

## EL CONCEPTO DE *LEBENSWELT*

### Seminario Permanente de Fenomenología

Durante el curso 1991/1992, y por tercer año consecutivo, la *Sociedad Española de Fenomenología* se reunió durante cinco sábados para seguir el Seminario Permanente que había iniciado dos años antes. Durante esos sábados se siguió con el texto husserliano de *La crisis*, tratando de profundizar en el concepto de mundo de la vida. Aunque ya han pasado más de tres años desde que se terminó el Seminario y el mismo lapso de tiempo ha transcurrido desde que tuvo lugar la *Tercera Semana Española de Fenomenología*, que se dedicó al mismo tema, creo que será útil publicar el resumen que algunos compañeros han hecho de aquellas sesiones. La discusión fue muy animada. De ello son testigo estas páginas.

1ª Sesión (18 de Enero).- **La ciencia del mundo de la vida I**  
§§ 33-34 y 38 de *La Crisis*

Por Maricarmen LÓPEZ SÁENZ

Después de revisar algunos errores de la traducción al castellano de los párrafos objeto de estudio, Javier San Martín planteó la necesidad de clarificar el significado de los términos *Lebenswelt*, *Umwelt* y *Lebensumwelt* en los mismos. A diferencia de los dos primeros, el *Lebenswelt* se refiere al horizonte global omniabarcante; es un término filosófico con contenido universal, invariable. Este

*Lebenswelt* es predonado y de él parte la vida, el conocimiento y también la ciencia, aunque como opinan Fernando Montero y Nel Rodríguez Rial también hay otros usos en Husserl.

A continuación recuerda Javier San Martín la opinión de I. Kern de que en este punto de *La crisis* inicia Husserl la nueva vía a la fenomenología trascendental a través del mundo de la vida y que de acuerdo a David Carr las páginas que siguen (todas estas páginas de introducción) sería lo último que escribiera Husserl, después de las conferencias de Praga de 1935. Según la teoría de Carr, estos textos marcarían una nueva aproximación de Husserl a la fenomenología. En los §§ anteriores ha terminado con Kant y ahora inicia un nuevo recorrido fenomenológico que deberá basarse en una pregunta retrospectiva respecto al mundo propiamente dado a la humanidad, al suelo de toda validez, a la fuente de las autoevidencias. En opinión de Vicent Martínez Guzmán, el *Lebenswelt* del que nos habla aquí Husserl no es el mundo de la conciencia, sino el de la comunidad, el de la intersubjetividad, con lo que tendríamos un anuncio del cambio del paradigma de la conciencia al de la comunicación.

De todas maneras, opina Fernando Montero, la filosofía de la intersubjetividad está ya desarrollada en Husserl desde la perspectiva de la analítica del lenguaje. Lo actual complementa aquello. Pero, lo que ahora introduce de nuevo sería la somaticidad, con los rasgos individuales que la somaticidad introduce, y que podría poner en peligro la comunicación. Pero según Nel Rodríguez Rial la somaticidad es precisamente la que permite la intersubjetividad y la comunicación y el nivel de las síntesis pasivas que son comunes porque todos tenemos un cuerpo, que es un apriori.

Pero, volviendo al texto comentando, según Javier San Martín, Husserl se pregunta por la posibilidad de un Saber que abarque tanto a las ciencias naturales como a las ciencias espirituales, un Saber ilimitado que supere la objetividad limitada de las ciencias naturales, un nuevo tipo de saber más humano y originario, en el que se anuncia un nuevo saber, en íntima conexión con la verdad hermenéutica, que fundamenta a todo otro saber. Vicent Martínez insiste en este

carácter retrospectivo de la pregunta husserliana, que se plantea la clarificación de las evidencias en las que se funda la ciencia.

Pero el problema es, como insisten Agustín Serrano, J. San Martín y E. Ranch, determinar el carácter dóxico de ese mundo. Según E. Ranch, es necesario reivindicar la doxa frente a la episteme, porque, como dice J. San Martín, lo que caracteriza al mundo en cuanto donación originaria es la *Urglaube, la doxa originaria*, a la que se remite toda otra evidencia, todo lo cual procedería ya de la época de las *Ideas*.

Después de una discusión sobre el carácter preconceptual o conceptual de esa doxa, J.M. Gómez Heras pregunta por la influencia de Heidegger en estos pasajes que se cuestionan el lugar de la razón en occidente. Pero en la opinión de San Martín, en la tesis sobre la razón que aquí se maneja se están exponiendo tesis muy anteriores, de la sección IV de las *Ideas*, donde está clara la idea de protoevidencia. Más ¿cuál es el concepto de razón?, insiste J.M. Gómez Heras. J. San Martín comenta la complejidad del tema por los diversos conceptos de razón puestos en juego, la racionalidad en sentido estricto, que se refiere a la legitimación; en segundo lugar, la que se podría llamar racionalidad de donación, y, por fin, la de cálculo. Pero en Husserl la protoevidencia del mundo de la vida es el fundamento de la racionalidad. Todos los conceptos de racionalidad remiten a la legitimación sobre la base del contacto (protoracional, continuo) con el mundo. La racionalidad de cálculo sólo es un instrumento de aquélla. En este sentido, Husserl se hallaría muy cerca de Ortega, como anota E. Ranch.

A continuación J. San Martín pone sobre el tapete la problemática del mundo en la medida en que, sin ser un objeto, está predonado. El problema es cómo se nos da el mundo. Fernando Montero insiste en que cada cosa remite en donación a un horizonte más amplio, omniabarcante, que es el mundo, que es, entonces, el horizonte necesario para que los objetos se nos den. Por eso dice que el mundo es predonado (es condición de donación) y que él mismo no se nos da a la manera de los objetos. ¿Se co-funda y co-origina este mundo con la propia subjetividad?. En efecto, como dice Nel

Rodríguez Rial, la constitución de la subjetividad sería correlativa al mundo como horizonte espaciotemporal que se anticipa a la donación de cada cosa particular.

El saber característico de este mundo es la vía de la profundidad, frente a la vía de la superficie, en la que se halla incluido el saber científico. Pero según Carr, como recuerda J. San Martín, la introducción de estos planteamientos sobre el saber del mundo de la vida representa un giro radical den la filosofía de Husserl, pues ese saber engulle no sólo la objetividad científica sino también el saber filosófico, que queda transformado en un producto cultural más del mundo de la vida. Esto parece que entra en contradicción con la anterior pretensión de la fenomenología de obtener verdades absolutas y radicales. ¿Queda efectivamente la fenomenología, en cuanto ciencia del mundo de la vida, afectada también por esta relatividad? Es decir, ¿son compatibles las ontologías de la vida con la fenomenología trascendental? ¿En cuál de ellas situaríamos la ciencia del saber del *Lebenswelt*? En opinión de Nel Rodríguez Rial, está claro que Husserl plantea la fenomenología como una ciencia universal válida para todos.

Pero J. San Martín recuerda que en este momento Husserl está preguntándose por un saber sobre el mundo de la vida antes de la fenomenología trascendental, porque otra vez estamos empezando. Husserl distingue entre ciencia objetiva y ciencia en general. ¿En qué consiste esta ciencia general o universal?. Dice que la vida ordinaria se caracteriza por una inductividad general que sería complementaria de la intuición. La inducción está relacionado con la serie de experiencias implicadas en una experiencia.

Husserl no habla de conocimiento del mundo de la vida, sino de familiaridad con él. Esto ilustra el hecho de que, en Husserl, experiencia y conocimiento son inseparables. El conocimiento de experiencia incluye inducciones, pero no es necesariamente conceptual por ello, sino que sigue siendo precategorial.

La verdadera cientificidad es, para Husserl, la filosofía capaz de tratar todas las diversas tareas científicas en conjunto y a la vez.

Pero, ¿cómo lograr esto?. Construyendo una ciencia hermenéutica del mundo ordinario, de ese mundo que produce todos los conceptos filosóficos y científicos. En efecto, el mundo de la vida nos ofrece todas las experiencias y éstas son el fundamento generador de la lógica. Esto implica que Husserl está autocorrigiendo algunos de sus propios planteamientos anteriores sobre la lógica.

El nuevo problema que se nos plantea ahora es cómo conocer el *Lebenswelt*. No podemos hacerlo mediante la experiencia, porque ésta me da tan sólo una sección del mundo. Si en *Ideas*, el mundo era la suma de todos los objetos, ahora es el horizonte de aparición de toda objetividad. El mundo no puede ser conocido ni constituido como un objeto. ¿Sólo cabrá suponerlo como algo preñado no susceptible de dación?

Esta nueva ciencia en la que piensa Husserl está estrechamente relacionada con el surgimiento de una nueva racionalidad, la cual no estaría referida a los objetos, sino al mundo como tal. Pero, ¿cómo puede actuar el mundo preñado como legitimación si no tenemos ninguna percepción de él, sino tan sólo de una sección del mismo? Sólo si consideramos que hay un a priori del mundo podremos entenderlo como ámbito de racionalidad; la fenomenología transcendental será la ciencia encargada de estudiar temáticamente ese *Lebenswelt* pero, curiosamente, choca contra la imposibilidad de realizar una reducción completa. Esta contradicción sólo es aparente, ya que, en realidad, la reducción es reconducción a la subjetividad y no supresión de la actitud natural.

