pensamiento, que provienen puramente de la 'razón', también contengan una materia, que proviene de la facultad del sentimiento y del apetito»,¹⁶¹ dice Husserl. Pues, como añade Roth, para Husserl era manifiesto que los principios éticos debían tener una naturaleza empírica, en la medida en que la voluntad ha de funcionar de acuerdo con motivos sentimentales que se dan en determinadas experiencias. Ello le permite reclamar una «lógica del sentimiento», como fundamento de la idea de una pura ética,¹⁶² y un «a priori de lo emocional».¹⁶³ Y con ello la ética de Hume ganó para Husserl un claro protagonismo.

Pero si el manuscrito F I 28, utilizado por Alois Roth, se limita a proponer esta aproximación entre una ética fenomenológica y la de David Hume, el manuscrito A IV 22, es decir, el *Excurso sobre naturaleza y espíritu*, la desarrolla de modo sistemático dentro de una perspectiva antropológica que, a la vez, incluye una filosofía de la historia. En efecto, en su exposición de la teoría de Hobbes, Husserl ya mostró un vivo interés hacia su concepción del hombre, como fundamento de su teoría del Estado. Destaca su tesis del egoísmo o de la «autoconservación» (Selbsterhaltung) y de la «autopromoción» (Selbst-förderung) como impulso originario del hombre (ursprüngliche Trieb des Menschen). Pues el interés o felicidad

161. Pg. 226 del manuscrito, 38 en el libro de Roth.

162. Cfr. E. Roth, o.c., parágr. 17.

163. Ibid., parágr. 18.

de cada sujeto vale como fundamento de la convivencia en tanto que la máxima felicidad sólo la consigue cuando es miembro de una colectividad que la ha alcanzado. La necesidad del bienestar (Wohlfahrt) se convierte en origen de la virtud moral en la medida en que su logro individual es imposible sin su existencia en una sociedad. Un bienestar solitario se anularía si no se hallara cobijado por el que disfruten todos los miembros de la colectividad. De todo ello deriva la teoría de Hartley, que Husserl alaba, de que el amor al prójimo ha de ser concebido como un producto necesario de la naturaleza egoísta que es esencial en todo individuo humano.

Por tanto, el valor de la doctrina de Hobbes radica en que propone una concepción del Estado basada en unos principios egoístas de índole empírica. Es cierto que Hobbes no opera en rigor con individuos existentes de hecho en sociedades concretas, sino con una «idea de hombre». Ésta funciona como un principio que supone *a priori* la pura subjetividad dotada de impulsos egoístas. La teoría de Hobbes es, por tanto, un elemento de una doctrina apriórica, aunque «en disfraz empirista». Con ello intenta una «matemática de la sociabilidad». Pero lo que importa destacar es que en esa «idea del ser humano» juega un papel esencial una somaticidad que incluye el haz de las experiencias de índole afectiva o estimativa que forman el mundo propio de cada individuo y que deciden su egoísmo. Y que estos elementos estimativos fundamentales y primarios constituyen el subsuelo de una concepción ética.

Es manifiesto que, con su peculiar interpretación de la teoría moral y política de Hobbes, Husserl está rechazando cualquier «naturalismo ético» que pretendiese reducir la moralidad a simples hechos psíquicos. Por ello subraya la índole de «idea» que tiene el ser humano en la teoría de Hobbes. Su teoría del Estado no se basa en meros hechos sociales, sino en lo que es esencial en el hombre. Lo que Husserl destaca de todo ello es una subjetividad trascendental, de la que deriva la estricta idea del Estado. Pero el que esas ideas no procedan de meros hechos, generalizados mediante alguna forma de inducción, no significa que excluyan cualquier apelación a la experiencia. Husserl no se propone asumir, por consiguiente, ningún tipo de intelectualismo o idealismo que hiciera del hombre un ser puramente espiritual, ajeno a toda motivación empírica. Lo que predomina de forma abrumadora en el manuscrito husserliano es el estudio de una «ética del sentimiento» (Gefühlsethik), en lugar de una «ética del entendimiento» (Verstandesethik) que sólo tomase en consideración principios morales es-

trictamente racionales. Como dice San Martín, «a pesar de que la ética fenomenológica ha de ser 'pura', teniendo que partir del establecimiento de la actitud fenomenológica trascendental, con la separación radical de todo compromiso empírico como punto de partida argumentativo Husserl no sólo no se ha desentendido del nivel afectivo o de los sentimientos, sino que sostiene que ese nivel es fundamental para cualquier planteamiento ético». ¹⁶⁴ La «pureza» de la fenomenología husserliana no impide que lo fáctico o contingente (como pudiera serlo lo empírico) tenga el rango de principio prioritario, capaz de llenar todo el cuerpo doctrinal y de aportar leyes que decidan el ámbito de una ciencia. Lo que excluye es que la facticidad de las experiencias se identifique con necesidad y universalidad esenciales, con vigencia *a priori*. Pero esa «pureza» en modo alguno excluye la constatación de las experiencias que, «cumpliendo» las leyes esenciales descubiertas por la reflexión fenomenológica, les den la «plenitud» que requieren para tener una genuina vigencia objetiva.

Por consiguiente, la «pureza» que pudiera reclamar la teoría ética que Husserl está persiguiendo al hilo de su lectura de los moralistas ingleses, no elimina en modo alguno una «estimativa» que sea de índole empírica. La reflexión, aunque depare «el campo fundamental de la fenomenología», no se desentiende de los actos estimativos y afectivos que se producen en un nivel inferior al reflexivo, como campo de su análisis, y que pueden operar de forma irreflexiva, con la espontaneidad de todo lo que es empírico. La reflexión que sobre ellos incida ha de ponderar la relevancia de los impulsos estimativos para dar contenido o «cumplimiento» a las leyes morales. Dentro de la «antropología *a priori*», que opera como marco de una ética fenomenológica, tiene pleno derecho a figurar un hedonismo que sostenga que la idea de «tendencia» está vinculada a la idea de «placer» como su condicionante fundamental.

Por tanto, lejos de constituir un obstáculo para un apriorismo ético, la existencia de los apetitos o impulsos juegan en el dominio de la voluntad una función similar a la que desempeña la percepción o el cumplimiento empírico en el ámbito del juicio. Es decir, confiere una plenitud a la «valoración» (*Wertnehmung*) que, de otra forma, quedaría reducida a ser una simple mención de lo estimable. Y, lo mismo que en el dominio cognosci-

164. O.c. de Javier San Martín, pg. 50.

tivo, ello supone que las estimaciones empíricas se han de someter a la legalidad que expresan los valores, a los principios axiológicos que deciden la moralidad. Pero ese sometimiento no excluye que la experiencia estimativa supere a los meros ideales éticos en tanto que hace posible la realización de sus fines, liberándolos de la vaciedad de las utopías.

Con ello la conciencia deja de ser la actividad objetivante que opera en virtud de leyes analíticas, indiferente a toda motivación patética o axiológica. Como dice Husserl en la página 97 del manuscrito A IV 22, «es el sentimiento sensible <das sinnliche Gefühl> el que acompaña a la donación y predonación de conocimiento más primitiva, el que colorea afectivamente <gefühlsmässig> el entorno de percepción más primitivo». Un mundo desprovisto de valores y de bienes es impensable como un mundo real. Pues es inconcebible que haya objetos para un yo que no tengan ningún significado afectivo, «que de ningún modo toquen su afectividad, que no pongan en movimiento sus tendencias y, si <dicho yo> es racional, que no le motiven las correspondientes actividades». ¹⁶⁵

Esta rehabilitación de la vida afectiva hace comprensible que el *Exkursus* que estamos comentando diseñe una concepción de la Ética que respeta la totalidad de la «subjetividad viva» (lebendige Subjektivität), rehuyendo los riesgos de cosificar al hombre de modo «naturalista» o de falsear su entidad reduciéndolo a meras funciones intelectuales. Pues, si es posible garantizar la peculiaridad de las ciencias del espíritu, ello depende de que se restituya al ser humano la plenitud de sus actividades, cuya índole normativa recaba el reconocimiento del plano de la sensibilidad afectiva en cooperación con el de los ideales axiológicos. Es decir, la «deconstrucción» o «desmantelamiento» de las idealizaciones que se han constituido en el mundo cultural y que, como vimos, ¹⁶⁶ facilita el acceso al mundo de la vida originario, no deja al descubierto un plano de experiencias carentes de toda valoración, sino de motivaciones empíricas afectivas que son asumidas y articuladas por el juicio moral que da plena expresión a la eticidad de la conducta humana y de su mundo. Éste es el dominio en el que se constituyen propiamente las ciencias del espíritu. Y en el que se configura el mundo de la vida concreto con «la enorme plenitud de carac-

165. Ibid., pg. 55.

166. Cfr. supra el apartado 7,3.

teres significativos» que son propios de los objetos culturales que la voluntad genera y que se diversifican en múltiples regiones axiológicas.

Desde estos supuestos es comprensible que, después del *Excurso*, Husserl dedicase buena parte de las *Lecciones* a una confrontación entre las «morales del sentimiento», representadas por Shaftesbury, Hutcheson y Hume, y la «moral del entendimiento» de Kant. Como se puede colegir después de lo que se ha dicho sobre la relevancia que había concedido a la experiencia de los impulsos y tendencias afectivas en la conducta humana, Husserl otorga una clara preferencia a las primeras. Pues, contando con las deficiencias de su planteamiento, a veces demasiado «naturalista», y con su desconocimiento de la intencionalidad, realizan una fenomenología de la conducta moral que supera con mucho la austeridad de la ética que Kant centra en el mero formalismo de la razón práctica formulado mediante el «imperativo categórico». Frente al método analítico kantiano, que deduce la moralidad de la estricta universalidad de las máximas, Husserl se pronuncia en favor de una ética que da realce a las motivaciones que arrancan de la experiencia viva, aunque deban ajustarse a las exigencias de las normas impuestas por los valores. La voluntad no puede operar en virtud de fórmulas vacías, meramente formales, sino que ha de nutrirse del contenido axiológico de los principios éticos y, sobre todo, de la cooperación de una experiencia estimativa que dé cumplimiento a esos principios y realice su práctica efectiva. La voluntad sólo puede actuar en íntima convivencia con la experiencia estimativa. Los «objetos ideales» o las «objetividades espirituales», que despliegan el cuadro axiológico que ha de regir la conducta humana, necesitan del cumplimiento de un campo de estimaciones empíricas para tener la plenitud que ha de darles eficacia. Husserl critica así la separación y el contraste que Kant estableció entre la razón y la sensibilidad, excluyendo un *a priori* en el material empírico. Como ya se indicó anteriormente,¹⁶⁷ para Husserl es legítimo atribuir un *a priori* a la experiencia, en tanto que está sometida a leyes esenciales, las que le permiten casar con la pura razón. El error de Kant fue desconocer que «por su propia esencia, el sentimiento pretende una legitimidad exactamente igual que el juicio», lo cual justifica que se pueda hablar de racionalidad en las motivaciones que animan a nuestra conducta. Ello significa que hay una «ló-

167. Cfr. supra pg. 226 y sgts. en el apartado 7.11

gica del sentimiento» (eine Gefühlslogik), en la que entra el amor al prójimo, la compasión, el goce estético. La índole sensible que posean estos sentimientos no supone ningún menoscabo para su dignidad moral y para su cooperación con las «objetividades espirituales» que expresan las máximas éticas. El reconocimiento de todo ello requiere un análisis fenomenológico que se libere del prejuicio intelectualista, así como de un rechazo de la vida sentimental, vinculándola con un hedonismo que desconozca su auténtica riqueza. De otra suerte la moral del imperativo categórico se limita a una vacía exigencia racional, de cuya vaciedad y consiguiente inoperancia sólo se puede salir reconociendo el concurso de la vida estimativa y de la diversidad de los motivos morales que ya están inscritos en ella, posibilitando su avenencia con los «objetos ideales» axiológicos que la razón pueda ofrecer.

Es manifiesto que estos Manuscritos vienen a llenar el vacío que en *Experiencia y juicio* el propio Husserl había denunciado que existía en la Lógica tradicional, al olvidar la fundamentación emotiva de los conocimientos que alcanzan su expresión mediante el juicio. Y, en la medida en que él mismo se acusara de haber incurrido en una omisión de los intereses prácticos al estudiar las funciones cognoscitivas, se puede pensar que con las *Lecciones* que sus Manuscritos han conservado subsanó ese olvido. Es posible que, a pesar de ello, haya que lamentar que esas reflexiones sobre la experiencia emotiva, su relación con los valores que tienen vigencia en la conducta moral que marca el sentido de la historia europea y de su espiritualidad, no se desarrollasen explícitamente en las obras que publicó. Ciertamente, subsiste un cierto corte entre las teorías de la experiencia emotiva recogidas en los Manuscritos y el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio*, centrado en el estudio de la génesis empírica del juicio. Así como la teoría del *telos* moral que ha guiado la historia de Europa, y que se proclama en *La crisis de las ciencias europeas*, hubiera ganado una saludable fundamentación si hubiera apelado, desarrollándola adecuadamente, a la teoría de los valores que aparece en los Manuscritos que hemos considerado.

El mundo primordial en las Meditaciones cartesianas

8.1 Planteamiento preliminar

El estudio del mundo primordial en la obra de Husserl puede parecer fácil en la medida en que se encuentra claramente localizado en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. Además, dicho mundo prolonga temáticamente el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio*. O, más bien, es este mismo mundo en la medida en que pone en juego la somaticidad <die Leiblichkeit> del sujeto que lo vive. El soma es estudiado también en las *Ideas II*, en las *Lecciones sobre la cosa y el espacio*, en los «Problemas fundamentales de la fenomenología» (incluidos en la primera parte de la *Fenomenología de la intersubjetividad*) y en *La crisis de las ciencias europeas*. Sin embargo, ello no complicará demasiado nuestro trabajo pues en estos textos el problema del soma no alcanza la complejidad que adquiere en las *Meditaciones cartesianas* y, por tanto, no presenta elementos adicionales que dificulten su comprensión. También habrá que tener en cuenta que el mundo primordial es aludido fugazmente en *La crisis de las ciencias europeas*.¹

Lo que dificulta su estudio es que el mundo primordial constituye una pieza fundamental en el desenlace de la fenomenología del mundo. Y plantea cuatro cuestiones básicas: En primer lugar, cómo la somaticidad decide la «pertenencia» del mundo primordial al sujeto que lo vive como un «yo». En segundo lugar, cómo la presencia del «otro» es la de un sujeto extraño,

1. *Krisis*, parágr. 54-b, pg. 189/5.

cuya extrañeza radica en la del mundo primordial que le es propio. En tercer lugar, habrá que considerar que todo ello fundamenta la pluralidad de los mundos de la vida concretos que aparecen a lo largo de la historia o en distintas culturas. Y, en cuarto lugar, como problema decisivo que en cierta medida afecta a la fenomenología toda de Husserl, habrá que resolver cómo la diversidad de los mundos primordiales y de los correspondientes mundos de la vida concretos que sobre ellos se constituyen es compatible con la intersubjetividad reclamada por la índole lógica del mundo que compartimos con los otros mediante un mutuo entendimiento; y, sobre esos supuestos, cómo se fundamentan los ideales de racionalidad que han movido la historia de Europa.

Pero conviene destacar de entrada que las *Meditaciones cartesianas* proponen claramente esta problemática dentro del planteamiento propio de la Lógica trascendental como «retroceso» hacia la subjetividad trascendental, cuyo estudio había sido iniciado por Descartes (aunque Husserl advierta que deberá «rechazar casi todo el contenido doctrinal del cartesianismo»).^2 Ahora bien, ese «retroceso» no sólo asume la idea del «yo puro» que ya en las *Ideas* había sido propuesto como el correlato del mundo circundante: Despliega también en forma de mundo primordial lo que en *Experiencia y juicio* había sido el mundo de la vida originario. Por consiguiente, aunque en las *Meditaciones cartesianas* siga vigente el talante eidético que había dominado en las *Ideas para una fenomenología pura* y que hizo que las esencias formales determinantes de lo noemático tuviesen un claro protagonismo, la atención hacia la experiencia que se centra en el mundo primordial da a la fenomenología de las *Meditaciones* un fuerte ingrediente empírico.

Entre las novedades que aportan las *Meditaciones cartesianas* y que conciernen al mundo se puede incluir la postergación del problema de la individualidad de los objetos que, como se recordará, había destacado en las *Ideas para una fenomenología pura* en detrimento del protagonismo que hubiera podido tener el mundo. Si ahora se atiende esa individualidad es para subrayar la vinculación que tiene con el mundo. Así, al afirmar en

2. *Ibid.*, parágr. 2, pg. 46/5. Ello explica que en *La crisis de las ciencias europeas* (parágr. 10-24) Descartes sea considerado responsable del «objetivismo» racionalista y del dualismo sustancial entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

el párrafo 15 que las «realidades particulares» no son suprimidas por la *epoché*, dice de ellas que «su particularidad es tal en el seno de un universo unitario, cuya unidad siempre se nos aparece dondequiera que nos dirijamos a lo individual <auf das einzelne>».³ Y, si en el párrafo 46 se alude al problema de la identificación de las cosas singulares, su solución cuenta con los resultados obtenidos en las *Ideas*, pero queda subordinada a la discusión sobre el mundo de la vida concreto y el mundo primordial.

Por otra parte, como ya se anticipó al tratar del mundo de la vida concreto,⁴ éste hace su aparición en las *Meditaciones cartesianas*, lo mismo que en *La crisis de las ciencias europeas*, proporcionando el «punto de partida» de la indagación fenomenológica que descubra la subjetividad trascendental y el mundo primordial que le corresponde.⁵ Y que en las *Meditaciones*, a diferencia de *La crisis*, cobra una especial relevancia la diversidad de las configuraciones que ha adquirido el mundo de la vida concreto a lo largo de la historia y en los diversos ámbitos culturales en que aparece revestido por las «idealizaciones» científicas o las construcciones religiosas, artísticas, etc. que en él se han depositado.⁶ Por consiguiente, cuando se retrocede hasta los fundamentos trascendentales de esos mundos de la vida concretos, es decir, hasta la subjetividad que condiciona su presencia por medio de los mundos primordiales propios de los distintos sujetos o comunidades humanas, importa dilucidar la fundamentación que pueda hallar en estos mundos primordiales la diversidad de las realizaciones históricas o culturales que se plasman en los correspondientes mundos de la vida concretos.

Sin embargo, el énfasis con que Husserl plantea la diversidad de estos mundos no debe ocultar su atención hacia la universalidad que les es propia, salvando las diferencias de su tiempo histórico, de las culturas en que existen. Pues aunque una comunidad humana o un hombre determinado tengan un mundo de la vida concreto que les es propio, saben que es el mismo mundo que han vivido otras gentes, desde la perspectiva de sus particulares momentos históricos o culturales. Así, al programar Husserl los

3. *Ibid.*, párr. 15, pg. 75/10.

4. Cfr. *supra* el apartado 6.2

5. Cfr. *supra* en el apartado 6.2 la pg. 100.

6. *Ibid.*, pg. 101-103.

problemas que puede plantear la constitución del mundo objetivo sobre la base de la «extrañeza» de otras gentes, dice que está implícito en la esencia de esta constitución que el yo y los otros formen «en última instancia una comunidad de mónadas, en cuanto comunidad que (en su intencionalidad constituyente común) constituye el mundo único e idéntico». ⁷ Por consiguiente, hay que explicar cómo una «comunidad de mónadas», en la que está incluido el propio «yo» y que tiene un mundo común, se aviene con la pluralidad de los sujetos monádicos que viven mundos concretos diferentes, cuya diversidad se fundamenta en la de sus mundos primordiales. Hay que justificar fenomenológicamente cómo esa comunidad de mónadas corresponde a la constitución del mundo objetivo que les es común. ⁸ Por cierto, no deja de ser significativa la elección del término leibniziano «mónada» para aludir al sujeto humano. Contando, por supuesto, como se apresura a advertir Husserl ⁹ que ello no constituye una «invención o hipótesis metafísica», la alusión a las «mónadas» subraya la individualidad de los sujetos. Pero, al mismo tiempo, aunque no recurra al expediente «metafísico» leibniziano, sugiere que esas mónadas forman una comunidad, se «armonizan» en tanto que tienen un mundo que les es común, que vale como el mismo para todas ellas. ¹⁰ Lo que urge, por consiguiente, es explicar tanto la «extrañeza» de los sujetos (o mónadas) como su «comunidad» recurriendo a ese mundo primordial en que desemboca la indagación fenomenológica. Y apelando también a «los respectivos sistemas de aparición», ¹¹ es decir, a los recursos lógicos que hacen posible su presencia objetiva y que concurren a su constitución como un mundo válido para todos. Pues si el mundo tiene la pretensión de valer para todos los humanos, ello no se basa sólo en la coincidencia de sus respectivas experiencias, sino en la vigencia de unos principios lógicos comunes, que deciden las estructuras esenciales que han de regir en todos ellos.

Es interesante recordar que, aunque el problema del *alter ego* y de su propio soma adquiera su formulación más acabada en las *Meditaciones*

7. *CM*, parágr. 49, pg. 137/14.

8. *Ibid.*, pg. 138/9.

9. *Ibid.*, pg. 138/14.

10. *Ibid.*, 55, pg. 156/25.

11. *Ibid.*, pg. 154/4.

cartesianas, su planteamiento puede ser hallado en los manuscritos husserlianos de tiempos anteriores y que han tenido una publicación póstuma. Entre esos antecedentes destacan las «Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología», incluidas en la primera parte de *La fenomenología de la intersubjetividad*, las *Ideas II*, así como las *Lecciones sobre la cosa y el espacio*. A ellos aludiremos tan sólo cuando ofrezcan algún matiz que desborde los expuestos en las *Meditaciones*.

