

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

ESCUELA DE GRADUADOS



APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE "MUNDO DE LA VIDA"
EN LA *CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS* Y LA
FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL
(1936).

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADEMICO DE MAGISTER EN
FILOSOFIA

PRESENTADA POR:
ANA CECILIA MONTEAGUDO VALDEZ

LIMA-PERU

1998

TL
3
0009F

INDICE

Título

Aproximaciones al concepto de "mundo de la vida"
en *La Crisis de las ciencias europeas y la*
***fenomenología trascendental* de Edmund Husserl**
(1936).

Introducción vii-xxvi

I Parte

Contexto y antecedentes del concepto "mundo de
la vida".

Cap. 1

Consideraciones preliminares para una aproximación al
concepto de 'mundo de la vida'. 2

1.1 Consideraciones generales sobre el texto de la
Krisis.4

1.1.1 Composición y publicación de la *Crisis de las Ciencias*
Europeas y la Fenomenología trascendental.5

1.1.2 Contenido temático. Algunos temas principales.10

1.1.3 Conceptos anexos a la temática del "mundo de la vida".	19
1.2 Consideraciones metodológicas preliminares. Marco general: actitud natural (<i>natürliche Einstellung</i>) y actitud fenomenológico trascendental (<i>transzendente Einstellung</i>) como una radicalización de la actitud filosófica.	32
1.2.1 "Volver a las cosas mismas" (<i>zu den Sachen selbst</i>).	34
1.2.2 La reducción fenomenológica (<i>phänomenologische Reduktion</i>).	39
1.2.3 "Vida de superficie" (<i>Flächenleben</i>) y "Vida de profundidad" (<i>Tiefenleben</i>).	47
1.2.4 Las ciencias y la filosofía como mutaciones de la actitud natural (<i>Umstellungen</i>). "La Conferencia de Viena".	50
 Cap.2	
Antecedentes del concepto de 'mundo de la vida'	55
2.1 El concepto natural de mundo en algunas obras anteriores a la <i>Krisis</i> .	58
2.1.1 La actitud natural y el concepto natural de mundo como tema de <i>Los Problemas fundamentales de la fenomenología (1910/1911)</i> .	60

2.1.2 *Ideas I* (1913) y la definición del mundo como 'totalidad de las cosas existentes', como 'horizonte" y como 'la tesis de la actitud natural'.65

2.1.3 *Experiencia y Juicio* (1910/1938) y el carácter pre-dado del mundo.75

2.2 El concepto trascendental de mundo en las *Meditaciones Cartesianas*.82

2.2.1 La reducción y el mundo como fenómeno y correlato intencional de la vida de la conciencia.83

2.2.2 El 'mundo' y la intencionalidad de horizonte de la subjetividad.94

II Parte

El "mundo de la vida" (Die Lebenswelt)

Introducción107

Cap.3

El "mundo de la vida" (Die Lebenswelt). Tres significados relevantes.118

3.1 El '*mundo de la vida*' como olvidado fundamento de sentido de las ciencias modernas.....121

3.1.1 El desplazamiento sustitutorio del "mundo de la vida" por las idealizaciones matemáticas.125

3.1.2 El "mundo de la vida" como presuposición tácita de Kant. La persistencia del 'olvido' del mundo de la vida como fundamento de las ciencias.133

3.2 El 'mundo de la vida' como mundo circundante que tiene a la corporalidad como centro.143

3.3 El 'mundo de la vida' como horizonte histórico pre-dado intersubjetivamente constituido.153

3.3.1 La pre-dación del "mundo de la vida" intersubjetivamente constituido.158

3.3.2 Una aproximación a la historicidad de la pre-dación del "mundo de la vida". Mundo de concreción universal y horizonte de toda *praxis* real y posible.177

3.4 Breve balance sobre los significados expuestos.191

Cap. 4

Tematización del 'mundo de la vida'. Su estructura universal típica y sus formas universales.198

4.1 Las dos posibles formas de tematizar el "mundo de la vida". Ontología y Ciencia Trascendental.202

4.2 Irrupción metódica de la epojé trascendental. La estructura universal típica del 'mundo de la vida' y la trascendentalidad de sus formas universales. Necesidad de nuevas reflexiones radicales. Funciones del "mundo de la vida".	213
4.2.1 Irrupción metódica de la epojé trascendental.	214
4.2.2 La estructura universal típica del "mundo de la vida" y la trascendentalidad de sus formas universales.	231
4.2.3 Necesidad de nuevas reflexiones radicales.	242
4.2.4 Funciones del mundo de la vida.	255
Conclusiones	260
Bibliografía	279

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal alcanzar una aproximación al concepto de "mundo de la vida" a partir del análisis de sus principales significados, tal como ellos se exponen fundamentalmente en la parte III A de la obra de Edmund Husserl, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. - Una introducción a la filosofía fenomenológica - (1936)*¹

¹ Las referencias bibliográficas sobre esta obra se darán en el primer capítulo y cada vez que hagamos referencia a ella en el texto la denominaremos *Krisis*. Cabe precisar, que como lo destacaremos en el primer y tercer capítulo, el tema del "mundo de la vida" también recibe un tratamiento en la parte III B, pero aquí dicho tema se halla vinculado a la posibilidad de una psicología fenomenológica como otro camino para alcanzar el campo de los fundamentos. Dada la complejidad del campo elegido como objeto de nuestra investigación nuestra tesis no se ocupará de estos textos.

El desarrollo de nuestra investigación nos posibilitará asimismo llegar a la comprensión de lo que Husserl denomina la estructura universal típica del 'mundo de la vida', así como también a la identificación de la corporalidad, la historicidad y la intersubjetividad como sus formas universales.

Una vez definido el objetivo principal de nuestra investigación, en esta introducción queremos brevemente de una parte, justificar el título de nuestra tesis, presentar la estrategia de análisis que nos proponemos llevar a cabo, plantear las tomas de posición o hipótesis principales de nuestra investigación y, de otra, hacer una presentación del contenido temático de los cuatro capítulos que la componen. Concluiremos la misma con unas palabras personales de agradecimiento.

El "mundo de la vida" no sólo nos enfrenta a una problemática vasta y compleja del pensamiento del filósofo Edmund Husserl, sino también a una noción que si bien es tardíamente tematizada en su última obra, se incorpora al movimiento de autocorrección permanente que domina la reflexión filosófica de este autor y en cierto modo, redimensiona al mismo tiempo que consolida el contenido de cincuenta años de sostenido trabajo filosófico. Y si a esto se suma, el hecho que la propia tematización del "mundo de la vida" queda de algún modo

incompleta, incluso llegando a tener algunos de sus aspectos una presentación meramente fragmentaria, estamos entonces ante el reto de ofrecer una exposición consistente del tema, sin dejar de ser consecuentes con la propia dinámica de la reflexión husserliana y sus motivaciones más profundas.

Nos enfrentamos pues a un tema cuyo contenido e implicancias en la fenomenología husserliana como en la filosofía en general sugiere una diversidad de estrategias de análisis que no pueden abandonar el carácter de meras aproximaciones o perspectivas de un contenido que parece rebasar inevitablemente todo intento de conceptualización. De ahí que presentamos nuestra investigación como una aproximación a los significados más relevantes que el propio Husserl ofrece de una problemática que nosotros enmarcamos en lo que puede denominarse 'el concepto de mundo de la vida'. Dicha denominación, sin duda problemática, se halla sin embargo justificada en la interpretación que ofrecen importantes estudiosos de la obra husserliana.

De este modo, nuestra estrategia de análisis será la de una *hermeneusis* textual que en primer término buscará articular las diferentes menciones que aparecen sobre el "mundo de la vida" en tres significados fundamentales. Luego se tratará de mostrar en ellos una evolución que

nos permita identificar en el significado del "mundo de la vida" como mundo histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido el contenido sobre el que debe concentrarse la reflexión. Así, la tesis continuará con la exposición de la profundización que Husserl lleve a cabo - vía la reducción trascendental- en torno al carácter de la pre-dación y la intersubjetividad del "mundo de la vida", hecho que lo conduce finalmente a la subjetividad trascendental constituyente de este mundo de la vida. En este punto podrá también alcanzarse una comprensión de su estructura típica, la que nos permitirá distinguir por ejemplo, entre el 'mundo de vida universal' y los 'mundos de vida históricos', así como llegar a entender la trascendentalidad de sus formas universales.

Como se ha señalado al principio, nuestro trabajo hermenéutico se concentrará fundamentalmente en la parte III A de la *Krisis*. En tal sentido, algunos textos que proceden de otras secciones del texto, así como de anexos y apéndices se usarán de manera complementaria. En cuanto a otros tomos de la Colección *Husserliana* relacionados con la *Krisis* como el XXIX y los relativos a la temática de la intersubjetividad, sólo serán tomados de manera referencial por remitirnos a otros problemas que no tienen un tratamiento específico en nuestro trabajo. De otro lado, tratándose de un autor de difícil y polémica

recepción, señalaremos en cada caso las fuentes de nuestro marco de interpretación.

En cuanto a las tomas de posición y motivaciones que han ordenado nuestra reflexión queremos destacar sólo las principales, puesto muchas otras se expresan en distintos momentos del texto y con fines específicos. En primer lugar, la tesis quiere mostrar cómo, a pesar del carácter incompleto y fragmentario de la *Krisis*, estamos ante una obra que constituye una veta de mucho valor para la filosofía contemporánea, tanto en sus disciplinas teóricas como prácticas y este hecho parece condensarse precisamente en el concepto de "mundo de la vida". En segundo lugar, pensamos que este carácter incompleto de la obra también responde a la confrontación que lleva a cabo Husserl con los problemas últimos de la razón y de la existencia, y en tal sentido el conjunto de la *Krisis* puede considerarse una excepcional representación de la metáfora del filósofo como el 'eterno principiante'. En tercer lugar, en cuanto a los significados del "mundo de la vida, adscribimos la hipótesis de un uso no contradictorio de los múltiples significados, los que pueden articularse en una visión de conjunto que reconoce distintos niveles de tematización, así como también algunas dificultades insuperables. En cuarto lugar, consideramos que también es posible identificar un hilo conductor que articula las distintas menciones del "mundo

de la vida" en el interés que tiene Husserl por llamar la atención sobre el ámbito pre-reflexivo del conocimiento y su correlación con todas nuestras construcciones teóricas y valideces científicas. Este interés va de la mano de su crítica al objetivismo de las ciencias y al encubrimiento de la dimensión pre-reflexiva del conocimiento que se halla integrada a ellas.

Todo lo anterior justifica, pues, la elección de nuestro tema, a lo que podemos agregar no sólo la relevancia que va adquiriendo la temática de lo pre-reflexivo para la comprensión de las experiencias cognoscitivas, valorativas y afectivas del ser humano, sino también porque la problemática del "mundo de la vida" promueve una permanente conciencia autorreflexiva de la práctica científica, la que en última instancia constituye una condición indispensable para el desarrollo fructífero de la misma, así como para su integración positiva en la cultura.

En cuanto a la estructura de nuestro trabajo podemos decir lo siguiente: La tesis está dividida en dos partes, cada una de las cuales tiene a su vez dos capítulos. La primera que corresponde a los capítulos primero y segundo, aborda el contexto y los antecedentes del concepto de "mundo de la vida" y la segunda que corresponde a los capítulos tercero y cuarto, se dedica propiamente al análisis del concepto, tal como se expone

en la parte antes indicada de la *Krisis* y a los problemas de su tematización en dicha obra.

El primer capítulo también está dividido en dos partes y se ocupa de consideraciones preliminares tanto de orden temático como metodológico, que se muestran necesarias para una aproximación al concepto de "mundo de la vida". La primera desarrolla consideraciones generales sobre la *Krisis* que además de presentar las peculiaridades de su composición y publicación, ofrecen una exposición general sobre su contenido. Con ello pretendemos identificar el lugar que ocupa el "mundo de la vida" en el contexto temático de la obra y su articulación con las diversas problemáticas que ésta ofrece. Así, sin ningún afán exhaustivo, nos referimos particularmente a los temas vinculados a la propia definición de filosofía fenomenológica y a su inserción en una teleología de la razón, a la crisis de las ciencias y la cultura europea, a la crítica al objetivismo, naturalismo y psicologismo de las ciencias positivas, a la interpretación husserliana sobre la historia de la filosofía moderna y la importancia del método histórico-crítico, y a los aspectos teleológico-históricos y éticos de la *Krisis*.

La segunda parte de este primer capítulo se ocupa más bien de consideraciones metodológicas, centradas fundamentalmente en la distinción y relación entre la

actitud natural y la actitud trascendental. Este tema también se retoma en el segundo tercer y cuarto capítulo, pero aquí tendremos la oportunidad de introducir brevemente los conceptos de 'actitud filosófico trascendental', 'reducción trascendental', 'epojé fenomenológica', 'intencionalidad', 'subjetividad trascendental' y otros. Dichas consideraciones tienen un carácter instrumental y buscan aclarar el sentido de una serie de conceptos tal y como éstos son usados y presupuestos en el texto de la *Krisis*. De este modo, pretendemos facilitar el seguimiento de los diferentes significados y niveles de problematización del concepto de "mundo de la vida" a la luz de la propia evolución que han tenido temáticas fenomenológicas en conexión con nuestro objeto de investigación.

Consideramos que la importancia de este primer capítulo se justifica por el hecho que el concepto de "mundo de la vida", aún cuando muestra antecedentes en obras tempranas de Husserl, alcanza sólo en el texto de la *Krisis* una atención preferencial y una explícita tematización, además de un lugar central en el propio proyecto fenomenológico. A esto hay que añadir que para el trabajo de interpretación de los textos referidos al "mundo de la vida", resulta importante conocer las dificultades intrínsecas del propio texto y su carácter de una obra incompleta y fragmentaria. De otro lado, dada su

condición de 'última obra' o 'testamento filosófico' del padre de la fenomenología, en este capítulo también se señalan los problemas irresueltos en ella, así como la riqueza de su contenido que parece replantear una vez más la producción intelectual de toda una vida.

El segundo capítulo intenta rastrear la génesis del concepto de "mundo de la vida" en la noción de 'mundo', que a juicio de la mayoría de los intérpretes representa su antecedente principal. Como se verá, el 'mundo' aparece como presupuesto fundamental y permanente de la reflexión husserliana desde sus inicios y su tematización explícita estará siempre ligada a la crítica de la experiencia natural como paso previo para introducir las temáticas fenomenológicas de la 'reducción' y de la subjetividad trascendental².

De este modo, en este segundo capítulo seguiremos ahondando en la distinción y relación entre los dos tipos de actitudes antes mencionadas, a partir de las cuáles surgen los conceptos natural y trascendental de 'mundo'. Así, quedará mostrado el contraste entre el concepto natural de mundo que alcanzamos desde la actitud natural y que lleva implícito un desconocimiento de la actividad constituyente de la subjetividad; y aquél conocimiento

² Con lo anterior de ningún modo queremos afirmar que el componente 'vida' esté ausente del pensamiento husserliano desde sus orígenes. Como se verá éste se encuentra en la propia noción de subjetividad trascendental, la que remite a la correlación conciencia-mundo, pero la génesis del concepto

del mundo que es posible obtener luego de la reorientación subjetiva que opera la reducción fenomenológica, vía la *epojé*. Asimismo en este punto se destacará cómo en el pensamiento de Husserl hay lugar para una reflexión natural del mundo, pero que en el proyecto fenomenológico está llamada a ser superada. Más adelante se verá cómo dicha superación también es exigida en el desarrollo de la reflexión sobre el "mundo de la vida".

Cabe señalar que este segundo capítulo a su vez está dividido en dos partes. La primera intenta investigar, sin ningún afán exhaustivo, las características principales del concepto natural de mundo en algunas obras anteriores a la *Krisis* que fueron producidas a partir de 1910. En tal sentido se tomarán en cuenta algunos pasajes de los textos: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*Hua XIII*, 1910/1911), *Ideas* (*Hua III*, 1913), *Experiencia y Juicio* (1910/1920), *Filosofía Primera* (*Hua VIII*, 1923/1924). La obra *Lógica Formal y trascendental* (*Hua XVII*, 1929) que también aborda esta temática en una orientación similar a *Experiencia y Juicio* no es tomada en cuenta en esta ocasión.

En todos estos textos ciertamente puede verse tanto el enfoque natural sobre el mundo como el enfoque

"mundo de la vida" se retrotrae para la mayoría de los intérpretes al concepto natural de mundo. En tal

trascendental, pero aquí se resaltarán más su aporte en lo que atañe al concepto natural de mundo. Dicho de manera resumida, estos textos nos brindarán significados del mundo que resultan relevantes en su conexión con el concepto de "mundo de la vida". Estos significados son los del 'mundo como entorno espacio temporal' y 'totalidad de las cosas existentes', como 'horizonte pre-dado de nuestros actos de percepción', como 'la tesis de la actitud natural' y como 'objeto de investigación de las ciencias'³.

La segunda parte del capítulo dos se ocupa por el contrario exclusivamente del concepto trascendental de mundo, tal como se expone en una de las obras más maduras y sistemáticas del pensamiento de Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Hua I, 1931). El objetivo en este subcapítulo es tan sólo mostrar, tomando como ejemplo esta obra, los efectos que sobrevienen en nuestra comprensión del mundo luego de puesta en marcha la reducción fenomenológica⁴. La elección de esta obra se justifica por su relativa contemporaneidad con la *Krisis* y su común pertenencia, pese a las diferencias, a la perspectiva de la fenomenología genética. De este modo, además de presentar desde el enfoque trascendental la

sentido, nuestra tesis adscribe esta línea de análisis.

³ Respecto a este punto puede acotarse que el enfoque natural tiende siempre a subrayar el aspecto noemático del mundo (el referido al polo objeto) sobre el concepto noético de la vida (el referido al polo yo de la conciencia como experiencia trascendental).

⁴ En este caso veremos que el enfoque trascendental sí es capaz de destacar a lado del mundo, la vida operante de la subjetividad.

idea del mundo como correlato intencional de la conciencia, se abordará brevemente la relación entre el mundo y la intencionalidad de horizonte de la subjetividad.

Los significados del concepto trascendental de mundo como las definiciones antes mencionadas del concepto natural serán claramente retomadas en el desarrollo de la problemática del "mundo de la vida". En tal sentido, dicho capítulo también resulta indispensable para poder ingresar a la exposición que Husserl ofrece sobre el tema en la parte III A de la *Krisis*, la que constituye junto con algunos textos complementarios el campo de investigación de la segunda parte de la tesis.

Esta segunda parte de la tesis se inicia con una introducción que además de delimitar el trabajo hermenéutico que se va a llevar a cabo, pretende dar cuenta de algunos problemas y consideraciones previas que conciernen tanto a la exposición husserliana del "mundo de la vida", así como a sus implicancias en el conjunto de su obra. Consideramos por lo demás que su mención resulta indispensable para comprender las dificultades y los alcances de la investigación sobre el "mundo de la vida" que proponemos en este trabajo.

En cuanto a los problemas presentados en la introducción a la segunda parte del trabajo valga la pena comentar dos. El primero es uno muy frecuente y atribuible a muchas nociones husserlianas, incluido el concepto de "mundo de la vida". Se trata de la polivalencia de sentido y multivocidad de significados que afectan a todas estas nociones y que algunos autores interpretan como inconsistencias en el planteamiento de las mismas. Frente a ello adscribimos aquí la hipótesis metodológica ya señalada, de un uso no contradictorio de los múltiples significados del concepto, los que se presentan en primer lugar como diferentes perspectivas del "mundo de la vida" y en un segundo lugar como definiciones que se articulan en un proceso gradual de radicalización de la reflexión. El análisis de dicho proceso que en parte se expone en el tercer capítulo mostrará ya la elevación del concepto del campo óptico al campo trascendental. Elevación que, sin embargo, tampoco resuelve de manera definitiva los problemas de conceptualización que subsisten en la reflexión sobre el "mundo de la vida".

Un segundo problema vinculado con el anterior y digno de tomarse en cuenta es el de la doble tematización del que es objeto el "mundo de la vida" en la misma obra. Dicho problema se resuelve en la confrontación con la temática de la reducción fenomenológica, la que expresa condiciones para su surgimiento y diferentes niveles de la reflexión en su desarrollo por etapas parciales.

Asimismo, el planteamiento de este problema se muestra relevante para entender en el cuarto capítulo la exposición que se presenta en torno a la posibilidad de una 'Ontología del mundo de la vida' y de otro lado la posibilidad de una 'Ciencia trascendental'.

Esta introducción también ofrece algunas observaciones que permiten vincular la primera parte del trabajo con la segunda, así como muestra las implicancias del concepto de "mundo de la vida" en otras temáticas husserlianas de central importancia para la fenomenología. Con ello queda enunciada la continuidad en el pensamiento de Husserl de una intención expresada en el lema "*volver a las cosas mismas*" y que en el contexto de la *Krisis* se reinterpreta como "*volver al mundo de la vida*", en tanto mundo de las experiencias originarias que precede a toda conceptualización metafísica e idealización matemática y que toda praxis y teoría presupone.

El capítulo tercero incursiona propiamente en lo que hemos destacado como objeto principal de nuestra investigación, vale decir, una aproximación al concepto de "mundo de la vida" a partir de sus significados más relevantes. Dicho capítulo, dividido en tres partes, constituye el más extenso de nuestro trabajo y en razón de su importancia está seguido por un balance general sobre los significados expuestos.

Este capítulo se inicia con dos consideraciones, una relativa al lugar del *corpus* husserliano en el que aparece por primera vez la expresión "mundo de la vida" en la década del veinte y otra referida al concepto de 'mundo de la experiencia natural' de Richard Avenarius, padre del empiriocriticismo, que puede considerarse como un antecedente de dicha expresión en el léxico filosófico. Seguidamente se pasa al análisis de los tres significados elegidos como los más representativos de la complejidad y riqueza de la problemática objeto de nuestra investigación.