Husserl nos quería llevar a un concepto de mundo como a priori de correlación, es decir, un mundo de la vida en el que sujeto y objeto quedarían superados por una instancia mediadora que los transcendiese.

Hay que entender la preñación del mundo en ese a priori de correlación. El mundo está preñado a la subjetividad; hay una dialéctica entre las secciones del mundo dadas y lo no dado. Puede hablarse entonces de constitución de los objetos, pero no así del mundo.

E. Fink discreparía aquí de Husserl. Para aquél, el mundo es el a priori de cualquier connotación, es decir, el que posibilita todo lo demás, el suelo originario de la subjetividad y hasta de las divinidades.

Husserl ha hallado los fundamentos de la ciencia en el mundo de la vida preñado, no en la subjetividad trascendental de Kant y menos en la subjetividad psicológica.

2ª Sesión (22 de febrero).- **La ciencia del mundo de la vida II**  
§§ 44 y 51

por Jorge USCATESCU

En esta sesión se va analizar el § 51, dentro del tercer círculo de *La crisis* según Iso Kern. Para Javier San Martín *La crisis* es un libro en zigzag, en círculos, porque se pasa de la actitud trascendental a la natural y viceversa, como se muestra en el § 51, en cuyo primer párrafo está definida una tarea fundamental de la fenomenología: descubrir cómo cumple el mundo la función suelo. José Lasaga se pregunta si el fundamento de la epojé será la *episteme* o la ciencia de la *doxa*. A esto contesta Javier San Martín diciendo que se trata de fundamentar la ciencia de la *Lebenswelt*, si bien la ciencia de la *doxa* puede ser el fundamento de la *episteme*. La ciencia de *doxa* es el fundamento de la *episteme*. La fenomenología, que es una ciencia refleja no es lo fundamental, sino la *doxa*, que es lo que describe la fenomenología como conciencia refleja.

Vicent Martínez hace observar que en el § 38 había dos formas de ejecución con respecto al mundo de la vida: la normal y la reflexiva, que rompe la normalidad y es equivalente a la reflexión trascendental. En su réplica, Javier San Martín dice que hay dos modos de hacer temático el mundo de la vida: uno directo, viendo los objetos, y otro en que no nos fijamos tanto en los objetos cuanto en el modo de verlos, que es el modo reflejo. Pero recuerda que ya

Ortega confundía la reflexión natural con la transcendental. Por eso critica a Husserl al decir que para éste la reflexión es lo fundamental. La reflexión natural no implica eliminación de la ejecutividad. Para Vicent Martínez la actitud natural es fusión de la ejecutividad con el mundo predado.

Javier San Martín aclara su tesis con un ejemplo. El enamorado cuando reflexiona sobre las razones de su amor no suspende la ejecutividad del amor, no deja de ser eficaz su amor, sólo lo tematiza. Habría que distinguir estos tres niveles: el nivel directo, uno está enamorado, el nivel reflejo natural, uno reflexiona sobre los motivos de su amor, tercer nivel, la reflexión transcendental. En la fenomenología estamos en el tercer nivel, pero esto no afecta al primer nivel como suelo de validez, que sigue estando ahí.

Para Vicent Martínez el científico está anclado en el mundo de la vida. En su intervención Agustín Serrano apoya a Vicent Martínez, porque la reconstrucción del origen de la ciencia moderna no puede dar cuenta de ésta sólo a partir de la evidencia natural del mundo de la vida, ya que el paso a la idealidad es una protofundación de un objeto cuyas raíces no dan exhaustivamente cuenta de eso. Hay, por tanto, una duplicidad en la idea de verdad. Antonio Rivera recuerda cómo Husserl censura a la filosofía occidental el haber hollado sólo el camino de la verdad despreciando la *doxa*, el no-ser y cómo Fink habla en la sexta meditación de una meóntica, o vuelta a la *doxa*. Para Javier San Martín, Husserl no reivindica el mundo de las opiniones, sino el mundo de la *Urglaube*. Otra cosa es que en oposición a *episteme* los griegos interpretaron la *doxa* como opinión. La fenomenología, al revés, recupera, deconstruye el error griego que comienza con Parménides, al preferir éste el mundo de la verdad al de la *doxa*, que pasó a ser el mundo de la mera opinión. A juicio de Agustín Serrano la tesis del libro es que la ciencia exacta que opera con idealidades de orden exacto es la que es no-ser. Su sistemática es coherente, pero carece de punto de contacto con el ser. Para José Lasaga sería como el de un poema.

En relación con la meóntica, Javier San Martín menciona que, para Fink, el mundo de la actitud natural es ser, y el lenguaje que lo

describe es un lenguaje óntico, mientras que la actitud transcendental constituye un nivel del pre-ser, el nivel del *mee on*. Pero este no-ser ha de ser distinto del no-ser de la ciencia, que carece de base en el mundo de la vida. Distingue, además, el mundo de la ciencia, que es uno para todos los científicos, del mundo poético, que es personal de cada poeta. Para José Lasaga, la poesía no transforma el mundo a través de la técnica. A juicio de César Moreno Márquez, no hay que desdeñar la operatividad de los mundos poéticos. En Husserl, continúa diciendo, no tiene sentido la autosuperación de la filosofía, sino que hay una reivindicación de la *doxa*. Para Antonio Rivera se trata de superar toda una tradición filosófica basada en puntos de partida totalmente ideales que nada tienen que ver con el ámbito de la *doxa*, del mundo de la vida. A su juicio, habría que reivindicar el habla, que es el suelo del mundo de la vida. Tercia Vicent Martínez para anunciar su proyecto de hacer una fenomenología comunicativa como instrumento para reflexionar sobre el fundamento epistemológico de las ciencias humanas, si bien con reservas frente a lo transcendental. La fenomenología comunicativa es la expresión intersubjetiva por medio de las condiciones que posibilitan la comunicación, de la experiencia del mundo de la vida, basada en la comprensión como característica del ser humano.

A esto objeta César Moreno Márquez que son muchos los consensos irracionales. Vicent Martínez concede que el consenso bordea la línea entre lo racional y lo irracional, pero apuesta por la razón. A juicio de Agustín Serrano, hay que determinar cuál es la unidad de las diferentes condiciones de posibilidad del consenso. Para el interpelado, la unidad es la intersubjetividad transcendental. Pero se resiste a afirmar que sean condiciones de posibilidad absolutas, necesarias e incondicionadas. Continuando con el § 51, Javier San Martín repara en el nivel de ingenuidad de la primera fenomenología transcendental. Para José Lasaga, Ortega en *Qué es filosofía* dice que la ingenuidad es insalvable y que es más ingenuo el que cree que puede acabar por salvar esa ingenuidad. Para Javier San Martín, lo no-reflejo siempre va antes, no es del todo recuperable en la reflexión. Lo absoluto en Husserl es el principio más allá del cual no



se puede ir. A juicio de Agustín Serrano hay que mantener que el saber absoluto no es realizable y que el progreso hacia él no está marcado por un punto oscuro irracional. Como la conciencia del tiempo es tiempo que se ve a sí mismo, no es un agujero negro, se posibilita que se pueda asumir plenamente el ideal del saber absoluto y de la humanidad racional. Aunque el saber absoluto no sea realizable, sí hay que decir que la fenomenología es una filosofía racionalista. Antonio Rivera apostilla que, como la fenomenología queda limitada a una tarea interminable, la reflexión metódica jamás será omniabarcante. Se pregunta si el mundo está afectado por el apriori de correlación o es un apriori previo a esa fórmula. Para Fink en *Welt und Endlichkeit*, fuera de la onto-teología, el mundo no estaría afectado por ese apriori de correlación. Según Javier San Martín, en Husserl el apriori de correlación es el de subjetividad y mundo, modelo que para Antonio Rivera hay que superar. Para César Moreno Márquez, en una fenomenología descriptiva el problema de la verdad no es el primero ni el decisivo, si se interpreta en el sentido de la tesis nietzscheana, según la cual el mundo verdadero acaba por convertirse en fábula; en cambio, fuera del programa fenomenológico lo importante es la verdad. Antonio Rivera opina todo lo contrario. En esta disputa media conciliatoriamente Javier San Martín distinguiendo en la fenomenología dos etapas: una descriptiva, en la que se prescinde de la verdad y que es, además, básica para las ciencias sociales como la antropología cultural, que reconstruye mundos de la vida de culturas ajenas, y otra que se entiende como superación del psicologismo inscrita en un compromiso por la racionalidad. Agustín Serrano ve muy difícil que la actitud natural pueda restituirse para construir la ontología del mundo de la vida, pues aun cuando en la fenomenología quepa realizar el análisis del correlato de los actos intencionales prescindiendo del análisis constituyente de los objetos, no cree factible este proyecto en la actitud natural, cuya unidad y sentido viene precisamente dada por la reflexión transcendental. A esto objeta Javier San Martín que el descubrimiento del mundo de la vida se podría hacer, dice Husserl, sin ese interés transcendental. Sería el mundo tal como