8.2 Lo «propio» y lo «extraño»

En las primeras páginas de la quinta *Meditación cartesiana* Husserl parece seguir preocupado por la acusación de «solipsista» que, como ya vimos, suscitó la versión inglesa de las *Ideas para una fenomenología pura*.¹² Es decir, pretende salir al paso del riesgo de que la *epojé* fenomenológica, que conduce al ego trascendental, lo haya convertido en un «*solus ipse*». Pues, si fuera así, ¿los otros sujetos no perderían su alteridad como «sujetos», la que les concierne en tanto que cada uno de ellos es un ego distinto del propio? ¿No se convertirían en una mera representación constituida en mi ego? Y, en definitiva, ¿no se falsearía su sentido de ser «sujetos» que constituyen representaciones, que dan vida a un mundo que nos es común pero que, por ello mismo, no pueden quedar reducidos a ser una representación existente en mi ego? Por ello propone Husserl desde el comienzo de la Quinta *Meditación* el estudio del sujeto extraño como un *alter ego*, es decir, un sujeto cuya «alteridad» o distinción frente al que lo conoce supone que sea un ego, centro activo de un mundo y realizador de unas actividades conscientes que determinan la presencia de ese mundo. Por consiguiente, ahora no se trata simplemente de superar un «solipsismo» que pusiera en entredicho la realidad del mundo objetivo, clausurándolo en la intimidad del yo. Ciertamente, la superación de cualquier «solipsismo» pasa por la confirmación de que el mundo arrastra consigo la pretensión de valer «para todos». Pero en las *Meditaciones cartesianas* su impugnación se centra en la confirmación de la subjetividad de los otros, de

12. Cfr. supra el apartado 4.3

los sujetos que son también habitantes del mismo mundo que vive el que se identifica como un «yo». Y, garantizando la autenticidad de los otros, se habrá asegurado la objetividad del mundo que es compartido por todos ellos y por uno mismo. Pues una convivencia entre diversos sujetos no tiene sentido si no incide en un mundo objetivo que les sea común.

Pero hay que tener en cuenta que el problema del solipsismo y de la consiguiente inconsistencia de los otros sujetos humanos se ha complicado en las *Meditaciones cartesianas* al plantearse la pluralidad de los mundos de la vida concretos que han sido constituidos por sujetos extraños al que vive en uno de ellos. Contando con que esos mundos de la vida concretos, constituidos de formas variadas por los sujetos que viven en ámbitos culturales distintos, son el «punto de partida» o el «hilo conductor» para el desarrollo de las investigaciones fenomenológicas. Por tanto, el problema que así plantea Husserl desborda el de un «solipsismo» en sentido estricto. No va a tratar de explicar simplemente la presencia del otro como un sujeto extraño, sino también la presencia de colectividades que tienen mundos de la vida concretos diferentes. Lo que entra en discusión no es sólo la «extrañeza» de unos individuos con respecto a un «yo», sino también la «extrañeza» de otras comunidades que tienen sus mundos de la vida concretos. Y, en definitiva, lo que con todo ello se dilucida es la fundamentación de la pluralidad de todas esas comunidades y de sus respectivos mundos, junto con la posibilidad de superar sus mutuas extrañezas mediante una «comunización» (*Vergemeinschaftung*) de sus mundos.

Pero de entrada lo que prevalece en el planteamiento husserliano es la prioridad del ego propio, cuya intencionalidad mundana incluye «la dirigida al extraño»: «En esta preminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi ego monádico en lo que le es propio <in seiner Selbst eigenheit>; se constituye un ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi propio yo, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es dado en sí mismo estrictamente, sino que es constituido como alter ego, y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo en lo que me es propio <in meiner Eigenheit>. El otro, según su sentido constituido, remite <verweist> a mí mismo».¹³ Es decir, sea la que se quiera la inmediatez o la le-

13. *CM*, párr. 44, pg. 125/23.

janía del otro, aunque se admita que su presencia enriquece el conocimiento que tengo de mí mismo (que siempre soy un sujeto visto y hablado por los otros, constituido en buena medida por lo que dicen de mí), en rigor los otros aparecen en mi mundo. O, con otras palabras, su presencia está condicionada por la conciencia que de ellos tengo en mi mundo. Por tanto, el sentido del otro «remite» al sujeto que, sabiéndose un «yo», constituye o posibilita la aparición de otro sujeto.

Todo ello significa que esa «remisión» no es tan sencilla como la de un objeto cualquiera que, por su índole intencional, remite al sujeto que lo conoce. Husserl se apresura a advertir, a continuación de las líneas que se acaba de transcribir, que el otro, por el hecho de significar un ego, ha de ser objetivado como un ser cuya entidad trasciende su presencia objetiva. Su significado como sujeto lo convierte en un centro de actividades conscientes que de suyo no se objetivan, sino que poseen una función objetivante. La estricta subjetividad del *alter ego* desborda lo que pudiera haber de objetivo en él. Ni se halla a la vista de modo intuitivo, como pueda estar para un sujeto su propia subjetividad. Por ello dice Husserl que, siendo un «reflejo de sí mismo <...> no es estrictamente reflejo»; o que siendo un «analogon de mi mismo <...> no es un analogon en el sentido habitual». Es otro porque realiza funciones y actividades que me son extrañas, que por ser tuyas yo no podré repetir nunca en mi propia subjetividad. Esa fundamental extrañeza es la que Husserl indica diciendo que «se constituye un ego no como yo mismo, sino reflejándose en mi yo propio, en mi mónada».¹⁴

Pues bien, esa «extrañeza» del otro que, sin embargo, vale como un ego, no sólo concierne a su entidad como *alter ego*: También alcanza «a todo lo que cobra determinaciones de sentido a partir de cualquier alter ego, dicho brevemente, a un mundo objetivo en la significación propia y plena de la palabra».¹⁵ Es la extrañeza que tienen los mundos de la vida concretos de otras gentes, de otras culturas que, como hemos visto, constituyen el «punto de partida» de las investigaciones fenomenológicas, pero que deben ser explicados, como todo «punto de partida», por los hallazgos que resulten de las investigaciones que ellos abren y para cuyos análisis sirven de «hilos conductores». Y, en definitiva, la intencionalidad de los actos aje-

14. *Ibid.*, pg. 125/30.

15. *Ibid.*, pg. 126/10.

nos exige que su análisis cuente con su mundo intencional como elemento fundamental para entender su presencia como otro.

Por tanto, lo extraño no consiste sólo en la entidad concreta de los hombres distintos del que se vive como un «yo»: Incluye también «todas las determinaciones del mundo fenoménico que por su sentido remiten a los otros en cuanto yo-sujetos y que, por consiguiente, los presuponen (por ejemplo, todos los predicados culturales)». ¹⁶ O, como dice en el párrafo 43 de las *Meditaciones cartesianas*, con la experiencia del mundo que incluye a los otros, no experimento ese mundo «como mi construcción <Gebilde> sintética privada, por decirlo así, sino como un mundo que me es extraño <mir fremde>, como intersubjetivo, existente para cada uno, accesible a cada uno <...>». ¹⁷ Y, unas líneas más abajo, al precisar que los «objetos culturales» forman parte también del mundo de la vida concreto, añade que «al mundo de la experiencia pertenecen además objetos con predicados espirituales, los cuales, de acuerdo con su origen y su sentido, remiten a sujetos y, en general, a sujetos extraños <auf fremde Subjekte> y a su intencionalidad activamente constituyente». Por tanto, es extraño todo objeto en la medida en que su constitución es producto de una actividad cultural, de unas «idealizaciones» que han sido elaboradas por «otras gentes» formando un mundo objetivo. La «extrañeza» consiste en «ese carácter de pertenecer al mundo circundante de todos <für jederman> que corresponde a todos los objetos del mundo fenoménico». ¹⁸

Hay que destacar que sobre esta base se introduce una ambigüedad en el ser del mundo, si es que todo lo objetivo, en la medida en que es válido «para todos», queda incluido en lo extraño, aunque a la vez me es «propio» desde el momento en que se objetiva en virtud de unas funciones de la conciencia del sujeto que soy «yo». Con otras palabras, de alguna forma el mundo objetivo debe quedar incluido en lo propio, porque su presencia acaece en unas experiencias que pertenecen al sujeto que «yo» soy. Pero, al mismo tiempo, constituye un mundo que, en buena medida, me es extraño puesto que es también el mundo de los otros. Evidentemente, el análisis fenomenológico ha de precisar la constitución de esa ambigüedad, que

16. Ibid, pg. 127/1.

17. Ibid., pg. 123/17.

18. Ibid., pg. 127/4.

no es posible anular puesto que está inscrita en la misma condición de la subjetividad y de su mundo objetivo.

Se podría argüir que en las *Ideas para una fenomenología pura* ya se había tratado de lo propio en la medida en que las funciones de la conciencia habían sido propuestas como actividades del yo que constituye toda objetivación, incluso la de los sujetos ajenos. Sin embargo, esa mera adscripción a un «yo puro» incurría en un excesivo formalismo que no daba cuenta de forma concreta cómo se constituye la diversidad del otro y de su mundo o, correlativamente, la peculiaridad de lo que es propio del «yo». Por tanto, lo que ahora interesa es esclarecer cómo se constituye la singularidad del yo, de lo que le es propio, y la extrañeza del otro, dentro de la convivencia que mantienen en su actitud natural. Y, en definitiva, interesa aclarar cómo se configura, en el subsuelo del mundo de la vida concreto que constituye el ámbito de nuestra vida cotidiana, un mundo que sea propio de cada sujeto y que se diferencie del que, como mundo objetivo, tiene validez para todos y comparte la extrañeza que concierne a los otros sujetos. La teoría de la somaticidad (*die Leiblichkeit*) va a proporcionar la base para ese estudio.

8.3 La somaticidad propia y el mundo primordial

La advertencia efectuada por Husserl al comienzo de las *Meditaciones cartesianas* de que la fenomenología se vería obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía de Descartes encuentra una clara corroboración en su teoría de la somaticidad. Pues la relevancia que ésta adquiere en el sujeto humano difícilmente podía satisfacer al dualismo que Descartes había establecido entre el alma y el propio cuerpo. Por otra parte, el soma de Husserl difiere profundamente de la *res extensa* cartesiana que constituye el cuerpo al que se une el alma de cada sujeto.

Lo mismo que el mundo primordial, con el que está estrechamente emparentado, el soma constituye en las *Meditaciones cartesianas* una novedad en la fenomenología de las obras publicadas en vida por Husserl. Descontando una fugaz mención en el párrafo 43,¹⁹ el soma aparece en

19. En la pg. 123/10 se dice que «los otros» son experimentados gobernando sus «correspondientes somas naturales», de forma que «están en el mundo» vinculados de modo peculiar con sus «somas».

el párrafo 44 después de que se ha planteado el problema de lo propio y lo extraño. Al efectuar la distinción entre la «mera naturaleza» que pertenece al «mundo objetivo» y la «'naturaleza' que me es propia»,²⁰ dice que «entre los cuerpos de esta naturaleza y captados como siéndome propios encuentro mi soma <meinen Leib> con una preeminencia única, a saber, como el único que no es un mero cuerpo <Körper>, sino justamente soma, el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación <...>; el único en el que mando y actúo <schalte und walte> de modo inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus órganos».²¹

Es decir, ese «serme propio», por el que el mundo primordial que me pertenece se diferencia del mundo objetivo que vale para todos, radica en su vinculación con «mi soma». La cual decide esa «pertenencia» de «mi mundo» por el hecho de que éste es percibido por medio de los órganos sensoriales que funcionan en «mi soma» y gracias a unas actividades que, al mismo tiempo, estoy experimentando kinestésicamente en él. Por tanto, la excepcionalidad de mi soma consiste, por una parte, en que su presencia está fundida con la de unos «campos de sensación». Los ojos, los oídos, no son simplemente órganos existentes en mi soma: Los experimento a la vez que se hace presente lo visto y lo escuchado. En realidad, su constitución orgánica se desvanece, se hace transparente en beneficio de los «campos sensibles» que con ellos se abren. El oído que escucha es vivido de un modo que poco tiene que ver con el que contemplamos en un espejo o con el que aparece en un tratado de anatomía. Pues la experiencia que de él tenemos es solidaria de las percepciones kinestésicas por las que orientamos la cabeza hacia el objeto que suena o nos aproximamos para escucharlo mejor. Pero lo esencial de esas experiencias kinestésicas es la intuición de la actividad que en ellas fluye y que determina la orientación del soma hacia lo percibido para aprehenderlo. Esa actividad que se vive a sí misma en los procesos kinestésicos que acompañan a toda experiencia es la que hace posible la presencia del mundo y la que hace que el propio soma sepa de sí mismo como centro dinámico de la experiencia de ese mundo. «Percibien-

20. *CM*, 5a., párr. 44, pg. 127/27.

21. *Ibid.*, pg. 128/5. En el párrafo 28 de *La crisis* (pg. 109 y sgts.) también se alude al soma y a la kinestesia.

do activamente <tätig> experimento (o puedo experimentar) toda la naturaleza, inclusive mi propio soma que, en ese proceso, está referido a sí mismo». ²²

Lo que importa destacar es que esa peculiaridad de mi soma como centro activo de funciones perceptivas que se viven a sí mismas en su propia iniciativa, proyectada en los «campos de sensación» y fundida con la presencia de los objetos experimentados que la asaltan, decide la configuración de un «mundo propio», es decir, de un mundo que vale como «mío». Es el que luego, en el parágrafo 49, llamará «mundo primordial» (primordiale Welt). ²³ En realidad se trata del mundo de la vida originario que se estudia en *Experiencia y juicio*, con la diferencia de que en las *Meditaciones* se destaca con energía su pertenencia al sujeto que lo vive. Si en *Experiencia y juicio* la vinculación del mundo con la conciencia individual carece de justificación, ahora queda respaldada por su conexión con el soma vivo que anima la realización de cualquier experiencia.

Es evidente que tratándose de las experiencias que son «propias» de un sujeto que se vive como un «yo», entre las estructuras que caracterizan al mundo primordial debe figurar la temporalidad de la conciencia misma, es decir, la que estudia Husserl en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Como ya vimos en el apartado 7.7 ese tiempo constituía la trama fundamental del mundo de la vida originario. Por consiguiente, se puede esperar que lo sea también del mundo primordial que se ha constituido gracias a la vinculación que las experiencias que integraban a aquél mantienen con el soma que las reúne. Por ello dice en el parágrafo 46 de las *Meditaciones cartesianas* que «al explicar el horizonte de mi ser propio esencial, choco en primer lugar con mi temporalidad inmanente y, por ello, con mi ser bajo la forma de la abierta infinitud de una corriente de vivencias, en la que está incluido, de algún modo, todo lo que me es propio, a lo que pertenece también mi actividad explicativa». ²⁴ Sin embargo, en la exposición del mundo primordial Husserl parece desinteresarse de esa «temporalidad inmanente» cuyo «presente viviente» podría ser enriquecido con facilidad mediante un análisis de su relación con el soma que lo vive en la realización de sus actos. Es decir, el mundo

22. Ibid., pg. 128/19.

23. Ibid., pg. 137/2.

24. CM, 5a., parágr. 46, pg. 132/33.

primordial se hace presente ante todo gracias al «ahora» de una conciencia que lo vive con el soma cuya actualidad constituye el centro de referencia de todo pasado o futuro.

Más relieve ofrece la caracterización espacial del mundo primordial que proviene de la índole de «aquí» absoluto que es propia del soma como centro de las actividades somáticas que realiza y como centro de los campos de percepción que le son propios. Como ya se advirtió en nuestro apartado 7.9, Husserl despliega en las *Meditaciones cartesianas* una exposición de la espacialidad originaria de las experiencias que se despliegan en esferas circundantes de progresiva lejanía o en direcciones radiales a partir del «aquí» marcado por el soma propio. Pero con ello destaca con énfasis la peculiaridad «central» de este soma, en la medida en que lo va a distinguir de los somas extraños. Dice así al iniciar el parágrafo 53: «Mi soma corpóreo <mein körperlich Leib>, en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del aquí central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del otro, tiene el modo del allí».²⁵ Como veremos, esa espacialidad del mundo primordial centrada en el propio soma reaparecerá cuando se entre en el estudio del conocimiento ajeno y la presencia del otro en un «allí» que supone el «aquí» central del yo que con él se enfrenta.

Ahora bien, todo el interés que pueda ofrecer el mundo primordial y el soma propio que lo condiciona está supeditado a su fundamentación con respecto al mundo objetivo y a la correlativa presencia del otro. No se debe perder de vista que su estudio constituye un «retroceso» hacia la subjetividad trascendental que condiciona y hace posible la presencia de los diferentes mundos de la vida concretos, en los que se han incrustado los mundos objetivos elaborados por las ciencias. Por ello dice Husserl al comienzo del parágrafo 49 de las *Meditaciones cartesianas* que «el sentido del ser del mundo objetivo se constituye sobre el trasfondo <auf dem Untergrunde> de mi mundo primordial en muchos grados».²⁶ Esos «grados» corresponden a la presencia, en primer lugar, de los otros, como sujetos distintos del que los encuentra en su propio mundo primordial; y, en segundo lugar, a «una naturaleza objetiva y un mundo objetivo, en general, al que pertenecen los otros y yo mismo».²⁷

25. *Ibid.*, parágr. 53, pg. 145/35.

26. *Ibid.*, parágr. 49, pg. 137/1.

27. *Ibid.*, pg. 137/13.

Es evidente que esta condición de «trasfondo» que ofrece el mundo primordial con respecto a los mundos objetivos o los mundos de la vida concretos que sobre él se elevan abre una problemática de enorme densidad, en la que no entra Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. Y que, por tanto, no nos incumbe considerar ahora. Sin embargo, exige una precisión sobre la índole del mundo primordial y el soma que lo vive que no podemos dejar de lado. Se trata de que, de forma similar a lo que se dijo del mundo de la vida originario,²⁸ el mundo primordial no puede quedar «al desnudo», desprovisto de todo elemento significativo. Los procesos «reductores», que intenten «desmantelar» las formaciones ideales que sobre él se elevan en cualquier construcción teórica o cultural, no pueden dejar nunca algo así como conglomerados de elementos sensibles carente de toda carga conceptual. Es decir, el mundo primordial arrastra consigo siempre el sentido que deriva de su índole de ser el «trasfondo» sobre el que se elevan esas construcciones. Nuestro mundo primordial ofrecerá una temporalidad y una espacialidad que no podremos dejar de considerar como el «subsuelo» o fundamento empírico del tiempo y del espacio que se objetivan mediante las teorías o las prácticas cronológicas y geométricas propias del mundo de la vida concreto que nos ha tocado vivir.

Pero esto supone que el soma tampoco puede ser considerado al margen de las formas de conducta significativas y expresivas que poseen un sustrato somático. En cualquier forma de actividad con que se le analice, el soma es una pieza de una conducta cognoscitiva o práctica que posee una peculiar significación en virtud de la totalidad de sus actos y, en definitiva, por su referencia a situaciones objetivas que tienen un determinado sentido. El movimiento de la mano es, por ejemplo, un gesto o un acto práctico dotado de una finalidad que «señala» o «indica» una situación cuyo significado queda transferido al acto somático. Por consiguiente, el sentido que pueda tener el mundo primordial, en tanto que anticipa el que corresponde al mundo de la vida concreto que sobre él se constituye, se funde con la conducta somática que, en rigor, es la que condiciona y posibilita su presencia.

Pero en el planteamiento de las *Meditaciones cartesianas* el estudio del mundo primordial y del soma que le da vida está supeditado a su fun-

28. Cfr. supra en el apartado 7.3 la pg. 152 y sigtes.

damentación del mundo objetivo y, como condición previa, a la explicación de la presencia del otro, del sujeto ajeno. Como hemos advertido, la quinta *Meditación* se inicia con el propósito de superar los riesgos del solipsismo que hubiera suscitado una investigación centrada en las funciones conscientes del ego. Pero ello suponía ir más allá del análisis del mundo primordial que, en principio, es el mundo propio del sujeto que se identifica con el soma que le pertenece en exclusiva. Es decir, obligaba a investigar la presencia del otro que aparece como extraño en la conciencia de cada sujeto. Pero, ¿en qué consiste esa extrañeza del otro y del mundo objetivo con respecto al sujeto que vive propio su mundo primordial? Se puede pensar que es una extrañeza que proviene de que el mundo objetivo ha sido constituido en buena medida por los otros, por todos aquellos que en nuestro tiempo o en tiempos anteriores han contribuido a la concepción usual de las cosas. Pero, ¿no se trata también de un mundo que me es propio en la medida en que se inserta en mi mundo primordial y se sedimenta en sus contenidos empíricos? Estos interrogantes sólo pueden ser atendidos después de que se precise lo que sea la extrañeza del otro.

8.4 Inmediatez y extrañeza del *alter ego*

En el apartado 8.2 planteamos las condiciones que presiden el estudio husserliano del *alter ego*: Su «extrañeza» en tanto que es «otro» distinto del yo que lo conoce y, sin embargo, su «analogía» con ese mismo yo en tanto que se le hace presente con las pretensiones de ser también un sujeto. Pero la índole intencional de toda subjetividad decidía que esa «extrañeza» fuese también la de «su mundo», la de un mundo que, en la medida en que lo es para todos los que como «otros» me salen al encuentro, es el mundo objetivo constituido por las idealizaciones que se han formado gracias a las tareas realizadas por ellos, en especial por los científicos.

Pero el punto de partida de esa indagación es la presencia somática del otro en el mundo primordial del sujeto que lo experimenta como un *alter ego*. Sin embargo, su cuerpo no aparece con la inmediatez vital que caracteriza al soma propio, no es vivido «desde dentro», exhibiendo la iniciativa que lo anima ni el mundo primordial que experimenta. Pero tampoco aparece como un simple «cosa natural». Por ello dice Husserl en el

parágrafo 43 que los otros «son experimentados también como gobernando psíquicamente en sus correspondientes somas naturales».²⁹

Para comprender la presencia somática del otro es importante destacar que se trata de una presencia expresiva. De otra forma sería sorprendente que se le adjudicara un soma en sentido estricto. En el mejor de los casos se le podría atribuir un cuerpo que se pareciese por fuera al soma que cada uno vive. Pero el otro aparece expresivamente no sólo porque habla sino también porque sus actividades son significativas, poseen una intencionalidad referida a los objetos que forman sus situaciones mundanas. Es decir, su soma es «significativo» en el sentido preciso de la palabra: Hace signos. Con sus actos y en virtud de la dirección de los mismos, significa unas situaciones y, por consiguiente, expresa unas actividades conscientes. Esa conducta significativa o expresiva es aludida por Husserl en el parágrafo 52 cuando dice que «el soma extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como soma únicamente en su conducta <Gebaren>, cambiante pero siempre concordante; de tal suerte, esa conducta posee su lado físico que indica lo psíquico, apresetándolo».³⁰ Es decir, la observación de que el «lado físico» del soma de la persona ajena «indica» o «apresenta» lo psíquico sólo puede ser entendida como una advertencia de que se trata de una conducta somática significativa.

La índole expresiva de su conducta es lo que confirma, pues, la extrañeza del otro: El soma ajeno se da a entender como un cuerpo que vive y que percibe, que actúa en un mundo en virtud de unas experiencias y de unas actividades motrices que sólo él intuye «a lo vivo», con plena inmediatez. Con ello el acceso al soma ajeno tropieza con la lejanía radical de sus funciones perceptivas y kinestésicas, las que en rigor deciden su índole somática y hacen que el otro sea un ego³¹. Como dice Husserl en el pará-

29. *Ibid.*, parágr. 43, pg. 123/8.