Sin duda, esta elección representa una estrategia de lectura del texto de la *Krisis*, que busca destacar claramente, en medio de la polisemia del término, los significados de "mundo de la vida" como *olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna*, como *mundo circundante que tiene a la corporalidad como centro* y además aquel significado que concibe en un sentido más general el "mundo de la vida" como *horizonte histórico pre-dado, intersubjetivamente constituido*.

En el análisis de estos tres significados podrá verse el movimiento de profundización que prepara el camino para acceder, en una radicalización de la reflexión aún mayor, a la estructura típica (*a priori* universal de la

correlación conciencia-mundo) y a las formas universales del "mundo de la vida" (corporalidad, historicidad e intersubjetividad). El capítulo concluye así, afirmando que aún cuando este movimiento no representa el momento terminal de la reflexión sobre el "mundo de la vida", sí se ha alcanzado en el tercer significado una definición lo suficientemente englobante como para subsumir a los otros dos significados en su contenido general.

El balance antes mencionado que sigue al tercer capítulo, contribuye a justificar la necesidad de un mayor desarrollo de la tematización del "mundo de la vida" iniciada, puesto que si bien aquí se reafirma el carácter del tercer significado como el punto más extremo al que nos ha llevado la reflexión, también se caracteriza a ésta sólo en términos de una reflexión filosófico-natural sobre el "mundo de la vida". Ciertamente dicha reflexión ya comporta algunos gérmenes del enfoque trascendental, pero éste sólo se hace genuinamente presente con la ejecución de la *epojé* y el desarrollo de la reflexión bajo la modalidad de la reducción trascendental.

En este sentido, también aquí se hace notar cómo la *Krisis*, a diferencia de otras obras, muestra de manera ejemplar el carácter gradual de la reflexión fenomenológica- trascendental, así como también la

correlación de la actitud natural y la actitud trascendental.

De este modo, en este punto de nuestro trabajo ya hay condiciones para afirmar que en líneas generales la investigación sobre el "mundo de la vida" se desarrolla para Husserl en tres etapas dependientes entre sí. La primera se muestra en la retrospectiva histórica que permite descubrir el primer significado del "mundo de la vida" como olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna (reducción histórica), la segunda se desarrolla en la crítica a la validez de las ciencias objetivas que permite retornar al mundo de vida originario y adentrarnos en su carácter de intuitividad fundamental (reducción al "mundo de la vida" como fundamento de las ciencias) y la tercera sería aquella del enfoque trascendental que nos permite comprender la constitución de la pre-dación del mundo de vida, así como su carácter histórico e intersubjetivo (reducción a la subjetividad trascendental pre-dadora del mundo de la vida), etapa en la que, como ya se ha mencionado, se accede recién adecuadamente a la estructura típica de este concepto así como al carácter trascendental de sus formas universales.

De este modo, el balance deja claro que la estructura típica del "mundo de la vida" que ya se expresa en su carácter de horizonte pre-dado e intersubjetivamente constituido, así como la confrontación con las

dificultades presentadas en el análisis anterior, sólo pueden ser abordadas a cabalidad vía la reducción trascendental todavía no ejercida. En este sentido, el tercer significado vuelve a ser retomado como tema de reflexión desde el enfoque trascendental que se despliega en los últimos párrafos de la Parte III A de la *Krisis*. Este enfoque constituye el tema del cuarto capítulo.

Antes de pasar a presentar el contenido temático de este cuarto capítulo, valga señalar que el análisis de los tres significados mencionados posibilitará retomar la idea tan preciada para Husserl, del enraizamiento de las ciencias en el "mundo de la vida" y su ligazón existencial. Con lo cual, será posible también mostrar la confluencia de las motivaciones ético-trascendentales y epistemológicas que dominan a la *Krisis*.

El cuarto y último capítulo se ocupa fundamentalmente de dos temas con los cuáles se da término a nuestra investigación y por lo tanto está dividido en dos partes. Con un nivel inferior de profundidad en el análisis que el capítulo anterior, justificado en la naturaleza del texto y sus dificultades, la primera parte se ocupa de las dos posibilidades de tematización que se nos ofrecen una vez alcanzada la definición general del 'mundo de la vida' como mundo pre-dado históricamente e intersubjetivamente constituido. Nos referimos a las

posibilidades ya mencionadas de una 'Ontología del mundo de la vida' y de otro lado de una 'Ciencia trascendental del mundo de la vida'.

La segunda parte se ocupa de la naturaleza de la *epoché* trascendental y de la reducción a la subjetividad pre-dadora del "mundo de la vida", donde recién es posible el acceso adecuado a la estructura típica o *a priori* de este mundo y a la comprensión de la trascendentalidad de sus formas universales. En este punto también se incluyen las paradojas y dificultades que el propio Husserl declara inherentes a la tematización trascendental del "mundo de la vida". Finalmente se concluye con una breve mención a la función asignada a la temática del "mundo de la vida" en el proyecto fenomenológico tal como éste es presentado en la *Krisis*.

La cuatro capítulos reseñados son seguidos por un acápite de conclusiones y la bibliografía principal y complementaria.

Llegado a este punto de la introducción cabe concluir con algunas notas personales. Mi interés por la temática fenomenológica del "mundo de la vida" puede retrotraerse a uno más fundamental y permanente en mis reflexiones filosóficas, que es el interés por la conexión entre vida y conocimiento. En tal sentido, el estudio y elaboración

del presente trabajo, con todas las limitaciones que éste pueda presentar, ha sido una ardua e intensa ocupación con este tema, de la que considero haber sacado extraordinarias lecciones, además de haberme acercado al pensamiento de uno de los más importantes filósofos contemporáneos.

Lo anterior, sin embargo, no hubiera sido posible sin contar con tres condiciones excepcionales que no puedo dejar de mencionar. En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento al Consejo Universitario de la Universidad Católica, quién me otorgara una descarga lectiva total durante el semestre 97-II que me permitió la redacción del presente trabajo. Hago extensivo este reconocimiento al Dr. Federico Camino, coordinador de la sección de filosofía y al Padre Jeffrey Klaiber, jefe del Departamento de Humanidades, quiénes apoyaron mi solicitud de descarga ante el mencionado Consejo. En segundo lugar, quiero manifestar mi gratitud y reconocimiento a mi asesora de tesis Dra. Rosemary Rizo Patrón, por su orientación y consejo para la elaboración del mismo. Finalmente quisiera expresar un especial agradecimiento a mis amigos y a mi familia por la solidaridad y cariño con el que supieron acompañarme en los meses en los que estuve abocada a esta tesis. A todos ellos está dedicado este trabajo y en especial a mi hija Lucía.

I Parte

Contexto y antecedentes del concepto

"mundo de la vida"

Cap. 1

Consideraciones preliminares para una aproximación al concepto de "mundo de la vida".

Como lo señalamos en la introducción este primer capítulo está dividido en dos partes. La primera desarrolla consideraciones generales sobre la obra de Husserl objeto de nuestra investigación. La intención es presentar aquí, tanto las peculiaridades de su composición y publicación, así como una exposición general sobre su contenido. Con ello pretendemos identificar el lugar que ocupa el "mundo de la vida" en el contexto temático de la obra y su articulación con las diversas problemáticas que esta ofrece. La segunda parte se ocupa más bien de consideraciones metodológicas, centradas fundamentalmente

En la distinción y relación entre la actitud natural y la actitud trascendental. Dichas consideraciones tienen un carácter instrumental y buscan aclarar el sentido de una serie de conceptos tal y como estos son usados y presupuestos en el texto que analizamos. De este modo, pretendemos facilitar el seguimiento de los diferentes significados y niveles de problematización del concepto de "mundo de la vida"



1.1 Consideraciones generales sobre el texto de la *Krisis*.

En este subcapítulo nos proponemos, sin un afán exhaustivo ni de crítica textual, exponer algunas consideraciones generales sobre la obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental - Una introducción a la filosofía fenomenológica - (1936)*¹ que creemos pertinentes para el desarrollo de nuestro tema principal. Como lo hemos señalado en la Introducción, nuestro trabajo se concentra en el concepto de 'mundo de la vida' que se desarrolla fundamentalmente en la sección primera de la tercera parte del libro editado póstumamente en la Colección Husserliana.

En primer lugar abordaremos las peculiaridades de composición de la *Krisis* que explican en parte por qué esta obra no constituye un texto acabado, sino por el contrario una obra incompleta y fragmentaria; luego señalaremos brevemente las temáticas principales que desarrolla y la centralidad del 'mundo de la vida' en el

¹ Husserl E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. Corresponde al texto principal de la Colección Husserliana, Tomo VI (incluye sólo los tres anexos pero ningún apéndice). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²). *Gesammelte Werke. Hua VI*. Edición, introducción Walter Biemel. Las

conjunto de la obra; concluiremos con una mención a algunos conceptos anexos que deben ser considerados como marco de referencia del objeto de nuestra investigación.

Antes de pasar al primer punto cabe señalar dos cuestiones previas que nos permiten una caracterización general. La *Krisis* constituye la última gran obra de Husserl en la que trabajó hasta meses antes de su deceso y uno de los textos más sugerentes y complejos de su vasta producción. De otro lado, para la mayor parte de sus intérpretes representa el esfuerzo de un pensador por condensar cincuenta años de un sostenido trabajo filosófico, adquiriendo este texto el carácter de un auténtico "Testamento filosófico"².

1.1.1 Composición y publicación de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

En lo relativo a la composición de esta obra suele señalarse que se trata de un texto que tuvo como base conferencias que Husserl dio fuera de Alemania en los años treinta, precisamente en el contexto de una crisis moral y política creciente. Dicha crisis afectó en lo

referencias en lo posible se harán según la traducción castellana que denominaremos *Krisis* y en cada caso anotaremos su correspondiente en el texto alemán que denominaremos *Hva VI*.

² Así lo consigna el mismo Husserl en una carta dirigida a su amigo Albert Albrecht del 16.12.1936, "...esta batalla abierta para dar forma a este último trabajo, el más difícil que he escrito. Difícil en su presentación, pero también en su última composición, sistematización y armonización de casi cincuenta años de una vida consagrada al trabajo". Citado por R.N. Smid, en: Husserl E., *Krisis der europäischen Wissenschaften, Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937 mit weiteren*

personal a Husserl de diversas maneras, pero fundamentalmente en razón de su origen judío fue prohibido de ejercer toda actividad pública en Alemania, se restringió su participación en eventos internacionales y fue obligado a publicar fuera de su país. En medio de esta situación que a partir de 1933 fue agravándose cada vez más, fue creciendo, sin embargo, el aprecio por él en el exterior, hecho que coincidió con su interés por presentar y divulgar su propuesta fenomenológica en la comunidad filosófica internacional³.

Husserl comienza a trabajar los problemas de la *Krisis* en 1934 y continuará hasta agosto de 1937. Según David Carr, traductor y editor de la *Krisis* en inglés⁴ y Reinhold N.

Materialien. Editado por Reinhold N. Smid, Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Publishers, 1992. *Gesammelte Werke, Hua XXIX*, p. lxiv.

³ Sin el propósito de ahondar en la problemática biográfica del autor cabe, sin embargo, agregar dos consideraciones más que nos permiten completar el contexto de la redacción de la *Krisis*. Casi treinta y seis años antes de su aparición Husserl había publicado una obra con el título *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), libro que lo lanza a la fama y lo coloca en un lugar preeminente de la reflexión filosófica contemporánea. Esta situación se seguirá consolidando en el curso de las dos primeras décadas del siglo, por efecto de su actividad docente, sus publicaciones, conferencias y sobre todo por su influencia en otros filósofos de la época, consituyéndose entre ellos grupos de entusiastas seguidores. Sin embargo, a partir de la segunda mitad de la década del 20 muchos de sus discípulos tomarán direcciones propias y, en particular, el distanciamiento de Heidegger dará lugar a una recepción crítica de su obra. Dicha recepción estará marcada por la interpretación heideggeriana que denuncia en el proyecto fenomenológico una modalidad de fundacionalismo racionalista moderno, cuyo encierro en el *cogito* cartesiano lo haría indiferente a la problemática histórica y existencial. La influencia de esta crítica y la popularidad de la filosofía de la existencia de Jasper y la del propio Heidegger en los círculos académicos serán decisivas para el creciente aislamiento en su país y soledad que rodea la última etapa de su producción intelectual. Pese a ello, Husserl está convencido que su filosofía es relevante para los problemas del siglo y en particular para los que plantea el existencialismo. De otro lado, está persuadido de que su misión, como filósofo, es desenmascarar los peligros del irracionalismo y antiintelectualismo en lo que a sus secuelas naturalistas y totalitarias se refieren, salvando de ese modo el ideal europeo de una humanidad libre y responsable, volcada a "tareas" infinitas de una razón que no se rinde. La *Krisis* en ese sentido, además de retomar sus preocupaciones filosóficas originales pretende ser una respuesta a esta situación.

⁴ Carr D., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated with an introduction by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. Introducción (pp.xv-xliiii).

Smid, editor del tomo XXIX de la *Husserliana*⁵, quien completa muchos datos sobre la génesis de esta obra, el comienzo de las reflexiones explícitas sobre este tema se encuentra en una carta fechada el 30 de agosto de 1934 dirigida al Congreso Internacional de Filosofía en Praga⁶. El comité organizador del Congreso le había pedido a Husserl un comentario al tema "La misión de la filosofía en nuestro tiempo". Husserl envía esta carta que es leída en el Congreso cuyo contenido expresa muchas ideas que luego se encontrarán en las dos primeras partes de la *Krisis*⁷.

En mayo de 1935 es invitado por el *Círculo Cultural de Viena* y ofrece una conferencia con el título "La Filosofía en la crisis de la humanidad europea", conocida también con el título "La Conferencia de Viena". Dado el éxito que tiene es repetida días después en la misma ciudad. Dicha conferencia aparecerá luego en la edición de la *Krisis* de 1954 como uno de los tres anexos a la obra principal y contiene entre otros temas referencias al 'mundo de la vida'. En noviembre de ese mismo año Husserl es invitado para dar conferencias por el *Círculo*

⁵ Smid R., *Op. Cit.*; Introducción, pp. xi-lxv. En este tomo de la *Husserliana* están reunidos diversos manuscritos procedentes de los años de trabajo de la *Krisis*, los que dan cuenta de la esmerada labor de la empresa y las dificultades que tuvo Husserl para su composición. El tomo en su conjunto brinda elementos para un trabajo de crítica textual sobre la *Krisis* que no asumiremos en esta ocasión. El texto aún no ha sido traducido al español, pero existe una reseña del mismo hecha por la Dra. Rosemary Rizo Patrón, en: *Arete*, Vol. VI, 1994, pp.184-193. En *Hua XXVII* como se señalará más adelante también encontramos otros textos vinculados a la *Krisis*.

⁶ Husserl E., *Hua XXVII*, pp. 184-244.

Filosófico de Praga para la comprensión y el entendimiento de la humanidad y presenta un trabajo bajo el título "La crisis de las ciencias europeas y la psicología".

Esta última conferencia ampliada y corregida por el propio Husserl será la primera versión de la *Krisis* en su parte I y II. La edición original incompleta apareció por primera vez en Belgrado en 1936, en un anuario internacional llamado *Philosophia*, Vol I. (pp. 77-176). Dicho anuario editado por Arthur Liebert y el Círculo Filosófico de Praga tenía previsto la publicación de una tercera parte, mas extensa que debía constituir el cuerpo central de la *Krisis* y dos partes más que serían publicadas posteriormente.

Al regresar de Praga Husserl trabaja intensamente en la parte III cuya temática central es precisamente la relación de la fenomenología trascendental con el 'mundo de la vida' (sección A) y con la psicología (sección B). Dicha parte consideraba como trasfondo las dos primeras ya publicadas que habían desarrollado una reducción histórica para esclarecer la génesis de la crisis de las ciencias y la filosofía. Asimismo alcanza a elaborar

⁷ David Carr también hace referencia que en una correspondencia de Husserl a Roman Ingarden, Husserl da cuenta que la carta en mención fue acompañada por un ensayo que no se leyó en el Congreso. *Op. cit.*, p.xvii.

varios borradores y textos para las supuestas partes IV y V⁸.

En 1937 Husserl cae gravemente enfermo y solicita el apoyo de Eugen Fink, colaborador cercano en los últimos años de su vida, para la producción final de su proyecto. La reimpresión de la *Krisis* se posterga una y otra vez por las múltiples correcciones de las que sigue siendo objeto y la inconformidad de Husserl respecto de la versión final. El texto no vuelve a ser publicado en el anuario mencionado, dejando, sin embargo, una cantidad considerable de manuscritos en relación a los diversos problemas y temas de la *Krisis*⁹.

En 1954 Walter Biemel uno de los editores de la obra póstuma de Husserl editó la *Krisis* como el tomo VI de la Colección Husserliana. En esta edición Biemel reproduce el texto de "Philosophia" añadiendo la última versión de la tercera parte (A y B), a la que le agrega un

⁸ Según Smid dichas partes debían incluir textos sistemáticos en relación a la problemática de la teoría de las ciencias y otros estaban vinculados al tema de la filosofía y la autorreflexión del filósofo en el horizonte de la problemática de la historicidad y la teleología. En: *Op.cit.*, pp. xxvii-lvii. Por su parte, Walter Biemel, editor de la edición alemana afirma en: *Hua VI*, pp. xxi, que Eugen Fink ya tenía preparada una cuarta parte con el título "La idea del retorno de toda ciencia a la unidad de la filosofía trascendental" (*Die Idee der Zurücknahme aller Wissenschaften in die Einheit der Transzendentalphilosophie*).

⁹ Debe recordarse aquí que luego de la muerte de Husserl el sacerdote belga franciscano Hermann Leo van Breda rescató su inmensa obra inédita (calculada en 40,000 manuscritos) evitando su destrucción por parte de los nazis y trasladándola a Lovaina en Bélgica donde se fundó el primer archivo antes mencionado. Los manuscritos que tuvieron que ver con la elaboración de la *Krisis*, en su mayoría manuscritos de investigación, y que no habían sido considerados en el ordenamiento que realizaron E. Fink y L. Landgrebe, fueron recolectados por el padre Van Breda en el grupo K III. Recién a partir de 1950 comenzó la publicación de la obra póstuma de Husserl. La recepción del pensamiento de Husserl además de otros factores, que no podemos ahondar aquí, estará claramente determinada por el destino que siguieron sus escritos.

manuscrito inédito (parágrafo setentitrés) como conclusión. Esta edición incluye tres anexos, entre ellos la ya mencionada "Conferencia de Viena" y veintinueve apéndices¹⁰.

En el año de 1992 fue publicado en la Colección Husserliana el, ya mencionado, tomo XXIX editado por R.N. Smid, que incluye parte del resto de manuscritos que dieron origen a la *Krisis*¹¹, quedando todavía por clasificar numerosos textos en los Archivos Husserl de Lovaina, Colonia y Friburgo¹².

1.1.2 Contenido temático. Algunos temas principales.

En relación al contenido temático ya se ha dicho que esta obra condensa un trabajo filosófico de casi medio siglo y, por lo tanto, resulta muy difícil sintetizar la

¹⁰ En la edición inglesa de la *Krisis*, David Carr desarrolla una serie de críticas a la edición alemana en lo que se refiere a la organización de los anexos y apéndices considerados. En particular considera arbitraria la colocación del párrafo setentitrés como conclusión de la tercera parte de la *Krisis*. En su edición él prefiere ubicarlo como un apéndice independiente y reivindica su carácter de manuscrito de investigación. Carr enfatiza el carácter incompleto y fragmentario de la obra respecto de las ambigüedades temáticas que quedan sin resolver, en particular sobre el problema de la historia y el 'mundo de la vida', temáticas que constituyen las novedades que ofrece la *Krisis*. Dichos temas tienen un tratamiento especial por este autor en su libro: *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

¹¹ Este texto, cuya referencia consignamos en la nota 2, constituye, sin duda un material de trabajo de gran relevancia para los estudiosos de la obra de Husserl, fundamentalmente en lo relativo a sus ideas sobre la filosofía de la historia y la teleología de la razón, que se hallan en la perspectiva de una fundamentación fenomenológico trascendental de la historia. También se encuentran además de otras temáticas menores múltiples precisiones en torno al tema del 'mundo de la vida' que complementan la exposición que ofrece Husserl en la III parte de la *Krisis* publicada en *Hua VI*. Sin embargo, como se trata de textos que acompañaron a la redacción de esta obra, no necesariamente nos ofrecen respuesta a las paradojas y ambigüedades sobre el tema que el propio Husserl anotó hasta el final de su vida, pero sí nos confrontan con la complejidad de la reflexión husserliana al respecto. Más adelante retomaremos este punto.

¹² Copias de esos archivos se han reactivado recientemente en París, y abierto hace pocos años en el New School for Social Research de Nueva York.

variedad de temas y motivaciones que la animan. De otro lado, su carácter incompleto y fragmentario al que hay que agregar las paradojas e incomprensibilidades que el propio autor explicita en el texto podrían dar la impresión, en palabras de Enzo Paci, que Husserl, como el aprendiz de brujo de Goethe, no parece dominar en esta obra todas las fuerzas que ha desencadenado su reflexión¹³.

Pese a estas dificultades que diversos intérpretes han señalado es posible destacar brevemente algunos temas centrales así como motivaciones que a la luz de la publicación de los escritos póstumos de Husserl han quedado ratificadas y esclarecidas¹⁴. No siendo nuestra intención tomar posición entre los diversos estudios críticos sobre la obra, seguimos en este punto fundamentalmente la introducción que hacen los editores de la edición alemana e inglesa ya señaladas.