lo descubriría el historiador, el sociólogo, el antro-pólogo, que pueden trabajar a nivel concreto, describiendo un mundo particular. Además la restitución de la actitud natural no significa la substrucción del objeto científico. Agustín Serrano niega que esto signifique la substrucción, y afirma que entonces se queda el concepto inerme ante la posibilidad de que se reinterprete a través de substrucciones o de otro tipo de objetividades. Javier San Martín critica la noción científica de la actitud natural. A esto responde Agustín Serrano: recordando que la disputa de Husserl con Avenarius no es porque éste no reconociese la actitud natural, sino porque la reinterpreta científicamente presentándola como algo contingente, que es abolirla. A juicio de Antonio Domínguez, sólo el proceso descriptivo poético se permite una autorrevisión o bajada continua a esa experiencia inicial, donde está la contemplación silenciosa de la que habla Paul Celan. Para Javier San Martín, éste es un tema muy husserliano: el mundo está siempre antes de la palabra. Menciona una nota de Husserl sobre la historicidad de la fenomenología trascendental, que supone un nuevo hecho histórico, un cambio histórico. Para Antonio Domínguez, la típica no es nunca la misma, si no el hombre no tendría un significado nuevo, sería una repetición dentro del mismo paradigma. En otro orden de cosas Jorge Uscatescu, afirma que la restitución de la actitud natural para analizarla sólo puede llevarse a cabo en una actitud filosófica. Javier San Martín replica señalando que el fin de la antropología cultural sería describir la típica general de la vida humana, para lo cual el antropólogo no necesita hacer fenomenología trascendental, y esto Husserl lo sabe. En su opinión, significa una actitud en la cual el historiador o cualquiera de nosotros actuamos en el mundo como referente absoluto de nuestra vida. Entrando en el problema de las ontologías regionales, Jorge Uscatescu dice que definir el objeto y el dominio de objetos de una ciencia es un rendimiento de la filosofía. Y cuando el historiador lo hace, éste deja de moverse dentro del marco estricto definido por su ciencia, puesto que al delimitar lo que es la historia también dice lo que no es. El científico en su ejercicio, en cuanto intenta fundamentar su ciencia, invade el territorio de la filosofía. Je-

sús Díaz discrepa de esta opinión, porque al filósofo no le cabe arrogarse el derecho a delimitar el dominio de las ciencias particulares sin conocer a fondo su objeto como los científicos respectivos. Termina su intervención concediendo que las ontologías regionales hechas en la actitud natural deberán ser justificadas en la reflexión trascendental. Pero para Agustín Serrano no tiene ni tan siquiera sentido hablar de ontologías regionales fuera de la reflexión filosófica. Para Javier San Martín, la actitud trascendental constituye una porciúncula de la vida del fenomenólogo, que puede reinstaurar la actitud natural en su vida normal, lo cual niega Agustín Serrano, quien afirma que la actitud trascendental impregna de algún modo toda la vida.

3ª sesión (28 de marzo).- **La estructura del mundo de la vida**  
§§ 36 y 37

por Sergio SÁNCHEZ BENÍTEZ

La sesión del 28 de marzo del **Seminario Permanente de Fenomenología**, que por segundo año consecutivo se dedica al estudio de la obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, se dedicó a la exposición y comentario de los párrafos 36 y 37 del citado texto.

Javier San Martín, quien se encargó de la presentación de esos párrafos, justificó la elección de los mismos por la aparición de un par antitético de conceptos —variabilidad histórica/estructura universal— cuya relación es fundamental para la dilucidación del sentido del quehacer fenomenológico. Aun más, del éxito en la comprensión de la dialéctica entre diversidad y unidad depende en buena medida el futuro de las Ciencias Humanas y, en especial, el de la Antropología.

San Martín pergeñó los dos asuntos principales, contenidos en esos párrafos, y a los que Fernando Montero añadió, oportunamente, un tercero: 1.- La duplicidad de la *Lebenswelt*, en cuanto que

concepto relativo y a la vez estructura universal; 2.- El anuncio de la estructura fundamental del mundo de la vida tal y como se nos da, que Fink llama “diferencia cosmológica”, y que se establece -en relación dialéctica y de interdependencia- entre el mundo como singular y las cosas como de-por-sí-plurales; y 3.- La necesidad de distinguir el a priori objetivo del a priori del mundo de la vida.

Después de la lectura del § 36, San Martín intentó aclarar el sentido de la noción de *Einströmung* (afluir, incorporarse) que, a su juicio, es fundamental para entender la obra realizada por Husserl durante su estancia en Friburgo. Con esta palabra, el padre de la fenomenología apuntaba a la circunstancia de que todas las realizaciones humanas, incluidas las ciencias y la propia subjetividad trascendental, se ven abocadas a incorporarse nuevamente a sus coordenadas espacio-temporales originarias, en definitiva, al mundo de la vida.

La discusión sobre si el mundo al que se incorporan (*einströmen*) las realizaciones humanas coincide con la *Lebenswelt* en cuanto estructura universal, suscitó una viva polémica entre San Martín y Nel Rodríguez Rial. Para este último, se trata de una incorporación al marco universal del mundo de la vida. Estructura esta última a la que se accedería desde un plano trascendental.

San Martín, por su parte, hizo hincapié en que en ese texto todavía no se había efectuado la reducción trascendental y que Husserl abordaba el descubrimiento de las estructuras fundamentales del mundo de la vida desde la actitud natural. En este sentido, San Martín recordó las tres labores diseñadas para la fenomenología en *La crisis*: 1/La de descubrir la tarea de la ciencia y su relación con el mundo, que tendrá como resultado la sección segunda de la citada obra; 2/La de describir las estructuras del mundo de la vida; 3/ La de elaborar la fenomenología trascendental, la más importante de las tres y la que cumpliría los objetivos de la fenomenología.

Para Montero, sin embargo, el problema no era realmente el discutido por los dos contertulios anteriores, sino el de esclarecer el sentido de ese doble a priori apuntado más arriba.

Rodríguez Rial no recogió el guante lanzado certeramente por Montero y trasladó la polémica anterior al terreno de la epojé.

Rodríguez aseguró que la epojé de la que hablaba Husserl en ese texto era la fenomenológica. San Martín repuso que no se trataba de la epojé fenomenológica sino de la misma que utiliza un científico social —un sociólogo, por ejemplo— cuando prescinde de los resultados de la etología o de la fisiología humana en sus investigaciones. En *La crisis*, Husserl podría ser comparado en todo momento, en opinión de San Martín, con un científico. Recordemos que este último había mantenido la misma posición durante la discusión de los §§ 10 a 27 de esa obra husserliana, en la sesión correspondiente al seminario del año pasado.

Este último intercambio de argumentos sirvió para que Vicent Martínez plantease una de las cuestiones más viejas e interesantes de la fenomenología: ¿Puede el fenomenólogo, como científico, abstraerse de la crítica que ha efectuado previamente sobre las ciencias objetivas? Montero retomó la pregunta para reformularla con más radicalidad: «¿Puede la fenomenología olvidar que está también anclada en el mundo de la vida?». Para Montero, Husserl fue consciente en todo momento del problema y reflexionó sobre el mismo en distintos momentos de su obra, entre ellos en las *Meditaciones Cartesianas* y en los *Apéndices de La crisis*.

La discusión desembocó en la explicitación de los motivos de la fenomenología. San Martín recordó que la fenomenología no está exenta de intereses concretos, pero que es consciente de ellos y los hace públicos. En este sentido, señaló que precisamente uno de los asuntos que más habían preocupado al propio Husserl era el de poner en claro qué motiva la puesta en marcha del pensar fenomenológico. El motivo último de la fenomenología, según su lectura de la 6ª *Meditación Cartesiana*, es la búsqueda de la autenticidad de la vida humana, algo que no tiene sentido desde la perspectiva de la actitud natural.

Al hilo de la intervención de San Martín, Vicent reconoció la virtud de la fenomenología para explicitar los intereses de las ciencias objetivas, pero puso en duda el hecho de que Husserl hubiese reconocido explícitamente el carácter interesado de la propia fenomenología.

Después de estas consideraciones generales, Montero retomó el

comentario del texto para preguntar si Husserl no estaría confundiendo distintos planos del mundo de la vida. En concreto, planteó si el a priori de las ciencias objetivas del que habla Husserl en ese párrafo es el mismo que el a priori de vida concreto del 34 e, o el que en *Experiencia y juicio* se plantea como “mundo de vida originario” o en la 5ª Meditación como “mundo de vida primordial”.

San Martín coincidió en la importancia del tema, pero señaló al mismo tiempo la dificultad de tratarlo exhaustivamente en esa ocasión y acusó a Montero de cierta preterición al ocultar las respuestas mientras, de hecho, las sugería. En cualquier caso, él sí quiso dar su versión sobre las cuestiones suscitadas. Respecto a la problemática duplicidad de a prioris, San Martín afirmó que el a priori del mundo de la vida y el de la ciencia objetiva se necesitan y fundamentan mutuamente. En cuanto a la segunda pregunta, a juicio de San Martín, el mundo originario equivaldría al mundo primordial.

La discusión derivó entonces al estudio de las estructuras fundamentales del mundo de la vida. A la dilucidación de la noción de relatividad ofreció San Martín la distinción entre tres experiencias distintas de ella: 1/ Nuestra experiencia individual; 2/ La experiencia de nuestra propia cultura; 3/ La experiencia de las otras culturas. Según San Martín, en estos tres momentos tenemos la experiencia del acuerdo y el desacuerdo, pero sobre todo en la tercera, que es la más importante. Pero la mayor perplejidad (*Verlegenheit*) la encuentra Husserl, a juicio de San Martín, cuando una vez que superamos la relatividad del mundo para constituir la ciencia del mundo de la vida, el fenomenólogo se sitúa en el camino de la ciencia objetiva, que es precisamente la senda que pretendía evitar.