30. *Ibid.*, parágr. 52, pg. 144/14. También en la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura* se alude a esa índole significativa de la «presencia originaria» (*Urpräsenz*) del otro. Cfr. *Ideen II*, Sección segunda, Capítulo 4º. parágr. 45, pg. 166/20).

31. No deja de ser sorprendente el que Husserl omita toda alusión a las experiencias cenestésicas. Pues hay que reconocer que el bienestar y el malestar somáticos constituyen un testimonio fundamental de lo que es el soma propio. Y que, admitiendo plenamente la existencia de un lenguaje que haga comunicativas esas experiencias de dolor o placer, su presencia en el propio soma del sujeto que las experimenta posee una inmediatez y una suerte de «autenticidad» que no se dan en esas mismas experiencias expresadas o comunicadas por el sujeto ajeno.

grafo 52, «en esta especie de accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible se funda el carácter de lo que es extraño <des seienden Fremden>. Lo que en cada caso puede ser presentado y justificado originalmente soy yo mismo o bien lo que me pertenece como propio». ³² Y, precisa unas líneas más abajo, que el mundo primordial ajeno se encuentra, por supuesto, en ese ámbito de lo que me es «originalmente inaccesible» o «extraño». La extrañeza que puedan tener las ideas ajenas, la interpretación de los actos que los otros realicen y, en definitiva, su mundo objetivo, derivan de esa lejanía de sus mundos primordiales. A ella se suman los complejos procesos históricos o culturales en los que las diferentes creencias y valoraciones contribuyen de forma decisiva a la pluralidad de los mundos de la vida concretos.

Por tanto, el otro, en tanto que originariamente vive su soma y el mundo primordial que con él se le hace presente, «trasciende mi ser propio». ³³ Su presencia es significativa de un mundo primordial que, como tal, está ausente para el sujeto que con él se encuentra como ajeno y que reemplaza mediante el que le es propio. Pues, en definitiva, aunque posean estructuras que sean de alguna forma distintas, los mundos primordiales valen como manifestaciones de un mismo mundo, el que puede ser objetivado como un mundo de la vida concreto que les es común en virtud de las idealizaciones que compartan y de experiencias que incluyen la pretensión de ser válidas *a priori* para todos los sujetos que las presencien. ³⁴

Ahora bien, ¿cómo se puede explicar que, a pesar de esa extrañeza del otro y de su mundo primordial, su conducta expresiva lo caracterice precisamente como un sujeto que es interpretado como un *alter ego*? ¿Hasta qué punto la teoría de la empatía a que apela Husserl puede resolver la contradicción que parece mediar entre la extrañeza del otro y su identificación como un yo afín al que lo presencia? Pues sin esa afinidad sería incomprendible la convivencia en un mismo mundo y, en definitiva, la «comunicación» del mismo como un mundo compartido por todos los humanos.

32. *CM.*, parágr. 52, pg. 144/21.

33. *Ibid.*, pg. 145/8.

34. Cfr. *supra* en el apartado 7.11 las pgs. 212-214.

8.5 La «impatía» (die Einfühlung)

La teoría de la «impatía» (die Einfühlung), con la que Husserl explica el conocimiento del sujeto ajeno, ofrece dos vertientes, de acuerdo con lo que se ha dicho sobre la «inmediatez» y la «lejanía» del otro: En primer lugar, da cuenta de su presencia, mediante una conducta expresiva, en el mundo primordial del sujeto que lo conoce; pero, en segundo lugar, registra la delación del mundo primordial ajeno, que trasciende la presencia de su soma y de su conducta. Como dice al proponerla en el párrafo 43 de las *Meditaciones cartesianas*, concierne al problema del «ahí-para-mí <für-mich-da> de los otros» y, por tanto, constituye una «teoría de la experiencia del <sujeto> extraño». ³⁵ Sin embargo, lo que en ella destaca es la extrañeza del otro y de su mundo primordial, a pesar de que esté «ahí-para-mí», conduciéndose expresivamente. Como sugiere más adelante en el párrafo 47, lo que está en juego con la impatía es «un mundo trascendente que se origina sobre la base del fenómeno intencional 'mundo objetivo' reducido a lo propio de uno mismo <auf das Selbsteigene>». ³⁶ El otro pertenece al mundo primordial que me es «propio», pues es conocido en un allí que sólo tiene sentido desde el aquí de mi soma. Pero desde el momento en que el otro está allí (no en mi aquí absoluto, desde el que lo percibo), su existencia «se distancia» de su mera aparición en mi mundo primordial. Pues es aprehendido expresivamente, haciendo signos (verbales o de cualquier otra clase) que tienen significación en tanto que hacen referencia a las experiencias que constituyen su mundo primordial.

Pero lo que complica la situación es que esa extrañeza del mundo primordial ajeno no sólo concierne a sujetos que se encuentran en nuestro contorno inmediato. En realidad los otros son todos cuantos, de cerca o de lejos, aparecen de alguna forma en el mundo primordial propio. Y también aparecen en él, gracias a sus escritos, a los restos arqueológicos o a cualquier huella de su existencia, los otros que han vivido en tiempos lejanos o en culturas extrañas. Pues, aunque en esos casos no estemos contemplando directamente su soma, percibimos sus manifestaciones somáticas significativas. Como ya se ha advertido, éstas no se reducen nunca a la estrict-

35. *CM.*, párr. 43, pg. 124/1.

36. *Ibid.*, párr. 47, pg. 135/8.

ta corporeidad anatómica o fisiológica que opera en cualquier forma de conducta. Su somaticidad se prolonga con sus gritos o sus palabras habladas y escritas, a través de los instrumentos de que se vale o las creaciones artísticas que realiza. Sobre ello volveremos en el próximo apartado, cuando se considere la «comunización» del mundo.

Pero, por otra parte, es posible que la teoría husserliana de la empatía ha despertado ciertos recelos por lo que tiene de ingrato su reconocimiento de la extrañeza del otro. Incluso se podrá pensar que esa extrañeza, que supone una escasa comprensión entre las gentes, colisiona con la confianza que puso Husserl en la validez de los ideales que han movido a la humanidad y que constituyen su *telos* histórico. Sobre ello volveremos al final de nuestro recorrido. Pero antes conviene precisar lo que sea el conocimiento por empatía del sujeto ajeno en virtud de lo que Husserl denomina una «apercepción analógica» o una «apresentación <Appräsentation>»³⁷ basada en la presencia de su soma.

Lo fundamental de esa «apercepción analógica» o «apresentación» del otro consiste en esa peculiar ausencia del mundo primordial ajeno, que sólo es delatado por su conducta expresiva dentro de mi mundo primordial y que es «reconstruido» mediante los datos que constan en éste y que son evocados por dicha conducta ajena como si también le fuesen propios. Como dice Husserl, se trata de una forma de intencionalidad mediata que «partiendo del sustrato del mundo primordial <propio>, que es el que siempre permanece constantemente en la base, representa un ser-también-ahí <mit-da> que, sin embargo, no está ahí él mismo, ni jamás puede llegar a ser un 'él mismo ahí'. Consiste, pues, en una suerte de hacer co-presente, una suerte de presentación».³⁸ Con otras palabras, lo esencial de la empatía, en tanto que «apresentación», es que el sujeto ajeno, que es percibido inmediatamente o por medio de sus productos, delata una entidad más rica y compleja que la que se deja ver con su estricta presencia somática. Pero la novedad que ahora se introduce consiste en que, como anuncia el título del parágrafo 50, es una «apercepción analógica».

Es evidente que la alusión a una «analogía» despierta los fantasmas del conocimiento del otro mediante algún tipo de deducción que, a partir

37. *Ibid.*, parágr. 50, pg. 138/30.

38. *Ibid.*, parágr. 50, pg. 139/16.

de unas premisas que constataran que el propio aspecto externo es análogo al de nuestros semejantes, concluyera que ellos son también sujetos pensantes. Por ello tiene importancia precisar el significado que tiene en Husserl esa «apercepción analógica» y que difiere profundamente del que la palabra «analogía» ha tenido en esas deducciones.

En efecto, como dice Husserl, el proceso «analogizante» de la empatía es el mismo que el que acontece en la identificación de cualquier cosa corpórea, cuya cara visible «apresenta» una cara posterior y le prescribe un aspecto determinado.³⁹ Es decir, la «apresentación» del otro se ajusta a lo que ya desde las *Ideas para una fenomenología pura* se había estudiado como una «identificación» objetiva: Todo objeto vale como una identidad en la que se coordinan los diversos elementos de su núcleo noemático, aunque sólo una parte de ellos esté siendo conocida de hecho en cada ocasión. Los restantes son representados gracias a percepciones del mismo objeto efectuadas en ocasiones anteriores o en virtud de la anticipación de sus posibles determinaciones, que son previsibles por experiencias similares de objetos del mismo tipo.⁴⁰ Ahora bien, es importante destacar que esa «identificación» objetiva presenta una diferencia fundamental respecto al conocimiento por empatía: En la identificación de una cosa siempre cabe la posibilidad de que las caras ocultas queden al descubierto y sean percibidas mediante nuevas experiencias, verificando empíricamente su coordinación con los restantes aspectos del mismo objeto. En cambio, en la empatía hay que excluir la posibilidad de que los aspectos «ocultos» del otro puedan ser aprehendidos ostensiblemente lo mismo que los que están a la vista en la percepción de su soma o de su conducta significativa. Pues esas «caras ocultas» son precisamente la experiencia de su propio soma y de su mundo primordial, tal como el otro los vive, intransferibles a cualquier otro sujeto.

Sobre esta base se debe entender que la empatía sea una «apresentación o apercepción analógica»⁴¹ del otro. Significa, en definitiva, que se

39. Cfr. supra pags. 61-63 en el apartado 4.2

40. Cfr. en la segunda parte de *La fenomenología de la intersubjetividad* el n.º 1 (pgs. 3-10) en donde desarrolla el problema de la «implicación infinita de intencionalidades» (pg. 7/38) que posibilitan el conocimiento de un «cuerpo» y, análogamente, del sujeto extraño a partir de su soma.

41. *CM.*, parágr. 50, pg. 140/38.

conoce el soma ajeno asimilándolo al soma propio, como «otro soma» y, por consiguiente, análogo al que cada sujeto vive como propio. Por supuesto, se le «apresenta» como un soma integrado dinámicamente en un mundo primordial que sólo el otro vive de inmediato, pero que es «apresentado» mediante el concurso de las propias experiencias somáticas y del mundo primordial también propio que con ellas está fundido. Estas experiencias y este mundo quedan así integrados en la presencia del sujeto ajeno, sumándose a su alteridad y mitigando en cierta medida su extrañeza. Pero Husserl se apresura a advertir que todo ello no constituye una «inferencia por analogía», en la que fuéramos pasando por unas premisas, que constataran la aparición de un soma ajeno, hasta la conclusión de que éste se halla vinculado con unas experiencias kinestésicas y con la percepción de un mundo primordial semejantes a las que el sujeto que lo «apresenta» tiene de su propio soma y de su mundo primordial. La «apresentación» o «apercepción analógica» acaece «de golpe», lo mismo que, al percibir un objeto cualquiera completamos inmediatamente sus aspectos visibles por medio de aquellos otros que pertenecen a objetos similares que hemos percibido en otras ocasiones. Se puede decir, por tanto, que la aprehensión del soma ajeno se coordina automáticamente con la aprehensión del soma propio y se enriquece con lo que de éste conoce el sujeto que realiza esa «apresentación».

Pero lo fundamental es que en ambos casos, sean las que se quieran las diferencias que puedan mostrar, se trata de somas que coinciden en su condición de ser expresivos del mundo de la vida concreto en el que están integrados y, con él, del mundo primordial que experimentan originariamente. Es decir, la «apercepción analógica» sólo es comprensible si se tiene en cuenta que el conocimiento del otro no es simplemente el de un cuerpo, sino la de un individuo que, precisamente por medio de su soma, habla y se expresa. Que manifiesta o significa lo que está siendo su mundo, aunque no haga explícito lo en éste es primordial tal y como él lo vive. Por ello la conducta expresiva del soma ajeno facilita su asimilación con el soma propio desde el momento en que su índole significativa abre paso a un dominio común de significaciones, que se encarnan en los gestos y palabras que todo sujeto realiza, el otro y uno mismo. Como dice Husserl en el párrafo 54, el primer contenido determinado por la presencia del soma ajeno está formado «por la comprensión de la somaticidad del otro y de su conducta específicamente somática; o sea, la comprensión de los miem-

bros como manos que funcionan tocando y empujando, como pies que funcionan andando, como ojos que funcionan viendo, etc.».⁴² Y añade unas líneas más abajo: «Así se llega, en una posterior consecuencia, como es comprensible, a la empatía de determinados contenidos de la esfera psíquica superior. También éstos son indicados somáticamente y por el comportamiento de la somaticidad en el mundo exterior, por ejemplo, como conducta exterior de quien está colérico o del que está alegre etc. —que me son bien comprensibles a partir de mi propio comportamiento en circunstancias similares». Con otras palabras, la conducta somática ajena es entendida «impáticamente» no sólo porque se enriquezca con las propias experiencias somáticas, que se suman a las que del otro se percibe, sino también porque esa conducta despierta todo el mundo de las significaciones que cada cual expresa con su actividad somática, en la que se incluye el lenguaje que cada sujeto emite como realización propia de un acervo semántico universal, que pretende ser válido para todos los humanos. Por ello se ha podido incluir en esa somaticidad el repertorio de los instrumentos y de los productos de las actividades humanas que «significan», en definitiva, el soma originario que en ellos ha operado y la conducta humana que con ellos se ha manifestado.

La constatación de que el soma se conduce significativamente es decisiva, por tanto, para comprender la «apercepción analógica» de la empatía. Pues permite incluir en lo somático todos los productos significativos que prolongan la estricta somaticidad corpórea. Es decir, el soma es no sólo el cuerpo viviente, sino también sus expresiones, lo que dice y lo que realiza como manifestación del pensamiento y los sentimientos que animan su somaticidad. Vivimos nuestra somaticidad como un cuerpo vivo, provisto de los medios que constituyen su manifestación expresiva o son sus productos. Por ello los escritos, las obras de arte, los artefactos y los vestidos pueden ser considerados como una prolongación del soma que manifiesta el *alter ego*. Y con esas manifestaciones somáticas se insinúa el mundo primordial que, en definitiva, es el sustrato de los pensamientos y de la vida afectiva que en él hallan cumplimiento o que a partir de él se han generado. No le faltaba razón a Descartes cuando, al ver los chamber-

42. Ibid., párr. 54, pg. 148/31.

gos y las capas que pasaban bajo su ventana, juzgaba que eran seres humanos.⁴³

Ello explica que, como se apuntó en un comienzo,⁴⁴ la «extrañeza» de lo que trasciende el mundo primordial propio no sólo concierne al soma ajeno y a su mundo primordial, sino también al mundo objetivo, a los productos culturales que en el mundo de la vida concreto hallamos, cuya objetividad es el resultado de tareas que los otros han realizado a partir de sus mundos primordiales. Pues, si esos productos culturales son expresión de la vida ajena, plasmados en formas materiales que los otros han creado, están prolongando la manifestación somática que les es propia y que aparece como un soma significativo, que se conduce expresivamente y que así sugiere un mundo primordial y unas actividades espirituales que desde él generan un mundo de la vida concreto. Dicho brevemente, la extrañeza del soma y del mundo primordial ajenos se trasplanta a su mundo de la vida concreto, que nos resulta «extraño» en la medida en que en ellos o por ellos se genera. Pero consecuentemente, si vale la paradoja, ello mismo justifica que lo que inicialmente me es «extraño», porque ha sido concebido por otras gentes, puede convertirse en «propio» cuando se inserta en mi mundo primordial. La teoría heliocéntrica, que perteneció inicialmente a gentes que nos son extrañas (Nicolás de Oresme, Copérnico o Galileo) porque vivieron en mundos primordiales que nos son ajenos, ha pasado a pertenecer a nuestra propia concepción del sistema solar. Pues se ha incrustado o «sedimentado» en este mundo primordial que ejerce la función de ser el centro de referencia prioritario de lo que nos es propio. Como «extraña» queda, en cambio, la teoría geocéntrica de Ptolomeo que, por decirlo así, no ha sido asimilada por nuestro mundo primordial. La línea divisoria entre lo propio y lo extraño no es, por tanto, una frontera nítida que deje a un lado la somaticidad y el mundo primordial de un sujeto y, del otro, la somaticidad y los mundos primordiales de las otras personas. El hecho de que los productos culturales y las idealizaciones que llenan el mundo objetivo o los mundos de la vida concretos se incrusten en los mundos primordiales hace que estos componentes de lo objetivo pasen a inte-

43. Cfr. las *Meditaciones sobre filosofía primera*, Med. 2^a. (Vol. IX, pg. 25 en la ed. de Adam y Tannery).

44. Cfr. supra en el apartado 8,2 las pgs. 231-232.

gar lo que es propio de determinadas gentes cuando se han sedimentado en sus mundos primordiales, a pesar de que pudieron ser creados por otros sujetos como sus mundos objetivos. Esto aclara la «ambigüedad» que inicialmente⁴⁵ se indicó que podía ofrecer el mundo, que a la vez me es «propio», porque lo vivo con mi conciencia, y «extraño» porque es también el mundo vivido por los otros.

Todo ello hace comprensible que Husserl aludiera a una ampliación de la empatía que alcanzara al «mundo de la cultura». Pues «aquí yo y mi cultura somos lo primordial frente a toda cultura extraña. Esta me es accesible a mí y a los que pertenecen a mi misma cultura sólo por una especie de experiencia del otro, por una especie de empatía de la humanidad cultural extraña y de su cultura, y también esta empatía requiere investigaciones sobre su intencionalidad».⁴⁶ Es decir, son investigaciones que deben explicar cómo se constituyen a partir de los mundos primordiales de otras gentes, delatados por sus creaciones culturales, los entramados significativos que se expresan mediante sus obras artísticas, sus escritos, sus creaciones técnicas e instrumentales, etc. Es manifiesto que todo ello supone una tarea hermenéutica de los productos humanos ajenos que dilucide las ideologías, las creencias y valores que los han elaborado a lo largo de la historia mediante procesos creativos cuya complejidad desborda con mucho los análisis de las experiencias y de las objetividades lógicas o morales que poseen la fundamentalidad que los convierte en tema de la fenomenología.

Pero esto plantea unos interrogantes en sentido inverso de los que hasta aquí hemos atendido. Es decir, nuestro camino ha llevado desde el mundo de la vida concreto hasta sus fundamentos, que han culminado en el mundo primordial de cada sujeto. Lo que ahora se plantea es la pregunta sobre la constitución de aquél a partir del mundo primordial. O, como dice Husserl en el párrafo 55 de las *Meditaciones*, es el problema de la «comunización» (*Vergemeinschaftung*) del mundo objetivo, de la «naturaleza intersubjetiva» inscrita en el mundo de la vida concreto.

Sin embargo, es importante destacar que con la teoría de la empatía se ha propuesto un conocimiento del otro que de alguna manera supera su ex-

45. Cfr. supra en el apartado 8.2 la pg. 232.

46. *CM*. 5a., párr. 58, pg. 162/7.

trañeza. Es decir, el otro me es extraño en tanto que aparece en mi mundo primordial delatando el suyo propio. Pero la «apercepción analógica» abre la posibilidad de reconstruirlo con ayuda del que me pertenece. Y sobre esta base compartimos un mundo de la vida concreto del que hablamos y en el que actuamos conjuntamente una vez se han incrustado sobre los mundos primordiales las construcciones de la ciencia o de cualquier forma de conducta que elabore un mundo objetivo que pretende valer para todos. Pero lo grave es que ello deja sin decidir si este mundo objetivo que he reconstruido como si fuera un mundo común es exactamente el que el otro vivió. Y, cuando se trate de culturas afines, ¿en qué medida se entienden mutuamente quienes viven en ellas? ¿No será una ilusión la reconstrucción coincidente de cada una de esas culturas desde la propia, lo mismo que puede ser una pretensión vana el conocimiento de los otros sujetos, cuya extrañeza, atrincherada en mundos primordiales distintos, puede ser insuperable a pesar de los intentos de hallar un lenguaje común y una lógica universal? Este es el problema que deberá resolver el estudio de la «comunización» del mundo.

8.6 La «comunización» (Vergemeinschaftung) del mundo

La importancia del problema del conocimiento del *alter ego* deja ver todo su alcance cuando se amplía para estudiar la fundamentación del mundo de la vida concreto de grupos humanos a partir de su mundo primordial. Pues ahora ya no se trata de meros sujetos individuales poseedores de un soma particular, sino de colectivos caracterizados por mundos de la vida concretos que se constituyen sobre unas experiencias que, en la medida en que se organizan a partir de la somaticidad de esos sujetos, pueden ser consideradas como su mundo primordial común. Con ello se amplía la entidad del sujeto que había estado singularizado por su soma y su mundo primordial: Su singularidad se funde con la del grupo de que forma parte y que se enfrenta con otros colectivos humanos. La somaticidad no significa ahora el principio diferenciador de un sujeto singular. Las gentes que forman un grupo, sean los que se quiera los vínculos espirituales propios de su colectividad y que, por su peculiar conjunción, deciden su singularidad, comienzan a ser ese grupo por el hecho de que sus mundos primordiales ofrecen una fundamental afinidad: la de ser un ámbito espacial y

temporal común, que se origina por una somaticidad convivida por todos ellos. Y que se diferencia de la somaticidad de otros grupos, la que decide su situación en su propio tiempo y espacio. Desde estos supuestos habrá que considerar aquella ampliación de la empatía aludida por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*.⁴⁷ Es decir, la comprensión de los otros se realiza mediante una empatía que no sólo se sustenta sobre el mundo primordial experimentado por un único sujeto, sino sobre el que éste comparte con todos aquellos que forman con él un grupo.