Volviendo a las fuentes originales, encontramos en el primer párrafo con el que inicia el texto de la *Krisis* publicado en *Philosophia*, una presentación sucinta del proyecto general que anima su obra. Si bien se trata de

¹³ Paci E., *Función de las ciencias y significado del hombre*, México: FCE., 1968, p.107. Esta impresión no conduce al autor a una valoración negativa del pensamiento de Husserl sino, por el contrario, él destaca la vigencia de los problemas y paradojas planteadas, así como el carácter interpelador de sus propuestas.

¹⁴ En torno a la publicación de los escritos póstumos las introducciones a los diversos tomos de la *Husserliana* resultan bastante esclarecedoras. En español véase el útil anexo del libro Rizo Patrón R. (editora), *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea*, Lima: PUC., 1993, pp. 278-297 y *Estudios de Filosofía* 3, Lima: PUC./ Institut. Riva Agüero, 1997.

un primer ensayo al que seguirán otras publicaciones, Husserl señala desde este primer momento que la reflexión histórico - teleológica sobre el origen de la crisis de la ciencia y la filosofía que pretende desarrollar, tiene por objeto establecer una reorientación (*Umwendung*) fenomenológico trascendental de la filosofía capaz de conducirnos a la superación de la crisis. En tal sentido, él mismo nos advierte que su trabajo debe considerarse en primer lugar como una introducción a la fenomenología trascendental¹⁵.

De este modo, el texto de la *Krisis*, aún cuando denuncia en su título una situación de facto aludida también por otros filósofos contemporáneos, constituye y así lo indica el subtítulo de la obra, una introducción a la filosofía fenomenológica¹⁶. En obras anteriores de Husserl vemos que su reflexión ya está planteada en esta dirección¹⁷, así como también pueden verse tematizados los problemas de la "reforma de la filosofía" o la necesidad de una "crítica de la razón". Pero ahora se trata de una introducción que difiere de las otras y aborda nuevas dimensiones¹⁸.

¹⁵ La referencia la encontramos en : *Hua VI*, nota 3 de la introducción, p.xiv.

¹⁶ En el contexto de la *Krisis* los términos de filosofía fenomenológica, fenomenología trascendental, ciencia fenomenológica y ciencia de los fundamentos últimos son usados como sinónimos.

¹⁷ *Hua VI*, p.xiv.

¹⁸ Otros textos que se conciben como introducciones a la fenomenología son *Ideas I* (*Hua III 1*, 1: 3), *Meditaciones Cartesianas* (*Hua I*, 1931/1950), el *Artículo de la Enciclopedia Británica* y en un sentido derivado la obra *Lógica Formal y Trascendental* (*Hua XVII*, 1929). De otro lado, la idea de la fenomenología como "crítica de la razón" se encuentra desde sus primeras publicaciones, alcanzando exposiciones notables en sus textos : *Filosofía como ciencia estricta* (1911) y en el Prólogo a la edición inglesa de *Ideas* (1931).

Si la fenomenología es el título para enunciar los problemas de la razón, de los fundamentos de las ciencias, de la racionalidad de lo real y de la racionalidad del hombre mismo, la *Krisis* como una introducción al tema permanente de la fenomenología en un marco histórico signado por la crisis generalizada, halla en primer término su novedad en la inclusión del tema de la historia como motivación para el filósofo que comienza, una reflexión filosófica que apunta a los problemas últimos de la razón.

En la introducción a la edición alemana Biemel afirma, que la *Krisis* es la primera publicación en la que Husserl aborda explícitamente el problema de la historia y tematiza la historicidad de la filosofía¹⁹. Husserl retorna a los momentos originarios del descubrimiento de la teoría y de la idea del infinito que surge con el sobrepasamiento de la actitud natural en los albores del pensamiento occidental en el mundo griego²⁰.

¹⁹ En relación con este punto, debe considerarse que la obra *Filosofía Primera (Hua VII y VIII)* que corresponde a las Lecciones dadas por Husserl en Friburgo en Brisgovia en los años 1923-1925 representa también una tematización de la historia y una contextualización del proyecto fenomenológico en la totalidad del pensamiento filosófico occidental. En este sentido vemos aquí adelantados temas que alcanzarán, sin duda, una exposición más radical y sistemática en la *Krisis*. Algunos intérpretes incluso consideran que ya desde 1917 Husserl se ocupa del tema en sus diversas Lecciones. De otro lado en sus obras *Lógica formal y trascendental (Hua XVII, 1929)* y *Experiencia y Juicio (1910/1938)* el tema de la historicidad no le resulta ajeno.

²⁰ *Hua VI*, p. xviii. Estos temas son expuestos por Husserl en el anexo III ("La crisis de la humanidad europea y la filosofía").

En atención a la situación de crisis de las ciencias, que interpreta como expresión de la crisis vital de la humanidad europea (parte I), Husserl investiga el origen de esta situación crítica en una larga discusión con la filosofía griega, las matemáticas, el origen de la ciencia moderna y su interpretación filosófica de Descartes a Kant (parte II), para finalmente identificar la causa de la crisis en el surgimiento del objetivismo fisicalista en el pensamiento moderno y el encubrimiento u olvido del 'mundo de la vida', tema al que dedicará la tercera y última parte de la obra publicada.

La "meditación histórica" o "reducción histórica"²¹ que constituye la primera novedad de esta 'introducción a la fenomenología'²², conduce a su vez a una nueva manera de nombrar el campo de los problemas últimos de la razón. La subjetividad trascendental ahora debe entenderse a partir del "mundo de la vida" y es también en el marco de este concepto que deben abordarse los problemas de la psicología fenomenológica, la misión de la filosofía y la teleología de la razón y de la historia.

De este modo, la superación de la crisis halla su condición de posibilidad en una filosofía que, incorporando la reflexión histórica, interroga en

²¹ Sobre el tema de la reducción histórica véase el interesante artículo de Volozo R., "El problema de la reducción fenomenológico trascendental en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl*", en: *Revista Venezolana de Filosofía* No. 34 (1996), pp.89-141.

²² *Krisis*, pp. 17-19, *Hua VI*, pp. 15-17.

dirección de los fundamentos de la ciencia, al mismo tiempo que se entiende como marcha histórica de la razón realizándose como autorresponsabilidad de la humanidad y cumplimiento del telos originario. La puesta en práctica de esta filosofía no es otra cosa que la investigación de la subjetividad operante del 'mundo de la vida', ahora entendida como vida trascendental intersubjetiva e histórica. Dicha vida se presenta entonces como el campo de los problemas últimos y universales de la razón y la cultura.

Gomez Heras en su libro dedicado al "mundo de la vida" resume estas tareas señalando que la fenomenología en esta última obra, *"... asume, por una parte, la responsabilidad de desenmascarar mediante la reflexión crítica el sentido inherente a la metodología científica objetivista y, por otra, de proponer una solución a la crisis de las ciencias mediante la recuperación del mundo vital; de la subjetividad en cuanto soporte último de toda reflexión"*²³.

Como puede verse el proyecto de Husserl articula temas complejos que exigen una redefinición de las propias categorías racionales y de la diversidad de temáticas vinculadas al proyecto general de la obra. Así, junto a la denuncia de la crisis del sentido antropológico y moral derivado del fisicalismo objetivista y naturalista de la ciencia y la técnica moderna, Husserl nos exhorta a

revisar la tajante distinción entre *doxa* y *episteme* a fin de poder reconocer las peculiaridades de la racionalidad en el horizonte de la historia. En esta perspectiva, son redefinidas las nociones de evidencia, objetividad, verdad, así como abordados los temas de la sedimentación, reactivación y transformación de sentidos, la historicidad de toda construcción conceptual y la teleología de la historia que nos conduce a la apertura de tareas infinitas²⁴.

También en su extensa y detallada retrospectiva histórica sobre la filosofía moderna que aborda en términos de la tensión entre el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental²⁵, Husserl se confronta con el fisicalismo de la psicología moderna sólo superable en la perspectiva de una psicología fenomenológica, cuyo problematización se desarrolla en la segunda sección de la tercera parte de la *Krisis*²⁶. Esta última parte contiene un Epílogo (parágrafo setentitrés) que a manera

²³ Gomez Heras, José, M., *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Editorial Almagesto, 1989, p.125.

²⁴ A este respecto resulta sin duda relevante el apéndice III al parágrafo nueve conocido con el título de *Origen de la geometría*. Para muchos intérpretes en este apéndice se encuentra el material más importante para entender la problemática de la historicidad y los fundamentos de la filosofía de la historia en el pensamiento de Husserl. Este texto complementa de manera positiva los esfuerzos husserlianos por explicar el proceso de idealización que llevan a cabo las ciencias modernas. También quedan señalados los procesos de sedimentación de sentido que se expresan en todas nuestras configuraciones conceptuales, siempre constituidas por una subjetividad actuante. Husserl vuelve a llamar la atención aquí sobre el deslizamiento del sentido de las matemáticas operado por las ciencias modernas, del dominio metódico, al epistemológico y finalmente ontológico.

²⁵ Husserl titula a esta segunda parte de su obra: "Esclarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental".

²⁶ Esta segunda sección lleva el título: "El camino hacia la filosofía fenomenológica a partir de la psicología". Esta sección ya incorpora todo lo desarrollado en torno al "mundo de la vida".

de conclusión retoma el tema de la misión de la filosofía y el proyecto fenomenológico.

En cuanto a los tres anexos y veintinueve apéndices²⁷ que acompañan a las tres partes de la *Krisis*, en líneas generales puede decirse que cumplen un rol complementario y buscan esclarecer diversos puntos del texto. Los dos primeros anexos proceden de unos años antes de la redacción de la *Krisis* y están dedicados por un lado al problema de la idealización y la matematización de la naturaleza y por otro a la distinción entre la actitud científico-natural y la actitud científico espiritual. El tercer anexo es la conocida "Conferencia de Viena". Respecto de los apéndices encontramos en algunos de ellos numerosas precisiones a la retrospectiva histórica sobre la filosofía moderna, otros buscan aclarar los múltiples significados sobre el "mundo de la vida" y un último grupo brinda aportes importantes a la reflexión husserliana sobre la filosofía de la historia y la historicidad²⁸.

Considerando la publicación de sus escritos póstumos, que ya señalamos, y de las nuevas interpretaciones que ha suscitado la obra de Husserl no puede hablarse propiamente de la novedad de los temas en sí mismos sino

²⁷ Los apéndices pertenecen a los manuscritos de investigación.

²⁸ Al respecto ver nota 24.

de la manera de articularlos²⁹. Y es en esta nueva manera de articularlos donde el concepto de "mundo de la vida" cobra una centralidad evidente, del mismo modo que queda reafirmado el proyecto fenomenológico. Esto nos permite alejarnos de aquellas interpretaciones que plantean una ruptura entre la *Krisis* y toda su obra anterior, alegando una suerte de giro existencialista en su pensamiento. Dichas interpretaciones suelen oponer al Husserl, autor del método fenomenológico y de la reducción trascendental, del Husserl del método histórico

²⁹ Mencionamos algunos autores de conocida influencia en la última interpretación de la obra de Husserl: Berné R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989; Ströker E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1987 y *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie*, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1987; Aguirre A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag: M. Nijhoff (Phänomenologica 38), 1970. En el ámbito latinoamericano los fenomenólogos R. Walton, J. Irigaray, R. Rizo Patrón y otros participan de este nuevo enfoque. En términos generales estas nuevas interpretaciones a la luz de su obra póstuma tienen una visión sistemática y cronológica a la vez, que les permite vislumbrar una mayor coherencia entre sus análisis trascendentales y su programa fundacional. Estas consideran dos etapas. La primera (1891-1916) se habría ocupado de investigaciones estático-descriptivas de las vivencias de la conciencia, sus correlatos intencionales y las objetividades correspondientes. Es decir, como lo afirma Walton (*Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Bs.As.: Almagesto, 1993), en el análisis estático se considera al objeto como una unidad acabada y se lo utiliza como hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlación entre lo constituyente y lo constituido. A esta etapa también pertenecen sus investigaciones sobre los componentes de la correlación y el origen de nuestros conceptos. En la segunda etapa (1917-1938) Husserl desarrolla investigaciones en una dimensión genético-descriptiva. En este tipo de análisis las vivencias aparecen conectadas entre sí en un horizonte temporal de contextos que se amplían permanentemente. En ese período, la conciencia es tratada como una vida individualizada con un cuerpo propio y en interacción con los otros yoes. Ella se constituye como un campo de claro-oscuros, de actualidades y potencialidades que muestran una subjetividad de habitualidades y formaciones sedimentadas. Esta subjetividad en sus procesos constitutivos será el suelo último de toda dación de sentido, entendiéndose en su sentido más propio como intersubjetividad trascendental. El concepto de 'mundo de la vida' se entronca precisamente con esta concepción ya ganada sobre la subjetividad para esclarecer aún más su naturaleza corporal, histórica e intersubjetiva. El enfoque de la fenomenología genética permite así relaborar diversas nociones fenomenológicas, en provecho de una mejor comprensión de la propuesta filosófica de Husserl. Las obras más relevantes de este último período son: *Filosofía primera, Logica formal y trascendental, Meditaciones Cartesianas, La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, entre otras, así como los manuscritos sobre la intersubjetividad reunidos en los tomos, XIV, XV de la Colección Husserliana.

teleológico y la problemática del "mundo de la vida" como presupuesto de toda constitución de sentido y validez³⁰.

En relación a lo anterior nuestro trabajo, como lo señalamos en la Introducción, pretende demostrar, que más allá de las funciones que cumple el concepto de "mundo de la vida" en la *Krisis*, éste resulta una temática que redimensiona temas permanentes del pensamiento husserliano permitiendo captar su continuidad en medio de las múltiples rectificaciones y replanteamientos del que es objeto. Incluso pensamos que se trata de un concepto que en lo epistemológico condensa de manera ejemplar los esfuerzos de Husserl por entender el problema del sentido y la validez de ser del hombre y su mundo circundante.

1.1.3 Conceptos anexos a la temática del "mundo de la vida".

Retornando nuevamente a la *Krisis* y dada la equivocidad de algunas nociones que allí se desarrollan, quizá valga la pena aclarar brevemente algunos conceptos que no desarrollaremos con profundidad en los próximos capítulos pero que son el marco del problema que venimos tratando. Nos referimos a la noción de **filosofía fenomenológica** y a la misión de la filosofía en la **teleología de la razón**,

³⁰ Incluso se ha sostenido que su obra nunca pasó de ser una mera propedéutica de obras fenomenológicas que se encuentran en sus seguidores (M.Heidegger, E. Levinas, Merleau.Ponty, J.P.Sartre).

la noción de **crisis** y su relación con el ideal de la **cultura europea, la crítica al objetivismo y la reflexión histórico teleológica.**

Como antes se señaló, la *Krisis* se halla enmarcada en lo que constituye la idea directriz de la **filosofía fenomenológica**: el proyecto de fundamentación de las ciencias y con ello el de la humanidad europea. Por un lado, cabe recordar que tal proyecto es formulado por Husserl en sus distintas obras y ratificado en la *Krisis* como la reactualización de la vocación teórica del hombre por la verdad y por una ciencia de los fundamentos últimos. De otro lado, desde la perspectiva de Husserl dicha ciencia tuvo su primer impulso en el mundo griego y desde este momento originario se planteó como un *telos*³¹. En este sentido, en el contexto de la crisis de las ciencias y la filosofía debe entenderse la filosofía fenomenológica de Husserl como una reivindicación de este *telos* y con ello su inserción en la teleología de la razón³².

³¹ La instauración de ese *telos* hace de la filosofía una *praxis* teórica de tareas infinitas. Al respecto en la relectura que proponen los autores mencionados en la nota 29, la filosofía de Husserl es presentada como un pensamiento en constante flujo, hecho que precisamente le permitió integrar a su paso cada vez más elementos que contribuyeron a esclarecer lo que él quiso significar con la expresión "tareas infinitas de la razón".

³² Esta idea directriz del pensamiento husserliano representa también una reivindicación de la teoría del conocimiento, frente a la epistemología positivista imperante. En la casi totalidad de sus obras publicadas, contra la tendencia dominante, Husserl replantea los viejos problemas de esta teoría: el retorno al sujeto, la verdad como evidencia, la fundamentación absoluta etc. La compleja recepción que tuvo su obra impidió ver en su pensamiento una radical reformulación de estos conceptos, así como referencias importantes a la problemática del lenguaje e investigaciones en torno a la intersubjetividad y los procesos constitutivos de sentido y validez. La contemporaneidad de sus planteamientos cada vez

En cuanto a la noción de crisis Husserl dedica especialmente la primera parte del libro³³ a precisar este concepto. Este tema también recibe un tratamiento especial en el tercer anexo ya mencionado. Las otras partes de la obra seguirán esclareciendo esta problemática así como la dirección de su solución.

A pesar de la complejidad de este tema, Husserl presenta como primer hecho ilustrativo de la situación de crisis la reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos y como tal, su pérdida de importancia y significación para la vida humana. Estas ciencias surgiendo de la vocación teórica del hombre, resultan sin embargo una versión residual de lo que el sentido radical de la episteme griega significa.

Husserl denuncia en las ciencias decimonónicas un **objetivismo ingenuo** que evidencia la crisis del sentido que les dio origen en los albores del mundo moderno. Estas ciencias pretenden ofrecer conocimientos adecuados y objetivos de un mundo asumido como dado, desconociendo los procesos subjetivos de constitución de sentido. Este olvido de la 'subjetividad operante' en el campo científico, que no es otra cosa que el olvido del "mundo

resulta más sorprendente para afrontar los problemas filosóficos desde los ámbitos epistemológicos hasta los éticos.

³³ El título de esta parte es "La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea". *Krisis*, pp.3-19, *Hua VI*, pp. 1-17.

de la vida", deja caer el sustento mismo que soporta a las ciencias, al mismo tiempo que las desvincula de la experiencia natural de los hombres en la que se decide en última instancia la libertad, el bienestar y el sentido de la vida³⁴.

Las investigaciones retroactivas de tipo histórico-crítico que Husserl emprende sobre el mundo moderno le han permitido identificar el origen de la crisis en la "tendencia objetivista" que subyace a la configuración misma de la ciencia y la filosofía moderna. Dicho brevemente la primera manifestación de esta tendencia se traduce en el objetivismo que funda la física de Galileo y que se constituye en el paradigma de toda otra ciencia particular.

Las ciencias modernas desde su fundación se han caracterizado por dejar en el anonimato toda la vida activa de la subjetividad, ontologizando, lo que es sólo la hipótesis metodológica de un "en sí" matemático de la naturaleza independiente de la subjetividad. Con este desplazamiento de lo metodológico hacia lo ontológico, Galileo ha establecido un hiato entre nuestra experiencia natural del mundo y las idealizaciones de la ciencia. Esta interpretación de la naturaleza termina encubriendo

³⁴ En este punto puede verse implícita en el concepto de crisis la contemporaneidad de la crítica husserliana dirigida a la cultura técnico científica, su pérdida de los ideales humanistas y las secuelas negativas que esto conlleva.

a la experiencia natural y sustituyéndola definitivamente por la idealización matemática³⁵.

En este sentido, debe entenderse por qué Husserl se preocupa de aclarar que la crisis no ataca a la especialización científica en sus éxitos teóricos y prácticos, pero que quebranta el sentido de la verdad de la ciencia en su conjunto. La crisis de las ciencias es una crisis relativa al sentido en orden al cual fueron fundamentadas como ramas de la filosofía. Pero esta crisis de las ciencias es también la crisis de la filosofía, porque el objetivismo termina arruinando la razón y destruyendo la posibilidad de una cultura en la que la filosofía se encarne en la vida y las instituciones. En ese sentido, Husserl termina hablando de la crisis de "la humanidad europea".

De este modo, vemos que la crisis gnoseológica de las ciencias y la filosofía, está vinculada a la temática del telos de la cultura europea³⁶, con lo cual se ponen

³⁵ Husserl explica extensamente este proceso en el parágrafo nueve ("La matematización galileana de la naturaleza"), en el anexo con el título "Ciencia de la realidad e idealización. La matematización de la naturaleza" y en el apéndice III ya mencionado. En todos ellos se explica cómo las idealizaciones matemáticas se presentan como una substrucción (desplazamiento sustitutorio) que ocupa el lugar de la naturaleza pre-científica de la actitud natural. De este modo, puede verse cómo en la modernidad se antepone a la percepción sensible del mundo una abstracción formalizante y se produce una proyección de la racionalidad sobre el mundo. El problema sobreviene cuando al absolutizarse esta proyección queda encubierto su carácter subjetivo, es decir, el "mundo de la vida" que está a la base de todas nuestras construcciones conceptuales.

³⁶ La utilización de Husserl de los términos de "humanidad europea" y "cultura europea" ha dado lugar a muchos malentendidos. Cuando Husserl habla de "telos" debe entenderse como el ideal de una vida humana de autonomía práctica y teórica, y la noción de 'cultura europea' o de 'humanidad europea' no quiere expresar otra cosa que la manifestación de una teleología que irrumpe históricamente en el mundo griego y que da comienzo a una época de la humanidad que no quiere ni puede vivir sino en la

rápidamente en evidencia las consecuencias éticas de la crisis que denuncia, así como las tareas más inmediatas y urgentes que le quedan a la filosofía. Esto último le permite avanzar en la caracterización de lo que su filosofía fenomenológica, debía expresar cabalmente. Así, bajo el proyecto de una reforma de la filosofía, que mostrará en esta ocasión una opción metódica novedosa, Husserl pretende precisamente salvar a la cultura europea de las secuelas relativistas y escépticas que se desprenden de la crisis en la que se hallan sumidas las ciencias. Dichas secuelas estarían mostrando para Husserl, una situación de "indigencia filosófica", donde se pondrían en juego los problemas del sentido o sin sentido de la existencia humana, el proyecto de una cultura racional, el problema de la libertad y la responsabilidad humana y en último término la posibilidad de un sentido de la historia³⁷.