A partir de aquí se estudiaron dos posibles interpretaciones del texto. La primera, propuesta por M. Luz Pintos, apuntaba a que esa ciencia objetiva a la que se había llegado, tras la superación de la relatividad, fuera precisamente la fenomenología trascendental. La segunda, que avanzó San Martín, afirmaba que más bien pudiera tratarse de una mera figura estilística.

Montero señaló que a tal perplejidad, resultante de que la misma objetividad que había caracterizado en otro momento las ciencias era

propuesta ahora por Husserl como meta de una investigación fenomenológica, no debía dársele demasiada importancia, dado que la amplitud del concepto mismo de objetividad permitía su uso en ambas ocasiones sin entrar en contradicción. Montero coincidía así con la segunda de las tesis expuestas más arriba.

San Martín mostró su acuerdo con Montero e intentó esclarecer, ayudándose de citas de los textos propuestas para la discusión, el sentido de la objetividad. Lo objetivo sería, en palabras de Husserl, «lo constatable por todos y para todos».

Jesús Miguel Díaz quiso en ese momento introducir en la discusión a las Ciencias del Espíritu. La diferencia entre el tratamiento de esas estructuras por un físico (el tiempo medido) y un filósofo (el tiempo vivido) es, a juicio de Díaz, bastante clara. Pero, cuando comparamos el estudio de estructuras humanas por un científico social y un fenomenólogo, ¿cómo se pueden captar esas estructuras sino a través de las ciencias? Lamentablemente, la sugerencia de Díaz no fue secundada por los presentes.

Vicent retomó en cierto modo el tema para destacar la crucialidad del estudio de las estructuras fundamentales del mundo de la vida a la hora de abordar la fundamentación de las ciencias humanas.

Retomando uno de los problemas planteados por él mismo durante su exposición de los párrafos, San Martín insistió en la necesidad de no confundir relativo con relativismo. Relatividad equivale en el texto de Husserl a variación, a pesar de la cual los seres humanos pueden llegar a acuerdos. La vida humana, puso San Martín por caso, no existe sin un cuerpo, por mucha relatividad que pueda encontrarse en las diferentes culturas.

Después de esa distinción, San Martín replanteó la cuestión introducida por Jesús Díaz. En este sentido, resaltó los pocos ejemplos humanos de los que hizo uso Husserl en su obra, en contraste con los tomados de las ciencias naturales.

De regreso al comentario del § 37, Montero resaltó que Husserl —como Heidegger— no toma las cosas como aisladas sino que las hace remitir (*verweisen*) necesariamente al mundo, que a su vez las dota de estructura significativa. La alusión del autor de *Ser y Tiempo*

provocó una discusión sobre si fue primero Husserl o si fue Heidegger el descubridor de esa idea. San Martín aportó numerosos testimonios a favor de Husserl.

Antonio Domínguez, sin embargo, insistió en que Heidegger, aunque tuviera razón San Martín, lo había expresado con mayor radicalidad y precisión. Estas últimas consideraciones agotaron el tiempo destinado a la tercera sesión del seminario.

Así, con más dudas que certezas, concluyeron más de tres horas de apasionada discusión. Sólo una cosa quedó completamente clara tras la larga charla: los participantes volverían a la soledad del estudio con el fruto de un rico intercambio de ideas.

#### 4ª Sesión (9 de mayo 92).- **La estructura del mundo de la vida II** §47

Por Jesús Miguel DÍAZ ALVAREZ

La cuarta sesión del seminario permanente de la Sociedad Española de Fenomenología dedicada a *La crisis de la ciencias europeas* se centró en el análisis del §47 que lleva por título: «Indicaciones de ulteriores direcciones de la investigación: los fenómenos subjetivos fundamentales de la cinestesia, del cambio de validez, de la conciencia de horizonte y de la mancomunización de la experiencia».

De entre todos estos “fenómenos fundamentales”, los que suscitaron mayor debate fueron, por una parte, el de la **cinestesia** (el del cambio de validez quedó subsumido en éste), que posteriormente condujo a una discusión sobre la reducción trascendental y la autoobjetivación en el mundo de la subjetividad trascendental, y por la otra, el de la **conciencia de horizonte**. Con arreglo a esto, podemos decir, sin falsear demasiado lo que fue el curso del debate, que la discusión se articuló en base a dos grandes bloques temáticos de los que seguidamente paso a dar cuenta.



1.-

Dentro del primer y mas extenso bloque de discusión, Javier San Martín comenzó por señalar lo que para él era uno de los aspectos fundamentales del párrafo que aborda dentro del §47 el tema de la cinestesia . Dado que en él se habla de ellas como sistemas de presentación de los objetos del mundo, la pregunta que lógicamente se sigue de esto es si las cinestesis pertenecen o no a la subjetividad trascendental. El propio San Martín nos recordó al respecto que L. Landgrebe se formuló esta misma cuestión en una conferencia que tuvo lugar en la Universidad de Lovaina en el año 1971, y su respuesta fue que el cuerpo con su capacidad de movimiento es *elemento fundamental* de la subjetividad trascendental, por lo tanto, no es algo constituido, sino que es constituyente<sup>1</sup>.

Esta interpretación de la cinestesia fue puesta en duda por Agustín Serrano de Haro, quien apoyándose en una frase del párrafo en la que se puede leer que «las cinestesis se *diferencian* de los movimientos del intracuerpo (*Leib*) que se presentan corporalmente (*Körperlich*)...»<sup>2</sup>, sostuvo que la cuestión no es decir como base de explicación que la percepción sensible supone en su cara subjetiva, o sea, en su aclaración fenomenológica, la idea de cuerpo de manera primitiva, sino que más bien hay que pensar que a la cosa, fundamentalmente en tanto que pluralidad de contenido todavía no visto, corresponde en el polo subjetivo un “yo puedo”, que todavía no es un “yo me muevo”, porque el origen último de la cinestesia no es que el movimiento corporal se cumpla, o lo que es lo mismo, que ocurra de acuerdo con la anticipación que se ha hecho de lo que se puede ver, sino que está situado en un punto anterior, en el yo puro,

---

<sup>1</sup> Esta idea es una constante en los escritos de Landgrebe. Puede verse al respecto, a modo de ejemplo, «*Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*». En *Phänomenologische Forschung*, Vol. III, pp. 33 y ss. L. LANDGREBE, «*Das Problem der Teleologie un der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*». En B. WANDENFELS...(Hrg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

<sup>2</sup> *Krisis*, p. 164. Versión española, 169. La cursiva es mía.

en el *ego* en su pura potencialidad, que es el que anticipa la pluralidad no vista de la cosa.

Este es el modo en que se presenta la cinestesia, por ejemplo, en *Experiencia y juicio*. Es verdad, prosiguió Serrano de Haro, que difiere bastante a como se describe en *Ideas I*, donde parece que es el propio curso temporal del tiempo inmanente el que puede presentar la pluralidad espacial de la cosa. Esto nos indicaría que en este texto de la *Krisis* se matiza, es verdad, la tesis de la obra de 1912, pero sin llegar a decir que el origen de la cinestesia en un sentido trascendental surge a partir de un “yo nuevo”, que sería, propiamente, la posición de Merleau-Ponty, no la de Husserl.

Javier San Martín replicó, aportando, sobre la base de que los animales también tienen cinestesis, los resultados de un conocido experimento en el que los psicólogos abordan el problema de la génesis de la conciencia perceptiva puramente animal. En este experimento se colocan dos crías de gato en una caja y a uno se le ata de forma que no se puede mover, teniendo sólo la experiencia del movimiento a través del otro gato. Pues bien, cuando se suelta a ambos gatos sólo uno de ellos ha desarrollado normalmente su sistema perceptivo, aquel que ha tenido iniciativas de movimiento, mientras que el otro, a pesar de que posee todos los sentidos en perfecto estado, es incapaz de percibir. Esto nos mostraría, a juicio de San Martín, que el movimiento real es la condición de posibilidad de desarrollo del sistema perceptivo, es decir, el cuerpo puesto pasivamente, aunque mantenga en plenitud los órganos sensoriales, no funciona. En consonancia con ello, no se puede entender el concepto de cinestesia como un “yo puedo” sin más, sino que ese yo puedo ha tenido que verificarse, y además, por iniciativa, por mí, pero no meramente en cuanto *ego* puro, sino en cuanto ser corporal.

Desde una estricta óptica husserliana, lo que se desprende de este experimento concordaría a la perfección con las innumerables veces en que Husserl después de la guerra habla, por ejemplo, en las *lecciones de ética de 1920*, de un nivel de la subjetividad trascendental estrictamente pasivo, sin yo, *Ichlos*, con sentimientos, cinestesis..., en el que hay continuas referencias a un mover real que es la base de

absolutamente todo, y sin el cual no existiría la propia subjetividad trascendental en cuanto tal.