Pero cuando se trata del conocimiento de gentes que han existido en tiempos lejanos o que viven en lugares remotos, esa empatía no puede realizarse a partir de la percepción inmediata de su soma. No sólo porque éste se encuentre lejos, sino porque la simple multiplicidad de sujetos constituyendo un grupo o una colectividad hace difícil, cuando no imposible, aprehender su somaticidad en sentido estricto. Es necesario entonces recurrir a los testimonios indirectos de su existencia. Pues, como se ha advertido anteriormente,⁴⁸ el mundo primordial se hace presente dentro de una conducta expresiva, cargada de significaciones que dan cuenta del mundo en que opera. Es decir, se convierte en el conjunto de testimonios arqueológicos, artísticos, literarios, etc. que forman como una prolongación del soma que les dio existencia y que recubren el mundo primordial que ese soma anima. Y, como manifestación de un soma, esos productos de la actividad que en él vivió son la base para la reconstrucción empática de unos sujetos, de su mundo de la vida concreto y del mundo primordial que estaba a su base. En realidad, del soma que dio vida a ese mundo primordial sólo queda la corporeidad significativa de los gestos que se han solidificados en los correspondientes restos culturales que forman parte de su mundo de la vida concreto. Ahora bien, no hay que olvidar que todos esos testimonios de gentes remotas, de su existencia somática y de sus mundos, los hallamos en el propio mundo de la vida concreto. Y que éste constituye el marco que condiciona su presencia. Desde nuestras idealizaciones, prejuicios y creencias, desde la cultura integrada en nuestro mundo, realizamos la comprensión de los testimonios de gentes que vivieron otros mundos y que han dejado así la manifestación de su soma expresivo.

47. CM, párr. 58, pg. 162/7, citada supra en la pg. 247.

48. Cfr. supra en el apartado 8.4 la pg. 239-240.

Lo que importa ahora es entender cómo se pueden reconstruir sobre esta base los mundos de comunidades extrañas. Y, sobre todo, hay que indagar cómo es posible que los mundos objetivos que pertenecen a sus mundos de la vida concretos, a pesar de la diversidad que ofrezcan a lo largo de la historia o en distintos ámbitos culturales, puedan tener una validez intersubjetiva, que permite que se complementen o corrijan, que se superen progresivamente como fases de una tarea que deba asumir la humanidad toda, cumpliendo el *telos* que Husserl atribuyó a la racionalidad instaurada por la filosofía griega. Y, en el peor de los casos, la comprensión de los mundos de la vida concretos que nos son extraños hace posible que los discutamos o, simplemente, que los consideremos como distintos del propio. Por consiguiente, el problema de la empatía, extrapolado más allá del conocimiento del individuo ajeno hasta abarcar el conocimiento de las colectividades que se dan a conocer mediante la peculiar somaticidad de sus creaciones culturales, debe proporcionar las claves fenomenológicas para explicar la posibilidad de una racionalidad universal, de la comunidad de ideales que han tenido vigencia en la historia de Europa a partir del pensamiento. Y, en definitiva, que vivamos un mundo del que tenemos conciencia que nos es «común», sean las que se quiera las diferencias que se puedan constituir en sus diversas realizaciones culturales o históricas.

Por ello, una vez ha concluido con el párrafo 54 el estudio de la presencia somática del otro en mi mundo primordial, de su «aperccepción representativa» por medio de la empatía, Husserl inicia el párrafo 55 diciendo que «es más importante, sin embargo, aclarar la comunidad <Gemeinschaft> que se desarrolla en diversos grados <...>». ⁴⁹ Y unas líneas más abajo añade: «Por cuanto la subjetividad extraña surge por presentación (dentro de la esencialidad propia exclusiva de mi subjetividad) con el sentido y la validez de otra subjetividad, con su esencia propia, se estaría inclinado a ver aquí, en un primer momento, un oscuro problema, a saber, ¿cómo puede realizarse una comunización <Vergemeinschaftung>, aunque sea en esta primera forma de un mundo común?»

En las primeras páginas de este párrafo 55 Husserl se enfrenta con ese «oscuro problema» rehaciendo los argumentos que había desplegado en los párrafos anteriores para exponer el conocimiento ajeno por medio

49. *CM*, parágr. 55, pg. 149/18.

de la empatía. En la página 149 del párrafo 54 de las *Meditaciones cartesianas*, aborda el «caso de la percepción de lo extraño», tomando en consideración de modo preferente el problema de lo que «hay en común» entre la colectividad propia y las ajenas. Y advierte desde un comienzo que «lo primero que se constituye en forma de comunidad y como fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad, es el ser común de la naturaleza, junto con la comunidad del soma extraño y del yo psicofísico extraño emparejado con mi propio yo psicofísico». ⁵⁰ Es decir, la presencia del otro por medio de un soma que forme parte de mi mundo supone que la «naturaleza» en que se encuentra sea intersubjetiva, común para el otro y para mí. «Es la misma naturaleza, sólo que en el modo de aparición 'como si yo estuviera allí, en el lugar del cuerpo somático del otro'». ⁵¹

Es interesante advertir que Husserl explica el conocimiento de esa «naturaleza común» mediante su teoría de la identificación de un objeto. La considera como si fuera un cuerpo físico universal, que lo abarca todo. Por tanto, cuando se trata de la naturaleza que yo experimento y la que experimenta otro sujeto, su identidad depende de que se asocie lo que de ella se percibe desde el aquí de mi propio soma con lo que se percibiría desde el allí ocupado por el otro. Pues la que yo percibo lleva inscrito el sentido de ser «la misma naturaleza» que el otro presencia desde su perspectiva, puesto que es un *alter ego*. Sin olvidar, se apresura a añadir Husserl, que la percepción de «lo extraño», del «mundo objetivo» que el otro ve lo mismo que yo, «se desarrolla exclusivamente dentro de mi propia esfera».

Pero es evidente que la identificación de la naturaleza depende de lo que sean las leyes naturales que constituyen su trama lógica. Es decir, la naturaleza no es un simple conglomerado de realidades que puede ser visto desde distintas perspectivas como «el mismo mundo». Desde los tiempos ya lejanos de la filosofía presocrática, contando con el eslabón nada despreciable de la doctrina kantiana, la naturaleza ha significado primariamente la legalidad que rige la totalidad de las cosas empíricas. Por tanto, cuando se plantee el problema de la identidad de la naturaleza, si se parte del hecho de que los mundos objetivos están constituidos en buena medida por teorías científicas, hay que contar con la identidad que pueda tener la na-

50. *CM*, parágr. 55, pg. 149/24.

turalidad que está regida por las leyes que esas mismas teorías han formulado. O, en el caso de que se tratara de diferentes sistemas de leyes, la identidad de la naturaleza o del mundo objetivo depende de la correlación que se pudiera establecer entre esos sistemas. La comunidad de su mundo no se puede resolver olvidando las diferencias que pueda mediar entre la constitución legal de la naturaleza concebida en diversos períodos o la equivalencia que existiese entre sus mundos objetivos legalmente constituidos.

Sin embargo, hay que reconocer que Husserl no planteó explícitamente estos supuestos y que la solución de este nuevo problema sólo se puede hallar a retazos en los textos de las *Meditaciones cartesianas*. Así, en el párrafo 55 de las *Meditaciones* alude Husserl «a las mundanidades <Weltlichkeiten> de grados superiores, constituidas subsecuentemente, <propias> del mundo objetivo concreto, tal y como existe para nosotros, es decir, como mundo de los hombres y de la cultura». ⁵² Se puede suponer que entre esas «mundanidades de grado superior» pertenecientes al «mundo objetivo concreto» se encuentran las concernientes a la naturaleza. Unas líneas más abajo, con motivo de la constatación de que hay «anomalías» en la experiencia del mundo, observa que «esto indica otra vez nuevas tareas del análisis fenomenológico, en un grado ya superior, concernientes al origen constitutivo del mundo objetivo <...>. El mundo objetivo tiene existencia en virtud de una verificación concordante de la constitución aperceptiva una vez lograda, que tiene lugar en el curso de la vida que la experimenta en una concordancia consecuente <in konsequenter Einstimmigkeit>, siempre restablecida a través de eventuales correcciones». ⁵³

Parece que, aunque estas consideraciones se refieren directamente a «anomalías» tales como la ceguera o la sordera, pueden ser aplicadas también a las «mundanidades» que se plasman en mundos objetivos diferentes a lo largo de la historia y que corresponden a lo que Husserl califica como un análisis fenomenológico de grado superior. De ser así, contando con que esos mundos objetivos tienen que ser «asimilados» sobre la base de los diversos mundos primordiales que forman su estrato básico, se plantea la

51. *Ibid.*, pg. 151/36.

52. *Ibid.*, pg. 153/36.

53. *Ibid.*, pg. 154/11.

necesidad de una «concordancia consecuyente», restablecida por «eventuales correcciones» de las «mundanidades ideales», entre las que se hallan las constituidas por las leyes científicas. Es decir, la naturaleza concebida por Ptolomeo es la misma (aunque no idéntica) que la interpretada actualmente desde la astronomía actual, no sólo porque su mundo estrictamente empírico se asemeje al que hoy percibimos y se preste a una apercepción de su identidad, sino porque la versión-geocéntrica del movimiento de los astros puede ser «corregida» y, en virtud de esa corrección, puesta en «concordancia» con nuestra actual interpretación del sistema solar. Ahora bien, esa «corrección concordante» es el criterio que Husserl había establecido desde las *Ideas para una fenomenología pura* para hablar de la identificación de los objetos, «corrigiendo» sus experiencias pretéritas por medio de otras que sean «concordantes» con aquéllas. Obviamente, puede ser válido también para establecer la identidad de los mundos objetivos o de la naturaleza legalmente constituida. Precisamente una página más adelante, insistiendo en el problema de «cómo puedo identificar una naturaleza constituida en mí con una naturaleza constituida en otro»,⁵⁴ afirma que esa identificación no es un enigma mayor que el de cualquier objeto.

Una confirmación de que Husserl tenía conciencia de que se estaba enfrentando con problemas que concernían a una naturaleza legalmente formada la proporciona el que unas líneas más abajo plantee la «constitución de objetos ideales en sentido estricto» o de «objetividades ideales en sentido específico».⁵⁵ Son objetividades que compara con la del «mundo objetivo con su tiempo objetivo», es decir, con el mundo objetivado en forma de «naturaleza». También para ellas vale una «síntesis de identificación» por la que, en diferentes actos de conciencia se produce «idénticamente la misma proposición, idénticamente la misma formación numérica». Con otras palabras, se trata de la identificación de la misma objetividad ideal, aunque sea formulada por diferentes gentes que utilizan distintos medios expresivos.

Ahora bien, si la «comunización» del mundo compartido por diversos individuos o grupos humanos rebasa la identificación básica de sus mundos primordiales mediante la correlación o correspondencia de las «mun-

54. *Ibid.*, pg. 154/39.

55. *Ibid.*, pg. 155/22.

danidades de grado superior» idealmente constituidas, hay que indagar cómo se han formado dichas «mundanidades». Y si es que su trama fundamental consiste en las leyes que determinan lo que sea la naturaleza o el mundo objetivo correspondiente, se impone precisar cuál sea su constitución noemática. Pues, en definitiva, ello decidirá si nos hallamos ante una naturaleza o ante diferentes versiones de la misma que sean susceptibles de ser equiparadas y que permitan la comprensión de que se trata, en definitiva, de un mundo común a diferentes subjetividades (individuales o colectivas). Como apunta también en el párrafo 55 de las *Meditaciones*, es el problema de las «objetividades ideales» o «formaciones ideales» que «se objetivan» con una pretensión de «omnitemporalidad objetiva». ⁵⁶

La respuesta a estos interrogantes no se halla en las *Meditaciones*. Pero Husserl la aborda en el Apéndice III de *La crisis de las ciencias europeas* que Eugen Fink publicó con el título de «La pregunta sobre el origen de la Geometría como problema intencional-histórico». ⁵⁷ Brevemente lo citaremos como «El origen de la Geometría». En realidad, las «idealizaciones» que allí se discuten son las geométricas, pero es manifiesto que las conclusiones que sobre ellas se obtienen pueden ser aplicadas a cualquier otra «objetividad ideal» científica. Y, resumiendo las teorías expuestas por Husserl, se puede decir que la idealización de las entidades geométricas que posibilita su «comunización», es decir, su validez como «tradición milenaria», radica en su índole verbal. La Geometría se desarrolla «en una progresión continua y en un progreso de conocimiento» a partir de una «primera adquisición» ⁵⁸ porque, desde ese momento inicial, adquiere una objetividad ideal que la hace válida «para todos» y que le confiere una «existencia objetiva en el mundo». Pues bien, ello lo consigue «por medio del lenguaje <mittels der Sprache> que le proporciona, por decirlo así, su soma lingüístico <ihren Sprachleib>». ⁵⁹ Bien entendido que el lenguaje sólo puede ser explicado en relación con el «mundo como horizonte de la existencia humana». Y que dentro de ese «horizonte» se hallan nuestros se-

56. *Ibid.*, pg. 55/38.

57. «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem», publicado en la *Revue internationale de Philosophie* (nº. 2) en enero de 1939.

58. *Krisis*, pg. 367/7-16.

59. *Ibid.*, pg. 369/4.

mejantes, los otros sujetos con los que se convive. «Precisamente a este horizonte de humanidad pertenece el lenguaje universal. La humanidad se conoce ante todo como una comunidad de lenguaje inmediata y mediata». ⁶⁰ Y, correlativamente, ello supone que «todo tenga su nombre o que sea denominable en un sentido amplio, es decir, expresable en un lenguaje. El mundo objetivo es de antemano un mundo para todos, el mundo que 'todos' tienen como horizonte mundano. Su ser objetivo presupone a los hombres en tanto que hombres de un lenguaje universal.<...> Así, por una parte, los hombres en tanto que hombres, la humanidad, el mundo —el mundo del que los hombres hablan y siempre pueden hablar— y el lenguaje, por otra parte, están indisolublemente entrelazados y ciertamente siempre en la unidad indisociable de su correlación, aunque habitualmente sólo de modo implícito, en forma de horizonte». ⁶¹

Sobre esta base se puede comprender la idealidad de los objetos matemáticos, su «comunización». Pues en ellos no prevalecen las funciones psíquicas que han podido organizarlos de formas variadas en distintos individuos. Lo que con ellos se constituye es la identidad objetiva del ser ideal que hacen presente intencionalmente y que renuevan mediante los procesos de comunicación como una «única formación universal». Pero en esos procesos de formación y transmisión tiene una función decisiva «la expresión lingüística escrita», que hace posible una «comunicación virtual»: «Los signos gráficos, considerados en su pura corporeidad, son objetos de una experiencia sensible y se encuentran en la posibilidad permanente de ser experimentados intersubjetivamente en la comunidad <humana>». ⁶² Pueden realizar constantemente una «reactivación de su sentido» de forma unívoca gracias a la persistencia de su forma gráfica, de sus enlaces lingüísticos y de sus reglas semánticas. O pueden renovarlo y ampliarlo mediante adquisiciones que se plasman en nuevas fórmulas. Todo ello constituye una «actividad 'lógica' específicamente vinculada con el lenguaje» y unas «formas ideales de conocimiento que tienen su origen específico en esta actividad». ⁶³ Pues toda proposición que así se constituye en-

60. *Ibid.*, pg. 369/37.

61. *Ibid.*, pg. 370/1.

62. *Ibid.*, pg. 371/26.

63. *Ibid.*, pg. 374/6.

cierra una «dilucidación» (*Verdeutlichung*) que se impone al que la aprehende y que se despliega gracias a sus enlaces con el conjunto del lenguaje. Entonces «el juicio explicitado, dilucidado, se convierte en una objetividad ideal transmisible». ⁶⁴ Y gracias a esta actividad se hacen posibles funciones más amplias, formaciones (*Bildungen*) de nuevos juicios.

Todo ello constituye una «evidencia originaria», de la que se nutren los mismos axiomas matemáticos. La ciencia consiste así en «una formación de sentido viva, que progresa de forma productiva y que dispone indefinidamente de lo que ha sido documentado y sedimentado a partir de una producción anterior, haciéndolo objeto de una explotación lógica». ⁶⁵ La «reactivación» de esas «formaciones de sentido» fijadas por los símbolos y las fórmulas científicas puede convertirse en una «tradicición» que mantiene su eficacia a pesar de que se haya olvidado sus orígenes en las funciones significativas que deparan su «evidencia originaria», convirtiéndose en «técnicas» cuya eficacia hace ociosa la indagación de su origen. Lo mismo que las otras ciencias deductivas, la Geometría se vale de «tradiciones sedimentadas», a partir de las cuales la actividad científica produce nuevas formaciones de sentido, que se sedimentan a su vez y se convierten en un nuevo material simbólico. Ello significa que en su constitución encierra una historicidad que hace posible la pregunta por sus orígenes radicales, por «los proto-materiales de su primera formación de sentido, por las archi-premisas que yacen en el mundo de la cultura precientífico». ⁶⁶

Es evidente que el planteamiento de «El origen de la Geometría» incluye elementos que son una novedad en la teoría del lenguaje de Husserl si se compara con las *Investigaciones lógicas*. En especial, lo es su preocupación por el sentido histórico de la Geometría, en tanto que constituye una transmisión de técnicas simbólicas, formadas a partir de «evidencias originarias» que han sido olvidadas conforme esas técnicas han ganado una eficacia científica. Las últimas páginas del estudio, a partir de la 379, parecen estar vivamente preocupadas por esa historicidad que, aunque sea de forma implícita, está presente en la Geometría, como en toda forma de

64. *Ibid.*, pg. 374/32.

65. *Ibid.*, pg. 375/31.

66. *Ibid.*, pg. 378/28.

cultura viva. «Así la evidencia de la Geometría, se tenga o no una clara conciencia de ella, es el desvelamiento de su tradición histórica».⁶⁷

Pero lo que le importa a Husserl no es la historia misma de la Geometría, su concreta evolución y transformación. Indaga su historicidad desde la perspectiva de la «estructura de sentido intrínseco» que encierra el pensamiento geométrico, el «suelo de sentido universal» en que se asienta y el «*a priori* estructural que le es propio». Pues sólo contando con las exigencias de validez universal que detentan los conocimientos científicos se puede comprender su historia. Es decir, en «El origen de la Geometría» sigue presente el supuesto fundamental de que los objetos geométricos son esencialmente unidades de sentido, cuya significación arrastra una pretensión de universalidad que no puede ser anulada por su existencia en el tiempo histórico. Y esa vigencia *a priori* de las objetividades significativas que constituyen la Geometría es lo que justifica su restauración en sistemas geométricos sucesivos o su «dilucidación» permanente a lo largo de la historia. Con otras palabras, es la idealidad de las significaciones que se defendió en las *Investigaciones lógicas* lo que sigue vigente, garantizando la continuidad de los logros de la Geometría y la persistente «dilucidación» de sus conceptos o de sus fórmulas a lo largo de la historia.

Por tanto, aunque ahora destaque Husserl el sentido histórico del pensamiento geométrico y su enraizamiento en un mundo de la vida que le proporciona las evidencias originarias a partir de las que se constituye el lenguaje simbólico de la Geometría, sigue contando con la idealidad de las significaciones o de las unidades de sentido que animan ese lenguaje. La «invariancia» de las formas espacio-temporales de que se ocupa la Geometría y que asegura su continuidad histórica sólo es posible si esas formas albergan un sentido ideal que pretende trascender toda vicisitud histórica contingente.

Lo cual significa que la superación de la relatividad o subjetividad que pudiera afectar al mundo primordial se realiza mediante una «comunicación» del mundo objetivo que se basa en la tesis de que sus contenidos significativos son «idealizaciones» que poseen una validez *a priori*. «Sólo en la medida en que el contenido apodícticamente universal de la esfera de las formas espacio-temporales, invariantes a través de toda variación ima-

67. *Ibid.*, pg. 380/10.

ginable, sea tomado en consideración en una idealización, puede nacer una forma ideal que sea para siempre y para toda generación humana verdadera comprensible de nuevo y, por tanto, transmisible, reproducible con su sentido intersubjetivo idéntico». ⁶⁸ Con otras palabras, la naturaleza o el mundo objetivo constituido por las actividades científicas o culturales puede ser considerado como «común» a diferentes colectividades humanas en tanto que están regidos por «idealizaciones» cuya índole significativa obedece a leyes *a priori*, válidas necesariamente para toda conciencia humana. La «comunización» del mundo, que era el requisito fundamental para la comprensión de las gentes que forman culturas extrañas o mundos de la vida concretos variados a lo largo de la historia, se basa en la vigencia de las leyes lógicas que evitan el contrasentido y posibilitan el entendimiento mutuo entre los humanos. La «empatía», aplicada al conocimiento de los grupos humanos, podía realizar la trasposición del mundo propio al vivido por los otros gracias a la validez *a priori* de los principios ontológicos que deciden la estructura esencial de todos ellos.

Ahora bien, ¿en qué medida puede reiterar Husserl este rechazo del «historicismo», apelando a una «razón teleológica que atraviese de parte a parte toda la historia»? ⁶⁹ La relevancia que concede a esa misma historia, ¿no pone en peligro el apriorismo de las significaciones ideales, su invariancia histórica y su validez universal para todo sujeto que las piense? ¿Puede concluir Husserl su escrito sobre «El origen de la Geometría» diciendo que «tenemos por un fundamento plenamente asegurado que el mundo circundante es esencialmente siempre el mismo hoy y siempre»? ¿Y que ese mundo circundante es el que debe explicar la «profundación idealizante de la formación de sentido llamada 'Geometría'»? ⁷⁰ Pues, ¿se puede mantener la «esencial» persistencia del mundo circundante, así como la validez *a priori* de las idealizaciones que permitan «comunizarlo» como «válido para todos», cuando ese mundo circundante, como mundo de la vida concreto, está dominado por la historia? ¿Y cuando se ha reconocido su diversidad en distintos momentos históricos?

68. *Ibid.*, pg. 385/11.

69. *Ibid.*, pg. 386/10.

70. *Ibid.*, pg. 386/23.

8.7 El *a priori* eidético en la «comunización» del mundo

Una respuesta a estos interrogantes ha de pasar por una reflexión sobre un aspecto del problema de la «comunización» del mundo que es fundamental, no sólo por derecho propio, sino porque pertenece a una dimensión radical de la fenomenología de Husserl. Se trata de la contribución que, en los procesos de «comunización» del mundo, presten las leyes *a priori* que conciernen a las esencias formales. Es decir, hasta aquí se ha considerado un mundo común a todos por su índole empírica o por las idealizaciones objetivas que sobre el mundo de la vida concreto podían sedimentar las variadas actividades científicas y culturales realizadas por el hombre. Esto nos ha llevado a discutir la «comunidad» que pudiera tener el mundo primordial que, aun siendo «propio» de cada sujeto, es el «trasfondo» del mundo objetivo que se comparte con otros y, por tanto, se ve afectado por esa intersubjetividad. Y nos ha conducido a la constitución de una naturaleza o un mundo objetivo comunes a todos los sujetos que tienen conocimiento de las cosas o que se conducen en relación con ellas con una concordancia básica.