De lo anterior se desprende, que los efectos prácticos de esta crisis del sentido de la verdad de la ciencia nos conducen a problemas éticos últimos, que subyacen al quehacer epistemológico que toda filosofía auténtica debe enfrentar. También por ello, los problemas de la razón no se presentan como problemas puramente

libre conformación de su existencia, es decir, a partir de ideas de la razón, en orden a tareas infinitas (*Hua 11*, anexo III). Respecto a este punto, a pesar de las propias aclaraciones que Husserl brinda sobre estos conceptos desde obras tempranas (Véase: *Filosofía como ciencia estricta*, 1911), sigue siendo un reto de los intérpretes justificar en el texto en qué sentido lo europeo alude a una unidad espiritual y no a una zoología de los pueblos. Véase Ströker E., "El concepto husserliano de cultura europea y el camino para la superación de la crisis", en: *Arete*, Vol V, 1993. pp. 93-110.

teóricos, sino que involucran las dimensiones axiológicas, afectivas y sensitivas de la totalidad del hombre.

De otro lado, abordar el tema de la crisis responde en este autor a una motivación por la verdad que como se ha señalado antes, domina a la cultura europea. Pero valga la pena precisar que esta **teleología de la razón** en la que se inserta la **filosofía fenomenológica** no surge como expresión de un determinismo de la razón, sino como un acto libre que implica una responsabilidad. Ella supone el concurso de la voluntad y es precisamente este aspecto motivacional lo que otorga a la filosofía el carácter de una *praxis* teórica.

En la perspectiva de Husserl este despliegue de la razón tiene a la filosofía fenomenológica como telos; como tal, resulta un ideal que está por encima de toda ciencia positiva. Incluso las matemáticas que sirvieron de paradigma para el proyecto fundacional cartesiano aparecen en el pensamiento husserliano como expresiones de nuestra finitud y limitación en el conocimiento de la naturaleza, correspondiéndole a la filosofía la función de aportarles la claridad fundacional que ellas carecen.

³¹ *Krisis*, pp.3-19, *Idea VI*, pp.1-17.

La filosofía fenomenológica o fenomenología trascendental se presenta en este texto como un ideal que nos permite reactualizar la idea de la unidad de las ciencias en el proyecto de una cultura total. Sabemos que por su esencia no puede cumplirse plenamente, pero representa un continuo avanzar en dirección de la subjetividad trascendental, suelo absoluto y último de toda dación de sentido³⁸. Por eso la tarea de la filosofía se presenta como infinita y mantenerse en el horizonte de esa tarea es precisamente la autorresponsabilidad del filósofo.

Tomando en cuenta lo anterior, la filosofía es presentada en la *Krisis* con un significado cultural manifiesto, al mismo tiempo que constituye una incumbencia absolutamente personal de quién filosofa. El filósofo realiza una actividad tendiente a lo universal y él mismo es definido como un "funcionario de la humanidad", porque, como se señaló en párrafos anteriores la filosofía como lugar de autodespliegue de la razón humana se realiza en último término como autorresponsabilidad de la humanidad.

En cuanto al método histórico teleológico, al que nos referimos antes con las nociones de "meditación histórica" o "reducción histórica", éste constituye lo

³⁸ La noción de absoluto en Husserl también ha dado lugar a muchos malentendidos, en el contexto de la *Krisis* debe entenderse en relación con la subjetividad siempre fluyente que constituye el suelo de toda constitución de sentido, pero se trata de un absoluto que en última instancia tiene un fondo irreductible a la razón.

que muchos han llamado la novedad de la *Krisis*, como introducción a la filosofía fenomenológica. Como ya se ha dicho, el análisis husserliano de la crisis de las ciencias conduce a la presentación de este método como aquél capaz de adentrarnos en su origen y encaminarnos a la posible superación de la misma.

En el párrafo siete en el que expone el propósito de sus investigaciones³⁹, Husserl considera haber realizado una reflexión histórica que le ha permitido iluminar la situación del presente y esclarecer la deuda con el pasado. En este sentido, justifica la necesidad de iniciar investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico precisamente para poder alcanzar una autocomprensión de lo que originariamente y en todo tiempo ha querido la filosofía y ha seguido queriendo a pesar de todos los encubrimientos. Intentaremos, dice Husserl, “... *atravesar la costra de los ‘hechos históricos externos’ de la historia de la filosofía, interrogando, probando, verificando su sentido interno, su oculta teleología*”⁴⁰.

Se trata aquí de una retrospectiva histórica que nosotros no podemos comentar sino brevemente y fundamentalmente en su importancia metódica y que retorna a los momentos originarios de la configuración del espíritu moderno.

³⁹ *Krisis*, pp. 17-19, *Hua VI*, pp.15-17.

⁴⁰ *Ibid.* p. 19, *Ibid.* p. 17.

Ciertamente para Husserl, la voluntad racional de alcanzar los fundamentos últimos del conocimiento surge como motivación originaria de la filosofía griega. Pero la modernidad representa el momento de la configuración de esta motivación en su orientación trascendental. Dicha orientación apunta precisamente al proyecto fundacional husserliano. El problema radica, en que esta orientación habría padecido en su desarrollo de encubrimientos y falseamientos que dieron lugar a la situación de crisis que Husserl denuncia⁴¹. En este sentido, la "meditación histórica" que se propone busca insertarse en el devenir de los momentos trascendentales presentes en la filosofía moderna⁴².

En esta retrospectiva histórica, Husserl desarrolla una crítica extensa al objetivismo y dualismo gnoseológico subyacente al origen de la ciencia moderna. En cuanto a la filosofía, él llega a sostener que ni la radicalidad de la duda cartesiana, ni el escepticismo empirista, como tampoco la crítica kantiana, fueron capaces de contrarrestar cabalmente estos problemas. A su juicio estos sistemas en diferentes grados nunca llegaron a superar las paradojas internas que los hicieron partícipes tanto del objetivismo fisicalista como del

⁴¹ Para Husserl la entera filosofía del pasado, aunque inconsciente de sí misma, venía internamente orientada hacia el sentido de la filosofía que se propone reactualizar. *Ibid.*

subjetivismo trascendental. Esta situación también es descrita por Husserl en términos de "olvido del mundo de la vida".

Al respecto, es importante recalcar que Husserl también admite en esta investigación un horizonte histórico de sentidos sedimentados por lo cual su propuesta es la de reactualizar y radicalizar los sentidos trascendentales de este horizonte. Siguiendo esta línea argumentativa, la segunda parte de la *Krisis* que precede a la presentación del tema del "mundo de la vida" concluye exortándonos a tomar distancia de Kant⁴², quien pese a haber sido el primero en introducir explícitamente la temática de lo trascendental, no habría atendido auténticamente al "motivo eterno" señalado en la II Meditación cartesiana. Husserl se refiere con esto al giro que debe hacer la filosofía hacia la conciencia, es decir, hacia la subjetividad o vida trascendental, explorable en una investigación sin término y que en la radicalización husserliana que se opera en esta obra, conduce precisamente al "mundo de la vida" y a la intersubjetividad trascendental.

⁴² Estos momentos trascendentales que descubre la "meditación histórica" también estarían indicando la génesis de una psicología intencional que representa para Husserl otra formulación de ingreso a la Fenomenología Trascendental.

⁴³ En el párrafo veintisiete con el que concluye la segunda parte del texto Husserl habla de un último viraje, "*Nos encontraremos inmersos en una transformación interior en la que la dimensión de 'lo trascendental', largamente presentida y sin embargo, siempre oculta, nos saltará a la cara, será objeto de experiencia directa nuestra. El suelo de la experiencia abierto en su infinitud se convertirá en seguida en campo de labor de una filosofía metódica y lo hará ciertamente en la evidencia que sobre este suelo todos los posibles e imaginables problemas filosóficos y científicos del pasado resultan planteables y decidibles.*" *Krisis*, pp.105-106, Hua VI, p.104.

De este modo, la orientación trascendental que ha dominado la retrospectiva histórica, ha significado un preguntar en retorno a la última fuente de las formaciones de la conciencia. En el horizonte de este preguntar, el "mundo de la vida" aparece como el *factum* presupuesto pero desatendido por toda la reflexión moderna. El fundamento olvidado de todas nuestras construcciones racionales y de todos los niveles de evidencia que podemos alcanzar.

La "meditación histórica" puesta en marcha por Husserl en la *Krisis*, sin duda, no sólo ha posibilitado sacar a la luz la temática del 'mundo de la vida', sino también crear las condiciones para un replanteamiento de las nociones de intencionalidad y subjetividad trascendental y para el esclarecimiento de la naturaleza y radicalidad de su proyecto filosófico. La filosofía fenomenológica que sigue siendo una ciencia de los fundamentos últimos, ciencia estricta, adquiere a la luz de esta nueva reflexión también la definición de "Ciencia universal trascendental del mundo de la vida".

Nuestra tesis se ocupará fundamentalmente, como se ha señalado, de la exposición que ofrece Husserl sobre los principales significados del concepto de "mundo de la vida" y de sus diversos problemas de tematización.

Ciertamente el carácter inconcluso de la obra deja abiertos muchos aspectos de esta problemática, pero es necesario señalar, que en el contexto de tales esfuerzos, reaparecen revitalizados antiguos temas y preocupaciones como el de la conciencia intencional, la reducción trascendental y en último término una redefinición nueva de la propia filosofía fenomenológica.

Puede afirmarse a modo de conclusión que la *Krisis* como otra estrategia de reforma de la filosofía, representa una aproximación genética al campo de los fundamentos. En ella el "mundo de la vida" y su historicidad constitutiva surgirán como problemas centrales, sin que ello signifique una ruptura con las preocupaciones de su obra temprana. De otro lado, si bien en su conjunto esta obra alcanza un discurso que deslinda más claramente de las connotaciones modernas de sus obras precedentes, ello, sin embargo, no pudo poner fin a las aporías internas de su pensamiento que Husserl tuvo la honestidad de reconocer en esta su última obra.

1.2 Consideraciones metodológicas preliminares. Marco general: actitud natural (*natürliche Einstellung*) y actitud fenomenológico trascendental (*transzendente Einstellung*) como radicalización de la actitud filosófica.

Las consideraciones preliminares que vamos a presentar tienen un carácter meramente instrumental y buscan aclarar el sentido de una serie de conceptos tal y como éstos son usados y presupuestos en el texto de la *Krisis*⁴⁴. Con ello se busca facilitar el seguimiento de los diferentes significados y niveles de problematización que tiene el concepto de "mundo de la vida". Por lo dicho, queda claro que los temas no serán abordados en relación al conjunto de la obra filosófica de Husserl, aunque se señalarán algunas vinculaciones con algunos textos principales. Los conceptos que vamos a comentar se encuentran en el marco del tema general de la relación entre la actitud natural y la actitud fenomenológico-trascendental.

El tema de las "actitudes" que podemos tener frente al mundo y a nuestro propio yo, sin duda, representa una problemática central de la filosofía de Husserl y cuya tematización atraviesa toda su obra. En la *Krisis* este

⁴⁴ Somos conscientes en este punto que lo metodológico atañe a la esencia misma del filosofar y a riesgo de caer en simplificaciones, nos abstenemos de desarrollar en profundidad la riqueza de

asunto es abordado de manera puntual en distintos momentos del texto y sirviendo a diversos problemas. Inicialmente resulta indispensable para entender el sentido de la crisis de las ciencias y la filosofía denunciada en el texto, como para comprender la crítica que desarrolla contra el objetivismo de la ciencia y de la filosofía moderna. Esta problemática también resulta necesaria para justificar la distinción entre una "Ontología del mundo de la vida" y una "Ciencia trascendental del mundo de la vida", del mismo modo que permite mostrar la posibilidad de una Psicología fenomenológica. Finalmente éste es un tema que posibilita redefinir a la luz de las problemáticas abiertas por esta obra la misión misma de la filosofía y el sentido del proyecto fenomenológico. La vastedad del asunto resulta pues evidente.

Nosotros no abordaremos todas estas referencias y sus vinculaciones temáticas, pero vistas en conjunto se pueden destacar brevemente algunos puntos que resultan decisivos para comprender temas que sí desarrollaremos en los próximos capítulos y que están en la línea de nuestra investigación⁴⁵. En primer lugar, expondremos la interpretación que tiene en el texto de la *Krisis* el

contenido y el carácter polémico de muchas expresiones husserianas. En cierto modo, la obra que abordamos podría considerarse como un reflexión en torno a la naturaleza de la filosofía.

⁴⁵ Puntualmente nos referimos al concepto natural de mundo, a la problemática de la correlación entre nuestra experiencia natural pre-científica del mundo y todas nuestras construcciones conceptuales y de otro lado, a los diversos niveles de tematización del mundo de la vida y su radicalización en la última versión de la filosofía trascendental que encontramos en la *Krisis*.

llamado husserliano a "volver a las cosas mismas", seguidamente haremos una breve presentación de la reducción fenomenológica, para luego abordar dos pasajes en los que específicamente hay un tratamiento puntual de la relación entre la actitud natural y la actitud filosófica, así como la consiguiente radicalización de la segunda. El párrafo trentiocho en el que hay una referencia explícita a la actitud ingenuo natural y a la actitud trascendental lo trataremos exhaustivamente en el último capítulo, por estar ya en el contexto de la tematización de los múltiples significados del concepto "mundo de la vida" que desarrollaremos en el tercer capítulo⁴⁶.

1.2.1 "Volver a las cosas mismas" (*zu den Sachen selbst*)

El llamado husserliano de "volver a las cosas mismas", se interpreta frecuentemente de modo equívoco, lo que debemos evitar para alcanzar una adecuada comprensión de la relación entre la actitud natural y la actitud filosófica desde la perspectiva fenomenológica trascendental.

La expresión en sí misma representa para muchos el hilo conductor de toda la obra de Husserl y una intención filosófica que se va radicalizando al paso de sus

⁴⁶ Otras partes del texto donde aparecen referencias importantes que nosotros ya no trataremos puntualmente, son la parte III B y el anexo dedicado a la actitud científico natural y la actitud científico

distintas obras. De este modo, dicha expresión encuentra una particular interpretación en la *Krisis*. En esta obra ella aparece luego que la "meditación histórica" ha puesto en evidencia el olvidado fundamento de la ciencia moderna y la forma como nuestra percepción de la realidad se halla neutralizada por las idealizaciones científicas sedimentadas en nuestro horizonte cultural. En este contexto, la expresión alcanza una primera interpretación que nos invoca a retornar desde la toma de conciencia de la crisis de las ciencias europeas y la filosofía, a nuestra experiencia natural histórica e intersubjetiva del "mundo de la vida"⁴⁷. Una vez ahí, la tarea será radicalizar la reflexión en una perspectiva abierta al infinito, que nos permita acceder finitamente al suelo último de toda constitución de sentido y validez de ser⁴⁸.

Sin duda, esta interpretación del retorno al ámbito de lo originario y lo fundante que se expone en la *Krisis* ha incorporado correcciones y autocríticas que le permiten a Husserl una mejor conceptualización de los problemas, logrando con ello superar algunos equívocos y enfrentar

espiritual.

⁴⁷ Como se destacó en la nota 43, en el párrafo veintisiete, Husserl evalúa la orientación trascendental que también surge en la filosofía moderna, pero para invocarlos a la tarea de una toma crítica de posición. En tal sentido, la sección A de la III parte lleva el título "El camino hacia la filosofía trascendental fenomenológica en la interpelación retrospectiva del "mundo de la vida" dado con anterioridad".

⁴⁸ Este suelo último se entiende en la *Krisis* como subjetividad trascendental, es decir como experiencia intersubjetiva de constitución de mundo.

la sospecha de dualismo de anteriores interpretaciones⁴⁹. Sin embargo, también es posible señalar que en la *Krisis* "volver a las cosas mismas" sigue significando una reorientación (*Unwendung*) radical de la actitud natural, o como él mismo lo expresa, una máxima mutación existencial⁵⁰.

Pero lo anterior, de ningún modo implica plantear un hiato entre estas dos actitudes. Por el contrario, Husserl se encarga de mostrar en este texto el carácter primordial y absolutamente primario y universal de la actitud natural, al mismo tiempo que señala la necesidad de una tematización filosófico trascendental de la misma⁵¹. En este sentido, se afirma que en la *Krisis* el proyecto fenomenológico se realiza como una retrospectiva a la actitud natural y al "mundo de la vida" presupuesto en ella, pero no esclarecido.

La actitud natural aparece entonces en esta obra a diferencia de otras⁵² como tema filosófico de primer orden y ligado esencialmente a la redefinición del proyecto fenomenológico que se opera en ella. De otro

⁴⁹ Nos referimos a la estrategia cartesiana que utiliza Husserl para alcanzar el campo de los fundamentos. Para la mayoría de los intérpretes de su obra, ésta halla su exposición más sistemática en el texto de las *Ideas, Hua III* y en las *Meditaciones Cartesianas, Hua I*. Este tema, sin duda, resulta discutible y no lo abordaremos en esta ocasión.

⁵⁰ *Krisis*, p. 144, *Hua VI*, p.140.

⁵¹ Se entiende aquí una reflexión vía la reducción fenomenológica, que comentaremos más adelante.

⁵² En las *Ideas (Hua III)* hay una extensa tematización sobre la actitud natural al servicio de la temática de la reducción que Husserl trata allí de explicitar en esta obra. La estrategia cartesiana que se le atribuye, no es capaz de superar los equívocos que se desprenden de la temática de la suspensión de la

lado, en la *Krisis* se hace una importante distinción al interior de la actitud natural entre la actitud lógico objetiva de las ciencias y la actitud mundano vital de la vida cotidiana. En este sentido, "volver a las cosas mismas" significa comenzar por la inmediatez de la experiencia mundano vital y en ella descubrir la subjetividad operante en todos los procesos activos y pasivos de constitución de sentido, incluida la propia actividad científica. De este modo, en el retorno a la experiencia natural veremos cómo emerge la subjetividad como correlación universal con el mundo, mostrando a su vez su naturaleza histórica e intersubjetiva⁵³.

En el proyecto de la *Krisis* se trata entonces de redescubrir a la subjetividad constituyente que se halla bajo el recubrimiento y la ocultación y esto sólo es posible por un tipo de reflexión que la fenomenología nos invita a realizar. La reflexión fenomenológica dicho grosso modo, debe liberarnos del revestimiento abstracto, del ocultamiento de la ciencia. "Volver a las cosas mismas" requiere entonces de una reorientación en nuestra

'tesis de la actitud natural'. En la *Krisis* por el contrario se enfatizará la correlación entre estas dos actitudes, así como la relación indesligable entre el yo mundano y el yo trascendental.

⁵³ Sin duda el retorno a las cosas mismas es el regreso a la conciencia, pero ésta no puede interpretarse cartesianamente. Desde sus obras tempranas y particularmente en las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl ya se ha ocupado de destacar la 'correlación' como la estructura típica de la conciencia intencional. En la *Krisis* él busca deslindar claramente con el dualismo fisicalista que domina la filosofía moderna y que concibe la subjetividad como una conciencia separada del mundo, una pura immanencia en contraste con la trascendencia tanto de los objetos mundanos como de las *psyques*. De este modo, abandona toda cosificación de la conciencia al pensarla en el marco de una subjetividad que se entiende en primer lugar como vida, es decir, como el 'ámbito intencional de toda experiencia posible'. Desde esta perspectiva, el concepto de subjetividad que se ofrece en esta obra, no sólo ha cambiado la noción

atención al mundo, de una modificación intencional de la conciencia, como la llama Husserl⁵⁴, que se va realizando por etapas sin llegar nunca a una determinación definitiva⁵⁵.

En textos anteriores y en particular en la *Krisis*, Husserl nos advierte que no se trata de una reorientación sólo en el plano intelectual. Como ya se ha señalado, la reflexión fenomenológica es máxima mutación existencial porque provoca un trastocamiento radical de la práctica, una transformación de la totalidad de la vida, que el propio Husserl comparó con una conversión religiosa⁵⁶.

Al respecto, Enzo Paci, comentarista de la *Krisis*, interpreta que en esta obra la fenomenología se presenta como el retorno a la vida sensible experimentante, "el regreso a la estructura viva a través de la liberación de las superestructuras mundanas". Pero se trataría de un retorno en el que adoptando la actitud del espectador desinteresado en el instrumentalismo y fetichización de la ciencia, el hombre se abre a un interés histórico-

misma de conciencia, sino que también integra lo pre-reflexivo desde la dimensión primaria de los instintos. Se volverá sobre estos temas en los próximos capítulos.

⁵⁴ Husserl habla en el párrafo treintidós de *Ideas*, de la "conciencia modificada" como consecuencia de la epojé. Desarrollaremos más adelante este punto.

⁵⁵ Aquí ya queda anunciada la necesidad de un método radical capaz de operar un desmantelamiento y un desmontaje de la tendencia objetivista del discurso filosófico moderno. Aunque resulte paradójico con el proyecto general de la fenomenología, no son pocos los autores que verán en esta intención y en otros aspectos de la interpretación husserliana de la reflexión, los orígenes de la 'Deconstrucción' como orientación filosófica. Ver: Waldenfels B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992. En el siguiente acápite abordaremos el tema de la reducción.

teleológico e intersubjetivo que lo conduce a la fundación de una vida auténtica y responsable. Fundación trascendental del ser personal y el ser comunitario⁵⁷.

1.2.2 La reducción fenomenológica (*phänomenologische Reduktion*)

“Volver a las cosas mismas” exige un tipo de reflexión peculiar que implica ejercer lo que Husserl denominó la ‘reducción fenomenológica’⁵⁸. Se trata de un tema difícil y de replanteamientos continuos en su pensamiento⁵⁹, que alcanza, sin embargo, en la *Krisis* una peculiar interpretación que quisiéramos presentar brevemente⁶⁰.