Agustín Serrano enfrentó la cuestión reiterando su posición y señalando que en Husserl es posible hablar de una conciencia pasiva y que a la vez tiene el carácter de no sensible, tal es el caso de la conciencia del tiempo, que se define precisamente así: pasividad no sensible. Además, en su opinión, sólo desde una conciencia de las características señaladas más arriba por él, que se encuentre por debajo de cualquier pasividad sensible, es posible mantener una filosofía trascendental. Desde la otra óptica no cabe hablar, a su juicio, de reducción trascendental, siendo la conceptualización que Husserl haría de la conciencia semejante a la propugnada por Merleau-Ponty, cosa que le parece insostenible.

Prosiguió el seminario, después de estos primeros escauceos en los que ya se podía adivinar dos maneras bien diferentes de entender la fenomenología de Husserl, con la lectura de la parte del §47 que se dedica al tema del cambio de validez, pero para incidir una vez más en el problema de las cinestesis. En este punto, el texto que fue objeto de una mayor atención rezaba del siguiente modo: «Las cinestesis actuales se encuentran en un sistema de potencialidad cinestésica, con respecto al cual, el sistema de las posibles sucesiones que le pertenecen de un modo coherente está en correlación. Éste es, pues, el trasfondo intencional de toda sencilla certeza de ser de la cosa presentada»<sup>3</sup>.

Para Javier San Martín este párrafo, sobre todo en su última frase, es de gran importancia. En él se apuntaría al problema que mencionaba Agustín Serrano de la subjetividad en tanto que pura potencialidad, aunque el modo en que lo resuelve Husserl daría la razón a la tesis de Landgrebe que antes se mencionaba y que él también comparte. Así, tenemos que el trasfondo intencional es siempre un conjunto de cinestesis actuales en un sistema de posibilidad cinestésica, porque si fueran sólo cinestesis actuales, como no

---

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 164; esp. 170.

podrían tener ninguna expectativa, carecerían de relevancia en la constitución de nuestro mundo. En este sentido, la subjetividad, el trasfondo primario, remite a una dialéctica entre el sistema de posibilidad cinestésica y las cinestesis actuales, por lo que, el yo, la conciencia de la que habla Agustín Serrano de Haro, si no tuviera cinestesis actuales, según San Martín, no existiría.

En este contexto, abordó también San Martín el problema antes señalado de si es posible, desde esta forma de entender a Husserl, hablar de reducción trascendental y en qué términos. A este respecto, comenzó por decir que no tiene ningún reparo en afirmar que, después de la guerra, la manera en que Husserl entiende la conciencia, por lo menos en un grupo muy importante de textos, no diferiría demasiado del modo en que la tematiza el Merleau-Ponty de *La fenomenología de la Percepción*. Y, en consonancia con ello, la mejor enseñanza de la reducción es, tal como decía al pensador francés en el prólogo a la obra antes citada, que no puede practicarse de modo completo<sup>4</sup>. Esta conclusión, prosiguió San Martín, la sacó Merleau-Ponty a partir de la lectura de la *Sexta meditación cartesiana*, de E. Fink.

Según Fink, y eso es algo que el propio Husserl le reconoce, para poder hablar de fenomenología se necesita que ésta se exprese (libros...), y para expresarse tiene que incorporarse al mundo en sentido fuerte. Al incorporarse queda localizada en un tiempo y en un espacio, donde, por lo tanto, se ha trascendido el nivel trascendental y, con ello, la reducción.

La fenomenología y, en general, toda la vida humana están así, para Fink, abocadas a una duplicidad insuperable, la duplicidad trascendental/empírico. Y esto es lo que quería decir también Merleau-Ponty con su célebre frase sobre la reducción. Los mismos problemas estarían también apuntados por Husserl, a juicio de San Martín, cuando habla, por ejemplo, en el §59 de *La crisis de la ciencia europeas* de *Das Problem des "Einströmens"*, o en las propias discusio-

---

<sup>4</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Planeta-Agostini (cesión de Ediciones 62), Barcelona, 1985, pp. 13-14.

nes con Fink a raíz de *La sexta meditación cartesiana*, de la vuelta a la actitud natural, que para él es incuestionable.

La tesis defendida por Javier San Martín suscitó varias intervenciones. La primera corrió a cargo de Manuel Rodríguez Rial, que se mostró en desacuerdo con la interpretación que San Martín dio del conocido *dictum* Merleau-Pontyano sobre la reducción. Para él, lo que el autor de *La fenomenología de la percepción* quiere decir es que en el proceso reductivo, que es reconducir todos los análisis a las capas últimas de la subjetividad que se van descubriendo como fundamento de la vida operante que constituye el mundo, ahí, llegamos a una capa última que es justamente el cuerpo en cuanto apriori, en cuanto preñado, en cuanto elemento que ya no puede ser constituido, y, por lo tanto, explicado fenomenológicamente. En este sentido vemos, prosigue Rodríguez Rial, que la reducción se topa con límites y no puede dar claridad sobre el fundamento de la vida trascendental.

San Martín respondió diciendo que en la argumentación precedente se confundían dos cosas: el análisis intencional y la reducción trascendental. La reducción trascendental no consiste en ese proceso arqueológico en busca de las estructuras de la subjetividad. Eso es tarea del análisis intencional que se posibilita una vez practicada la reducción. La reducción lo que hace es descubrir la estructura de la correlatividad entre el mundo y la subjetividad.

En cuanto a que en el proceso de análisis nos topamos con límites más allá de los que no podemos ir, eso sería en la fenomenología de Husserl lo que Landgrebe ha denominado como absoluto<sup>5</sup>. Pero no por haber un absoluto en la fenomenología, la reducción es imposible. Con la reducción puedo llegar a la estructura global a partir de la que el análisis se topa con lo absoluto. El problema es cuando yo tengo que expresar eso. Es entonces cuando niego el

---

<sup>5</sup> Cf. L. LANDGREBE, «*Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins"*». En L. LANDGREBE, *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg, 1982, p. 43. L. LANDGREBE, «*Das Problem der teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und Marxismus*». En B. WALDENFELS... (Hrg.), *Op. cit.*, p. 87.

producto mismo de la reducción, y tal es el sentido de la frase de Merleau-Ponty.

Fernando Montero, en el marco de esta misma problemática de la imposibilidad de llevar a término la reducción debido a la mundanización de los procesos trascendentales, preguntó a San Martín si la paradoja de la subjetividad (el yo puro es también yo empírico) que presenta Husserl en el §53 de *La crisis de las ciencias europeas* no sería también una formulación de ese tema. San Martín se mostró de acuerdo, ya que el yo trascendental aparece siempre en un *Körper*, y esa duplicidad no tiene solución.

En este mismo contexto Eduardo Ranch leyó un texto del §42 de la obra antes citada en la que se habla de la mundanización en tanto que autoobjetivación de la subjetividad trascendental. En relación con él, San Martín adujo que la palabra autoobjetivación es una palabra ambigua y que él considera poco afortunada, porque puede interpretarse con un matiz voluntarista que oculta la verdadera problematización de la mundanización. Yo como sujeto trascendental no me autoobjetivo en el mundo por una decisión mía. Esto no depende de mí, sino que toda mi realidad está indisolublemente ligada a mi cuerpo mundano, y no puedo sustrarme a ello. A este respecto, continuó San Martín haciendo hincapié en que hay un momento muy interesante en *La sexta meditación cartesiana* en el que Fink alude a la mundanización como un acto voluntario, y Husserl inmediatamente le corrige diciendo que no, que no soy yo el que la ejecuto, que está hecha y no puedo más que asistir a ese espectáculo.

Intervino posteriormente Agustín Serrano de Haro, quien, en consonancia con sus planteamientos anteriores, tenía una visión muy distinta de la de Javier San Martín sobre los temas recién tratados. Desde su óptica, en el asunto de la autoobjetivación o, lo que es lo mismo, en el de la mundanización, y los problemas que esto supone para la reducción, la clave está en ver hasta qué punto hay en Husserl una vía enteramente alternativa a la cartesiana. Porque si no la hubiera, y eso es lo que él se inclina a pensar, no en el sentido de que ella sea la única, sino que ésta es un momento necesario de cualquier otra, entonces lo que se asume es que en esa vía hay, en

coherencia con las tesis que mantuvo más atrás, algo así como individuación absoluta en tanto que conciencia y conciencia mía, y que a su vez, esa individuación absoluta no es solamente una posición teórica de partida, sino la condición de posibilidad de que haya un fin absoluto, de que haya libertad para un fin absoluto. En este sentido, Agustín Serrano rechazaría la vuelta a la actitud natural, la remundanización. No habría algo así como un hombre en el mundo. Esta manera de enfocar el problema es la que permitiría mantener el concepto de autoobjetivación, en el sentido, además, de que esa individuación y libertad de las que se termina de hablar, aun siendo absoluta no se pueda pensar como solipsista, es decir, que la existencia del otro sea en esa medida también una necesidad, y, según Serrano, una necesidad previa a la propia posición del mundo como espacial. En ese caso, si podemos asegurar la necesidad de la intersubjetividad, lo que tenemos no es una pluralidad de sujetos en el mundo, sino comunidad trascendental.

2.-

Con la intervención de Agustín Serrano de Haro finalizó lo que he dado en llamar el primer bloque del seminario, que consumió una parte importante del tiempo y las energías de los interlocutores. El segundo estuvo dominado, como ya dijimos al principio, por las discusiones en torno al problema fundamental de la conciencia de horizonte.