Ahora bien, ¿qué papel juegan en esos procesos de «comunización» los principios lógicos que expresan las reglas de juego que determinan *a priori* las esencias formales que rigen todo objeto? Y, en segundo lugar, ¿qué alcance tiene realmente su vigencia *a priori* cuando concierne a mundos de la vida concretos extraños que, aunque tengan algo en común con el que nos es propio, también difieren de él en su peculiar concreción? Pues hay que pensar que ésta se constituyó en virtud de unos procesos lógicos realizados por otras gentes. ¿En qué medida hay que pensar que esos procesos obedecieron a los principios *a priori* que hoy reconocemos como fundamentales y que esos principios fueron concebidos entonces lo mismo que hoy los pensamos?

Se puede argüir que estas preguntas ya fueron contestadas en *La filosofía como ciencia rigurosa*, cuando se hizo valer el *a priori* de los principios lógicos más allá de toda contingencia histórica. Sin embargo, la inserción de la historicidad en el mundo de la vida concreto, así como el planteamiento de la «extrañeza» del otro, no sólo el que aparece en nuestro mundo circundante, sino también el que pertenece a otros tiempos, obligan

a plantear de nuevo esas preguntas.⁷¹ Y no sólo para ratificar la vigencia *a priori* de esos principios, sino para precisar su cooperación en la constitución de los diversos mundos de la vida concretos haciendo posible que, a pesar de su diversidad estructural, sean el mismo mundo que el vivido por nosotros en nuestra situación histórica.

Comenzaremos por esta última cuestión, no sólo para enlazar con el último apartado, sino porque es la que Husserl plantea directamente. En efecto, en el párrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas* se enfrenta con «los problemas de la analítica intencional de las comunidades intersubjetivas superiores». Se propone estudiar «la posibilidad de actos específicamente personales del yo que tienen el carácter de actos sociales, en virtud de los cuales se establece toda comunicación personal humana».⁷² Es fácil prever que dentro de ésta se encontrarán (y de modo preeminente) los actos comunicativos con gentes de mundos de la vida concretos de otros ámbitos culturales. Y, en efecto, dentro del estudio de las «personalidades de orden superior» incluye Husserl las «comunidades sociales» que constituyen «mundos circundantes culturales», pues «para mí y para cualquiera, el mundo sólo se da concretamente como mundo cultural y con el sentido de ser accesible a cualquiera».⁷³

Ahora bien, recordando la teoría de la inmediatez del mundo primordial que es vivido con el soma propio y la correspondiente «extrañeza» del mundo objetivo común,⁷⁴ bien sea el de la propia cultura o de las culturas de otros tiempos, insiste en la índole de «construcciones» que tienen los mundos de la vida concretos, que se han formado a partir de mundos primordiales gracias al dinamismo de la subjetividad que los objetiva. Pero entonces introduce una precisión que nos interesa aclarar. Se trata, en rigor, de una reposición del problema de la «identidad de la naturaleza» de que nos ocupamos en el apartado 8.6. Pero ahora lo formula como el problema de una «constancia» del mundo de la vida de todos nosotros. Si la «natu-

71. Husserl plantea el problema de la objetividad de un *a priori* que tuviera validez en diversos momentos de la historia en el Apéndice II de *La crisis de las ciencias europeas* (pg. 362/34). Sin embargo, allí no le da una respuesta clara.

72. *CM*, parágr. 58, pg. 159/28.

73. *Ibid.*, pag. 160/11.

74. Cfr. supra en el apartado 8.5, pg. 246-247.

raleza» es concebida como «la misma», sean los que se quiera los sistemas científicos con que la investiguemos y pensemos, y sean cualesquiera las formas legales que adopte dentro de esos distintos sistemas, su mismidad se puede formular también como «constante mundo de la vida de todos nosotros». ⁷⁵ Y añade unas líneas abajo: «Todo esto está regido por necesidades de esencia o bien por un estilo esencial, que tienen las fuentes de su necesidad en el ego trascendental y luego en la intersubjetividad trascendental que se descubre en el ego, o sea, en las estructuras esenciales de la motivación trascendental y de la constitución trascendental. Si se lograra el descubrimiento de estas estructuras, ese estilo apriórico ganaría una explicación racional de suma dignidad, una inteligibilidad última, una inteligibilidad trascendental».

Es decir, por variados que sean los procesos de identificación por los que se logra una concepción de la identidad de los mundos objetivos que se hayan constituido de maneras muy distintas en diversos momentos culturales, una condición fundamental para que se hable de «una misma naturaleza» o de «un constante mundo de la vida para todos nosotros», es que todo mundo objetivo integrado en un mundo de la vida concreto haya sido constituido mediante funciones trascendentales de la conciencia que operen de acuerdo con un *a priori* único y universal. Y ese *a priori* es el que concierne a las esencias formales que rigen toda objetivación. Todo intento de identificar el mundo objetivo pensado por Aristóteles con el de Galileo, a pesar de las profundas diferencias que medien entre la naturaleza que uno y otro concibieron, supone que el principio de identidad o el de no-contradicción tenían vigencia en ambas concepciones. O que el *a priori* de la cuantificación que pusieron en juego uno y otro coincidía en lo esencial. Pues si Galileo operó con una matemática algébrica desconocida por Aristóteles, ello no suponía que su álgebra invalidara la matemática utilizada por éste. Ambas coincidían en un *a priori* numérico que establecía una «constancia» o una identidad en sus respectivos mundos objetivos. Como, en un nivel ontológico fundamental, todas las diferencias que se pudiera registrar en sus distintas «naturalezas» no impedían que ambas obedecieran a una vigencia común de los principios lógicos, que decidían así una coincidencia esencial entre sus respectivos mundos objetivos.

75. CM, parágr. 58, pg. 163/10.

Todo ello justifica que, con el descubrimiento de esas estructuras coincidentes, el *a priori* ganara una «inteligibilidad trascendental» última. Se acreditaba como fundamento de una Ontología subyacente a toda concepción de la naturaleza, determinante de las líneas esenciales que debe tener todo mundo objetivo. Y establecía las bases para un entendimiento universal entre las gentes, no importa a qué ámbito cultural pertenecieran. Pues una intersubjetividad trascendental no se basa en una mera constitución del otro en la propia conciencia y en su apercepción como un sujeto que tiene un mundo primordial que, siéndome «extraño», gracias a un proceso de empatía se constituye como «el mismo» que me es propio. La intersubjetividad significa que los principios lógicos que rigen *a priori* el mundo objetivo o todo mundo de la vida concreto son idénticos para cualquier sujeto, sea el yo o el otro, que tenga conciencia de esos mundos. «Con estas explicaciones —las más radicales y consecuentes— de lo que está incluido en las intenciones y los motivos intencionales de mi ego y en mis modificaciones esenciales, se muestra que la estructura general fáctica del mundo objetivo dado, su estructura como mera naturaleza, como animalidad, como humanidad, como sociabilidad de diversos grados y como cultura, es una necesidad esencial en gran medida y quizá en una medida mucho mayor de lo que ya podemos comprender».⁷⁶ Es decir, se descubre así una «Ontología *a priori* del mundo real», de todo mundo que valga como mundo objetivo o mundo de la vida concreto en cualquier momento histórico o en toda cultura. Con ese *a priori* ontológico se puede descubrir lo esencial en todo mundo, superando sus contingencias. Se pone de manifiesto lo que es esencial en la «naturaleza», la «animalidad», la «sociabilidad» y la «cultura». Pero la racionalidad que así se consigue alcanza su grado máximo cuando se ponen de manifiesto «las necesidades que responden al esencial arraigo de todo mundo objetivo en la subjetividad trascendental, las que, por tanto, hacen concretamente inteligible al mundo como sentido constituido».⁷⁷ Son las «necesidades» impuestas por la correlación intencional entre la subjetividad y el mundo objetivo, que se configuran como exigencias esenciales expresadas por los principios ontológicos supremos. Por ello, comenzando «muy concretamente con nuestro

76. *Ibid.*, parágr. 59, pg. 164/16.

77. *Ibid.*, pg. 164/34.

mundo de la vida circundante <Lebensumwelt> y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante»,⁷⁸ tomándolo como «punto de partida», se ha de investigar el *a priori* de las «estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella». Es decir, se han de poner al descubierto las funciones trascendentales de la conciencia que, de forma intersubjetiva, deciden lo que es esencial en todo mundo objetivo.

El desenlace de todo ello son unos «resultados metafísicos» que Husserl se apresura a diferenciar de los alcanzados por «una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia». Pues «el modo de justificación puramente intuitivo, concreto y además apodíctico de la fenomenología excluye toda aventura metafísica, todos los excesos especulativos».⁷⁹ Lo que así se ha descubierto es que «mi ego, dado a mí mismo apodícticamente –lo único que puedo poner con absoluta apodicticidad como existente– sólo puede ser *a priori* un ego que experimenta el mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él».⁸⁰ Y que cualquier mundo que se pueda pensar tiene que ajustarse a las necesidades esenciales que rigen la mundanidad en general. Tiene que ser un mundo dado en el espacio y en el tiempo, determinado por las esencias formales que condicionan cualquier ontología posible. Por ello los mundos de comunidades distintas son «necesariamente meros mundos circundantes de esas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo objetivo que les es común. <...> Pertenece verdaderamente, por tanto, a una única comunidad universal <in eine einzige Allgemeinschaft>, que me incluye a mí mismo, que comprende unitariamente todas las mónadas y grupos de mónadas que deben ser pensados como coexistentes».⁸¹

Por consiguiente, en la «metafísica fenomenológica» que Husserl propone, la comunidad de los sujetos, su intersubjetividad y la correspondiente posibilidad de mutua comunicación y entendimiento están garantizados por la unicidad de sus mundos de la vida concretos, de los mundos

78. Ibid., pg. 165/13.

79. Ibid., parágr. 60, pg. 166/11.

80. Ibid., pg. 166/16.

81. Ibid., pg. 167/6.

objetivos que en ellos se forman, cuyas diferencias y contrastes suponen una definitiva coincidencia de sus estructuras ontológicas fundamentales. Las cuales corresponden intencionalmente a principios lógicos, a esencias formales que tienen una validez *a priori* y que determinan las condiciones necesarias y universales que evitan el contrasentido. En definitiva, la vigencia de un mundo lógico que no puede ser modificado por las vicisitudes del curso del mundo empírico y que fue proclamada por Husserl en 1900, con motivo de su controversia con el psicologismo,⁸² es lo que garantiza la intersubjetividad de la humanidad y las posibilidades de entendimiento entre las gentes.

Es cierto que, desde el momento en que se planteó en las *Investigaciones lógicas*, esa exigencia tuvo que pasar primero la prueba de fuego del historicismo y más tarde, en la etapa de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas*, tuvo que arrostrar la constatación de que los mundos de la vida concretos pueden ser variados a lo largo de la historia. Se impuso con ello la necesidad de justificar su comunidad por medio de la explicación de su constitución a partir de los mundos primordiales que son propios de los diversos sujetos que los viven originariamente. Ahora bien, como recurso último, la superación de esos obstáculos supone la vigencia *a priori* de las esencias formales que rigen toda objetividad y de los principios lógicos que formulan su necesidad y universalidad. Pues, sea la que se quiera la variedad de las configuraciones que los mundos de la vida concretos hayan alcanzado con el curso de la historia o en distintos ámbitos culturales, su diversidad sólo puede ser salvada mediante una interpretación coincidente de sus realizaciones si éstas obedecen a principios ontológicos que establezcan un fundamento universal de las mismas. Como se vio en el apartado 7.11, la diversidad de los mundos de la vida originarios (que se integran en mundos primordiales cuando entra en juego el soma que los vive) no excluía la vigencia de un *a priori* en sus estructuras empíricas, en la medida en que éstas obedeciesen a la universalidad y necesidad de la lógica que se generase a partir de esos mundos o que en ellos hallase cumplimiento.

Por consiguiente, la posibilidad de una «comunización» de los mundos de la vida concretos o, dicho de otra forma, de su mutuo entendimiento

82. Cfr. supra en el apartado 3.2 la pg. 49.

por quienes en ellos existan, depende de la validez *a priori* de los principios que rigen sus estructuras ontológicas universales. Pues bien, ¿puede ser garantizado ese apriorismo por una fenomenología que eluda «toda aventura metafísica, todo exceso especulativo»? No cabe duda de que en las obras de Husserl, incluso en las de su última etapa, pueden hallarse testimonios que apoyen una respuesta afirmativa. Sin embargo, no se puede negar que otros textos son menos tajantes o abren perspectivas que pueden orientarse hacia consideraciones que matizan ese apriorismo debilitando sus formulaciones más eufóricas. Si ello es así, ¿en qué medida se puede creer que la irrupción de la historia en el mundo de la vida concreto ha forzado a la fenomenología a una versión más cautelosa de su apriorismo que la defendida en los momentos iniciales de su desarrollo?

Epílogo

9.1 El «presentimiento vital» (lebendige Vorahnung) del *a priori*

La grandeza de un pensador no estriba sólo en la riqueza de sus teorías y en la plenitud de su sistema doctrinal, sino también en la profundidad de los interrogantes que ha dejado abiertos a ulteriores investigaciones. En este «Epílogo» se atenderá esta segunda faceta de las teorías sobre el mundo de la vida propuestas por Husserl. Hasta aquí se ha pretendido trazar las líneas fundamentales de sus diversas concepciones sobre el mundo. Ahora se trata de realizar una reflexión sobre su significado global y sobre los problemas que afloran en sus escritos y que abren posibilidades que ahuyentan la tentación de hacer de su pensamiento un sistema cerrado sobre sí mismo.

Por ello parece oportuno que nos encaremos de entrada con el aire triunfalista que pueda tener la teoría de la «comunización» del mundo, es decir, de su vigencia como un mundo común para toda conciencia que opere en virtud de unos principios lógicos válidos *a priori*. Es un triunfalismo que debe ser matizado si se quiere eludir el riesgo de caer en esas «aventuras metafísicas» o «excesos especulativos» a que se refería Husserl al comienzo del parágrafo 60 de las *Meditaciones cartesianas*. Y esa matización concierne ante todo al valor que tenga el *a priori* de las esencias formales y de los correspondientes principios lógicos que pretenden garantizar, en última instancia, la unicidad de los mundos objetivos y la posibilidad del entendimiento entre las gentes que los viven. O, dicho de otra forma, que quieren asegurar la posibilidad de que cada sujeto, afinado en su mundo primordial, entienda a los que viven en otros mundos de la vida concretos con distintas culturas.

La dificultad que se apunta no se refiere sólo a los problemas que suscita la «presentación» de los mundos ajenos a partir de las condiciones del mundo primordial propio y de las idealizaciones que sobre él se construyen. A nadie se le escapan los obstáculos que ha de vencer toda reconstrucción hermenéutica de cualquier mundo de la vida concreto extraño a partir del propio. Pero lo que importa ahora es precisar el alcance que tuvo el apriorismo de las esencias formales y de los principios lógicos que constituyen el fundamento trascendental de la «impafía» que, según Husserl, permite comprender los mundos de la vida concretos de otros sujetos y otras culturas. Dicho de otra forma, ¿hasta qué punto se puede tener seguridad de que los principios que hoy tienen vigencia en nuestra lógica son idénticos a los que rigen los mundos de la vida concretos de otras gentes, en especial cuando éstas han vivido en tiempos lejanos o dentro de culturas extrañas? ¿En qué medida la constatación de que la investigación fenomenológica toma como «punto de partida» el mundo de la vida concreto que nos es propio puede restringir el alcance de la validez que otorguemos a esas esencias y a esos principios? Pues la cautela fenomenológica, que renuncia a «excesos especulativos», obliga a reconocer que esos principios son formulados dentro de nuestro mundo de la vida concreto y, por consiguiente, que su validez esta vinculada de hecho con ese «punto de partida» de su examen.

Pero además, como desenlace de la investigación que ha retrocedido hasta el fundamento de la constitución del mundo de la vida concreto, el hallazgo del mundo primordial no ha hecho más que confirmar la vinculación de aquél con la singularidad del sujeto que lo vive. Y, extrapolada a los colectivos humanos, la teoría de los diversos mundos primordiales ha deparado así el motivo básico de la pluralidad de los mundos de la vida concretos que han desfilado a lo largo de la historia. Pues, aunque la variedad de estos mundos obedezca a motivos mucho más complejos, propios de la transmisión de las tradiciones y de la aparición, siempre enigmática, de concepciones del mundo, de «creencias» (dicho a la manera de Ortega y Gasset) o de diversos «prejuicios» (dicho ahora gadamerianamente), el motivo último de esas variedades radica en la diversidad de los mundos primordiales vividos por los respectivos sujetos. Es decir, la pluralidad de las gentes, de sus mundos de la vida concretos, tiene su raíz en la de los mundos primordiales que esas gentes viven y que generan sus respectivos mundos objetivos.

Pues bien, ¿desde estos supuestos, en qué medida se puede sostener que las esencias formales y los principios lógicos que rigen nuestro mundo de la vida concreto son idénticos a los que tuvieron vigencia en otros mundos y facilitan así los cauces fundamentales para su comprensión, para la reconstrucción de sus estructuras y para su «comunización» o para lograr un «entendimiento» con las gentes que los vivieron?

Un elemental examen retrospectivo de la historia de la filosofía permite constatar que los principios lógicos fundamentales han sido formulados de formas variadas a lo largo del tiempo. Es cierto que el principio de no contradicción, por ejemplo, ha expresado siempre una incompatibilidad entre el «ser» y el «no ser». Pero parece evidente que su interpretación por Parménides, denunciando la posibilidad de pensar y de expresar rigurosamente el «no ser» y de que éste coexista de alguna manera con el «ser», difería profundamente de la acepción que Aristóteles dio al mismo principio, centrado ahora en la validez del «juicio» para dar cuenta de la constitución de las «sustancias» y de su «ser»; es decir, excluyendo que pudiesen ser verdaderos dos juicios que afirmasen y negasen al mismo tiempo una determinación respecto al mismo ente. Y, como es bien sabido, Kant censuró en la *Crítica de la razón pura* (A 152-153 / B 191-192) la fórmula aristotélica. En su lugar centró la contradicción en el incumplimiento de las «reglas generales del pensamiento» (A 59 / B 84), entre las que gozaban de un claro protagonismo los «principios del entendimiento puro» desarrollados en «La Analítica trascendental». Finalmente, cabe pensar que todas estas connotaciones han quedado excluidas de una formulación meramente lógica, tal como «no es verdad p y no-p». Pero hay que preguntar en qué medida esta «depuración» lógica no arrastra consigo unos supuestos de talante neopositivista sobre lo que sea el pensamiento o los hechos pensados.

Lo que con todo ello se está sugiriendo es que un examen histórico de la formulación de los principios ontológicos, o de las esencias formales que les correspondan, no puede excluir la posibilidad de que hayan sido concebidos a tenor de las creencias propias de un momento determinado de la historia. Y que, desde una perspectiva fenomenológica, esas variaciones de su planteamiento queden confirmadas tanto por su vinculación con los mundos de la vida concretos en que han operado, como por su enraizamiento en los mundos primordiales, múltiples y diversos, de los sujetos que los han pensado. Es decir, el análisis de los principios ontológicos está

atrapado por una doble relatividad: Por una parte, la de su pertenencia a mundos de la vida concretos que han acaecido en la historia, dentro de los cuales adquieren formulaciones variadas en consonancia con los sistemas de creencias que han emergido en esos mundos gracias a la creatividad cultural de los sujetos que los viven y que adoptan diversas «cosmovisiones». Y, por otra parte, está la relatividad radical de la procedencia de los principios ontológicos a partir de los mundos primordiales que los generaron mediante experiencias que han variado a lo largo de la historia, al constituirse en tiempos y lugares diversos. Cabe pensar que el mismo Husserl se dio cuenta de la existencia de estas relatividades y de su influencia en la fenomenología que arrancaba de esos mundos de la vida concretos y primordiales cuando, en el *Epílogo* de las *Ideas para una fenomenología pura* (que había sido el *Prólogo* de su edición inglesa), dice que la filosofía «sólo es realizable con el estilo de las verdades relativas, temporales y a lo largo de un proceso histórico infinito».¹

Todo ello lleva a la inquietante advertencia de que el análisis fenomenológico que dilucide los principios ontológicos, así como las esencias formales que los sustentan, ha tomado como «punto de partida» y como «hilo conductor» para su indagación el mundo de la vida concreto que es propio de nuestro tiempo. Y que ello ha podido dar un sesgo peculiar a su planteamiento. No se puede excluir, por tanto, que cuando se reconstruya el pensamiento de otras gentes, de otras culturas y los mundos de la vida concretos que les correspondan, esa reconstrucción se realice a instancias de unos principios que nos son propios, desde los cuales se está rehaciendo la validez de los principios que, tal vez con el mismo nombre y con similares pretensiones, han tenido vigencia en esos otros mundos, pero que pueden diferir de los nuestros en su sentido estricto. Es decir, en la actualidad interpretamos las formulaciones del principio de no contradicción realizadas por Parménides, Aristóteles o Kant desde la perspectiva que nos proporciona una versión del mismo que consideramos más depurada lógicamente y que puede tener incluso un respaldo fenomenológico. Pero no podemos excluir la posibilidad de que esa «depuración» lógica obedezca a supuestos metodológicos y ontológicos que pertenecen a nuestra situación histórica y a nuestras exigencias científicas o filosóficas. Y que todo ello, como todo

1. *Ideen III*, vol. Vº. de la HUSSERLIANA, pg. 139/11.

cuanto ha acaecido en el curso de la historia, sea relativo a nuestro momento. Incluso habría que admitir que esta misma tesis relativista sea relativa a nuestro tiempo histórico. Pues es en este momento, en el que se plantea una fenomenología que renuncia a los «excesos especulativos» y a las «aventuras metafísicas», cuando se propone la posibilidad de que los movimientos filosóficos que en él se produzcan, como es la misma fenomenología, estén vinculados al mundo de la vida concreto que constituye su «punto de partida» y al mundo primordial que nos es propio y que decide nuestra singularidad.

Por otra parte, la propuesta de este relativismo, asumiendo la relatividad de su misma tesis, le salva de las contradicciones que supondría una formulación en términos absolutos de la misma tesis relativista. Pues, si se arguye que es «paradójica» la formulación de un relativismo que se incluya a sí mismo en la tesis relativista, habría que pensar que esa circularidad sólo es ilegal en las tesis que pretenden tener un valor absoluto que queda anulado por su misma formulación. Lo cual no es nuestro caso: No se pretende que el relativismo que se ha esbozado constituya una verdad absoluta que quede por encima de los avatares históricos. Hay que reconocer que es un producto de nuestro tiempo, de una fenomenología que se ha constituido a partir de este mundo de la vida concreto que nos es propio y cuya existencia puede ser pasajera, como ha sido la de todos los mundos que hasta aquí han acaecido y la de las filosofías que en ellos han prosperado. Por tanto, la propuesta de que los principios ontológicos son relativos a su tiempo, al mundo de la vida concreto de que proceden, no se plantea como una verdad absoluta que estuviese por encima de su formulación y que contradijese, por tanto, su propia tesis. Es una afirmación que participa de la eventualidad que, se quiera o no, ha de tener la fenomenología, como todo movimiento filosófico que es comprensible a partir del mundo de la vida concreto en que ha nacido y que le suministra los fenómenos básicos que constituyen el «hilo conductor» para sus investigaciones.