⁵⁶ *Krisis*, p. 144, *Hua VI*, p. 140. Recuérdese por otro lado, el aspecto motivacional que es inherente al proyecto fenomenológico que le permite vincular sus preocupaciones epistemológicas iniciales con las urgencias éticas de su pensamiento tardío.

⁵⁷ E. Paci, *Op. cit.*, pp.41-46.

⁵⁸ En sentido estricto la reducción es para muchos intérpretes un descubrimiento que Husserl tiene alrededor de 1905-1908 y que le da propiamente la orientación trascendental a su filosofía. En cierto modo la reducción viene a radicalizar el método descriptivo, incapaz de acceder al campo de los fundamentos. Ulrich Claesges, editor de *Hua XVI, Cosa y Espacio. Lecciones de 1907*, señala que el descubrimiento de la reducción ocurrió en el verano de 1905 en Seefeld, Tirol, aunque todavía en ese momento no se decide a desarrollar su descubrimiento hasta las últimas consecuencias. Otros afirman que con las cinco conferencias de Göttingen (1907), publicadas con el título *La Idea de la fenomenología, Hua II*, se hace explícito el descubrimiento de la reducción trascendental. En este contexto se presenta la reducción en dos etapas. La primera correspondería a la reducción eidética orientada a separar la región de las esencias de la región de los hechos y la segunda sería la de la reducción fenomenológica que pone al mundo entre paréntesis y descubre el carácter necesario del sujeto en relación al mundo. Para una comprensión del tema de la reducción en el conjunto de la obra de Husserl deben considerarse fundamentalmente los textos de las *Ideas (Hua III)*, *Filosofía Primera (Hua VIII)* y *Krisis (Hua VI)*.

⁵⁹ En el contexto de la amplia discusión sobre la evolución de la temática de la “reducción” en el pensamiento de Husserl, adoptamos la clasificación que ofrecen Bernet R., Kern I., y Marbach E., en: *Op.cit.* pp. 57 -84. La reducción como camino hacia la subjetividad trascendental habría sido pensada por Husserl bajo distintas estrategias. Primero se plantea el “camino cartesiano”, que será claramente cuestionado en la *Krisis*, luego el “camino ontológico” que conserva una cierta influencia de Kant, y finalmente está el “camino de la Psicología descriptiva e intencional”. Estos dos últimos caminos sí se mantienen y se pondrán en práctica en la obra mencionada. También entra en consideración la “reducción eidética” como método de captación de las esencias. Esta reducción también está en parte presente en el intento de Husserl por captar las formas universales del “mundo de la vida”.

⁶⁰ Se retomarán varios aspectos de este tema en el último capítulo de la tesis. Debe considerarse este acápite con un carácter introductorio.

En esta obra la 'reducción' aparece enmarcada por la meditación histórica y ella se presenta como el único método capaz de operar el retorno a las "cosas mismas" y el giro fenomenológico trascendental del que depende la superación de la crisis de las ciencias y la filosofía europea. Esta exigencia no sólo imprime a la reducción de una singular radicalidad, sino que también se presenta estrechamente vinculada con sus preocupaciones teleológico-históricas.

Desde la perspectiva del conjunto de la obra, el preguntar retrospectivo histórico con el que se inicia la *Krisis*, conduce en conjunción con el método de la reducción a la tematización fenomenológica del "mundo de la vida". En dicha tematización Husserl descubre que el "mundo de la vida" tiene un sentido y tiende a una unidad teleológico ideal. Lo anterior, nos muestra, sin duda, la centralidad del tema de la reducción, e incluso en algunas lecturas de la *Krisis* que ponen en relevancia los desafíos éticos de su contenido⁶¹, se llega a afirmar que la *epojé* trascendental conduce al telos de la Historia.

Respecto de la temática misma de la reducción se destacan diversas modalidades, pero en su conjunto todas ellas

⁶¹ En esta dirección resulta muy interesante la presentación que hace del texto de la *Krisis* José María Gómez Heras en su libro ya citado (nota 23). Véase también del mismo autor el artículo "Mundo de la vida e historicidad de la razón práctica", en: San Martín J., *Sobre el concepto de Mundo de la Vida*,

apuntan a la misma dirección⁶². En la *Krisis* puede verse que la reducción se presenta como un movimiento de radicalización continua donde se conjugan estas diversas modalidades. Esta radicalización se traslada a la propia reflexión filosófica, la que se transforma en último término en reflexión trascendental.

En relación a la parte III A de la *Krisis*, objeto principal de nuestra investigación, los intérpretes coinciden en afirmar la presencia de dos modalidades de reducción. La primera representaría el retorno de las ciencias lógico objetivas al "mundo de la vida" y la segunda, que Husserl denomina reducción trascendental, nos conduciría del "mundo de la vida" a la subjetividad trascendental entendida, ya en este momento de la argumentación, como correlación universal histórica e intersubjetiva⁶³.

Madrid: UNED, 1993, pp.159-180. También en ese mismo libro el artículo de Hans Rainer Sepp, "Mundo de la vida y ética en Husserl", pp. 75-93.

⁶² Considerado el texto de la *Krisis* un "Testamento filosófico" el tema de la reducción no llega, sin embargo, a alcanzar una sistematización definitiva. Por el contrario, Husserl pone de manifiesto tanto su radicalidad como método de la fenomenología, así como las incomprendibilidades y paradojas que aún quedan por resolver. Por otro lado, cabe destacar que la temática de la reducción también está vinculada a la idea de la filosofía como comienzo radical y del filósofo como eterno principiante, temas implícitos en el llamado husserliano a "volver a las cosas mismas". No abordaremos estos puntos en esta ocasión.

⁶³ En la parte III B se aplica la reducción Psicológica para delimitar el objeto de lo que Husserl denominó psicología fenomenológica. Desde la perspectiva de Husserl, la tendencia objetivista del pensamiento moderno derivada del fisicalismo geometrizable de Galileo y el dualismo cartesiano, han impedido la constitución de una psicología auténtica. En tal sentido, sólo la reducción trascendental psicológica nos permitirá alcanzar lo psíquico liberado de la concepción objetivista moderna y descubrir la intencionalidad como su esencia. También aquí puede verse cómo en el análisis del yo se descubre la comunidad trascendental que lo acompaña y que lo hace en su actividad reflexiva responsable en último extremo del sentido del mundo. En esta sección puede verse como el análisis psicológico de la intencionalidad termina orientado a la fenomenología trascendental.

La reducción fenomenológica en términos generales presupone la *epojé* (puesta entre paréntesis) de nuestra creencia natural en la existencia del mundo y hace que nuestra atención se dirija no a las tomas de posición de nuestra conciencia, sino al "cómo" de su actividad constitutiva. La *epojé* en un sentido radical, nos permite observar la continua correlación entre la vida y el mundo, es decir, el movimiento trascendental que se está operando en la actitud natural. En este sentido, la reducción opera una suerte de desdoblamiento en el sujeto que reflexiona y ello permite que la constitución operante de continuo se vuelva consciente de sí⁶⁴.

Respecto a este punto cabe una breve consideración. En la actitud natural de los hombres en toda época y cultura, se vive en la certeza del mundo⁶⁵. Es decir, las cosas son percibidas como dadas y es posible vivir en el "mundo de la vida" pasivamente sin preguntarse por su sentido. Esto significa, que al dar por supuesto el mundo se desconocen los procesos subjetivos que lo han

⁶⁴ Cabe precisar aquí que se trata de una tarea abierta al infinito. La temporalidad de la conciencia hace que el acceso a la subjetividad trascendental nunca pueda ser completo. La reflexión como camino de retorno a la subjetividad trascendental siempre llega tarde, de tal modo que el yo trascendental no puede eludir una parcela de anonimidad, porque siempre resulta más vasto de lo que yo puedo conocer. Como lo afirma Alcira Bonilla, el trabajo del filósofo queda inserto en la temporalidad histórica, él debe mostrar la verdad del presente, su origen y *telos* en un esfuerzo mancomunado y sin fin por hacer patente la racionalidad oculta y lograr para la humanidad niveles más altos de autorreflexión y de autorresponsabilidad. Aquí adquiere pleno sentido la idea del filósofo como funcionario de la humanidad (p.154). Bonilla A., "Lebenswelt e Historia en Husserl", en: San Martín J., *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid: UNED, 1993. pp. 145-157,

⁶⁵ *Krisis*, p. 150, *Hua VI*, p. 145. A esta aceptación de la existencia de las cosas como dadas, Husserl la denominó la "Tesis de la actitud natural". Nos ocuparemos de este punto en el próximo capítulo.

constituido y se encubre con un presupuesto ontológico la correlación entre el mundo y la conciencia⁶⁶.

Tomando en cuenta todo lo anterior, entonces la *epojé* ciertamente representa una inversión radical, pero ella no debe interpretarse como negación del "mundo de la vida", sino que lo que niega es que éste deba aceptarse como obvio. Se trata en realidad, de un radical cuestionamiento a la concepción del ser como "ya dado". Dicho cuestionamiento nos abre a la comprensión del ser como verdad intencional que se da en un progresivo revelarse sin agotarse jamás, al mismo tiempo que nos constituye como sujetos trascendentales conscientes.

Es decir, como lo afirman varios autores, en la reducción no se pone el mundo entre paréntesis como si a la fenomenología no le importara el mundo, sino que esta puesta entre paréntesis de la *epojé*, precisamente debe conducirnos a la actitud trascendental que hace posible la interrogación acerca del sentido del mundo⁶⁷. Por eso el mundo no se ha perdido con la *epojé* sino que es el camino para el descubrimiento de la correlación. De este modo, el yo que ejecuta la *epojé*, advierte que en su vida pasada, a pesar de no haber adoptado la postura del

⁶⁶ Husserl caracteriza a esta actitud por la conciencia ingenua que la domina y por la ceguera para la dimensión de nuestra vida intencional constituyente de sentido.

⁶⁷ Ströker E., "El mundo como problema en la fenomenología de Husserl", en: Rizo Patrón R., *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUC., 1993, pp. 105-121.

“espectador desinteresado”⁶⁸ era ya una subjetividad trascendental encubierta. En tal sentido, como afirma Roberto Walton, sólo el descubrimiento retrospectivo le permite tomar conciencia del anonimato en el que se encontraba su yo trascendental⁶⁹.

Vemos entonces que en la transición del enfoque natural al trascendental no se muestra ningún otro mundo, pero el mundo se muestra de otra forma. Es decir, luego de la *epoché* las cosas existentes son percibidas como fenómenos. En tanto tales poseen un *eidos*, una esencia, pero este *eidos* está constituido precisamente por las operaciones que lo fundan, operaciones de un ego concreto individual, pero al mismo tiempo histórico e intersubjetivo.

La reducción me conduce así, al reconocimiento del mundo de la vida y de mi propio ego trascendental en conexión con él. De otro lado, si bien el ejercicio de la reducción, llámese eidética o trascendental resulta una experiencia que individualiza, pues la ejerzo siempre en primera persona, al mismo tiempo ella me conduce al reconocimiento de mi ego como enlazado sintéticamente con otros egos trascendentales, que tienen del mismo modo que

⁶⁸ Esta expresión será analizada en el último capítulo de la tesis.

⁶⁹ Walton R., “El tema principal de la fenomenología de Husserl”, en : *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Bs. As.: Editorial Almagesto, 1993, pp. 9-32.

yo, el mundo como correlato de la conciencia intencional⁷⁰.

La reducción fenomenológica, sin duda, complejiza nuestra visión del mundo y nos confronta con nuestras creencias más enraizadas, pero la reorientación que opera en nosotros no nos coloca fuera de la actitud natural. Por lo contrario, la reducción nos restituye al campo intencional y constituyente de la conciencia, de alguna manera olvidado en la actitud natural. De otro lado, como lo afirman algunos autores, rescatar esta vida de la conciencia equivale también a habilitar el espacio para el despliegue de la libertad, porque como ya se ha dicho, la "mutación" que provoca la reducción tiene su origen en una "resolución de la voluntad" (*Willensentschluß*)⁷¹ y este hecho le otorga un significado ético decisivo. Incluso para Husserl, la radicalización de la reflexión filosófica en reflexión trascendental no sólo muestra una mayor autoconciencia de nuestra actividad como sujetos trascendentales, sino que también nos muestra grados más altos de autonomía y de autorresponsabilidad.

Desde una perspectiva temporal ciertamente hay una suerte de evolución que se da a nivel de la totalidad de nuestra experiencia de vida, de tal modo que cuando el filósofo regresa a las actividades de su vida natural no está en

⁷⁰ Debe quedar claro que la reducción la opero solo pero precisamente al operarla me descubro intersubjetivo.

la misma situación frente al mundo. Como lo expone Walton, la reflexión operada por la reducción influye en el ulterior modo de considerar los fenómenos, de modo que queda excluido el retorno a una simple y pura experiencia pre-reflexiva. No es posible cancelar el conocimiento trascendental adquirido, sino tan sólo dejarlo a un lado manteniéndolo en la inactividad. El mismo retorno a la actitud natural debe ser considerado como una modalidad de la actitud trascendental. Así, Walton concluye “... *también el fenomenólogo como yo hombre ha entrado en un nuevo movimiento luego del descubrimiento de la correlación y su independencia*”⁷².

Para concluir este punto, reafirmamos una vez más, que este nuevo movimiento no establece un hiato con la actitud natural. Como ya se ha señalado, la vida natural ya es trascendental, en el sentido de intencional y constituyente, así como el yo trascendental existe en el yo mundano en tanto potencialidad de abrirse paso a la trascendentalidad. Por eso, es posible efectuar la reducción sin perder lo reducido⁷³ y entender la advertencia que Husserl nos hace desde el texto de las *Ideas*, en el sentido que la reducción fenomenológica no

⁷¹ *Krisis*, p.152, *Hua* VI, p. 147.

⁷² Walton R., *Op.Cit.*, pp.31-32.

⁷³ Véase en relación con este punto el trabajo de Federico Camino, *El Mundo de la vida en Husserl y Merleau Ponty*. Tesis de doctorado. Lima : PUC, 1976, Capítulos II : La reducción, Capítulo III : La Conciencia.

niega la existencia del mundo, sino que su tarea consiste en esclarecer el sentido de ese mundo⁷⁴.

La insistencia en destacar los vínculos entre estas dos actitudes, no tiene la intención de ignorar los problemas de su relación, así como un cierto antagonismo entre la tendencia dominante de la actitud natural y las motivaciones de la actitud fenomenológico trascendental, que explicaremos en el siguiente acápite.

1.2.3 "Vida de superficie" (*Flächenleben*) y "Vida de profundidad" (*Tiefenleben*).

En el párrafo treintidós de la *Krisis*⁷⁵, Husserl se pregunta por qué la dimensión originaria del "mundo de la vida" ha permanecido oculta durante milenios y nunca despertó un interés consecuente con su importancia. Incluso resulta sorprendente que a las ciencias objetivas les falte el saber sobre aquello que podría proporcionar el sentido y la validez a todas sus configuraciones teóricas.

Al respecto, él cree encontrar una primera explicación, admitiendo un peculiar antagonismo entre la reorientación que debemos operar en nuestra existencia para alcanzar

⁷⁴ *Ideas*, párrafos treintauno y treintaids, pp. 69-74, *Hua III*, pp. 63-69.

⁷⁵ *Krisis*, pp. 124-126, *Hua VI*, pp. 120-123.

esta dimensión y las ocupaciones que constituyen la vida humana natural y normal en el mundo⁷⁶.

En este punto Husserl no encuentra mejor idea que recurrir a la utilización de un símil, como lo han hecho durante siglos otros filósofos. El problema de la ciencia objetiva (ciencia positiva) le recuerda a Husserl la ilustración de Helmholtz sobre los "seres de superficie". Seres que no tienen idea de la dimensión de profundidad de la que su mundo de superficie es una mera proyección. Superficie de una dimensión de profundidad infinitamente más rica y que ignoran tanto en su vida meramente práctica como en su actuar teórico y científico.

Como lo afirman varios autores, la exploración analítica de esta dimensión es una tarea extraordinariamente difícil porque el pensador vive constantemente como todo hombre en la dimensión plana de la vida cotidiana y en ésta hay una tendencia dominante a otorgarle a la vida subjetiva el carácter de una realidad ontológica acabada⁷⁷. En este sentido el propio Husserl reconoce

⁷⁶ En realidad, estamos ante el viejo problema del origen y naturaleza de la filosofía. Husserl lo ha enfrentado a lo largo de todas sus obras y en esta última intentará nuevas estrategias y recursos conceptuales, pero ello no lo libraré de incomprendibilidades y paradojas que tendrá el valor de admitir en el intento de radicalizar su método filosófico.

⁷⁷ Alcira Bonilla en su libro *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, Bs.As.: Editorial Biblos, 1987, siguiendo a Husserl en este tema señala, que en la ingenuidad de la actitud natural reside en germen el objetivismo que luego las ciencias modernas expondrán en todas sus consecuencias. En cierto modo el fisicalismo como el naturalismo pueden verse como radicalizaciones de esta "tendencia objetivista de la actitud natural. Cap.II. "La reflexión fenomenológica y la problemática de la Einstellung", pp.43-84.

paradojas e incomprensibilidades en el mismo movimiento de radicalización de la reflexión filosófica⁷⁸.

Este antagonismo justifica precisamente la radicalidad del proyecto fenomenológico y las disquisiciones posteriores que Husserl hará sobre las diversas maneras de tematizar el "mundo de la vida". El carácter de la pre-dación e intuitividad del "mundo de la vida" puede inducir a la falsa idea de un acceso inmediato a él. Por eso Husserl nos advierte que la Ciencia del mundo de la vida no puede ser una ciencia más de la vida de superficie. Por el contrario ella debe llevarnos a descubrir esa dimensión de profundidad anónima y operante todo el tiempo⁷⁹.

Es cierto que las ciencias positivas conformadas en la vida de superficie de la actitud natural han sido reconocidas por mucho tiempo bajo la forma de un logro extraordinariamente rico. Sin embargo, debe entenderse que sus éxitos se mantienen en la superficie y conciernen a los límites de determinados resultados técnicos y no al auténtico sentido del operar metódico de la ciencia y

⁷⁸ En los dos últimos capítulos comentaremos los párrafos dedicados a este tema.

⁷⁹ Al respecto afirma Bonilla, "En el retorno a la *Tiefensphäre* se tratará por una parte, de superar los prejuicios históricos, los fantasmas lógico operantes en los conceptos familiares desde antaño. Todo esto como paso previo para acceder, mediante la clase de experiencia a ella adecuada, a la posibilidad de aprehensión de la esfera profunda en su ipseidad. Para tal acceso a la *Tiefenleben* y la instalación subsiguiente en su esfera, el filósofo debe, además, apartarse de los intereses, que como dice Husserl, constituyen la vida humana natural en el mundo. La mirada del filósofo quedará entonces liberada de los lazos que podrían atarla a intereses mundanos, convirtiendo a éste en espectador u observador desinteresado (*unbeteiligte Zuschauer, uninteressierte Betrachter*) que cuestiona, como enigmático, lo naturalmente comprensible". *Mundo de la vida : Mundo de la Historia*, pp. 4-5.

por ende al sentido teleológico de la vida humana que precisamente la fenomenología busca reivindicar.

En este mismo sentido, Husserl señala en los primeros párrafos de la *Krisis* que *"... la exclusividad con la que la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la prosperidad hecha posible por ellas. significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica"*⁸⁰.

La actitud fenomenológico trascendental por el contrario, como retorno a las cosas mismas es retorno a la dimensión de profundidad (*Tiefensphäre*) de la subjetividad trascendental constituyente del "mundo de la vida", es decir, a su experiencia trascendental intersubjetiva e histórica de constitución del sentido del mundo y de la historia. Como se desarrollará en el último capítulo, este retorno no nos conduce a un punto de anclaje, sino a un campo de tareas infinitas.

1.2.4 Las ciencias y la filosofía como mutaciones de la actitud natural (*Umstellungen*). "La Conferencia de Viena"⁸¹.

Resulta, sin duda, indicativo que Husserl también aborde el tema de la actitud natural y la actitud filosófica en

⁸⁰ *Krisis*, pp. 5-6, *Hua VI*, pp. 3-4.

esta conferencia centrada en la problemática de la crisis de la humanidad europea, el rol de la filosofía y su origen histórico.

Partiendo de lo que él denomina, "una consideración universal de la historicidad de la existencia humana en todas sus formas de comunidad", Husserl destaca claramente el carácter primordial de la actitud natural, como la forma originariamente natural de todas las culturas. Dicha actitud corresponde a la vida natural y se caracteriza como una forma ingenuamente directa de vivir en el mundo⁸².

Desde esta perspectiva todas las demás actitudes que históricamente se han manifestado y podrán surgir en el futuro, están referidas retrospectivamente a esta actitud natural y deben ser entendidas como mutaciones. Husserl sostiene que en todas las culturas, en un momento determinado, surgen motivos capaces de incitar a los hombres de manera individual o grupal a realizar estas mutaciones. En todos los casos, ellas deben entenderse como cambio de intereses que responden a resoluciones de la voluntad y que determinan un sentido unitario al propio hecho de existir.

⁸¹ *Krisis*, pp. 323-358, *Hua VI*, pp.314-148. Como se señaló en el punto 1.1.2 de nuestro texto, son numerosas las temáticas que aborda esta famosa "Conferencia", pero nosotros sólo destacaremos algunos pasajes que permiten aclarar algo más los rasgos de las actitudes que venimos describiendo.

⁸² *Ibid.*, p. 336, *Ibid.*, p. 327.