Una vez leído el fragmento del parágrafo que enfrenta esta cuestión entró Fernando Montero a razonar los motivos por los que él lo consideraba de sumo interés<sup>6</sup>:

---

<sup>6</sup> Reproduzco a continuación, para una mayor claridad en la comprensión de lo que sigue, el texto objeto de discusión: «Lo individual, conforme a la conciencia, no es nada por sí mismo; la percepción de una cosa es su percepción en un *campo perceptual*. Y como la cosa individual sólo tiene sentido en la percepción a través de un horizonte abierto de “percepciones posibles”, en tanto que lo propiamente percibido “remite” a una multiplicidad sistemática de posibles presentaciones conforme a la percepción que le pertenece de un modo coherente, así tiene la cosa un horizonte: frente al “horizonte interno” un “horizonte externo”, justamente

1º. Aquí aparece el término **remisión** (*Verweisung*) como elemento esencial en la constitución del mundo. Este término es también esencial en Heidegger a la hora de explicar la significabilidad de las cosas y del mundo: cada cosa remite a las que forman una situación, y, en definitiva, al mundo, y esa remisión es lo que otorga significabilidad a las cosas. Este concepto es igualmente importante en la filosofía de Habermas. El habla de un plexo de remisiones para describir lo que entiende por mundo de la vida.

2º. La constatación de la aparición del término remisión en Husserl y en Heidegger nos lleva a preguntarnos crítico-históricamente quién fue el primero en tematizar esta teoría. Desde el punto de vista de las publicaciones, Heidegger es el primero, *Ser y tiempo* es anterior a *La crisis de las ciencias europeas*, pero es posible que Husserl en manuscritos anteriores hubiese hecho lo propio. En relación con esto Fernando Montero solicitó a los presentes posibles aclaraciones sobre esta cuestión. No obstante, y antes de cualquier contestación sobre este punto, el propio interviniente introdujo en su razonamiento un matiz que podía convertir esta pregunta por la precedencia, aunque no el de las posibles influencias de Husserl en Heidegger o viceversa, en una pseudocuestión. Porque, siguió argumentando Montero, en Husserl la remisión tiene un carácter diferente al que le da Heidegger. Tal es, que mientras que en este último afecta a las cosas interpretadas ya dentro de una comprensión pragmática del mundo, a lo que desde la óptica husserliana podemos llamar el mundo de la vida concreto, habitado ya por útiles, por cosas en las que se han sedimentado las idealizaciones propias de la

---

como cosa de un "campo de cosas"; y esto remite finalmente a la totalidad del "mundo como mundo de percepción". La cosa es una en la totalidad del grupo de cosas percibidas real y simultáneamente, pero ese grupo no es para nosotros, de acuerdo con la conciencia, el mundo, sino que en él se presenta el mundo; este grupo tiene para nosotros como campo momentáneo de percepción siempre el carácter de una sección "del" mundo, del universo de las cosas de percepciones posibles. Esto es, pues, el mundo presente en cada caso; el se me presenta en cada caso a través de un núcleo de "presencia originaria" (con lo que se señala el carácter continuamente subjetivo de lo percibido actualmente como tal) así como a través de sus valideces de horizonte internas y externas». *Op. cit.* 165; esp. 171.



cultura, la remisión de Husserl se sitúa, en cambio, en un nivel anterior, previo, de percepciones y experiencias de carácter constituyente-trascendental, en su jerga, en un mundo de la vida originario, que es el subsuelo sobre el que crecería el mundo heideggeriano, el mundo de la vida concreto.

3°. Desde la propia comprensión intrínseca del desarrollo de la fenomenología husserliana la importancia del texto reside para Montero en que es prácticamente la primera vez que desde los textos se plantea la mundanidad desde un punto de vista trascendental. Es verdad que Husserl nos ha hablado del mundo en las *Ideas* en el nivel de mundo circundante, que es espacio-temporal, empírico, o bien en *La crisis de las ciencias europeas*, en tanto que mundo de la vida concreto que sirve como hilo conductor para acceder, mediante la correspondiente reducción fenomenológica a la subjetividad trascendental. Ahora, con la remisión, se sitúa, como ya se indicó hace un momento, en el nivel de las experiencias constituyentes. No es ni el mundo espacio-temporal de las *Ideas* ni el mundo de la vida concreto, sino un mundo que está en un nivel previo, un mundo de experiencias que siguiendo la terminología de *Experiencia y juicio* podríamos denominar como genéticamente originadoras de ese mundo concreto.

Finalizó su larga intervención, Fernando Montero, señalando que la remisión, contemplada en el marco trascendental de la subjetividad constituyente, enlaza el problema de la individualidad con el de la mundanidad. Y esto es muy importante dado que, según Montero, Husserl desde las *Investigaciones lógicas* tuvo una atención preferente sobre lo individual, ya fuera, como en la obra de 1900, centrándose en los elementos empíricos que tienen un sentido que cumple lo inteligible del enunciado, o bien en *Ideas*, mostrando los elementos noemáticos que configuran lo que una cosa es como individuo. Incluso en *Experiencia y juicio* se habla de lo individual como el substrato absoluto de las experiencias que me permiten formar juicios. Solamente en el texto precedente se plantea por primera vez que lo individual lleva consigo una mundanidad constituida por esa remisión de cada individuo al campo de experiencias de percepciones que en último término forman el mundo.

La exposición de Fernando Montero suscitó gran interés en todos los asistentes al seminario, estando como base en la mayor parte de las intervenciones que se sucedieron hasta el final del mismo.

Así, Javier San Marín se mostró muy de acuerdo con la última parte de la tesis, en la que se sostiene que en este texto hay un cambio claro en la tematización por parte de Husserl del problema del mundo, y ello, tanto a nivel de publicaciones como de manuscritos. Precisó, incluso, que en su opinión esta forma de entender el mundo como horizonte externo presente en cualquier percepción no se puede encontrar en el pensador alemán antes de los años treinta.

Intervino a continuación Jorge Uscatescu para afirmar que desde el punto de vista histórico-crítico es muy probable que E. Fink sea el que haya introducido en Husserl, tomándola de Heidegger, la concepción del mundo como horizonte. Esta idea, puntualizó, esta ya en Heidegger desde por lo menos el año 1922, y no hay que olvidar, añadió, que Fink no sólo era discípulo y amigo de Husserl, sino que también lo era de Heidegger, al que con frecuencia escuchaba sus lecciones.

Javier San Martín aportó seguidamente un dato de gran interés que matizó la intervención anterior. En la reelaboración que Fink hizo en los años 30 al 32, en intensa colaboración con Husserl, de las cuatro primeras meditaciones cartesianas se registra de continuo la expresión “sección del mundo” en el mismo sentido que ha aparecido en este párrafo. Siendo sabedor San Martín de que Fink había asistido a las lecciones de Heidegger del año 29, uno de cuyos centros de preocupación era el problema del mundo, preguntó a R. Bruzina, probablemente en la actualidad el mejor conocedor de Fink, si el discípulo de Husserl pudo haber tomado esta noción de mundo de las citadas lecciones de Heidegger. Bruzina dijo que no, porque esa idea aparece mucho antes en Fink y tiene como base la noción de infinito de Giordano Bruno.

A pesar de este dato, San Martín no minimizó la importancia que Heidegger haya podido tener en la nueva concepción de mundo que aquí aparece, porque el modo diferente que Fink tenía de entender este asunto con respecto, por ejemplo, al Husserl de las *Ideas*, pudo

verse corroborado por la audición de estas lecciones de Heidegger, forzando, en las discusiones con su maestro, un cambio de apreciación de este.

Ya en la recta final del seminario intervino José María Gómez-Heras para señalar que en su opinión, Husserl, con su nuevo concepto de mundo como horizonte universal de toda experiencia, está polemizando, por una parte, contra una concepción positivista del conocimiento. Frente a ella, el fundador de la fenomenología nos indicará que las cosas no se nos dan individualmente, sino en un contexto global de sentido (de un modo semejante hablará posteriormente la hermenéutica del mundo como espacio de interpretación). Pero por otra parte, continuó Gómez-Heras, Husserl estaría también enfrentándose a un concepto irracional de mundo, tal es el de Heidegger, porque, se preguntó, ¿Cuál es el puesto de la razón en la experiencia de las cosas en el mundo? Ese puesto de la razón es lo que se encuentra muy desvaído en Heidegger y otros autores de la época (Scheler...), derivando con ello hacia posiciones irracionalistas. Sin embargo, Husserl trataría de recuperar, precisamente, ese espacio de racionalidad con su noción de mundo de la vida, porque esa vida no mira más allá de la razón, sino que se trata de la vida de la conciencia, lugar por antonomasia de la razón.

Con esta reivindicación de un Husserl precursor de la hermenéutica a la vez que heredero de la tradición ilustrada, en la que todos los participantes se mostraron sustancialmente de acuerdo, finalizó la sesión del seminario.

Como espero haber mostrado, fueron muchos los comentarios interesantes que se hicieron. A pesar de ello, todos los que estuvimos allí también fuimos conscientes de la cantidad de cosas que quedaron por decir, de los problemas que quedaron sin tocar. De este modo, las dos hojas que ocupa este §47 nos pusieron de nuevo en evidencia la enorme riqueza del pensamiento del fundador de la fenomenología.