Sin embargo, convendría precisar que estas consideraciones no suponen una eliminación del apriorismo de las esencias formales o de los correspondientes principios, ni de su validez para establecer la «comunización» de los mundos que pertenezcan a gentes de diferentes culturas. La exclusión del valor absoluto que pueda tener lo *a priori*, la *epojé* sobre sus pretensiones de gozar de una vigencia inmutable en todo momento histórico, no significa que se pase por alto la genuina validez de los principios

o esencias en tanto que son el fundamento de la forma de conocimiento o de objetividad que tengan lugar en un determinado mundo de la vida concreto. La superación del prejuicio de que esos principios detenten una validez absoluta en todo mundo posible y para toda conciencia objetivante, es decir, que valgan *a priori* en el sentido fuerte del término, no elimina una ponderación positiva de su contribución esencial en la constitución de los mundos de la vida concretos y en la comprensión que de ellos tienen los que en ellos viven o quienes son sus espectadores. En rigor, lo que da su fuerza a los principios y esencias que se manifiestan como fundamento de un pensamiento y de una *ontología*, es que constituyan los criterios últimos para reconstruir ese pensamiento y su concepción del mundo, tanto en sus dimensiones reales como ideales. El apriorismo consiste, por tanto, en la indole fundamental que tengan unos principios lógicos o prácticos y las objetividades esenciales que con ellos se formulan dentro de un determinado mundo de la vida concreto.

Pero esa fundamentalidad conserva otro aspecto decisivo del valor *a priori* que ostentan esos principios: El presentimiento² de tener una validez universal. Y nuevamente, si se quiere rehuir supuestos gratuitos y especulaciones fantásticas, ese presentimiento sólo puede ser propuesto dentro de la esfera de creencias que son propias de las gentes que comparten un mundo de la vida concreto, en el que realizan una comunicación efectiva. Pero hay que reconocer que los principios que tienen el privilegio de ser el fundamento radical de un mundo, arrastran consigo el presentimiento y la correspondiente pretensión de serlo para cualquier otro mundo. Y que con esa pretensión funcionan para interpretar los mundos de la vida concretos ajenos, descubriendo en ellos otros principios análogos o diferentes de los que están permitiendo esa interpretación.

Con otras palabras, los principios ontológicos que ostentan una validez *a priori* constituyen el supuesto desde el que una comunidad de sujetos ha de interpretar cualquier concepción del mundo, sea la propia o la que corresponde a mundos de la vida concretos extraños, pertenecientes a otros

2. Utilizo el término «presentimiento» para traducir la «Vorahnung» a que apela Husserl en «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» (pg. 321/11 de *La Crisis*), dando por supuesto que encierra consigo una «pretensión» correspondiente respecto a la validez de aquello que es objeto de dicho «presentimiento».

tiempos o a otras culturas. Pues sólo desde un cuadro de principios que funcionen con el presentimiento de valer *a priori* se puede interpretar cualquier pensamiento, propio o extraño. Bien porque éste se acomode a los principios que tienen vigencia para quien lo interprete o porque muestre discrepancias que permitan descalificarlo de alguna manera. Y su lectura tiene que realizarse desde las perspectivas que deparen los principios ontológicos que tienen validez para el sujeto que la realice. Podemos entender a Parménides desde la atalaya que nos proporciona nuestro principio de contradicción, excluyendo la veracidad simultánea de p y $\text{no-}p$, es decir, de un enunciado cualquiera. Desde esta perspectiva podemos admitir que su Poema anticipa una formulación del mismo principio, expresando una incompatibilidad entre el ser y el no-ser. Pero el desarrollo de su pensamiento, así como el mismo planteamiento de su criterio fundamental, nos permite discrepar del mismo porque estimamos que «cosificó» al ser y al no-ser y, partiendo de esa «cosificación», afirmó que «todo está lleno de lo ente» o excluyó la realidad del no-ser. Y, en la medida en que admitamos esa equivalencia y esas diferencias entre nuestra formulación del principio de contradicción y la de Parménides, podemos proponer un entendimiento de su pensamiento o de su mundo, en el que el cambio de los «aspectos» de las cosas o su diversidad eran la manifestación de una «mezcla» de las «potencias» constituyentes de esos «aspectos», excluyendo toda apelación al no-ser. Pero evidentemente ese entendimiento no significa una identidad entre nuestras concepciones de las cosas, sino una posibilidad hermenéutica de advertir tanto sus coincidencias como sus discrepancias, siempre desde la perspectiva que ofrece nuestra formulación del principio de contradicción.

Por consiguiente, la comprensión del pensamiento ajeno se realiza desde los principios que tienen una validez *a priori* para la comunidad de sujetos en que estamos integrados y que viven nuestro mundo. Sus exigencias constituyen los criterios fundamentales desde los que se realiza esa comprensión de otros mundos, a la vez que proporcionan los sillares lógicos sobre los que se eleva la propia concepción del mundo. Dentro de estos límites hay que entender la universalidad y necesidad que pretendan tener los principios que operan en nuestro propio sistema ontológico mundano. Es decir, son universales como criterios que se proyectan sobre todo mundo de la vida concreto de que se tenga noticia y que constituyen la piedra de toque para valorar los principios que en él funcionen. Pero se trata de

una universalidad que se proyecta sobre esos mundos a partir del sentido que tengan en el que vivimos y desde el cual realizamos la interpretación de los otros mundos que se nos aparecen en la historia o en culturas distintas. Esa universalidad decide que cualquier otra formulación de los principios que aparezca en esos otros mundos tiene que ser entendida como una versión asimilable o incompatible con la que vale en nuestro propio mundo. Por consiguiente, su necesidad significa también que son piezas básicas de una ontología que sostiene todo el edificio conceptual o práctico que se despliega en el mundo que nos ha tocado vivir y que hemos de proyectar en cualquier otro mundo, por extraño que sea, para comprender su lógica interna o las incongruencias que en él creamos hallar.

Es posible que esta valoración del apriorismo de los principios teóricos o prácticos que sustenten nuestro mundo de la vida pueda parecer demasiado restringida, desde el momento en que ha rehuido una afirmación de su absoluta vigencia en cualquier mundo, sea el que vivimos, el que hallemos ocasionalmente en momentos o en lugares remotos o el que pensemos simplemente como un mundo posible. Sin embargo, es de temer que cualquier tesis sobre su validez absoluta, sin restricción alguna, incurriría en esos «excesos especulativos» o en las «aventuras metafísicas» que Husserl repudió en las *Meditaciones cartesianas*.³ Sólo por un dogmatismo intolerable en un método fenomenológico se podría afirmar que los principios teóricos y prácticos que rigen nuestro mundo son los que tienen vigencia en toda forma de realidad o de conducta racional. Y esto supondría un olvido de la constatación de que el mundo de la vida que nos pertenece en este momento concreto de la historia es el «punto de partida» para el hallazgo de cualquier sistema de principios, cuya formulación y sentido están condicionados en buena medida por la peculiaridad de dicho mundo.

Pero esto lleva implícita la renuncia a la pretensión de que un sistema teórico o práctico que reclame una validez *a priori* sea inmutable, bien porque resista toda modificación histórica o porque de suyo repudie cualquier revisión crítica. El primer supuesto significaría una recaída en tesis dogmáticas ajenas a toda cautela fenomenológica: La sucesión de los mundos de la vida concretos que registra la historia no tiene por qué hallar su cima insuperable en el que nos ha tocado vivir. La existencia abrumadora

3. Cfr. supra pg. 267.

de problemas que nos acosan en nuestra existencia política, social y ética, así como los que conciernen al conocimiento del universo y de la realidad que nos rodea, hace absurda la tesis de que la historia haya llegado a su término. Nada impide que otras formas de vida aparezcan en el curso del tiempo, avaladas por nuevos principios teóricos y prácticos o por nuevas formulaciones de los que hoy asumimos. El que éstos constituyan el supuesto fundamental de nuestra teoría y de nuestra praxis y que nos sea difícil o imposible concebir su modificación no puede excluir radicalmente su reemplazo por otros que en su momento reclamen también una validez *a priori*.

Y tampoco cabe excluir la posibilidad de que, dentro del mismo planteamiento fenomenológico, los principios sean susceptibles de una revisión que de alguna forma modifique su sentido. Incluso sería decepcionante suponer que la fenomenología ha llegado al término de su itinerario y sólo le queda repetir escolásticamente los hallazgos hasta ahora ganados. En realidad, no sería justo atribuir ese inmovilismo al propio Husserl: Tuvimos ocasión de registrar en el Prólogo de la edición inglesa de las *Ideas para una fenomenología pura* el reconocimiento de sus «imperfecciones» en la formulación de la subjetividad trascendental,⁴ así como la afirmación en el párrafo 34-f de *La crisis de las ciencias europeas* de que somos «principiantes absolutos» en la tarea de hacer del mundo de la vida un tema rigurosamente científico: En ambos casos Husserl sabía que sus investigaciones adolecían de cierta provisionalidad y eran susceptibles de correcciones profundas. «No podemos hacer otra cosa que reflexionar, profundizar en el sentido todavía no desarrollado de nuestra tarea <...>», dice en el segundo lugar citado.⁵

Por tanto, el reconocimiento de que nuestro pensamiento obedece a un *a priori* no significa que éste sea inmune a toda revisión y de que su «universalidad» y «necesidad» lo sitúen por encima de cualquier avatar histórico. Sólo supone que los principios que tienen vigencia en su concepción del mundo son su fundamento lógico, del que depende su trama ontológica esencial. Facilitan los criterios últimos mediante los cuales se puede efectuar su interpretación y crítica. Pero también de aquellas otras con-

4. Cfr. supra en el apartado 4.3 las pgs. 70-73.

5. *Krisis*, parágr. 34-f, pg. 136/38.

cepciones mundanas que les sean extrañas y que, de modo explícito o no, aparezcan sostenidas por otras formulaciones de esos mismos principios o por las de otros que realizan una fundamentación similar. Pues sólo desde los principios que hoy damos por buenos se puede realizar la lectura crítica de los que fueron fijados en otros tiempos y otras culturas como los cimientos de sus formas de vida teórica o práctica.

Todo ello invita a revisar también la índole de la evidencia que sostiene la validez de los principios ontológicos. No cabe duda de que en la fenomenología desarrollada por Husserl hasta *La crisis de las ciencias europeas* se sostuvo sobre una intuición que garantizaba su absoluta vigencia en la conciencia humana. El rechazo del psicologismo y del historicismo realizado en las *Investigaciones lógicas* y en *La filosofía como ciencia rigurosa* suponía ante todo que los principios lógicos que garantizan la legitimidad del pensamiento valen por su misma evidencia intuitiva, ajena a toda eventualidad psicológica o histórica. Es decir, se imponen por sí mismos mediante una intuición intelectual que excluye radicalmente cualquier opción sobre su sentido y alcance. Así, hablando del «principio de contradicción», dice en los «Prolegómenos a la Lógica pura» de las *Investigaciones lógicas*, que «tenemos la evidencia apodíctica, esto es, la intelección en el sentido riguroso de la palabra, de que no son verdaderas a la vez las proposiciones contradictorias o de que no existen a la vez las situaciones objetivas opuestas». ⁶ Si esa evidencia radical coloca a los principios ontológicos por encima de las fluctuaciones psicológicas o de la mera facticidad de las actividades psíquicas, también los hace inmunes a las variaciones históricas que se registran en distintos mundos de la vida concretos.

Ahora bien, ¿cómo queda toda esta valoración de apriorismo de la Lógica o de las formas esenciales correspondientes cuando la historia ha entrado de lleno en los mundos de la vida concretos de que arranca toda indagación del logos? ¿Y cuando el examen de esos mundos y de las idealizaciones que en ellos se han «sedimentado» permite constatar que los mismos principios ontológicos que rigen su objetivación están sometidos a fluctuaciones, tanto en el campo de las ciencias que se han incrustado en esos mundos, como en la conducta del hombre que los vive? ¿Por qué esos principios tienen que ser inmunes a esas variaciones históricas cuando su

6. LU, «Prolegómenos a la Lógica pura» parágr. 27 (HUSS. vol XVII, pg. 100/14).

misma formulación y su análisis los realiza una ciencia fenomenológica que reconoce que está en camino y que no puede hacer alarde de teorías *sub specie aeternitatis*? ¿Cuando la fenomenología que propicia su hallazgo trabaja a partir de un mundo de la vida concreto que puede ser transitorio como todos los que le han precedido y, por consiguiente, actúa condicionada por la eventualidad de ese mundo?

Todo ello permite aplicar a los principios ontológicos la fórmula que utiliza Husserl en la conferencia «La crisis de la humanidad europea» incluida como Anexo a *La crisis de las ciencias europeas*, al hablar del «presentimiento vital» (*lebendige Vorahnung*) que arrastra a los ideales que han guiado la vida espiritual de Europa.⁷ Ciertamente, ahora nos permitimos colocarla en el nivel de los logros del análisis fenomenológico y no en el del mundo de la vida concreto que era su «punto de partida». Es decir, en el contexto preciso en que Husserl la formula, ese «presentimiento vital» concierne al *telos* racionalista que ha guiado a la filosofía europea y que ha fijado tareas infinitas a la razón. Lo que ahora se propone es que ese presentimiento valga también para los principios ontológicos que hacen posible nuestra comprensión de cualquier mundo de la vida concreto y, en primer lugar, del que nos es propio. Se trata de un presentimiento que concierne a las condiciones intrínsecas de la subjetividad en tanto que impone la legalidad que hace posible que el mundo tenga coherencia lógica. Pues los principios lógicos que fundamentan en cada momento la concepción del mundo o sus estructuras esenciales tienen un evidente protagonismo entre las «premisas»⁸ que encauzan la ciencia hacia la unidad del saber filosófico y científico que tiene su término en la realización de unos ideales espirituales que sean propios de la humanidad toda. Son los motores del presentimiento vital que anima al espíritu científico y filosófico europeo en pos de una racionalización universal de la existencia humana. En todo momento constituyen los fundamentos de la conducta práctica o de la estructura racional del mundo. Y proporcionan las claves para la comprensión de cualquier cultura extraña. Bien entendido que ese entendimiento sólo se puede realizar desde la perspectiva que faciliten los principios *a priori* que nos son propios y cuya validez está vinculada estrechamente

7. *Krisis*, Anexo III («La crisis de la humanidad europea y la filosofía»), pg. 321/11.

8. *Ibid.*, pg. 323/37.

con nuestra situación histórica, es decir, con nuestro particular mundo de la vida concreto. Desde su formulación en el momento presente podemos intentar la empresa de la comprensión de otros mundos de la vida concretos y de lo que tengan en común con nuestro mundo actual.

Y, en definitiva, ese mismo presentimiento de que los principios ontológicos que constituyen el fundamento *a priori* de nuestro mundo son los criterios básicos para la comprensión de cualquier otro mundo de la vida concreto excluye la tesis de que los principios que hoy aceptemos debieron tener vigencia en otros tiempos con un sentido idéntico al actual. Significa sólo que desde estos principios que nos son propios se tiene que realizar la lectura de los testimonios del pasado, contando con el presentimiento de que ese pasado creó su concepción del mundo de acuerdo con unos principios análogos a los actuales. Pues los que tuvieron validez en otros tiempos o en otras culturas se enraizaron en unos mundos primordiales distintos del nuestro, que proporcionaron el subsuelo para la constitución de unos mundos de la vida concretos de acuerdo con prejuicios, valoraciones, tradiciones, etc. que impusieron nuevas divergencias en la concreción de esos mundos y en la formulación de los principios ontológicos que decidieron *a priori* su estructura mundana.

Es manifiesto que con todo ello se ha propuesto una restricción del apriorismo de los principios ontológicos. En síntesis, su validez queda restringida a ser la fundamentación de aquella concepción de las cosas o de la conducta práctica que se hayan desplegado en un determinado mundo de la vida concreto. Y a proporcionar los criterios que, desde ese mundo, permitan la comprensión de los restantes mundos que han desfilado por la historia o que pertenecen a culturas extrañas. Pero sólo así se podrá evitar que el presentimiento que anima a los principios *a priori* se deslice hacia los «excesos especulativos» o las «aventuras metafísicas» que Husserl rehuyó.

Pero, en cualquier caso, es importante consignar que el presentimiento vital que anima al uso de los principios *a priori* constituye, no sólo el fundamento del entendimiento entre las gentes, de la «comunización» de sus mundos, sino también de la historicidad que caracteriza a todo mundo de la vida concreto. Es decir, la subjetividad que da vida a cualquier mundo no sólo posibilita la historia por su actividad, por su temporalidad y por la intersubjetividad de las estructuras mundanas que se forman mediante el lenguaje abriendo posibilidades de convivencia a través de los tiempos.

Su historicidad deriva también de la idealidad de las significaciones que operan en ese lenguaje y que reclaman una validez universal en todo tiempo, como si fuesen válidas para todo sujeto que las hablase o que las tradujese a su propia lengua. Pero esa presunta universalidad histórica tiene su fundamento en los principios lógicos que pretenden regir en cualquier tiempo tanto las funciones verbales como los correspondientes objetos. Con el presentimiento vital de la validez universal de estos principios se configura, por tanto, un *a priori* que encauza la historicidad intrínseca de la subjetividad trascendental y que la promueve hacia tareas infinitas. Pues todo cuanto cae bajo su vigencia se convierte en una pieza momentánea del curso de una temporalidad que proviene de un «antes» ilimitado y se proyecta hacia un «después» infinito. Por ello dice Husserl en el Apéndice II de *La crisis de las ciencias europeas*⁹ que «los hechos históricos (también los hechos del presente, que somos nosotros mismos) sólo son objetivos sobre el fundamento del *a priori*». Ese *a priori* posibilita una historicidad en la que puedan realizarse sus exigencias, un mundo histórico susceptible de poseer estructuras eidéticas reiteradas en sus diversas realizaciones concretas. Y, correlativamente, la validez de las ciencias y de la filosofía misma se realiza en virtud de la presunción del logro de una verdad absoluta que supone el *a priori* de la historicidad,¹⁰ es decir, la proyección en cualquier tiempo histórico de los principios que deciden lo que es esencial en el nuestro. Sólo así, como una temporalidad infinita que concierne a la comunidad universal de los sujetos, la historicidad abre el espacio adecuado para que se puedan cumplir o proyectar los ideales de la verdad científica. Esa historicidad es la que se hizo patente al indagar el origen de la Geometría y al registrar su configuración como un lenguaje simbólico que hace posible la retención indefinida de sus logros mediante fórmulas que delatan una sedimentación de logros pretéritos y una apertura hacia un futuro infinito.

Ahora bien, con esta apelación al presentimiento vital del *a priori* que opera en las idealizaciones construidas por el lenguaje en mundos de la vida concretos diversos, sobre la base de mundos primordiales propios de distintos sujetos o colectivos humanos, sólo se ha profundizado en la cons-

9. *Krisis*, pg.363/1.

10. *Ibid.*, pg. 363/35.

titución de la historicidad. Pero ha quedado en pie la objeción que se planteó al final del apartado 5.2:¹¹ La historia (que no la historicidad) consiste en hechos contingentes que son colocados entre paréntesis por la reducción fenomenológica, es decir, que caen bajo la *epojé* para dejar al descubierto estrictas esencias universales. En rigor, la misma espiritualidad racional que creó la cultura griega y de la que somos deudores ha sido un hecho contingente: Grecia pudo haber creado una cultura que nunca rebasara el nivel de los mitos, que se agotase en la creación de fenómenos artísticos, políticos, religiosos, etc. dominados por motivos puramente imaginativos o pasionales. Europa pudo haber sido el escenario, por tanto, de culturas muy distintas de la que ha discurrido en buena medida en cumplimiento de los fines racionales legados por la espiritualidad helénica. Por consiguiente, ¿no habrá que reconocer que, lo mismo que aconteció en *La filosofía como ciencia rigurosa* o en las *Ideas para una fenomenología pura*, la teoría fenomenológica que se plantea en *La crisis de las ciencias europeas* debe ser ajena a la historia? Pero entonces, ¿qué sentido tienen las fórmulas que se recogió en el apartado 6.5 y que manifiestan una clara superación de los recelos anti-historicistas de la etapa anterior?

La respuesta depende de dos aspectos fundamentales del método fenomenológico: En primer lugar que, como se hizo notar en el apartado 4.3,¹² la reducción fenomenológica retiene el «mundo entero»; con ella no se pierde absolutamente nada, se conserva el mundo *qua cogitatum*. Es decir, la atención preferente hacia lo esencial suponía la retención de lo que, por ser accidental o fáctico, completa y cumple las esencias puramente formales. De otra forma, estas esencias se limitarían a ser meras entelequias totalmente inoperantes. Y, en segundo lugar, con la consideración del mundo de la vida concreto entró en escena la historia misma de Europa como punto de partida e hilo conductor de los análisis fenomenológicos. Por consiguiente, los hechos mismos que han caracterizado nuestra historia y le han inscrito un *telos* racional no son suprimidos por la *epojé*: No sólo han quedado conservados en la concreción de nuestro mundo *qua cogitata*, sino que son el «hilo conductor» para la indagación de lo que es esencial en ese mundo y en la subjetividad que le da una presencia intencional.

11. Cfr. supra pgs. 95-96.

12. Cfr. supra pgs. 68-69.

Por tanto, la historicidad que pueda ser atribuida a nuestro mundo primordial o a la conciencia que posibilita la «comunización» de los mundos de la vida concretos mediante idealizaciones que obedecen a principios válidos *a priori*, tiene sentido gracias a la historia de los mundos de la vida concretos que ha quedado retenida en el despliegue del método fenomenológico como el «hilo conductor» de sus indagaciones. La historicidad de la subjetividad trascendental que así se descubre sería ociosa si no se retuviese en el primer plano de la investigación fenomenológica unos mundos de la vida concretos y la historia también concreta que los constituye. El que la historia pertenezca al dominio del mundo de la vida concreto no supone ningún menoscabo para su relevancia en la fenomenología. Su facticidad la sitúa en un «punto de partida» que no sólo es decisivo para los ulteriores desarrollos de la reducción fenomenológica, sino que queda retenido en los mismos como el «hilo conductor» que hace posible sus indagaciones sobre la historicidad de la subjetividad trascendental y que le da cumplimiento.