Entre las diversas mutaciones posibles, Husserl resalta algunas actitudes, cuya aclaración le permite luego presentar la singularidad de la actitud filosófica en su orientación fenomenológico trascendental. Del lado de las actitudes prácticas, le interesa destacar junto a la actitud que se pone al servicio de los intereses naturales de la vida, también otra actitud práctica de grado superior y de carácter universal atribuible al político⁸³. En cuanto a la actitud teórica, Husserl presenta la actitud de carácter teórico y universal que ejercen las distintas ciencias, como una mutación ciertamente más significativa, porque descansa sobre una *epojé* voluntaria respecto de toda praxis natural. Pero este hecho no debe interpretarse como un hiato entre la actitud práctica y la actitud teórica, como tampoco hacernos olvidar que la actitud científico-natural o científico-espiritual precisamente se asienta sobre la actitud natural. Por otro lado, algunas ciencias particulares aplicadas representan una síntesis de teoría y praxis, aunque en su especialización terminan perdiendo su interés teórico.

Luego de este recuento Husserl afirma, que es posible imaginar un tipo de actitud que conjuga lo teórico y lo práctico conservando en todo momento una orientación universal. En este último caso, nos dice, estamos ante

⁸³ Como otra actitud de carácter universal fundada en la actitud natural, Husserl reconoce la actitud mítico-religiosa que también abordará someramente en este texto marcando sus diferencias con la

una teoría que se siente dispuesta a servir a la humanidad, la que vive inicialmente en la existencia natural, y de una de una praxis de nuevo cuño, “... *la de la crítica universal de toda vida y todo objetivo vital*”, “*una praxis que apunta a elevar mediante la razón científica universal a la humanidad según normas veritativas de todas las formas, a transformarla en una humanidad nueva desde la raíz, capacitada para asumir una autorresponsabilidad sobre la base de conocimientos teóricos absolutos*”⁸⁴.

El texto se extiende en una reflexión sobre el origen histórico de la filosofía con la finalidad de penetrar en los rasgos peculiares de esta praxis teórica que es la filosofía. A Husserl le interesa entender el camino de motivación que conduce a la *thautmatzein*, a esa modificación de la curiosidad, que descubre la diferencia entre ser y parecer y se plantea la pregunta por la verdad universal.

La actitud crítica universal se destaca como lo más peculiar de la praxis teórica que lleva a cabo la filosofía, actitud que parte de la negativa de asumir sin problematizar las opiniones y tradiciones previamente dadas. Dicha actitud es capaz de producir una mutación del conjunto de la praxis de la existencia humana, es decir de toda la vida cultural. Sin embargo, si bien la

actitud filosófica.

⁸⁴ Krista, p.p. 338-339, *Hua VI*, pp. 328-329.

razón filosófica a juicio de Husserl, representa un nuevo nivel de humanidad, ésta debe entenderse como la idea de una tarea infinita.

A estas consideraciones le siguen reflexiones que permiten corregir lo dicho con una crítica al racionalismo en el marco de la crisis de las ciencias europeas y la filosofía y con el tema del "mundo de la vida" como olvidado fundamento de las ciencias objetivas. En este contexto Husserl reafirma, que el objetivismo ingenuo de las ciencias, ya presente como tendencia en la actitud natural, ha extraviado a la razón y le ha impedido a la filosofía cumplir la función arcontica a la que esta llamada. En tal sentido concluye señalando que *"...la raíz del fracaso de una cultura racional no radica- como ya quedó dicho- en la esencia del racionalismo como tal, sino sólo en su cosificación alienada, en su degradante revestimiento con los ropajes del naturalismo y del objetivismo"*⁸⁵.

⁸⁵ *Ibid.*, p 358, *Ibid.*, p. 347.

Cap.2

Antecedentes del concepto "mundo de la vida"

El presente capítulo intenta analizar en obras anteriores a la *Krisis* la noción de 'mundo' como antecedente principal del concepto "mundo de la vida". En esta perspectiva, seguiremos ahondando en las peculiaridades de la actitud natural y la actitud trascendental, a partir de las cuales surgen los conceptos natural y trascendental de 'mundo'.

Cabe destacar de manera introductoria que, como señalan muchos autores, el tema del 'mundo' aparece subordinado en las obras anteriores a la *Krisis* a la crítica de la

experiencia natural como paso previo para introducir las temáticas de la reducción y de la subjetividad trascendental¹. Esto quiere decir que el mundo no aparece como objeto de interés en sí mismo, sino que lo que le interesa a Husserl es mostrar el contraste entre el concepto natural de mundo que alcanzamos desde la actitud primordial y que lleva implícito un desconocimiento de la actividad constituyente de la subjetividad; y aquel conocimiento que es posible obtener luego de la reorientación que opera la reducción fenomenológica, vía la *epojé*².

De este modo, puede afirmarse, que hay lugar para una reflexión natural del mundo, que el propio Husserl ejemplifica en diversas obras³. Pero esta reflexión en el proyecto fenomenológico está llamada a ser superada y

¹ Elisabeth Ströker, afirma que el tema del 'mundo', si bien ocupa un lugar decisivo en la fenomenología de Husserl, en los periodos iniciales de su producción fue más un presupuesto, que un objeto de un análisis específico, adquiriendo recién relevancia en la década del 30 y en particular con la publicación de la *Krisis*. "El mundo como problema en la fenomenología de Husserl", en: Rizo Patrón R., *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. pp. 105-121.

² En el texto de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1949 (denominaremos a esta obra en cada caso *Ideas*), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, edición por Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, tomo III de la Colección Husserliana, 1950 (1976), (denominaremos a este texto *Idea III*); el 'residuo' que deja la *epojé* es la subjetividad trascendental, subjetividad constituyente de mundo. En la *Krisis* Husserl supera los equívocos de la vía cartesiana que él ya ha criticado de manera manifiesta desde la década del veinte, y evita el uso de la expresión 'residuo'. Sin embargo también aquí la *epojé* nos conduce a la subjetividad trascendental, pero en esta obra ella es iluminada por el enfoque histórico y el concepto de "mundo de la vida", lo que le permite presentar con más claridad al *a priori* de la correlación (conciencia-mundo) como forma universal de la subjetividad. En tal sentido, en la *Krisis* la subjetividad trascendental es vida que experimenta mundo (*welt-fahrendes Leben*) en relación concreta con otras vidas trascendentales.

³ Cabe notar aquí la preocupación didáctica que anima a Husserl en la exposición de sus planteamientos. Husserl trata de mostrar en su propia reflexión el movimiento de la mutación de la actitud natural a la actitud trascendental, así como el carácter personal de dicha experiencia. A juicio de muchos autores, La *Krisis* muestra ese movimiento de manera más gradual que en sus obras anteriores, precisamente porque incorpora la meditación histórica sobre su propia tradición filosófica y

precisamente en su radicalización, va surgiendo la noción de "mundo de la vida". En este sentido, la *epoché* fenomenológica sin cancelar ni negar la reflexión natural, la transforma en otro tipo de reflexión, capaz de alcanzar el ámbito trascendental donde se muestra la intencionalidad operante de la subjetividad y la correlación esencial entre la conciencia y el mundo⁴.

porque parte de una toma de conciencia de la 'situación' (la crisis de las ciencias y la filosofía) desde la cual se propone filosofar.

⁴ Es importante tomar en cuenta, que no será siempre fácil determinar el nivel en el que se mueve el discurso husserliano sobre el 'mundo'. Incluso contando con la reorientación que opera la *epoché*, no debe olvidarse que la propia reducción se entiende en un proceso de radicalización continua. Por otro lado, encontraremos que no hay una perfecta sinonimia en los términos que Husserl usa para describir el 'mundo'. Sin embargo, puede adelantarse como criterio que uno de los rasgos del concepto natural de mundo es el prescindir de una perspectiva relacional y estar fuera del marco de la correlación. Como ya se señaló, la conciencia ingenua de la actitud natural al desconocer la problemática de la constitución que mostrará el concepto trascendental de 'mundo', cae fácilmente presa del objetivismo. En este sentido el paso de una concepción del mundo a la otra implica una labor de desmontaje.

2.1 El concepto natural de mundo (*der natürliche Weltbegriff*) en algunas obras anteriores a la *Krisis*⁵.

En relación a la problemática del mundo los intérpretes admiten que desde las *Investigaciones Lógicas* (1900/1901) el mundo es presupuesto de la reflexión husserliana. La mayoría suele destacar el texto de *La idea de la fenomenología* (1907) como uno de los lugares más antiguos en el que se destaca la estructura horizontal del mundo⁶. Sin embargo, como se ha señalado, el problema del 'mundo' recién alcanza una tematización más significativa, en el contexto de la crítica a la experiencia natural y la introducción de la reducción fenomenológica como vía para el cumplimiento del proyecto fenomenológico.

⁵ Nuestro propósito no es desarrollar una investigación genética sobre el concepto de mundo en el *corpus* husserliano ni pretendemos una presentación exhaustiva de las obras a las que haremos referencia. Nos limitaremos a resaltar algunas características principales, así como ellas son presentadas en estas obras anteriores a la *Krisis* que fueron producidas a partir de la década de 1910. Se tomarán en cuenta principalmente algunos pasajes de los textos: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*Hua XIII*, 1910/1911), *Ideas* (*Hua III*, 1913), *Experiencia y Juicio* (1910/1920), *Filosofía Primera* (*Hua VIII*, 1923/1924). La obra *Lógica Formal y trascendental* (*Hua XVII*, 1929) también aborda esta temática en una orientación similar a *Experiencia y Juicio* y por esa razón ya no la comentaremos en esta ocasión. En todos estos textos veremos presentes tanto el enfoque natural sobre el mundo como el enfoque trascendental, pero resaltaremos más su aporte en lo que atañe al concepto natural de mundo. El texto de las *Meditaciones Cartesianas* (*Hua I*, 1931), que representa una de las obras más maduras del pensamiento de Husserl, será comentado en relación al siguiente subcapítulo que aborda el concepto trascendental de mundo.

⁶ En opinión de Alcira Bonilla, los trabajos que suceden a las *Investigaciones Lógicas* (*Hua XVIII*, *XIX/1*, *XIX/2*) y que median hasta las *Ideas* intentaron poner de relieve los problemas filosóficos que se derivaron de la temática de la intencionalidad; en este contexto aparece *La idea de la fenomenología* (*Hua II*). En su interpretación, aquí Husserl ya descubre el mundo en su carácter de horizonte. Sus análisis sobre la percepción habrían destacado tanto el horizonte espacial (mundo circundante) como el horizonte temporal de las cosas, llegando incluso a la afirmación genérica del mundo como el conjunto universal de las cosas, incluyendo las aún no presentes actualmente en el espacio y el tiempo. Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, pp. 88-90.

En tal sentido, nosotros tomaremos como punto de partida y referencia principal algunos aspectos de los primeros diez párrafos de la obra *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*⁷. Justificamos nuestra elección porque en este texto encontramos una descripción explícita del concepto natural del mundo que a juicio del propio Husserl, se constituye en punto de partida para poder ejecutar la transformación de la mirada que corresponde al auténtico filosofar⁸. En tal sentido, creemos que aquí se encuentran ya enunciadas las características principales del concepto natural de mundo. Nos referimos a las ideas del mundo: como entorno espacio temporal, como totalidad de las cosas existentes, como horizonte de nuestros actos de percepción, como la tesis de la actitud natural y como objeto de investigación de las ciencias.

⁷ Husserl E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción: César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994 (denominaremos a este texto *Problemas*), "Grandprobleme der Phänomenologie Wintersemester 1910/1911" en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil 1905-1920, editor Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, tomo XIII de la Colección Husserliana, pp. 111-235 (denominaremos a este texto *Hua XIII*). Los primeros 10 párrafos corresponden al capítulo primero que lleva el título: "La actitud natural y el 'concepto natural de mundo'" *Problemas* (pp. 47-72), *Hua XIII* (pp. 111-137).

⁸ Este texto reúne un conjunto de lecciones que Husserl dio en el Semestre de invierno de 1910/1911. Su objetivo era esclarecer algunos puntos problemáticos como la idea de la fenomenología y la reducción. También puede verse aquí la inclusión del tema de la intersubjetividad, razón por lo cual está ubicado en uno de los tomos dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad. El texto original fue reelaborado en 1924/1925 por L. Landgrebe y a partir de la década del 20, Husserl recurrió insistentemente a él. Este texto representa la transición a *Ideas I (Hua III)*, conteniendo la mayor parte de sus temas y algunos de *Ideas II (Hua IV)*. Javier San Martín, editor de la traducción de esta obra al español considera que en el concepto natural de mundo que se ofrece aquí, aparecen algunas ideas de la última etapa del pensamiento de Husserl y en particular aquellas que se exponen en la *Krisis*. En su opinión, aquí ya se encuentra la diferencia entre un concepto científico y un concepto pre-científico del mundo, así como la diferencia entre el mundo como *a priori* al que se refiere toda afirmación de existencia y la noción de mundo en el doble sentido de relativo a los sistemas de adaptación biológica o de adaptación histórico cultural. San Martín, J. "Presentación" en: *Ibid.*, pp 13-41.

Complementaremos esta presentación con algunas descripciones de las Ideas I que se concentran fundamentalmente en la noción de horizonte y la tesis de la actitud natural. También se tomarán en cuenta algunos pasajes del tomo segundo de *Filosofía Primera* que desarrollan una crítica de la experiencia mundana, así como otros de *Experiencia y Juicio*. Estos últimos se hallan en el marco del proyecto de una Ciencia de la experiencia natural como fundamento de la lógica y todo juicio de evidencia y contienen temáticas muy cercanas a la *Krisis*.

2.1.1 La actitud natural y el concepto natural de mundo como tema de "*Los Problemas fundamentales de la fenomenología (1910/1911)*".

En el texto de los *Problemas* vemos que desde un primer momento Husserl se propone un análisis de la actitud natural y el concepto natural de mundo tomando en cuenta dos puntos principales. En primer lugar, la primordialidad de la actitud natural, ya comentada en el capítulo anterior, y en segundo lugar, la necesidad de una 'descripción' de lo que se encuentra en ella para poder llegar a una auténtica comprensión de lo que la *epoché* fenomenológica quiere mostrar. Ahora bien, así como la experiencia de la *epoché* es descrita por Husserl como una experiencia personal, aquí también debe entenderse

que se trata de una descripción natural de la autocomprensión que puede ejecutar cada yo sobre el mundo y su relación con él⁹.

Lo primero entonces que podemos identificar en la actitud natural es al yo que se encuentra como centro de un 'entorno', y que se descubre en el tiempo con una identidad y una posición determinada. Este yo percibe su propio cuerpo orgánico como una cosa espacio temporal alrededor del cual se agrupa un 'entorno cósmico' (*dingliche Umgebung*) que se extiende sin límites.

Este 'entorno espacio temporal' será la primera referencia al mundo, como *mundo de existencia*. Mundo que abarca todo el ámbito de las cosas incluido el propio yo con su cuerpo orgánico. Dicho ámbito luego es ampliado por la inclusión de los otros cuerpos y yoes ajenos.

En esta perspectiva la 'percepción' aparece como la actividad esencial de la actitud natural y aquella que ilustra de manera ejemplar la relación permanente con este entorno. En la percepción el yo sabe que lo que capta es sólo la parte de un entorno total y que las cosas se extienden en un espacio infinito. También sabe que el momento temporal de la existencia actualmente

⁹ Husserl hace notar que lo que describimos es lo que cada yo encuentra o que ve con un tipo de certeza. Dicha certeza debe poder transformarse en una evidencia absoluta, pero la descripción le brinda

recordado es sólo un momento del infinito encadenamiento existencial que se remonta al pasado, del mismo modo como conduce a un futuro¹⁰. Pero todo este saber no le impide al mismo tiempo tener la 'certeza' que este mundo existente es¹¹. En esta descripción también se destaca la temática del cuerpo propio en relación con el concepto que venimos abordando.

En la actitud natural yo me distingo de todos los restantes porque sé que tengo un cuerpo propio y todas las otras cosas existentes aparecen en relación con él en una cierta orientación espacial. De otro lado, las vivencias del yo son reconocidas como dependientes en cierta medida de este cuerpo propio y sus procesos corporales¹².

En relación con lo anterior, cada yo encuentra en su entorno así como cosas, otros cuerpos en cada uno de los cuáles reconoce un yo ajeno¹³. Este reconocimiento se vive como una experiencia de 'empatía' (*Einfühlung*) por la cual percibo en el yo ajeno un alma, una conciencia

la seguridad de que este mundo existente es y de que él mismo se encuentra en él. *Problemas*, p.49, *Hua XIII*, p. 114.

¹⁰ En esta mención ya quedan insinuados los conceptos de *horizonte interno* y *horizonte externo* relativos al mundo.

¹¹ Aquí queda enunciada la temática de la *tesis de la actitud natural*.

¹² Nótese que desde esta reflexión natural sobre el mundo la corporalidad se destaca como una de las estructuras fundamentales de la relación entre la conciencia y el mundo. Husserl vuelve a retomar esta temática en los desarrollos sobre el concepto de "mundo de la vida".

¹³ Javier San Martín hace notar en su "Presentación" la importancia que Husserl le otorga desde esta época a la temática del cuerpo. Husserl establece una distinción entre *Leib* y *Körper* que también estará ligado a la distinción entre el enfoque natural y el enfoque trascendental. Más adelante abordaremos este punto.

actual, disposiciones de carácter y un entorno cósmico en relación a su cuerpo propio. Pero todos los yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espacio-temporal (*raumzeitliche Welt*), en palabras de Husserl, *"...de un mundo que es en su infinitud determinada el entorno total de todo yo"*¹⁴.

En el párrafo siete Husserl hace una interesante descripción sobre el status de su propia descripción. *"Lo que aquí se ha descrito con la noción de 'encontrar', y que se da antes de todo pensar deductivo, por no hablar de pensar científico, no es sino lo que en un sentido pregnante significa tener experiencia. La actitud natural es, por tanto, la de la experiencia. El yo tiene experiencia de sí mismo y lleva a cabo experiencias sobre cosas, cuerpos y yoes ajenos. Esta actitud de la experiencia es la natural en tanto es la exclusiva del animal y del hombre pre-científico"*¹⁵.

En este pasaje queda enunciada de manera implícita "la tesis de la actitud natural" que más adelante identificará claramente con la experiencia. Pues aún cuando el juzgar descriptivo de la actitud natural sea el más elemental, éste tiene su derecho de evidencia precisamente "sobre la base de la experiencia"¹⁶. Naturalmente se trata de una evidencia imperfecta que puede completarse en juicios superiores como los de las

¹⁴ *Problemas*, p.51, *Hua XIII*, p. 116.

¹⁵ *Ibid.*, p.56, *Ibid.*, p. 120.

ciencias, pero en última instancia éstas en sus diversas empresas cognoscitivas también se remiten a la experiencia como fundamento último de derecho.

En tal sentido, Husserl hace notar que no sólo se da una descripción de lo "experienciado", sino también un conocimiento científico de la experiencia. Así, la investigación científica de las cosas físicas da lugar a la ciencia física de la naturaleza, del mismo modo que la investigación en torno a los seres humanos, sus relaciones recíprocas da lugar al conocimiento psicológico y a un conocimiento de estilo psicofísico acerca de las relaciones entre lo psíquico y el cuerpo. Lo mismo vale para el resto de las ciencias¹⁷.

De este modo, el 'mundo' entendido desde la reflexión natural como la "totalidad de todo lo espacial-temporalmente existente"¹⁸, se constituye también en el objeto de estudio de las diferentes ciencias. De lo que se sigue precisamente el carácter de las ciencias como ciencias de la actitud natural.

¹⁶ En el párrafo diez, Husserl llega a afirmar que "... experiencia quiere decir tanto como la tesis de la actitud natural". *Ibid.*, 69, *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ En este sentido Husserl afirma: "... mundo que no es sino el objeto infinito de la ciencia de la naturaleza, de las ciencias psicológicas y naturalmente tanto de las ciencias exactas descriptivas como de las explicativas, primero teórica y luego causalmente". *Ibid.* p. 60, *Ibid.* p. 125. En el primer párrafo del texto de las *Ideas I (H-a III)* Husserl habla de ciencias del mundo o de la actitud natural y las considera bajo las denominaciones de ciencias naturales y ciencias del espíritu.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59, *Ibid.*, p. 124.

Vemos así, que en este texto Husserl destaca al interior de la actitud natural tanto la actitud mundano vital de la vida cotidiana, como la actitud reflexiva natural de las ciencias lógico objetivas y en ambos casos hace notar que dichas actitudes se asientan en el concepto natural de mundo. Dicha constatación precisamente le servirá para marcar el contraste con la singularidad de la actitud filosófica, la que precisamente descubre o desoculta el concepto trascendental de mundo.

Este punto es, como veremos, claramente retomado en la *Krisis*, así como la temática de la aprioridad del concepto natural de mundo que Husserl presenta en el párrafo diez en términos del "*factum de la actitud natural*"¹⁹. Es decir, nosotros partimos del *factum* de la existencia del mundo que se capta y caracteriza en la actitud natural y como tal no es posible imaginar que la ciencia pueda abandonar la tesis natural de la existencia del mundo, por el contrario esta tesis es el supuesto de toda posición y corrección al interior de las ciencias.

2.1.2 *Ideas I* (1913) y la definición del mundo como "totalidad de las cosas existentes", como "Horizonte" y como "La tesis de la actitud natural".

¹⁹ En este párrafo también hay una referencia crítica a la filosofía de Avenarius, representante del empiriocriticismo y quien introduce el concepto natural de mundo y la necesidad de una ciencia dedicada a su estudio. Volveremos sobre este punto en los próximos capítulos.

En el primer libro de la obra *las Ideas*²⁰, el concepto natural de mundo también se introduce en el contexto de la descripción de la actitud natural, descripción que como ya se señaló, se encamina a poner de relieve la necesidad de la *epojé*. Así, desde los primeros párrafos se destaca la importancia de una adecuada comprensión del problema del mundo y se ofrece una primera definición natural del mismo en términos de "el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible"²¹. Sin duda, la caracterización del concepto natural del mundo que nos ofrece esta obra resulta complementaria a la expuesta anteriormente, pero es importante destacar cómo ambas obras muestran la multivocidad de sentidos que también encontraremos en el concepto de "mundo de la vida".