## 5ª Sesión (3 de junio).- La estructura del mundo de la vida

## §§ 62 y 63

Por Pablo HERMIDA

Tras casi tres años dando vueltas al concepto de *Lebenswelt*, el Seminario Permanente de Fenomenología cerró el 3 de junio de 1992 el conjunto de sesiones dedicadas a *La crisis de las ciencias europeas de Husserl*. Esta última sesión versó sobre la caracterización del mundo de la vida en el parágrafo 62 y en (?) de *La crisis*. El grueso de la discusión se centró sobre el parágrafo 62, donde se abordan los temas capitales de la espaciotemporalidad, la causalidad y la individuación. Al final de la sesión se reservó un breve espacio para la recapitulación y síntesis de los fructíferos debates en torno a la estructura, la ciencia y la filosofía del mundo de la vida en Husserl.

De entrada, Javier San Martín justificó la elección del parágrafo 62 alegando que en él se ofrece posiblemente la última caracterización global del *Lebenswelt* en las páginas de *La crisis*. Este parágrafo pertenece a la sección B de la parte tercera, dedicada a la psicología. En este contexto, busca evidenciar los errores de la interpretación psicologicista del mundo de la vida y, con este fin, se pasa revista a ciertas características básicas del *Lebenswelt*.

Antes de nada hubo de aclararse el equívoco empleo del término “inexistencia” (traducción de “Inexistenz”) empleado, no como “no existencia”, sino en el sentido heideggeriano-husserliano-brentaniano de existencia interna, inherencia o inserción.

San Martín se apresuró a cifrar en la espaciotemporalidad y la causalidad el doble objeto de atención del parágrafo, en el que Husserl se remonta al mundo de la vida para explorar la génesis y el valor de verdad del dualismo cartesiano. Fernando Montero aprovechó para conectar enseguida con la perspectiva del mundo de la vida originario de *Experiencia y Juicio*, un mundo fraguado de experiencias subyacentes a las construcciones humanas, a las idealizaciones y revestimientos científicos. Enlazaba de esta manera con su preocupación por los dos niveles (originario y concreto) del mundo de la vida.

José Lasaga interrogó acerca de la posible conexión de la “existencia unitaria”, a la que alude Husserl al final del primer párrafo, con el mundo en tanto que horizonte universal, referido en el párrafo 47. San Martín apuntó sin embargo que, en el segundo caso, se trataría más bien de un nivel de unidad superior al de la experiencia pura de cada uno, de “mi mundo”, como dirá Ortega en *El hombre y la gente*. Sugirió Montero que esa experiencia pura será la que se traduce en el mundo primordial de la *V Meditación Cartesiana*.

Javier San Martín llamó la atención sobre el entrecomillado no inocente de la “experiencia pura” que invita a preguntarse por el nivel en que ésta se halla. Para Montero, dicha experiencia pura sería la que subyace a lo experimentado cotidianamente, una vez operado el proceso fenomenológico reductivo en busca de lo originario. San Martín observó que en la interesante explicación de Montero persistiría la ambigüedad consistente en la posibilidad de un retorno no trascendental a esa experiencia pura. Para él, las comillas subrayarían justamente el hecho de que la experiencia no es *reine* en el sentido de ya trascendental, sino que es pura sólo por estar despojada de las efectuaciones de sentido propias del mundo concreto, de las que cabe prescindir en el análisis intencional. Montero trajo a colación, a este respecto, la contraposición hilético/noemático trazada en *Ideen*. Por su parte, César Moreno hizo una pertinente evocación del concepto de “*reine Erfahrung*” empleado por Avenarius, y Antonio Rivera se remontó al párrafo 9 de *La crisis*, para retomar la alusión husserliana al «ropaje de ideas» [*Ideen Kleidung*] y al correspondiente desnudar a la zaga de la experiencia pura.

El profesor Montero siguió pese a todo sospechando la presencia de algún tipo de trascendentalidad en este nivel de la experiencia pura, una trascendentalidad que correspondería al plano de lo hilético. Javier San Martín adujo entonces la necesidad de poner en juego la *Entmenschung* o deshumanización para operar el tránsito reductivo hacia la trascendentalidad del sujeto hilético mundano.

Alcanzado este punto, el profesor San Martín creyó oportuno insistir en la estructura de zigzag de *La crisis* que, en tanto que

introducción a la fenomenología, va reiterando sus sucesivos pasos en toda su dificultad. Desde esta perspectiva zigzageante conviene leer las diversas partes y secciones de *La crisis*. Así, no se trata de una obra lineal donde la psicología suceda en orden de fundamentación a la teoría del mundo de la vida. Antes bien, en el contexto de la psicología resurge la caracterización del mundo de la vida, en el sentido de la experiencia pura, previa a la reducción trascendental.

El siguiente mojón de la discusión habría de ser la contraposición entre la espaciotemporalidad física y la espaciotemporalidad específica del mundo de la vida, con la subsiguiente duplicidad de objetos que en éste se introducen. En concreto, la pregunta formulada por San Martín apuntaba a la indagación del tipo de participación de lo cultural, lo espiritual, etc., en la espacialidad física y/o fenoménica (el espacio del mundo de la vida), indagación para la que resultaría muy fértil y esclarecedora la contraposición heideggeriana de mundo y tierra.

Según explicó José Lasaga, un importante rasgo diferenciador sería para Husserl la viabilidad de la separación abstractiva de espacio y tiempo físicos, en contraste con la inquebrantable solidez del continuo espaciotemporal en el mundo de la vida. Montero completó esta idea sugiriendo la relativa prioridad que Husserl, en el contexto del *Lebenswelt*, parecía conferir al tiempo sobre el espacio. En la misma dirección se pronunció el profesor Rivera, quien apeló al concepto ordenador y nuclear de “presente viviente” y evocó, a modo de antecedente de la primacía temporal, la Estética kantiana. Asimismo, Rivera rememoró la contraposición establecida por Husserl en la *Ding und Raum Vorlesung* entre la repetibilidad de las experiencias espaciales y la irrepitibilidad o irreversibilidad temporal, con sus hondas repercusiones sobre el concepto y las limitaciones de la historia, amenazada por su reducción a mera hermenéutica.

Por su parte, el profesor San Martín subrayó la importancia del tratamiento husserliano consecutivo de la temporalidad fenoménica (Investigaciones de 1905) y de la espacialidad fenoménica (*Ding und Raum Vorlesung* de 1906). Esta sucesiva investigación de sendas vertientes de la subjetividad delataría la importancia atribuida por

Husserl al cuerpo. Por otro lado, recordó San Martín que en Husserl el tiempo fenoménico es *ineinandersein*, es decir, que todas sus partes están coimplicadas a diferencia de lo que acontece en el tiempo físico. Iso Kern, en *Idee und Methode der Philosophie*, traslada la distinción al plano espacial, distinguiendo entre el espacio físico —que es *partes extra partes*— y la espacialidad fenoménica que, al igual que la temporalidad, sería *ineinandersein*, al estar referida al cuerpo de cada uno y, posteriormente, al espacio social. El propio Husserl aludirá ampliamente a la inhomogeneidad del espacio fenoménico (un espacio polarizado siempre entre el Aquí y el Allí) en el primero de sus volúmenes sobre Intersubjetividad. Así, San Martín concluyó esta intervención invitando a la cautela a la hora de sugerir la primacía de lo temporal en Husserl, y enfatizó el hecho de que éste no hablase ahora de espacio y tiempo por separado, sino de la *Raumzeitlichkeit* (espaciotemporalidad), con lo que rebasaría con mucho a Kant.

Tras una sugerente concatenación de ciertas doctrinas husserlianas, hegelianas y finkianas sobre la temporalidad por parte de Antonio Rivera, Agustín Serrano de Haro incorporó al debate el concepto husserliano de *Ur-Schöpfung* (proto-creación), surgimiento de la conciencia del tiempo que no es todavía el ahora del tiempo inmanente, que no hallaría su réplica en la síntesis del espacio. Abundó asimismo Serrano en la posibilidad de volver a ver el mismo espacio, lo que matizó luego con la tesis de que el espacio nunca se ha visto del todo, en tanto que el tiempo, al menos como presente viviente, se vive absolutamente. En diálogo con Serrano, Rivera sugirió la deuda de la *Urschöpfung* husserliana para con una concepción escolástica del tiempo a la que se sumaría también Descartes. La cadena de remisiones se enriqueció con la evocación del profesor Gómez-Heras de la problemática categoría empleada por Bloch de *Das Dunkeln des gelebten Augenblicks*, así como con el recurso a Merleau-Ponty por parte de San Martín para argumentar, frente a Serrano, en favor de la existencia de una *Urschöpfung* del espacio fenoménico, que sería la experiencia de movimiento.

Lasaga reclamó la necesidad de extender la irreversibilidad al devenir del continuo espacio-temporal, más allá de la presunción de estabilidad de la materia espacial. En un sentido similar manifestó Rivera que el espacio es, en última instancia, temporal. También se pronunció en esta dirección Montero, quien aprovechó para insistir una vez más en la cierta prioridad del Ahora viviente sobre el Aquí viviente.