9.2 Balance final

El estudio del mundo de la vida proporciona una visión de conjunto de la obra de Husserl más completa y densa que ningún otro problema podía deparar. Pues su examen ha exigido pasar por los anticipos tímidos del mundo dentro de la *Lógica formal de las Investigaciones lógicas* hasta desembocar en la panorámica del mundo de la vida concreto planteado en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, así como en el mundo de la vida originario y en el mundo primordial que, en estas obras y en *Experiencia y juicio*, ofrecen el desenlace del análisis fenomenológico de la subjetividad trascendental. Y al hilo del examen de las estructuras empíricas que constituyen la trama fundamental de estos mundos, ha sido necesario ponderar el alcance de las estructuras noemáticas, de las esencias formales y de los principios ontológicos que deciden la inteligibilidad que ha de tener el mundo. Pues sus experiencias son siempre el cumplimiento o la génesis de funciones noéticas que determinan la objetividad de los seres mundanos.

Si ese escalonamiento de los niveles con que se constituye la mundanidad ha permitido reconstruir el sistema husserliano en sus líneas funda-

mentales, ha hecho necesario, al mismo tiempo, considerar una perspectiva progresiva de su constitución. En efecto, la transición desde el mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura* hasta el mundo de la vida concreto de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas* ha supuesto la aparición de una historicidad que debía producir un giro decisivo en la obra de Husserl. Y no sólo porque la historia del mundo de la vida concreto ganara un protagonismo manifiesto, sino porque su inclusión en las investigaciones fenomenológicas debía afectar profundamente a la fenomenología que se había desarrollado en la primer etapa de la obra de Husserl y que había alcanzado una considerable madurez en las *Ideas para una fenomenología pura*. Es decir, el apriorismo que había dominado en esta obra y que se había iniciado en las *Investigaciones lógicas*, tenía que ser ajustado a un mundo de la vida concreto que ha variado profundamente a lo largo de la historia. Lo *a priori* difícilmente podía mantener sus exigencias más radicales en favor de una plena universalidad cuando fuera concebido como el logro de una fenomenología que arrancaba de un mundo de la vida concreto determinado históricamente. Y, aunque continuara constituyendo las dimensiones fundamentales de toda objetividad, se ha de reconocer que su vigencia esta vinculada estrechamente con el mundo de la vida concreto que condiciona y del cual arranca su investigación fenomenológica. Por tanto, lo que constituye el *a priori* descubierto por la fenomenología a partir del mundo de la vida concreto actual sólo puede reclamar una equivalencia con los principios o formas esenciales que han constituido otros mundos en la medida en que esa homologación sea propuesta por los que vivimos en nuestro mundo presente y en él realizamos su indagación.

No cabe duda de que con ello se ha puesto cortapisas a las fórmulas husserlianas más exultantes que proclamaban la universalidad de los fines racionales que hemos heredado de la cultura griega. Habrá que insistir en que sólo podemos tratar de esa cultura y de su *telos* desde la perspectiva de nuestro mundo de la vida concreto y en virtud de un método filosófico, la fenomenología, que responde a unas inquietudes y unos procedimientos heurísticos propios de nuestra situación histórica. Es decir, si nuestros principios *a priori* deben constituir los criterios mediante los cuales valoramos los mundos de la vida extraños, desplegados en otros tiempos o en otros ámbitos culturales, hemos de utilizarlos con la conciencia de que son criterios característicos de nuestro momento y que han probado su validez co-

mo fundamento de nuestro mundo de la vida concreto. Sólo desde nuestro *a priori* podremos reconstruir los mundos extraños, rehaciendo los principios que en ellos tuvieron una vigencia y que en ocasiones también fueron formulados como un *a priori*, contando con que su legitimidad o sus desajustes son los que hoy podemos apreciar desde nuestra peculiar situación histórica y cultural.

Por consiguiente, es decisivo constatar que el mundo de la vida concreto, a pesar de la brillantes de su problemática y del patetismo de los ideales que despliega y que constituyen el legado de la filosofía griega, sólo proporciona un «punto de partida» desde el que se indagan los principios analíticos, las esencias formales, las funciones noéticas y las experiencias que han decidido su constitución. El mundo de la vida originario y el mundo primordial se hallan, por tanto, en el nivel reductivo a que llega la investigación fenomenológica cuando retrocede hasta esas experiencias que deparan el subsuelo de las construcciones ideales mundanas. Desde esa base se puede indagar la historicidad que caracteriza a todo mundo de la vida concreto y que está inscrita en sus ideales o en sus realizaciones.

Pero es también fundamental subrayar que la mundanidad propiamente dicha, en tanto que significa primariamente una trama de experiencias que hacen presente todo objeto mundano, reclama la indagación de las formas que esas experiencias proporcionan como urdimbre del mundo. Ello significa que la investigación fenomenológica del mundo de la vida concreto no puede terminar con el análisis de las funciones de índole noética de la subjetividad trascendental que decidan la inteligibilidad de los objetos mundanos y que hallan su expresión en el lenguaje. Un mundo de la vida como es el propuesto por Jürgen Habermas, reducido a meros plexos significativos, adolece de una radical insuficiencia. Pues todo análisis del lenguaje es inconsistente y deriva hacia formas lingüísticas vacías si no cuenta con una red de experiencias que explique la génesis y cumplimiento de las palabras, a la vez que les permitan denotar las cosas de que se habla. Por ello el estudio del mundo de la vida concreto tiene que desembocar en el del mundo de la vida originario y el mundo primordial que ofrecen las experiencias subyacentes a toda forma mundana noemática. Las estructuras del mundo de la vida originario proporcionan la trama fundamental de la mundanidad, en virtud de la cual cada elemento empírico remite a los que con él forman una situación mundana. Las remisiones o referencias que así se tejen en los campos de experiencias constituyen las formas pri-

marías del tiempo y del espacio, que se integran en el mundo objetivo cuando sobre ellas han incidido las funciones de la conciencia que, mediante reglas lingüísticas propias de metodologías rigurosas, les proporcionan una validez intersubjetiva y el status propio de una veracidad plena.

Finalmente, el mundo primordial añade a los dominios empíricos la vinculación con el soma viviente del sujeto o de los grupos humanos que los han experimentado. Y, sobre todo, inserta en ellos su pertenencia a individuos o a colectividades determinados. Con otras palabras, el mundo primordial, sea el individual o el propio de diversos grupos humanos, viene a ser el fundamento, en el nivel de las experiencias, de la pluralidad y diversidad de los mundos de la vida concretos. Pues las diferencias que éstos ofrezcan a lo largo de la historia o en distintos ámbitos culturales, aunque se compliquen mediante procesos pertenecientes al ámbito de las creencias o de las ideas que deciden su configuración espiritual, tienen su raíz última en las experiencias particulares de los sujetos y de las colectividades que los han vivido en lugares y tiempos diversos. La somaticidad de las gentes, vinculada a los mundos primordiales que les son propios, se convierte así en el *principium individuationis* de la diversidad de sus mundos culturales, es decir, de los mundos de la vida concretos que han aparecido en momentos y lugares distintos.

Todo ello significa que la laxitud que se ha atribuido a los principios que detentan una validez *a priori*, determinante de la configuración objetiva del mundo, no obedece sólo a una simple condición histórica de su realización. No se trata sólo de que hallemos los sistemas de principios o de formas esenciales en diversas situaciones históricas, es decir, en mundos de la vida concretos que han acaecido en ciertos momentos de la historia o en diferentes áreas culturales, que condicionan su misma formulación y su estudio. La dispersión y variedad de esos mundos y la correlativa modulación de sus principios *a priori* tienen su raíz en mundos primordiales que son diversos por la diversidad somática de las gentes que los han vivido. Con ello la tensión que se había abierto entre la pretensión de validez universal de los principios lógicos o prácticos y su realización histórica variada encuentra su motivación radical en la diversidad de los mundos primordiales que son propios de diferentes sujetos o grupos humanos. Esto carga sobre la mundanidad primordial o sobre la índole empírica del mundo los motivos básicos de la crisis de la racionalidad que supone toda mengua de la universalidad de los ideales o de los principios racionales.

¿Es este el «misterio» que, según Merleau-Ponty,¹³ define a la razón y al mundo? Pues hay un enigma latente en la vinculación entre una racionalidad que apela a instancias válidas *a priori* y los mundos de experiencias en que opera que, por la misma diversidad de las configuraciones históricas que adoptan, recusan el apriorismo de las leyes racionales que sobre ellos inciden. Es decir, hay una disonancia inquietante entre las pretensiones de vigencia universal de los principios y de las esencias que protagonizan toda racionalidad y la diversidad de las experiencias que constituyen los mundos primordiales que generan históricamente los mundos de la vida concretos. La pluralidad de los mundos primordiales, su diversidad estructural, introduce una multiplicidad en la historia que sobre ellos se constituye que pugna con la validez *a priori* que pretenden tener los principios rectores de la espiritualidad que tienen vigencia en cada mundo de la vida concreto. Ciertamente, todo ello depara dificultades enojosas para una teoría que pretenda garantizar el entendimiento universal entre las gentes. La diversidad de las culturas o de los grupos humanos que operan en mundos de la vida concretos distintos ya no es un mero hecho que pueda ser superado mediante una filosofía que, apoyándose en una supuesta universalidad del lenguaje, apele a un mundo de la vida constituido semánticamente y que, según Jürgen Habermas, es capaz de establecer las bases para una plena comunicación entre los hombres. El enraizamiento del mundo de la vida concreto en mundos primordiales que son diversos para las distintas gentes que han poblado la historia, introduce un problema fundamental que no puede ser ignorado, como hace Habermas.¹⁴ Pues sólo dentro de una fenomenología de la experiencia, que indague el mundo de la vida originario y el mundo primordial que subyacen a toda construcción ideal teórica o práctica y que forman el subsuelo ineludible para toda valoración de las funciones referenciales del lenguaje, puede decidirse si éste es capaz de crear el ámbito de una comunicación universal entre los humanos. Desde esa perspectiva se podrá precisar en qué medida los principios *a priori* que rigen toda objetivación o toda conducta humana pueden mantener unas pretensiones inmunes a cualquier restricción o, por el contrario, han de limitarse a ser un «presentimiento vital» que hace posible la interpretación

13. Aludido en la Introducción de este trabajo, pg. 1.

14. Cfr. supra la pg. 2 en la Introducción.

de la vida de los otros hombres, pero que no garantiza la plena coincidencia de sus concepciones de las cosas o de sus reglas de conducta.

¿Significa esto una crisis de la «filosofía como ciencia rigurosa» proclamada por Husserl en 1911? ¿Es el fin del «sueño» que en las primeras líneas del Apéndice XXVIII de *La crisis de las ciencias europeas* reconoce que se ha desvanecido?¹⁵ En realidad, no importa tanto acertar en el sentido que el mismo Husserl pudo atribuir a sus palabras, sino señalar que su frase «la filosofía como ciencia, como ciencia auténtica, rigurosa, incluso apodócticamente rigurosa: este sueño se ha desvanecido» puede valer «afortunadamente» como expresión del giro que experimentó la fenomenología cuando se insertó en su «punto de partida», en el mundo de la vida concreto, una historicidad que derivaba, en último término, de la diversidad de los mundos primordiales vividos en momentos distintos de la historia real humana. Es decir, la fenomenología tiene que renunciar a ser una «ciencia rigurosa», si por tal se entiende la que sostiene la vigencia universal y necesaria en sentido estricto, por encima de toda vicisitud histórica, de los principios esenciales que rigen toda concepción del mundo. O ha de asumir que pierde ese «rigor» científico si ha de reconocer que el *a priori* de los principios y de las leyes esenciales que halla en su mundo de la vida concreto, en el de este momento histórico que nos ha tocado vivir, tiene una vigencia que sólo se puede extender a otros mundos con el presentimiento de que en ellos domine la misma espiritualidad que en el nuestro. Es un «presentimiento vital» porque sólo con él se puede intentar el diálogo con otras culturas o con otras gentes, reconstruyendo sus mundos desde la perspectiva que nos proporcione nuestro sistema de principios teóricos o prácticos. A sabiendas, por supuesto, de que esa reconstrucción puede arrastrar consigo una remodelación de esos mundos de acuerdo con los principios, los únicos principios, que nosotros podemos poner en uso como condicionantes de toda mundanidad: Los que tienen vigencia en nuestro actual mundo de la vida concreto.

No hace falta pensar que todo ello ha supuesto una claudicación del espíritu que animó a la fenomenología desde sus primeros tiempos. En todo caso, se enfrenta con la auforia del apriorismo riguroso que ostentó en ocasiones, en especial al impugnar el psicologismo o el historicismo. Pero,

15. *Krisis*, pg. 508/5.

en cambio, constituye una reiteración de la cautela que también la guió y que le hizo enfrentarse con «toda aventura metafísica» y con «todos los excesos especulativos». Tal vez la formulación más dramática de esa cautela, y el correspondiente reconocimiento de que la fenomenología no puede erradicar los enigmas que la pusieron en marcha, se halla en el mismo Apéndice XXVIII de *La crisis de las ciencias europeas*: «¿Qué pensador independiente <Selbstdenker> ha quedado jamás satisfecho con su 'saber', para quien la 'filosofía' ha dejado de ser un enigma <Rätsel> a lo largo de su vida filosófica <...>?». ¹⁶ No cabe duda de que Husserl se consideraba incluido entre esos pensadores que inician un nuevo camino en la andadura de la Filosofía. Y que lo recorrió con la conciencia de que sus esfuerzos no lograban ni podían alcanzar un «saber» absoluto, liberador de todos los enigmas que han acuciado al hombre. Pero el reconocimiento de esa limitación llevaba emparejado el rechazo de las falsas sabidurías, de los sistemas que creen ahuyentar todos los problemas y se encandilan con una aparente y efímera suficiencia.

Por consiguiente, la fenomenología del mundo y de la vida que lo anima y que decide su presencia objetiva, que hace de él un mundo vivido en momentos históricos diversos y que despierta los ideales que mueven su racionalidad, depara el escenario oportuno para rehacer todo el sistema fenomenológico de Husserl. Pero, al mismo tiempo, la índole enigmática que es consustancial al mundo de la vida proporciona los motivos más acuciantes para someter esa fenomenología a una inspección crítica que ponga al descubierto uno de sus elementos más fecundos: La urgencia por superarse a sí misma, ahondando en sus propios hallazgos y abriendo un cauce propicio para el progreso de la filosofía que nació en Grecia y que ha impulsado la vida espiritual europea hasta el presente.

16. Ibid., Apéndice XXVIII, pg. 512/36.

Bibliografía

Obras de Husserl citadas:

- Logische Untersuchungen* (1900-1901; 2ª. ed. revisada 1913). Trad. *Investigaciones lógicas*. Sigla LU. (Ed. HUSS. vol. XVIII, XIX/1 y XIX/2, 1975-1984).
- «Philosophie als strenge Wissenschaft». *Logos I* (1910). Trad. «La Filosofía como ciencia rigurosa». Sigla PhsW.
- Zur Philosophie der Intersubjektivität* (1905-1920). Sigla ZPhInt. (Ed. HUSS. vol. XXIII, XIV y XV, 1973).
- Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Trad. *Cosa y espacio*. Sigla DuR. (Ed. HUSS. vol. XVI, 1973).
- Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914). (Ed. HUSS. vol. XXVIII, 1988).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I (1913). Ediciones póstumas de los volúmenes II y III en HUSS. IV y V, 1950, 1952). Trad. de la parte I *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.
- Analysen sur passiven Synthesis* (1918-1926). (Ed. HUSS. vol. XI, 1966).
- Erste Philosophie* (1923-24). Trad. *Filosofía primera*. Sigla EPh. (Ed. HUSS. vol. VII y XIII, 1956, 1959)
- Phänomenologische Psychologie* (1925). (Ed. HUSS. 1968).
- Formale und transzendente Logik* (1929). Trad. *Lógica formal y Lógica trascendente*. Sigla FtL. (Ed. HUSS. vol. XVII, 1974)
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928). Trad. *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. Sigla IZ. (Ed. HUSS. vol. X, 1966).
- Cartesianische Meditationen* (1931). Trad. *Meditaciones cartesianas*. Sigla CM. (Ed. HUSS. vol. I, 1950).

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936). Trad. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Sigla *Krisis* (Ed. HUSS. vol. VI, 1962).
Erfahrung und Urteil (1939). Trad. *Experiencia y juicio*. Sigla EuU.

Estudios relacionados con el mundo de la vida de Husserl

- ABBA, B.: *Vor- und Selbstzeitigung als Versuch der Vermenschlichung in der Phänomenologie Husserl*. Meisenheim am Glan, 1972.
- ADORNO, T.W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Frankfurt, 1973.
- «Die transzendenz des dinglichen und noematischen in Husserls Phänomenologie» en *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt, 1973.
- AGOSTÍ, V.: «Galilei visto da Husserl» en *Giornale di Metafisica* 19, 1964.
- AGUIRRE, A.: «Consideraciones sobre el mundo de la vida», en *Revista Venezolana de filosofía*, 1979.
- *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. La Haya, 1970.
- *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt, 1982.
- ALES BELLO, A.: *Husserl e la storia*. Parma, 1972.
- «Culture and Utopia in the Phenomenological Perspective», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- *Husserl e la science*. Roma, 1980.
- «Seele und Leib in der kategorialen und in der originären Perspektive», en *Analecta Husserliana*, 1983.
- «What is Truth According to Husserl's Life-World?», en *Analecta Husserliana*, 1987.
- ALMEIDA, G.A.: *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. La Haya, 1972.
- ASEMISSEN, H.U.: «Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls» en *Kant-Studien*, 1957.
- BACHELARD, S.: *La logique de Husserl. Etude sur Logique formelle und transcendente*. Paris, 1957.

- BANFI, A.: «Husserl y la crisis de la civilización europea» en *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. (Trad. de G. Maci). Buenos Aires, 1968.
- BECK, M.: «La última fase de la fenomenología de Husserl» (Trad. A. J. Casares), en *Humanitas*, 1956.
- BEDNARSKI, J.: «La réduction husserlienne» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957.
- BERGER, G.: «Husserl et Hume» en *Revue Internationale de Philosophie*, 1939.
- *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. París, 1941.
- «Les themes principaux de la phénoménologie de Husserl» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1944.
- *Phénoménologie du temps et prospective*. París, 1964.
- BIDNEY, D.: «Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World», en *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, 1973.
- BIEMEL, W.: «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl» en *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, 1968.
- «Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik», en *Phänomenologie Heute*, La Haya, 1972.
- «Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heidegger Anmerkungen dazu» en *Tijdschrift voor Philosophie*, 1950. Reed. en *Husserl*, Darmstadt, 1973.
- «Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Unmkreis der Krisis-Thematik» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*. Frankfurt, 1979.
- BLUMENBERG, H.: *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*. Turín, 1963.
- BOEHM, R.: «Zum Begriff des 'Absoluten' bei Husserl» en *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1959.
- «Les ambiguïtés des concepts husserliens d'inmanence et de transcendance» en *Revue philosophique*, 1959.
- «La phénoménologie de l'histoire» en *Revue internationale de Philosophie*, 1965.
- «Husserls drei Thesen über die Lebenswelt» en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*. Frankfurt, 1979.

- BOER, T. de: *The Development of Husserl's Thought*, La Haya, 1978.
- BONILLA, A.B.: *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, 1987.
- BOSIO, F.: «La riduzione al mondo della vita (Husserl)», en *Aut Aut*, 1963.
- BRAND, G.: *Welt, Ich und Zeit*, La Haya, 1955.
- «Intentionality, Reduction and Intentional Analysis in Husserl's Later Manuscripts», en *Phenomenology*, New York, 1967.
- «Husserl's Lehre von der Wahrheit», en *Philosophische Rundschau*, 1970.
- *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, 1971.
- «The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- «Horizont, Welt, Geschichte», en *Kommunikationskultur und Weltverständnis (Phänomenologische Forschungen, 3)*, 1977.
- BREDA, H. L. van: «La reducción fenomenológica», en *Husserl, Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968.
- «L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendante», en *Die Welt des Menschen*, La Haya, 1976.
- BRUZINA, R.: «The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's 6th. Cartesian Meditation», en *Husserl Studies*, 1986.
- BUSCAROLI, S.: «La 'Lebenswelt' husserliana: dalla scienza rigorosa all'ontologia impropria», en *Rivista Rosminiana*, 1983.
- CARR, D.: *Phänomenology and the Problem of History*, Evanston, 1974.
- «Husserl's 'Crisis' and the problem of history», en *Southwestern Journal of Philosophy*, 1974.
- «Special Contribution to the Debate: On History and the Life-World», en *Analecta Husserliana*, 1976.
- «Husserl's Problematic Concept of the Life-World», en *Husserl: Expositions and Appraisals*, University of Notre-Dame Press, 1977.
- «Welt, Weltbild, Lebenswelt. Husserl und die Vertreter der Begriffsrelativismus», en *Lebenswelt und Wissenschaft*, Frankfurt a.M., 1979.
- «Time-consciousness and Historical Consciousness», en *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, La Haya, 1984.
- «Phenomenology and Relativism», en *Phenomenology in Practice and Theory*. La Haya, 1985.

- *Interpreting Husserl*, Dordrecht, 1987.
- CINTIO, M. di: «Intorno al problema della storia in E. Husserl», en *Ann. Fac. Lett. filos. Bari*, 1978.
- CLAESGES, U.: *Edmund Husserl's Theorie der Raumkonstitution*, La Haya, 1964.
- «Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff», en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972.
- COX, R. R.: «The Epistemology of Everyday Life: Review of The Structure of the Life-world by Alfred Schutz and Thomas Luckmann», en *Research in Phenomenology*, 1974.
- *Schutz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, La Haya, 1978.
- DASTUR, F.: «Man and History», en *Analecta Husserliana*, 1986.
- DALLMAYR, F. R.: «Life-World and Politics», en *Research in Phenomenology*, 1981.
- DECLÈVE, H.: «La 'Lebenswelt' selon Husserl», en *Laval théol. et philosophique*, 1971.
- Derrida, J.: Introducción en *E.Husserl: L'origine de la géométrie*, Paris, 1974.
- DIEMER, A.: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1965.
- DILLON, M. C.: «Special Contribution to the Debate: Theoria, Praxis and the Crisis», en *Analecta Husserliana*, 1976.
- D'IPPOLITO, B. M.: *Ontologia e storia in E. Husserl*, Salerno, 1968.
- DUFRENNE, M.: *La notion d' A priori*, Paris, 1959.
- EISENHARDT, P.: «The Presuppositions of Meaning-Bestowing (Sinngebung) in the Life-World», en *Analecta Husserliana*, 1987.
- ELEY, L.: *Die Krise des Apriori in der transzendente Phänomenologie Ed. Husserls*, La Haya, 1962.
- *Metakritik der Formalen Logik*, La Haya, 1969.
- «Life-World Constitution of Propositional Logic and Elementary Predicate Logic», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*, Friburgo, 1972.
- «Logik und Welt - oder: Ursprung der Logik aus der Antinomien der Erkenntnis», en *Die Phänomenologie und die Wissenschaften (Phänomenologische Forschungen, 2)*, 1976.