El desarrollo del concepto natural de mundo se da propiamente en el capítulo primero de la segunda sección de la obra²². Aquí encontramos precisiones importantes para entender por qué desde la actitud natural sólo podemos ver el mundo natural quedando desconocida la correlación entre el mundo y la conciencia²³.

²⁰ La mayoría de los intérpretes consideran a esta obra como índice del periodo en el que Husserl elabora su fenomenología trascendental y representaría la primera exposición sistemática tanto del método de la fenomenología así como de su tarea. Algunos suelen oponer esta obra a la *Krisis* en lo que se refiere a la estrategia usada para alcanzar el campo trascendental de la conciencia. Por el momento no nos ocuparemos de esta discusión.

²¹ *Ideas I*, p. 18, *Hua III*, p. 11.

²² Este capítulo lleva el título: "La Tesis de la actitud natural y la desconexión de la misma". Párrafos del veintisiete al treintidós. *Ibid.*, p.64 -74, *Ibid.*, p. 57-69.

²³ Bonilla siguiendo a E. Fink habla de una ceguera de la actitud natural ante el enigma del ser del mundo. Bonilla, A., *Mundo de la vida : Mundo de la historia*, p. 100.

En el parágrafo veintisiete que tiene el título 'El mundo de la actitud natural : yo y mi mundo circundante', nuevamente nos encontramos con una reflexión que se ejerce desde nuestra condición de hombres de la vida natural y que se lleva a cabo en primera persona.

En esta reflexión se destaca al yo como centro de un entorno-mundo que se extiende en el espacio y en el tiempo y que se experimenta de manera inmediata a través de los diversos modos de la percepción. De este modo, aparecen asociados al concepto de mundo además de la noción de campo (*Feld*) de todos los objetos de percepción (incluidos los animales y los otros hombres), las nociones de halo (*Umring*) infinito del campo de percepción y de horizonte (*Horizont*) oscuramente consciente de realidad indeterminada de todos mis actos perceptivos. En tanto horizonte, el mundo se entiende como un contorno indeterminado e infinito, es decir como un horizonte externo de carácter espacial.

A estas nociones de orden espacial que tratan de describir la naturaleza del mundo es posible añadir otras que consideran al mundo desde su carácter temporal. Porque el mundo que es percibido 'ahí adelante' (*vorhanden*) en el estado de vigilia de la actitud natural tiene un horizonte temporal infinito, es decir,

un presente inmediato vivo y un pasado y futuro no actual. Así surge la noción de horizonte interno que junto con la noción de horizonte externo espacial permiten comprender por qué constantemente en la vigilia estamos conscientes del mismo mundo aunque de cambiante contenido²⁴.

De otro lado, desde la misma actitud natural puedo darme cuenta que el mundo que está para mí 'ahí adelante' como mundo natural circundante (*natürliche Umwelt*), no se presenta como un mero mundo de cosas, sino también como un mundo de valores y de bienes, es decir, como un mundo práctico²⁵. Desde esta perspectiva que nos muestra la riqueza del concepto natural de mundo, éste también se percibe como objeto de los múltiples estados del sentimiento y del querer, así como de todos los actos de la conciencia teórica. Es decir, en términos de Husserl, el mundo en tanto mundo circundante natural, aparece como el mismo mundo al que se refieren los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia²⁶.

Como se ha visto en el acápite anterior, en esta reflexión natural que puede realizar cada yo, es posible

²⁴ Esta temática del mundo como horizonte precisamente se amplía en el enfoque trascendental al añadir al horizonte externo e interno la intencionalidad de horizonte. Esta última noción relocaliza las nociones anteriores en el marco de la correlación conciencia-mundo.

²⁵ Esta última acepción nos permite ya destacar en el concepto natural de mundo los antecedentes de las nociones de mundo histórico y de horizonte cultural.

²⁶ *Ideas* p. 66, *Hua III* p. 60.

también darse cuenta que todo lo aplicable a uno mismo, es también aplicable a los demás hombres que se encuentran 'ahí adelante' en el propio mundo circundante²⁷.

En este sentido Husserl resume la experiencia que podemos tener de los otros en relación al concepto natural de mundo en los siguientes términos: *"...concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo del que nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí adelante, y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera. También son para cada uno diversos los campos de percepción, del recuerdo, etc, actuales, prescindiendo de que incluso aquello de que se tiene conciencia en ellos en común o intersubjetivamente se presenta a la conciencia en diversos modos de apercepción y grados de claridad, etc. Acerca de todo esto nos entendemos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el mundo circundante de todos nosotros, que está ahí adelante y al que pertenecemos nosotros mismos"*²⁸.

Del mismo modo que en el texto de los *Problemas*, vemos aquí cómo del reconocimiento del mundo circundante propio se pasa al reconocimiento del mundo circundante ajeno. Lo que permite destacar al mismo tiempo, tanto el

²⁷ Nótese aquí que percibir a los otros como estando 'ahí adelante' en nuestro mundo circundante significa percibirlos como yoos mundanos desconociendo su carácter trascendental que recién surge en el concepto trascendental de mundo. En esta perspectiva más adelante veremos cómo en el pensamiento de Husserl se justifica hablar de una intersubjetividad mundana y de una intersubjetividad trascendental.

²⁸ *Ibid.*, p. 68, *Ibid.*, p. 62.

perspectivismo de toda percepción como la afirmación de un mundo objetivo común. De este modo, el tema de la intersubjetividad introducido de manera muy breve en este tomo de las *Ideas* está, sin embargo, ya presente junto con la corporalidad como otra estructura universal de nuestra comprensión natural del mundo²⁹.

Siguiendo la línea de argumentación del texto, luego de que Husserl ha destacado desde la reflexión natural la idea del mundo como entorno de la totalidad de cosas existentes, al mismo tiempo que horizonte común de nuestros actos de conciencia, él también nos hace notar que la reflexión natural podría proseguir de manera indefinida, pero en vistas del objetivo de su obra, ésta debe considerarse sólo como un estadio de su reflexión general. En tal sentido, también es importante que manteniéndonos al interior de la reflexión natural se destaque aquél aspecto sobre el cual se opera la mayor transformación en el cambio de actitud.

Se trata del modo fundamental en el que se me presenta el ser del mundo en la actitud natural. Es decir, percibo a la realidad 'como estando ahí adelante' (*als daseiende vor*) y la acepto como se me da. Incluso las cosas particulares que percibo pueden ser meras apariencias,

²⁹ Dicha temática será decisiva en la evolución del proyecto husserliano de fundamentación de las ciencias. Y en cuanto a las ciencias mismas, como se señaló antes, ellas nunca dejan de ser ciencias de la actitud natural e incluso llegan a ser definidas como *facta* de nuestro mundo circundante.

pero el mundo en su totalidad como realidad espacial y temporal una que me hace frente, a la que pertenezco como todos los demás hombres y a la cual ellos están referidos de igual modo, esta siempre allí³⁰.

Husserl llama a esta aceptación de la realidad mundana como existente "La tesis general de la actitud natural" (*Generalthesis der natürlichen Einstellung*). Esta tesis no representa otra cosa que el hecho originario de que nosotros, de antemano, en forma totalmente natural 'vivimos en la certeza del mundo', estamos dirigidos intencionalmente a él. Esta creencia no es 'prejuicio' ciego, sino un hábito intersubjetivo del hombre en cuanto hombre.

Respecto de esta tesis se debe considerar que, siendo una tesis general en virtud de la cual no sólo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante sino también conciencia de él 'como estando ahí adelante', no debe interpretarse como si ella fuera un juicio particular sobre la existencia del mundo. Por el contrario, la tesis general de la actitud natural se prolonga a través de la duración entera de dicha actitud y todo juicio expreso de existencia de cosas particulares se funda en esta tesis. En este sentido, Husserl nos recuerda, que en todo juicio sobre lo percibido sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar

³⁰ *Ideas*, p. 69, *Hua III*, p. 63.

predicativamente lo que en la primitiva experiencia había ya con el carácter de 'ahí adelante'³¹.

Ciertamente en el contexto de la obra, Husserl introduce esta tesis para mostrar, de qué manera el cambio de actitud a la que él nos convoca, precisamente se concentra en la transformación radical de esta tesis natural. Volveremos sobre este punto más adelante.

A partir del párrafo treintiuno se opera la *epojé* y las siguientes descripciones se encuentran en medio camino hacia el enfoque trascendental, pero interesa destacar un último aspecto que precisamente una adecuada comprensión de la *epojé* permite mostrar.

Husserl es enfático al declarar que la *epojé* no debe interpretarse como una conversión de la tesis en una antítesis. Por el contrario, la *epojé* debe entenderse literalmente como 'un poner fuera de juego la Tesis' (*setzen die Thesis außer Aktion*), 'un desconectarnos' de ella (*schalten sie aus*) al colocarla 'entre paréntesis' (*klammern sie ein*). En este sentido, la tesis misma como el mundo siguen existiendo pero precisamente como lo colocado 'entre paréntesis' o en otros términos, la tesis

³¹ *Ibid.*, p.70, *Ibid.*, pp. 63-64.

sigue siendo una experiencia pero de la que no hacemos uso³².

La ejecución de la *epojé* como el dudar mismo que pertenecen al reino de nuestra libertad, son una muestra de la ausencia de necesidad absoluta de la tesis general de la actitud natural. En este sentido la contingencia aparece también como un atributo del concepto natural de mundo y en términos de lo expuesto en los *Problemas*, atributo del que podemos 'tener experiencia'.

El tema de la contingencia de la "tesis general de la actitud natural" es abordado en otras obras de Husserl, siempre al servicio de la introducción de la reducción y de la *epojé* que ella ejecuta. Al respecto resulta interesante mencionar brevemente la exposición que ofrece Husserl de este tema en algunos párrafos del segundo tomo de la obra *Filosofía Primera*³³.

En esta obra en la que se propone desarrollar una "Teoría de la reducción fenomenológica", Husserl aborda el tema

³² *Ibid.*, p.71, *Ibid.*, p. 65. En el Epílogo para la edición inglesa de las *Ideas* escrito en 1931 y que se encuentra en la versión castellana de la obra, Husserl afirma la importancia de entender lo que significa: la expresión 'poner fuera de juego' la creencia en el ser del mundo empírico para hacer posible una consideración teórica de la subjetividad. Asimismo sostiene que precisamente el fenómeno universal 'mundo existente para mí' es lo que el fenomenólogo toma por campo de un nuevo interés teórico. *Ideas.*, pp.378-379.

³³ Husserl E., *Erste Philosophie (1923/1924), Zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion*, editor Rudolf Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, tomo VIII de la Colección Husserliana. Esta obra contiene una de las exposiciones más sistemáticas del problema de la reducción en el pensamiento de Husserl. El párrafo que aborda el problema de la contingencia del mundo es el treintitrés (pp. 44-50) y lleva el título: "Vorlesung: Die unaufhebbare Kontingenz des Satzes: Die Welt ist". También el párrafo treinticuatro (pp. 51-58) aborda el tema mencionado.

de la contingencia de la Tesis natural en relación a la experiencia de la percepción. Como es recurrente en muchos de sus textos y lo hemos visto en los *Problemas* y las *Ideas*, la percepción se presenta como la última fuente de la que se alimenta la tesis general del mundo que ejecutamos en la actitud natural. Pero el mismo análisis que podemos hacer de la percepción desde la actitud natural nos muestra que ésta no puede eludir una inadecuación, precisamente porque los horizontes de percepción (interno y externo) son indeterminados y están abiertos al infinito³⁴.

Esta indeterminación de las percepciones particulares finalmente se extiende a la percepción del mundo en su totalidad y en ese sentido, captamos al mundo como existiendo pero con una cuota de contingencia ineludible. Como lo afirma A. Bonilla siguiendo a Husserl, *"aunque experimento y percibo el mundo y su existencia y, en la percepción, se me da en una inquebrantable certeza, en una indubitabilidad y seguridad empíricas, esta autoconciencia en persona del mundo no excluye una constante contingencia cognoscitiva. La no existencia del mundo queda como una posibilidad siempre abierta, aunque no se realice, y además, sea compatible con nuestra certeza perceptiva de la existencia del mundo"*³⁵.

³⁴ El tema de la inadecuación ineludible de toda percepción lo retomaremos más adelante cuando se presente la noción de intencionalidad de horizonte que complejiza aún más esta problemática.

³⁵ Bonilla, A., *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, pp. 110-111.

Ahora bien, ciertamente esta contingencia del mundo se presenta de manera atenuada en la actitud natural, porque también tenemos la capacidad de construir una idea unitaria del mundo que persiste a través de los cambios y se extiende a través de un espacio único. Lo anterior sucede así, porque el flujo constante de las percepciones transcurre en la forma de una corrección permanente y de este modo surge la idea de un mundo verdadero³⁶.

En este sentido, como también lo expone en las *Meditaciones Cartesianas*, la percepción del mundo como una idea unitaria es meramente una presunción empírica y por lo tanto no goza de una necesidad apodíctica (es posible pensar su no ser), así como el conocimiento verdadero y definitivo, en última instancia, funciona como una idea regulativa del quehacer científico.

2.1.3 *Experiencia y Juicio (1910/1938) y el carácter pre-dado del mundo*³⁷.

³⁶ En el enfoque trascendental esta temática revelará la teleología que, a juicio de Husserl, es propia de toda la actividad constituyente de sentido de la conciencia. Incluso retrocediendo hasta la vida instintiva, se mostrará la intencionalidad teleológica que la domina.

³⁷ Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Editor Ludwig Langrebe, Hamburg: Claassen Verlag, 1948, 1954. Tenemos conocimiento que existe una traducción al español de esta obra pero no la hemos podido consultar. Nuestro comentario hará referencia a los párrafos del cuatro al diez (pp.11-45) en los que se aborda el tema de la experiencia pre-predicativa como suelo de los juicios de evidencia. Respecto de esta obra valga una referencia muy breve sobre su accidentada edición y publicación que la vincula a los años de producción de la *Krisis*. La impresión de este libro se hizo originalmente después de la muerte de Husserl en 1938. Sin embargo los sucesos políticos de la época hicieron que la editorial Verlag de Praga cerrara y la edición se perdió con excepción de 200 ejemplares que fueron mandados a Londres en 1939. En esta ciudad el libro fue difundido y discutido mientras que permaneció desconocido para los lectores continentales. La redacción fue supervisada por Husserl y en conexión con la obra *Lógica Formal y Trascendental* (Hua

El carácter del mundo como 'pre-dado' que presentamos como última característica del concepto natural de mundo, en cierto modo integra las definiciones anteriores poniendo el énfasis en la relación entre las evidencias pre-predicativas de la actitud natural y los juicios de evidencia también propios de dicha actitud. En este sentido dicha caracterización del mundo constituye el antecedente más importante del concepto de "mundo de la vida" e incluso dicho concepto es mencionado en esta obra³⁹.

En este marco de investigación sobre la genealogía de la Lógica que busca profundizar sobre el concepto de experiencia, el mundo precisamente aparece como suelo de la creencia universal para cada experiencia de objetos individuales dados. Es decir, el mundo es una dimensión de lo dado pasivamente, algo que aún cuando no nos ocupe está siempre disponible. Lo dado pasivamente está presupuesto en toda actividad cognoscitiva y toda forma de *praxis*, incluida la actividad teórica.

XVII) ella incorpora las temáticas de la última etapa de su filosofía. La obra tiene a las lecciones sobre 'Lógica genética' que Husserl ofreció entre 1919/1920 en Friburgo como texto que sirve de hilo conductor. También se incluyen manuscritos de 1910 a 1914, como otras lecciones de la década del 20. En la última revisión Husserl incluyó manuscritos del 19 al 34. Por todo lo anterior esta obra representa sin duda en su tematización sobre el mundo el antecedente más importante del concepto "mundo de la vida". Asimismo hay que destacar que en conjunto con la obra *Lógica Formal y Trascendental* estas obras se encuentran en el proyecto de una Ciencia de la experiencia natural como fundamento de la lógica. Denominaremos a esta obra con la palabra *Experiencia*.

³⁹ El párrafo diez de la primera sección lleva el título: "Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierung". (pp. 38-45).

En este sentido, el ser del mundo en su totalidad es asumido como comprensible de suyo y nos es dado de manera pasiva como una certeza. De tal modo que la conciencia que los hombres tenemos del mundo y de cada uno de los objetos particulares es una conciencia en el modo de la creencia, la que no se ha obtenido por un juicio predicativo, sino que todo juicio predicativo la presupone. Así, el mundo es en este contexto definido, como "la dación universal pasiva de toda actividad judicativa y de todo otro interés teórico" (*Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit, alles einsetzenden theoretischen Interesses*)³⁹.

El concepto de mundo como pre-dado consolida aún más la noción del mundo como horizonte de los actos de percepción. La noción de 'horizonte' por su lado, atañe a un tema tan antiguo como es el del saber previo o pre-comprensión de la que siempre partimos para comprender lo que nos rodea⁴⁰. Sabemos que ninguna experiencia nos enfrenta de manera original a las cosas. Es decir, toda experiencia tiene un saber previo que puede estar todavía indeterminado pero nunca completamente vacío⁴¹. En este

³⁹ *Experiencia*, p. 26.

⁴⁰ Platón ya había planteado este problema en su diálogo el *Menón*, pero, sin duda, la noción de 'Horizonte' desarrollada por Husserl en esta y otras obras resulta un claro antecedente de la temática de la pre-comprensión desarrollada por Martin Heidegger y la hermenéutica contemporánea.

⁴¹ Husserl aclara este punto con la siguiente expresión: "*Welt ist für uns immer schon eine solche, in der bereits Erkenntnis in der mannigfaltigsten Weise ihr Werk getan hat ...*". *Experiencia*, p.26.

sentido, Husserl introduce la noción de 'un horizonte de experiencia'.

De este modo, la validez del mundo es una creencia que funciona como un transfondo al mismo tiempo de familiaridad y no familiaridad de nuestras experiencias⁴². Así, cada una de ellas se amplía en una continuidad explicativa de experiencias particulares que unidas sintéticamente, sin embargo, nunca llegan a una determinación plena.

Este encadenamiento de experiencias, alimentado por la anticipación de un saber previo, puede interpretarse como un proceso de inducción continuo. En este sentido, tal como se mencionó antes, el saber previo es tan constitutivo del horizonte interno de cada cosa como la posibilidad de obtener ulteriores determinaciones de lo mismo. Del mismo modo, la presencia y la co-mención de otros objetos en la experiencia de una cosa particular hace referencia al horizonte externo. Esto vale para todo objeto mundano como para todo sujeto humano o animal, así como también para todo producto cultural. En ese sentido, todo lo existente tiene un horizonte espacio-temporal y la experiencia tiene una estructura horizónica que revela al mundo como totalidad de lo experimentable en

⁴² Incluso Husserl llega a afirmar que lo no familiar puede verse como un modo de lo familiar, es decir tenemos conciencia de ello en la forma vacía de lo que tiene la posibilidad de determinarse.

general y como el horizonte pre-dado de toda la actividad
judicativa.

Así como en las obras anteriores mencionadas se
destacaron la *corporalidad* y la *intersubjetividad* como
estructuras universales del concepto natural de mundo,
Husserl vuelve en los últimos párrafos de la sección
indicada al tema del carácter pre-dado del mundo para
hacer notar otra característica central de este concepto.
Se trata de la *historicidad* del concepto natural de
mundo.

El mundo en el que vivimos y que nos afecta
constantemente es un mundo en el que asumimos tradiciones
desde las cuáles ejercemos nuestra actividad judicativa.
En este sentido, lo que llamamos el concepto natural de
mundo o mundo de nuestra experiencia se nos da
interpretado de antemano, lo que nos permite entenderlo
como un 'horizonte de sentido' que posibilita que algo
nos sea conocido. Tenemos entonces que lo pre-dado
contiene sentidos sedimentados y funciones lógicas que
aún cuando no los aceptemos conscientemente, ellos sin
embargo, nos están determinando en alguna medida.

Así, afirma Husserl, la idea de un universo infinito y
todas las categorías de la ciencia moderna idealizada nos
son tan naturales que es en función de ellas que

entendemos los objetos que se nos presentan en la experiencia. Incluso no compartiendo los métodos de la ciencia moderna y sus pretensiones de certeza, está tan arraigado en nosotros el paradigma científico moderno que no podemos sustraernos a la aspiración de determinación de la experiencia. En otras palabras, el mundo de la experiencia es interpretado con auxilio de una idealización que no nos lo permite ver sino bajo las determinaciones de la física moderna⁴³.

Este último punto sigue un desarrollo paralelo a lo expuesto en la retrospectiva histórica que Husserl presenta en la *Krisis*⁴⁴. Así, aquí también encontramos que la ciencia moderna ha confundido al mundo con una efectuación del método, sin darse cuenta que el propio método está fundado en el mundo pre-dado, donde la propia idealización halla su condición de posibilidad. La matematización de la naturaleza por Galileo representa en realidad un vestido de ideas (*ein Kleid von Ideen*) que se interpreta como el verdadero ser del mundo. En ese sentido Husserl afirma "*Dieses Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist, und daß wir die Welt unserer Erfahrung schon immer im Sinne des darüber geworfenen Ideenkleides verstehen, so als ob 'an sich' so wäre*"⁴⁵.

⁴³ *Experiencia*, p.38.

⁴⁴ Este punto también se halla ejemplarmente expuesto en la *Krisis* en el apéndice III al párrafo nueve conocido como el *Origen de la Geometría* y que mencionamos en el capítulo anterior.

⁴⁵ *Experiencia*, p.43.

En el contexto de la argumentación de esta obra, Husserl concluye que si la investigación busca fundar la actividad judicativa en la experiencia pre-predicativa, ésta debe ser alcanzada por un nuevo enfoque capaz de alcanzar la experiencia originaria en la que el mundo no ha sido todavía interpretado idealísticamente. En tal sentido, esto no significará otra cosa que el retorno a la experiencia originaria del 'mundo de la vida', fundamento de toda operación lógica.