Avanzando en la discusión, Javier San Martín invitó a considerar el tipo de entidades que, pese a poder aparecer en su corporalidad, no resultan reductibles a espaciotemporalidad, como sucede con las mentes (*Seelen*), los objetos culturales o los animales. Tras una breve digresión (suscitada por Rivera) en torno a la relación de los términos latinos *animus* y *anima*, San Martín se esforzó en subrayar la dependencia de todo producto cultural con respecto a la esfera de lo mental y de ahí derivó hacia una consideración de la participación corporal *indirecta*, única vía para eludir los problemas del dualismo cartesiano. En este punto Moreno, San Martín y Serrano recordaron el problemático estatuto de los objetos de los mundos segundo y tercero de Popper. Antonio Rivera sugirió la posible cárcel dualista tendida a Husserl por la terminología filosófico-religiosa tradicional, pero Mariluz Pintos se apresuró a recordar que el ineludible empleo de los conceptos tradicionales se veía en Husserl enriquecido y superado mediante la categoría central del soma (*Leib*).

Con la lectura de un nuevo pasaje del párrafo 62 se inauguró un intenso debate en torno al concepto de “imperar” (*walten*) y sus connotaciones de actividad y/o pasividad, que fue conduciendo hacia la fórmula más o menos consensuada del “yo imperante imperado”, en la línea de Merleau-Ponty. Fue Lasaga quien lanzó el reto, al reprochar el —a su juicio— imperdonable olvido husserliano del padecer como integrante del imperar del yo sobre su cuerpo, lo que delataría el idealismo de un sujeto emancipado de la espaciotemporalidad histórica. Así pues, creyó urgente Lasaga, frente a las objeciones de Moreno y Pintos, incorporar en el imperar la dimensión del ser imperado, idea compartida en líneas generales por el profesor Montero. El delicado manejo de los términos “actividad” y



“pasividad” obligó a San Martín a recordar el recurso sintético husserliano en la paradójica fórmula *Aktive Passivität*. Y es que acaso, como apuntó Rivera, Husserl no elude la pasividad, sino que la explicaría desde una estructura más fundamental y compleja. Jorge Uscatescu interrogó acerca del carácter voluntario o involuntario del imperar y se preguntó por la posible conexión con la *Vermöglichkeit*. Defendió que el imperar no es propio del yo, sino una especie de fuerza impersonal, lo que vendría sustentado por el carácter impersonal del verbo *walten*. San Martín se encargó de matizar esta postura destacando en el imperar varios niveles, entre los que sería fundamental el del soma. Tras la riqueza de esta discusión, José Lasaga, que la había promovido, aceptó buena parte de las argumentaciones esgrimidas, venidas a contrarrestar la unilateralidad de su lectura, si bien quiso todavía subrayar la importancia del fondo insobornable de sensibilidad y expresividad corporal, más allá del “imperio” del yo. Esto dio pie a San Martín a llamar la atención sobre los diversos niveles del yo que figuran en Husserl y, en concreto, habló de fenómenos como la risa y el llanto (analizados por Plessner) como manifestaciones inmediatas de la *Leiblichkeit*.

El último párrafo del parágrafo 62 aborda la problemática de la causalidad y su diferente significación en el mundo físico y el mundo mental. De especial interés resulta la definición de la cosa en términos de pragmática o conjunto de causas en un determinado contexto. El profesor Rivera tomó la palabra para esbozar, a partir del comentario de Russell a Hume, las dificultades de la aplicación al yo del modelo causal mecánico. San Martín distinguió entonces con Husserl la causalidad meramente física de aquella que implica de algún modo lo mental, y que podría designarse como motivación. La reducción de la motivación a la causalidad no sería sino una vertiente de la reducción de lo mental a lo corporal, dentro del peliagudo debate multiseccular de la relación alma-cuerpo.

El profesor Montero aplaudió la introducción husserliana de la causalidad como principio determinante de la individualidad, superando así a la filosofía clásica aristotélica (con su recurso a la

*hyle*) y al pensamiento moderno que, desde Locke y Leibniz, veía en el espacio y tiempo los factores de determinación. Aplicada al mundo de la vida, la causalidad se explicará desde las experiencias originarias, donde entraría en juego las *Verweisungen*. Por fin, señaló Montero, la individualidad del yo se evade a estos cánones para ser deudora de la actividad, la iniciativa propia de cada uno. San Martín suscribió estas descripciones de Montero, que apuntarían presumiblemente hacia la recepción husserliana (y también orteguiana) del Pragmatismo, con la consiguiente explicación del mundo de la vida y de las cosas en términos dinámicos y pragmáticos de comportamiento, con lo que pasaría a lugar destacado el concepto de inductividad general. Lasaga abundó en esta dirección activando el concepto de “campo pragmático” manejado por Ortega y citó el ejemplo orteguiano de la pólvora, que hubo de ser matizado por San Martín mediante la apelación a los distintos niveles (forma, uso, función, significado) que Linton señala para los objetos culturales.

Serrano de Haro creyó justo vincular la individuación del yo personal con el tema de la libertad, por contraposición a la causalidad que individualiza las cosas. Esta lectura, que fue muy contestada, despertaba de inmediato para San Martín la incógnita de la individuación (propia, impropia o ausente) del mundo animal, y su relación con la intimidad epistémica que los animales poseen. Se sumaron luego a la discusión Lasaga y Montero, este último para señalar la necesidad de aplicar al mundo animal la teoría de la *Einfühlung* (empatía) lo que, no obstante, dejaría aún abierta la cuestión de su individuación, tal como apuntó San Martín, para quien la individuación del animal estaría vinculada a su iniciativa y actividad, mientras que la libertad supondría ya un estadio superior. En el mismo sentido, Montero reiteró que, para Husserl, el soma del hombre se individualiza —a diferencia de las cosas— por su iniciativa y actividad. Con el ánimo de arrojar luz sobre estos asuntos, Javier San Martín esbozó su concepción de los tres niveles de trascendental que con vendría distinguir si se quiere reivindicar una trascendentalidad *per se* en los niños o los animales. El primero de estos niveles sería precisamente la intimidad epistémica que reorienta y da perspectiva

al mundo, y este nivel permitiría ya hablar de individuación. Desde esta perspectiva, San Martín denunció la estrechez de la clasificación husserliana de los tipos de individuación y reclamó un espacio intermedio entre la individuación personal (*per se*) y la de las cosas. Por su parte, Antonio Rivera resumió las dos lógicas contrapuestas que operan en el proceso de individuación del yo: unificación de experiencias y vivencias hacia la identidad personal y establecimiento de fronteras frente al mundo social del nosotros, que bien podría enfocarse también como unidad aglutinante.

José Lasaga distinguió entre responder y reciprocarse y secundó la afirmación de Moreno según la cual el animal no reciproca. Desde aquí se derivó ineludiblemente hacia el tema de las proezas lingüísticas y comportamentales de los animales, con ilustraciones de la complejidad de este reino, que torna tanto más delicada la atribución de categorías antropocéntricas como la libertad, la responsabilidad o la decisión.

Una vez abandonado el párrafo 62, se saltó hacia los textos complementarios incluidos en la edición española de *La crisis*, para comentar algunas cuestiones relacionadas con el tipo de vinculación entre el mundo científico y el mundo de la vida. Así, por ejemplo, se habló de la revolución operada por la Edad Moderna en la ciencia con el paso a la idealización físico-matemática desde lo que no era sino una ontología (de raíz aristotélica) de los seres físicos del mundo de la vida. Se comentó también el papel de los intereses particulares en el contexto de la actitud científica dentro del mundo de la vida. Especial énfasis se puso en la interdependencia ciencia-técnica, relación bastante descuidada en *La crisis* donde la dimensión teórica es exaltada en detrimento de la decisiva vertiente técnica y diseñadora de la ciencia.

En los últimos minutos del Seminario invitó el profesor San Martín a los participantes a hacer un esfuerzo recapitulador y sintetizador de la temática de la estructura, ciencia y filosofía del mundo de la vida, abordada a lo largo de los tres años consagrados al estudio del *Lebenswelt*. Tras un interesante intercambio entre San Martín y Rivera acerca de la viabilidad o improcedencia del resumen

de unas discusiones pobladas de variopintas intervenciones (donde Rivera se confesó partidario de no cartografiar el territorio del diálogo so pena de convertirlo en monólogo), César Moreno y Fernando Montero pronunciaron sendas tentativas de recapitulación. Moreno recurrió para ello al Husserl de *Experiencia y Juicio*, donde propone que la tarea de la fenomenología es, primero, regresar desde los datos de la ciencia objetiva hasta la vida subjetiva y, en segundo lugar, elevarse desde la vida subjetiva hasta la conciencia trascendental. Por su parte, Montero aprovechó la ocasión para reiterar su interés por el mundo de la vida originario de *Experiencia y Juicio* y el mundo primordial de la *V Meditación* en lo que sería, en palabras de M. Pintos, «un resumen mirando hacia adelante».

Como resistiéndose a poner punto final al Seminario, hubo todavía invocaciones de autores y de problemas. Se habló de la postmodernidad y de la desprestigiada *doxa*, de Nietzsche y de Fink. La clausura de un fértil ciclo del Seminario Permanente de Fenomenología dejaba en muchos impaciencia, opiniones y preguntas.