- EVANS, J. C.: «Phenomenological Deconstruction: Husserl's Methode of Abbau», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1990.
- FAGGIOTTO, P.: *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I et II della Crisi*. Padua, 1971.
- FEIN, H.: *Genesis und Geltung in E. Husserls Phänomenologie*, Frankfurt, 1970.
- FINK, E.: «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Kant-Studien*, 1933.
- «Das Problem der Phänomenologie E. Husserls» en *Revue Internationale de Philosophie*, 1938-1939.
- *Sein, Wahrheit, Welt*, La Haya, 1958.
- *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya, 1958.
- «Welt und Geschichte», en *Husserl et la pensée moderne*. La Haya, 1959.
- «Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit», en *Edmund Husserl, 1859-1959*. La Haya, 1959.
- «Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl», en *Husserl, Tercer Coloquio de Royaumont*, Buenos Aires, 1968.
- «Weltbezug und Seinsverständnis», en *Phänomenologie Heute*, La Haya, 1972.
- FOELLESDAL, D.: «Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World», en *Essays in honour of Jaako Hintikka*, Dordrecht, 1979.
- FORNI, G.: «Fenomenologia della storia e idealismo intenzionale in Husserl», en *Giornale di Metafisica*, 1968.
- «Commento alla 'Crisi' di E. Husserl», en *Giornale di Metafisica*, 1971.
- FULDA, H.F.: «Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie», en *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hamburgo, 1976.
- FUNKE, G.: *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*, Bonn, 1966.
- «Phenomenology and History», en *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, 1973.
- «Lebenswelt, praktisches Wissen und Praktik bei Husserl», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a.M., 1979.

- GADAMER, H. G.: «Die phänomenologische Bewegung», en *Philosophische Rundschau*, 1963.
- «Zusammenfassender Bericht», en *Vérité et Vérification*, La Haya, 1971.
- «The Science and the Life-World», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- GAOS, J.: «La Lebenswelt de Husserl», en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1963.
- GARCÍA-GÓMEZ, J.: «Moral Responsibility and Practice in the Life-World», en *Analecta Husserliana*, 1987.
- GARULLI, E.: «Due fasi del pensiero husserliano: le 'Ricerche logiche' e la 'Krisis'», en *Studi Urbiniani*, 1961.
- GÓMEZ-HERAS, J. M.: *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, 1989.
- GÓMEZ ROMERO, I.: *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, 1968.
- GORDÓN, J.: «Dream-world or life-world? An phenomenological solution to an ancient puzzle», en *Husserls Studies*, 1985.
- GRANEL, G.: *Le sens du Temps et la Perception chez E. Husserl*, Paris, 1968.
- GRÜNBERG, L.: «The Life-World and the Axiological Approaches in Ethics», en *Analecta Husserliana*, 1987.
- GUERRA, A.: «La Krisis di E. Husserl», en *De Homine*, 1962.
- GUILEAD, R.: «Le concept de monde selon Husserl», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977.
- GURWITSCH, A.: «The last work of E. Husserl», en *Philosophy as Phenomenological Research*, 1956.
- HEELAN, P. A.: «Hermeneutics of Experimental Science in the Context of Life-World», en *Interdisciplinary Phenomenology*. La Haya, 1977.
- HELD, K.: *Lebendige Gegenwart*, La Haya, 1966.
- «Phänomenologie der Zeit nach Husserl», en *Perspektiven der Philosophie*, 1981.
- HENRICH, D.: «Ueber die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition», en *Philosophische Rundschau*, 1958.
- HERMANN, F.W. von.: «Lebenswelt und In-der-Welt-sein. Zum Ansatz des Welt-problems bei Husserl und Heidegger», en *Welt- aspekte der Philosophie*. Amsterdam, 1972.
- *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und bei Husserl*, Frankfurt a. M., 1981.
- HOHL, H.: *Lebenswelt und Geschichte*, München, 1979.

- HOHLER, T.P.: «The Ontological Significance of the Lebenswelt», en *Research in Phenomenology*, 1972.
- HOYOS VÁSQUEZ, G.: «Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie E. Husserls», en *Perpektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972.
- *Intentionalität als Verantwortung*. La Haya, 1976.
- «El filósofo: funcionario de la humanidad según E. Husserl», en *Cuadernos de filosofía y letras*, Bogotá, 1980.
- IGNATOW, A.: «Norm and Facticity. Some Remarks as a Paradox of the Concept of the Life-World», en *Analecta Husserliana*, 1987.
- INGARDEN, R.: «El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl», en *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968.
- «Die vier Begriff der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl», en *Analecta Husserliana*, 1971.
- «What is New in Husserl's Crisis», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- *On the motives which led Husserl to transzendental Idealismus*, La Haya, 1975.
- JANSSEN, P.: *Geschichte und Lebenswelt*, La Haya, 1970.
- «Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls», en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972.
- «Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M., 1979.
- JARAUTA, F.: «Husserl o los límites de la filosofía de la conciencia», en *Anales de filosofía*, Murcia, 1983.
- KAMBARTEL, F.: *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt a. M., 1968.
- KELKEL, A. L.: «History als Teleology and Eschatology: Husserl and Heidegger», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1979.
- «Temps et finitude chez Husserl», en *Analecta Husserliana*, 1986.
- KERN, I.: «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt a.M., 1979.

- KERSTEN, F.: «The Life-World Revisited», en *Research in Phenomenology*, 1971.
- KÖCHLER, H.: *Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus*. Meisenheim am Glan, 1974.
- «The 'a priori' Moment of the Subject-object Dialectic in Transcendental Phenomenology: The Relationship between 'a priori' and 'Ideality'», en *Analecta Husserliana*, 1974.
- KOCKA, U.: *Phänomenologische Konstitution und Lebenswelt*, Bielenfeld, 1980.
- KOCKELMANS, J.: «The Mathematization of Nature in Husserl's Last Publications», en *Phenomenology and the Natural Sciences*. Evanston, 1970.
- «World-Constitution. Reflections on Husserl's Transcendental Idealism», en *Analecta Husserliana*, 1971.
- «Phenomenological Conceptions of the Life- World», en *Analecta Husserliana*, 1986.
- KOEPPEL, M.: *Zur Analyse von Husserls Welt-Begriff*, Zurich, 1977.
- KOGAN, J.: «La idea de historia en Husserl», en *Cuadernos Americanos*, México, 1963.
- KREMER-MARIETTI, A.: «La dernière oeuvre de Husserl: La 'Krisis'», en *Revue de Enseignement Philosophique*, 1981-1982.
- KUHN, H.: «The Phenomenological Concept of 'Horizon'», en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Nueva York, 1968.
- KUYPERS, D. K.: «La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl», en *Husserl, Tercer coloquio filosófico en Royaumont*, Buenos Aires, 1968.
- «Die Wissenschaften vom Menschen und Husserls Theorie von Zwei Einstellungen», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- LANDGREBE, L.: «Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung», en *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haya, 1959.
- *Der Weg der Phänomenologie*, München, 1963.
- *Phänomenologie und Geschichte*, Gutersloh, 1968.
- «Die Philosophie und die Verantwortung der Wissenschaften», en *IX deutscher Kongress für Philosophie*, Meisenheim am Glan, 1972.
- «Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?», en *Husserl*, Darmstadt, 1973.

- «Meditation über Husserls Wort 'die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 1974.
 - «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte», en *Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen, 3)*, 1976.
 - «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus» y «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins» en *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt a.M., 1977.
 - «The Problem of Passive Constitution», en *Analecta Husserliana*, 1978.
 - «The Life-World and the Historicity of Human Existence», en *Research in Phenomenology*, 1981.
 - *Faktizität und Individuum. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburgo, 1982.
- LAUER, O.: *Phänomenologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, París, 1955.
- LEMBECK, K. H.: *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschafts-theorie in Husserls Phänomenologie*, La Haya, 1988.
- LEVINAS, E.: «Intentionalité et métaphysique», en *Revue philosophique*, 1959.
- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, 1970.
 - *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1974.
- LOEWIT, A.: «L'époché de Husserl et la doute de Descartes», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957.
- LÜBBE, H.: «Husserl und die europäische Krise», en *Kant-Studien*, 1957-1958.
- «Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitäts-theorie E. Husserls», en *Neue Zeitschrift für system. Theologie*, 1960.
 - *Bewusstsein in Geschichten*, Freiburg im Br., 1972.
- MAKKREEL, R. A.: «Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History», en *Research in Phenomenology*, 1982.
- MARX, W.: *Vernunft und Welt*, La Haya, 1970.
- MEIST, K. R.: «Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1980.

- «Die Zeit der Geschichte. Probleme in Husserls transzendentaler Begründung einer Theorie der Geschichte». en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, 1983.
- MEYN, H. L.: «Values and the Life-World in the Problem of the Crisis», en *Analecta Husserliana*, 1976.
- MIGUELEZ, R.: *Sujet et Histoire*, Ottawa, 1973.
- MISCH, G.: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Stuttgart, 1967.
- MIZUNO, K.: «The Paradox of the Phenomenological Method», en *Analecta Husserliana*, 1979.
- MOHANTY, J. N.: «'Life-World' and 'a priori' in Husserl's later Thought», en *Analecta Husserliana*, 1974.
- *The Possibility of transcendental Philosophy*, La Haya, 1985.
- MONETTA, G. C.: *On Identity. A Study in Genetic Phenomenology*, La Haya, 1977.
- MONTERO, F.: *Retorno a la fenomenología*. Barcelona, 1987.
- «La lógica del Mundo», en *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid*, 1992.
- «El historicismo fenomenológico», en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, 1992.
- «Storicismo e apriorismo», en *Archivio di storia della cultura*, Morano Editore, 1993.
- «Historicism: Some Thoughts on Life-World», *Analecta Husserliana*, 1993.
- MORRISON, J. C.: «Husserl's Crisis. The Relationship of Philosophy and History», en *Philos. phenomenol. Research*, 1976.
- MÜLLER, S.: *Vernunft und Technik. Die Dialektik der Erscheinung bei E. Husserl*, München, 1976.
- «Aspekte neuerer Husserl-Forschung», en *Philosophischer Jahrbuch*, 1977.
- MURALT, A.: *L'idée de la Phénoménologie*, Paris, 1958.
- MURATA, J.: «Wissenschaft, Technik, Lebenswelt», en *Husserl Studies*, 1987.
- MURPHY, R. T.: «The transcendental 'a priori' in Husserl and Kant», en *Analecta Husserliana*, 1974.
- NAM-IN LEE: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, 1993.

- NATALE, F. de.: «Il problema fenomenologico della scienza in Husserl da Idee II alla Krisis», en *Filosofia*, 1976.
- NATANSON, M.: *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston, 1973.
- ORTH, E. W.: «Einleitung: Mensch, Welt, Verständigung. Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation», en *Mensch, Welt, Verständigung (Phänomenologische Forschungen, 4)*, 1977.
- «Anthropologie und Intersubjektivität», en *Mensch, Welt, Verständigung (Phänomenologische Forschungen, 4)*, 1977.
- «Kommunikationskultur und Weltverständnis», en *Kommunikationskultur und Weltverständnis (Phänomenologische Forschungen, 5)*, 1978.
- PACI, E.: «Commento al manoscritto E, III, 5 (della teleologia di Husserl)», en *Archivio di Filosofia*, Padua, 1960.
- *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961.
- «Tempo e relatione intenzionale in Husserl», en *Archivio di Filosofia*, 1961.
- *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milán, 1963.
- «Die Lebensweltwissenschaft», *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt*, México, 1963.
- «Struttura temporale e orizzonte storico», en *Aut Aut*, 1965.
- PATOCKA, J.: «Edmund Husserl's philosophy of the crisis of the science and his conception of a phenomenology of the World-life», en *Husserl Studies*, 1985.
- *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haya, 1976.
- *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, 1988.
- PAZANIN, A.: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, 1972.
- «Das Problem der Geschichte bei Husserl, Hegel und Marx», en *Phänomenologie Heute*, La Haya, 1972.
- «Wahrheit und Lebenswelt beim späten Husserl», en *Vérité et vérification*. La Haya, 1974.
- PENTZOPOULOU-VALADAS, T.: «Réflexions sur le fondement du rapport entre l'a priori et l'eidos dans la phénoménologie de Husserl», en *Kant Studien*, 1974.

- PEURSEN, C. A. van.: «La noción de tiempo y de ego trascendental en Husserl», en *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968.
- PIANA, G.: *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milán, 1965.
- PRENDERGAST, Ch.: *Phenomenology and the Proble of Foundations*, Londres, 1981.
- PRESAS, M. A.: «Bodilyness (Leibhaftigkeit) and History in Husserl», en *Analecta Husserliana*, 1978.
- «Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1981.
- «Historia e idea de la filosofía. El paradigma husserliano», en *Estudios filosóficos*, 1981.
- PRUFER, T.: «An outline of some husserlians distinctions and strategies, specially in The Crisis», en *Phänomenologie heute (Phänomenologische Forschungen, 1)*, 1975.
- PUCCI, R.: «Io trascendentale e mondo della vita nella fenomenologia di Husserl», en *Rassegna di scienze filosofiche*. Nápoles, 1963.
- «Il mondo-della-vita e la storia (Husserl)», en *Rassegna di scienze filosofiche*, Nápoles, 1963.
- RIÇOËUR, P.: «Husserl et le sens de l'histoire», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949.
- «Analyse et problèmes dans Ideen II de Husserl», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1953.
- «Etude sur les méditations cartésiennes de Husserl», en *Revue philosophique de Louvain*, 1954.
- *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Evanston, 1967.
- «Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls 'Krisis' und Marx' 'Deutscher Ideologie'», en *Phänomenologie und Marxismus*. Frankfurt a.M., 1977.
- «L'originaire de la question-en-tour dans le Krisis de Husserl», en *Textes pour E. Levinas*, París, 1980.
- RIZZACASA, A.: «Life-World, History and Ethics in a Husserlian Perspective», en *Analecta Husserliana*, 1987.
- ROCKMORE, T.: «The Concept of Crisis and the Unity of Husserl's position», en *Phenomenology and the Human Sciences*, La Haya, 1985.
- RÖMPP, G.: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dordrecht, 1992.

- Roth, A.: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, La Haya, 1960.
- SAN MARTÍN, J.: *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, 1986.
- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987.
- «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la Etica del Semestre de verano de 1920», en *Isegoría*, Madrid 1992.
- SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, R.: «Conciencia y temporalidad (Un análisis fenomenológico de Husserl)», en *Aporía*, 1965.
- SCANLON, J.: «A descriptive science of the pretheoretical world. A husserlian theme in its historical context», en *Analecta husserliana*, 1983.
- SCHÉRER, R.: *La fenomenología de las 'Investigaciones lógicas' de Husserl* (trad. de J. DIAZ), Madrid, 1969.
- SCHMIDT, H.: «Der Horizontbegriff Husserls in Anwendung auf die ästhetische Erfahrung», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1967.
- SCHUHMAN, K.: *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie (Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls)*, La Haya, 1971.
- *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haya, 1977.
- «Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt a.M., 1979.
- SCHUTZ, A.: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1932.
- *The Problem of Social Reality*, La Haya, 1962.
- *Studies in Social Theory*, La Haya, 1964.
- *Studies in phenomenological Philosophy*, La Haya, 1966.
- «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», en *Philosophische Rundschau*, 1975.
- SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T.: *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1975.
- «Husserl and His Influence on Me», en *Interdisciplinary Phenomenology*, La Haya, 1977.
- SCHWARTZMANN, F.: «Husserl y la ciencia moderna», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, 1959.
- SCRMIERI, G.: «I sensi della Krisis... e la mia prospettiva filosofica», en *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia*, Bari, 1971.

- SEEBOHM, Th.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-philosophie*, Bonn, 1962.
- SEEBURGER, F. F.: «The Conversion of Nature and Technology», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- SHMUELS, E.: «Consciousness and Action: Husserl and Marx on Theory and Praxis», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- SIEGFRIED, Th.: «Phänomenologie und Geschichte», en *Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Darmstadt, 1926.
- SOFFER, G.: *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht, 1991.
- SOKOLOWSKI, R.: «Husserl's interpretation of the history of philosophy», en *Franciscan Studies*, 1964.
- *The formation of Husserl's concept of constitution*, La Haya, 1964.
- «Exact Science and the World in Which We Live», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Francfort, 1979.
- SOUCHE-DAGUES, D.: *Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne* (cap. 3: «Le Monde»), La Haya, 1972.
- STACK, G. J.: «Husserl. El mundo-vida y las ciencias humanistas», en *Folia Humanística*, Barcelona, 1973.
- STEINHOFF, M.: *Zeitbewusstsein und Selbsterfahrung*. Würzburg, 1983.
- STEVENS, R.: *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, La Haya, 1974.
- STRASSER, S.: «Intuition und Dialektik in der Philosophie E. Husserls», en *E. Husserl 1859-1959*, La Haya, 1959.
- *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*. Berlín, 1975.
- «Das Problem der Leiblichkeit in der phänomenologische Bewegung», en *Analecta Husserliana*, 1983.
- «Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie», en *Phänomenologie und Praxis* (Phänomenologische Forschungen, 3), 1976.
- «History, Teleology and God in the Philosophy of Husserl», en *Analecta Husserliana*, 1979.
- STRÖCKER, E.: «Edmund Husserl's Phenomenology as Foundation of Natural Science», en *Analecta Husserliana*, 1972.
- «Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Francfort 1979.

- «Husserls Letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk», en *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1981.
- «Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie», en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, 1983.
- «Husserl's Transcendental Phenomenology and History», en *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, La Haya, 1984.
- SWEENEY, R. D.: «The affective 'a priori'», en *Analecta Husserliana*, 1974.
- «Affectivity and the Life-World», en *Analecta Husserliana*, 1976.
- TANI, T.: «Life and the life-world», en *Husserl Studies*, 1986.
- TATEMATSU, H.: «Phänomenologische Betrachtung vom Begriff der Welt», en *Analecta Husserliana*, 1979.
- TAYLOR, E.: «Lebenswelt and Lebensformen», en *Human Studies*, 1978.
- THEUNISSEN, M.: «Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz», en *Philosophische Jahrbuch*, 1962-1963.
- *Der Andere*, Berlin, 1965.
- TILLMAN, M. K.: «Dilthey and Husserl», en *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 1976.
- TOLDO, S.: *Ontologia trascendentale e antropologia in E. Husserl*. Padua, 1973.
- TOULEMONT, R.: *L'essence de la société selon Husserl*. París, 1962.
- TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín, 1970.
- WAGNER, H. R.: «Husserl and historicism», en *Social Research*, 1972.
- «The limitations of phenomenology: Alfred Schutz's critical dialogue with Edmund Husserl», en *Husserl Studies* (1984).
- «Critical Observations Concerning Husserl's Posthumous Writings», en *The Phenomenology of Husserl*, Chicago, 1970.
- WAHL, J.: «Notes sur la première partie de Erfahrung und Urteil de Husserl» y «Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl», en *Phénoménologie-Existence (Revue de Métaphysique et de Morale)*, 1953
- *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis*. París, 1961.
- *Husserl*. París, 1966.
- WANDELFELS, B.: «El regreso de Husserl al 'mundo de la vida'», en *Documentación crítica iberoamericana de filosofía*. Sevilla, 1965.
- *Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haya, 1971.

- «Die Abgründigkeit des Sinnes», en *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*. Francfort, 1979.
- «The Despised Doxa: Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason», en *Research in Phenomenology*, 1982.
- WELTON, D.: «Husserl's Genetic Phenomenology of Perception», en *Research in Phenomenology*, 1982.
- WILD, J.: «La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, 1968.
- «Husserl's Life-World and the Lived-Body», en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, 1963.
- WILLIAME, R.: *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber*, La Haya, 1973.
- YAMAGUCHI, I.: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei E. Husserl*. La Haya, 1982.
- ZELTNER, H.: «Das Ich und die Andern», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1959.
- ZUBIRI, X.: «Husserl», en *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, 1963.

Obras colectivas

- *E. Husserl, 1859-1959*, ed. por H. L. van Breda y J. Tamaniaux. La Haya, 1959.
- *Husserl et la pensée moderne*, ed. por H. L. van Breda. La Haya, 1959.
- *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, ed. por J. Gaos y L. Landgrebe. México, 1963.
- *Essays in Phenomenology*, ed. por M. Natanson. La Haya, 1966.
- *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, trad. castellana de A. Podetti. Buenos Aires, 1968.
- *Vérité et verification*, ed. por H. L. van Breda. La Haya, 1970.
- *Patterns of the Life-World*, ed. por J. M. Edie, F.H. Parker y C.O. Schrag. Evanston, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

- *Analecta Husserliana*, ed. por A. T. Tymieniecka. Dordrecht, 1971 y sgts.
- *Phänomenologie heute*, ed. por W. Biemel. La Haya, 1972.
- *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, ed. por U. Claesges y K. Held. La Haya, 1972.
- *Life-World and Consciousness*, ed. por J. Wild. Evanston, 1972.
- *Husserl*, ed. por H. Noack. Darmstadt, 1973.
- *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*, ed. por E. W. Orth. Friburgo, 1975.
- *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, ed. por W. Orth. Munich, 1976.
- *Phänomenologie und Praxis*, ed. por W. Orth. Friburgo, 1976.
- *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie*, ed. por Walter Biemel. La Haya, 1976.
- *Phänomenologie und Marxismus*, ed. por B. Waldenfels. Francfort, 1977.
- *Husserl. Expositions and Appraisals*, ed. por A. Elliston y P. McCormick. Londres, 1977.
- *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls*, ed. por E. Ströcker. Francfort, 1979.
- *Apriori and World*, ed. por W. McKenna, R. Harslan y L. Winters. La Haya, 1981.
- *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, ed. por W. Orth. Friburgo, 1983.
- *Husserls Studies*, ed. por J.N. Mohanty y K. Schuhmann. La Haya, 1984.