Cabe advertir que este retorno a la experiencia original, si bien presupone un cambio de actitud, representa también un asumir la historicidad de nuestra experiencia natural del mundo. En este sentido, se hará necesario también aquí ejercer una 'reducción histórica' que no abandona plenamente la actitud natural, pero que es capaz de detectar como en la *Krisis* el momento del 'olvido' del "mundo de la vida"⁴⁶. A partir de este punto hará falta operar otra reducción que nos permita alcanzar un nuevo modo *sui generis* de conciencia, que constituye el punto de partida de la actitud trascendental.

⁴⁶ Este retorno a la experiencia originaria que también se plantea en la *Krisis* no estará exenta de dificultades y paradojas que comentaremos en los próximos capítulos en relación más directa con la tematización del "mundo de la vida" que se desarrolla en la obra mencionada.

2.2 El concepto trascendental de mundo en las *Meditaciones Cartesianas* (1931).

Este subcapítulo sin ningún afán exhaustivo, se concentra fundamentalmente en algunos pasajes del texto *Meditaciones Cartesianas* (1931)⁴⁷. El objetivo es tan sólo mostrar, tomando como ejemplo esta obra, los efectos que sobrevienen en nuestra comprensión del mundo luego de puesta en marcha la reducción fenomenológica⁴⁸. Como se desarrollará en los próximos párrafos, el enfoque trascendental impone una perspectiva relacional para abordar los temas del mundo y de la conciencia (subjetividad trascendental). En este sentido, toda

⁴⁷ Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*. Estudio preliminar, traducción y notas de Mario A. Presas, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979 (denominaremos a esta obra *Meditaciones*), *Cartesiansch-Meditationen und Pariser Vorträge*, editor S. Strasser, The Hague: Martinus Nijhoff, 1950, Tomo I de la Colección Husserliana (denominaremos a esta obra *Hua I*). Las *Meditaciones* publicadas en Francia en 1931 tuvieron como antecedente las conferencias que Husserl pronunció en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona en 1929 bajo el título "Introducción a la fenomenología trascendental". Estas luego serían publicadas como "Conferencias de París". En ellas todavía no se encuentra la exposición del tema de la intersubjetividad que sí aparece en la edición de las *Meditaciones* como tema específico de la V meditación. Esta obra fue escrita casi paralelamente a *Lógica Formal y trascendental* (1929) y como ella se halla impregnada por el espíritu de una transformación de la filosofía, que años más tarde en la época de la publicación de la *Krisis*, Husserl presenta como un asunto vital. En particular las *Meditaciones* representan una de las estrategias de ingreso al campo de los fundamentos de la ciencias, es decir, a la experiencia trascendental de constitución del mundo. Dicha estrategia, denominada vía cartesiana ya había sido planteada en textos anteriores como las *Ideas*, pero es reeditada en esta obra con el propósito explícito de superar las acusaciones de solipsismo. Aquí Husserl nos convoca a reasumir el ideal cartesiano de la fundamentación absoluta del conocimiento, pero radicalizándolo, es decir, asumiéndolo como una idea directriz, idea regulativa de la racionalidad occidental. En este sentido su obra pone en práctica, una 'crítica trascend. tal del conocimiento' desde la cual se cuestiona la cientificidad de las ciencias sin renunciar a ella. En este proyecto el contrapunto con Descartes será, sin embargo permanente, así como su confrontación con la filosofía moderna. En relación a nuestro tema principal cabe señalar que si bien en la *Meditaciones* aparece mencionada la noción de "mundo de la vida", ésta no se desarrolla. Por el contrario, la *Krisis* representa una estrategia diferente de ingreso al campo de los fundamentos en la cual esta noción cumple un rol protagónico. Nosotros no nos ocuparemos de estos contrastes sino tan sólo del enfoque trascendental sobre el mundo que pone en práctica esta obra.

⁴⁸ Destacamos claramente como tema de nuestro interés el concepto trascendental del mundo que se expone en esta obra, sin embargo, no será posible sustraernos del todo de la estructura argumentativa del texto, razón por la cual, será necesario al menos mencionar algunos temas colaterales como la nociones de evidencia e intencionalidad.

caracterización del mundo supone una caracterización respectiva de la conciencia y viceversa.

Nuestra selección del texto de las *Meditaciones* se justifica por su relativa contemporaneidad con la *Krisis* y su común pertenencia, pese a sus diferencias, a la perspectiva de la fenomenología genética. En este sentido, además de presentar desde el enfoque trascendental la idea del mundo como correlato intencional de la conciencia, que surge como consecuencia de la aplicación de la reducción, abordaremos brevemente la relación entre el mundo y la intencionalidad de horizonte de la subjetividad⁴⁹.

2.2.1 La reducción y el mundo como fenómeno y correlato intencional de la vida de la conciencia.

La reducción fenomenológica en líneas generales, se presenta en la primera Meditación como un repliegue de la conciencia sobre sí misma, al modo de una meditación que regresa retroactivamente de manera metódica a sus efectuaciones, en las cuales se constituye el sentido y

⁴⁹ Todos estos temas, así como las características del concepto natural de mundo antes expuestas, sin duda, quedarán redimensionados en el concepto de "mundo de la vida", pero la exposición que se hace de ellos en esta obra representa el antecedente más próximo y hasta en algunos puntos, como lo veremos en los próximos capítulos, resulta claramente complementario. Nuestra exposición se concentra fundamentalmente en algunos pasajes del texto que se hallan en relación a los puntos planteados. En esta ocasión nos abstenemos de abordar en profundidad las problemáticas del 'ego trascendental', la 'constitución' y la 'intersubjetividad' que constituyen, sin duda, temas centrales de la obra.

la objetividad del mundo⁵⁰. Es decir, se regresa a la conciencia para hacer comprensible cómo el ser del mundo aparece en ella y cómo la trascendencia de este mundo es impenetrable por ella. La estructura misma de las *Meditaciones* muestra en las dos primeras un proceso reductivo de marcha analítica a los fundamentos y en las tres últimas el desarrollo de los problemas de constitución de sentido y objetividad mundana.

Dicho de manera resumida, el aspecto decisivo de esta vía metódica consiste en que la reducción fenomenológica al orientarnos hacia una primera verdad indubitable, la de la autocerteza de la 'subjetividad trascendental', no nos conduce a una conciencia cerrada en sí misma, sino a una 'conciencia intencional que tiene como correlato al mundo' y que constituye con los otros egos el sentido y la objetividad del mismo. Es decir, nos descubre a la conciencia como 'experiencia trascendental' de un yo.

Ahora bien, la reducción fenomenológica cuenta con un principio metódico que es la evidencia⁵¹. En la filosofía de Husserl se opera un replanteamiento radical de esta noción que las *Meditaciones* exponen de manera bastante

⁵⁰ *Meditaciones.*, pp. 33-68, *Hua I*, pp. 48-65. Esta primera Meditación lleva el título: *El camino hacia el ego trascendental*. La exposición a continuación sigue este texto en varios puntos.

⁵¹ El tema de la evidencia aparece en la primera Meditación, pero luego es retomado más ampliamente en la tercera, en el contexto de la problemática de la 'constitución', 'la verdad' y 'la realidad efectiva'. Aquí ella es definida como el fenómeno originario universal de la vida intencional en contraposición con otros modos de 'tener conciencia'. En la evidencia las cosas se dan como ello mismo, es decir intuitivas de manera inmediata, aún cuando la evidencia es una vivencia fluyente y abierta a múltiples

explícita, pero cuyas implicancias no podemos abordar en este trabajo. Sin embargo, para esclarecer nuestro tema cabe señalar algunas notas importantes. La evidencia que ya había sido destacada en otras obras como el hecho nuclear y universal de la vida de la conciencia, se presenta aquí dando cuenta de su naturaleza teleológica⁵².

De este modo, en el marco de la interpretación husserliana, la evidencia, como la operación intencional de 'darse las cosas mismas', representa en sentido estricto, el modo radical de la intencionalidad de la conciencia, es decir, el modo radical que tiene ésta de ir más allá de sí misma, de estar dirigida al mundo. En este sentido, debe tomarse en cuenta, que la evidencia y su correlato la verdad, responden a una idea producida por la propia conciencia como tendencia del conocimiento a la plenificación (traer a la presencia) o determinación

correcciones. En esta Meditación tercera también se abordan los problemas de la verificación y la evidencia presuntiva del mundo. *Ibid.*, pp.105-115, *Ibid.*, 91-99.

⁵² Así por ejemplo en el párrafo cincuentinueve de la obra *Lógica Formal y Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción Luis Villoro, México: UNAM, 1962, (denominaremos esta obra *Lógica*), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, editor: Paul Janssen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, (*Hua XVII*), Husserl define a la evidencia como "la forma general por excelencia de la intencionalidad, de la 'conciencia de algo', en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto 'ello mismo'; de suerte que la conciencia está con el objeto mismo" (*Lógica*, p.166, *Hua XVII*, p. 166). Y en el párrafo sesenta afirma que "la evidencia es un modo universal de la intencionalidad referido a la vida de la conciencia en su conjunto, gracias a ella la conciencia tiene una estructura teleológica universal, una inclinación a la razón y aún una tendencia continua hacia ella; tiende en efecto a comprobar la corrección (y luego adquirirla habitualmente) y a suprimir las incorrecciones (con lo que dejan de tenerse por haberes adquiridos)" (*Lógica*, pp.168-169, *Hua XVII*, pp. 168-169).

de las pre-menciones y co-menciones de la percepción, que constituyen precisamente sus horizontes presuntivos⁵³.

En esta perspectiva, sin embargo, la evidencia perfecta y acabada sólo puede funcionar como una idea regulativa (idea directriz) porque el proceso de determinación de los horizontes está abierto al infinito y por ello se avanza sólo en la medida en que se abren nuevos horizontes por determinar. De esta manera, la evidencia que podemos alcanzar es resultado de la síntesis de experiencias concordantes. Pero cabe advertir, que el sentido que ella expresa, se va gestando desde experiencias pre-predicativas, propias de una génesis pasiva⁵⁴. Dichas experiencias sedimentadas luego se reactivan o transforman en la dimensión de una génesis activa de constitución intersubjetiva de sentido. Todo este proceso da lugar a una conexión que se realiza en el horizonte temporal de la conciencia.

A todo esto hay que agregar una importante distinción entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica inadecuada que Husserl introduce en el párrafo seis para alcanzar una apropiada comprensión de la diferencia

⁵³ En este sentido, deben entenderse las palabras de Husserl, que llevan la intención de marcar un claro deslinde con Descartes, *“la evidencia perfecta y su correlato, la verdad pura y genuina es en realidad una idea inmanente a la tendencia hacia el conocimiento. Hacia la plenificación de la intención que mienta algo ; como una idea que podemos obtener al vivir nosotros mismos inmersos en tal tendencia”* *Meditaciones*, p. 48, *Hua I*, p. 52.

⁵⁴ Cabe anotar aquí, que lo pre-predicativo en Husserl no sólo concierne lo impulsivo o perceptivo en la vida natural, sino que también a tomas de posición y acciones que se sedimentan al modo de

entre la evidencia del *cogito* (subjetividad trascendental), susceptible de obtener vía la reducción, y la contingencia de la tesis natural de la existencia del mundo, que esta misma reducción pone de manifiesto.

La evidencia adecuada se presenta como una evidencia completa, es decir como un curso de experiencias concordantes en la cual todas las efectuaciones de la conciencia llegan a una efectiva experiencia plenificante. En este sentido se habla de ella como *idea regulativa*.

En cuanto a la "apodicticidad", esta cualidad es reconocida por Husserl como una perfección superior de la evidencia. Como tal, es también atribuible a evidencias que nunca llegan a una experiencia plenificante total, pero que indican la absoluta impensabilidad de su no ser. En este sentido, así como la evidencia adecuada representa en realidad la idea regulativa de verdad, la evidencia apodíctica inadecuada puede ejemplificarse con la certeza del *ego* o subjetividad trascendental que obtenemos después de la reducción⁵⁵.

habitualidades del ser personal del individuo. Este tema es abordado en los escritos sobre intersubjetividad.

⁵⁵ La reducción aparece como el método radical y universal que me permite captarme como conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo. Así el ser del *ego* puro y sus *cogitaciones* se muestran como anteriores al ser natural del mundo, pero esto no significa la intuición inmediata y total del ser de la conciencia. Para Husserl el *ego* no aparece como una *res* sino como una experiencia trascendental a la que podemos ingresar.

Retomando las ideas iniciales, tenemos que en la actitud trascendental, posibilitada por la puesta en marcha de la reducción y la ejecución de la *epoché*, el hombre puede llegar a la certeza apodíctica de su existencia como "ego trascendental", es decir, como una conciencia intencional en relación al mundo y a los otros *yo-es*, cuya actividad constituyente de sentido y validez es incesante. Pero esta condición, sin embargo, no le permite a la conciencia llegar a una autoexplicitación completa de sí misma. Como veremos más adelante, en el seno de su mismidad hay siempre una alteridad, un desdoblamiento que no podrá eludir, un horizonte presuntivo y una inadecuación inevitable.

Pero en este proceso, en el que el *cogito* cartesiano ha quedado replanteado como "experiencia trascendental de constitución del mundo", uno puede preguntarse qué ha ocurrido del lado del mundo?, o en otros términos, qué concepto tenemos ahora del mundo?.

Bien, en primer lugar por efecto de la reducción fenomenológica la evidencia de la existencia del mundo se muestra precisamente como no apodíctica. Hay la posibilidad de pensar el no ser del mundo a pesar de la constante experiencia que tenemos de él⁵⁶. En este

⁵⁶ En este sentido Husserl afirma: "...la experiencia sensible universal, en cuya evidencia nos es ya dado constantemente el mundo, obviamente, no puede pretender así, sin más, ser una evidencia apodíctica, que, por ende, excluya de modo absoluto la posibilidad de llegar a dudar acerca de si el mundo es efectivamente real o bien la posibilidad de su no ser. No se trata sólo de que una experiencia

sentido, para los fines de una fundamentación radical como la que se propone la obra, la experiencia del mundo, como en *Filosofía Primera y Experiencia y Juicio*, requiere de una 'crítica de su validez'. De este modo, el principio metódico de la reducción exige el cuestionamiento de la actitud natural, lo que permite precisamente despojar de su validez ingenua a la base universal en que las ciencias reposan, es decir, al mundo de la experiencia.

En este cuestionamiento de la actitud natural⁵⁷, como lo han advertido las obras mencionadas, nuestra posicionalidad frente al mundo se transforma en un retorno a la conciencia, donde el mundo lejos de quedar suspendido indefinidamente, reaparece bajo la forma de su correlato intencional. Esta nueva concepción trascendente del mundo supone que éste se constituye indefinidamente en los procesos sintéticos que la conciencia lleva a cabo, lo que trae como consecuencia importantes implicancias epistemológicas. En palabras de Husserl, dichas implicancias parecen tener su núcleo central, en el hecho que "*el ser del mundo fundado en la evidencia de*

singular pueda sufrir su desvalorización, descubriéndose como ilusión de los sentidos, sino que inclusive el conjunto entero de la experiencia, abarcable en su unidad, puede revelarse como ilusión bajo el título de un sueño coherente." *Meditaciones*, p. 54, *Hua I*, p. 57.

⁵⁷ Algunos autores sustentados en algunas expresiones husserlianas, exponen este punto hablando de "ruptura con la actitud natural". El término resulta algo equivoco porque encubre la relación dialéctica permanente que se establece entre las dos actitudes y que se hará más evidente con la irrupción del concepto de "mundo de la vida".

*la experiencia natural, ya no puede ser para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino tan sólo un fenómeno de validez (Geltungsphänomen)*⁵⁸.

Considerando la línea argumentativa del texto, tenemos entonces que, como consecuencia de la aplicación de la epojé sobre la tesis natural de la existencia del mundo, no sólo he obtenido la primera certeza apodíctica sobre la cual fundar el conocimiento, sino que el mundo, las ciencias, los productos culturales y los otros yoés, en suma 'la totalidad del concreto mundo circundante de la vida' (*die ganze konkrete Lebensumwelt*), ha devenido en mera pretensión, en un 'fenómeno de ser' que hay que refundar⁵⁹.

De este modo, el mundo experimentado ahora en la actitud trascendental como fenómeno de mi conciencia no ha desaparecido como realidad efectiva, por el contrario, existe y seguirá existiendo con todos sus objetos, pero extrae su sentido y validez de ser de mi ego trascendental, en tanto que está presente como correlato de mi conciencia⁶⁰. Incluso -dice Husserl- cuando yo me

⁵⁸ *Meditaciones*, p. 55, *Hua I*, p. 58.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 56, *Ibid.*, p. 58-59. Cabe anotar que el ingreso al campo trascendental que propone esta obra significará el camino de refundación del mundo que debe entenderse en realidad como una explicitación de lo dado que no tiene término.

⁶⁰ Como se ha visto, el enfoque trascendental al destacar la 'correlación' que expresa la intencionalidad de la conciencia, como el ámbito en el que debe entenderse la naturaleza del mundo y del ego, nos permite comprender el mundo, como lo señala Roberto Walton en su presentación de la fenomenología de Husserl, en términos de una compleja formación, resultado de las intencionalidades elementales en las que se constituyen sus diversos estratos de sentido. Asimismo Walton afirma, que la conciencia del mundo es una conciencia trascendental, en el sentido de que es condición de posibilidad de un encuentro con aquello que es trascendente a ella, es decir, lo trascendental nombra a la conciencia como instancia

abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome al mundo directamente como algo existente, puedo verme a mí mismo como conciencia del mundo⁶¹.

En el contexto de la obra que venimos comentando, ciertamente queda remarcado de qué manera el ser del yo (ego) y sus efectuaciones preceden al ser natural del mundo. En este sentido, Husserl puede afirmar enfáticamente que la base de la experiencia del ser natural del mundo presupone contantemente al ser trascendental del ego, que es el ego que experimenta⁶².

En relación con lo anterior, el parágrafo once⁶³ ofrece una importante precisión sobre la manera cómo el mundo está presente en la conciencia. Husserl nos dice que así como el ego trascendental que emerge tras la ejecución de la *epoché*, no debe interpretarse como un trozo del mundo, asimismo tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo. El mundo no se encuentra en la conciencia como un complejo de actos o datos sensoriales.

revelado: a en la cual se manifiestan o legitiman las cosas. Walton, R., "Husserl y el horizonte de la historia", en: Husserl, *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, pp.129-169.

⁶¹ *Meditaciones*, p.59, *Hua I*, pp. 60-61.

⁶² *Ibid.*, p.59, *Ibid.*, p. 61. Respecto a este punto, en ningún caso la precedencia del ego trascendental debe interpretarse como autarquía metafísica de la conciencia. Recuérdese que se trata de una precedencia que descubre la reflexión trascendental en el contexto del método de la reducción y por lo tanto lo único propiamente *a priori* es la correlación conciencia-mundo. En tal sentido, vale la aclaración que el propio Husserl ofrece al inicio de la cuarta Meditación. "*El ego trascendental sólo es lo que es en relación a objetividades intencionales. Pero a estas últimas pertenecen también para el ego, y para él en cuanto referido al mundo, objetos necesariamente existentes, es decir no sólo los objetos verificables de modo adecuado en su esfera del tiempo inmanente sino también los objetos del mundo que se muestran como existentes tan sólo en el curso concordante de la experiencia externa, inadecuada y sólo presuntiva*". *Ibid.*, pp.117-118, *Ibid.*, p. 99.

El mundo posee sin duda, una trascendencia⁶⁴, aunque sólo puede cobrar sentido y validez de mi experimentar, pensar y valorar⁶⁵.

Pero a esta precisión se suma otra fundamental relativa a la problemática de la constitución y al descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica. La experiencia del mundo que hace la conciencia luego de la reducción descubre que cada sujeto experimentante tiene su fenómeno de mundo, al mismo tiempo que el mundo es conservado en su carácter unitario y totalizador. En tal sentido, la objetividad del mundo se convierte en objeto de una reflexión sobre la intersubjetividad del ego trascendental y en suma en tema de una teoría trascendental del mundo objetivo.

⁶³ Este párrafo lleva el título: "El yo psicológico y el yo trascendental. La trascendencia del mundo". *Ibid.*, pp. 65-68, *Ibid.*, pp. 64-65.

⁶⁴ En relación con esta problemática Enzo Paci afirma, "*La subjetividad es todo el mundo en cuanto actividad intencional subjetiva. Que la filosofía tenga su propio manantial en el yo no quiere decir que el yo sea conciencia sin el mundo en sentido idealista: quiere decir que en el yo el mundo vive como actividad operante y no como sentido completo, ya presupuesto como trascendencia ya desde antes contrapuesta. La trascendencia así concebida es mundana. La trascendencia no mundana es, a su vez, explicada por la misma inmanencia intencional que es "sensación", 'percepción de', 'impulso hacia alguna cosa': es trascendencia hacia la cual 'explota' la inmanencia. El objeto trascendental, el conjunto de los objetos trascendentes hacia los cuales el yo mismo como intencionalidad explota, son los 'cogitata' o los 'sentidos', los 'percibidos', los términos hacia los cuales se dirige la intencionalidad. Estos objetos intencionales son 'unidad de sentido' y el mundo adquiere en ellos sentido y propósito en cuanto dirección teleológica de sentido del mundo y el mundo mismo, desde este punto de vista se convierten en un horizonte, el horizonte de todos los horizontes que están inherentes en todo acto de sentir, del percibir, del desear y del querer. La posibilidad de dirigirse hacia este horizonte de sentido en el cual el sentido está constituido por el yo mismo en todos sus actos de vida subjetiva, está en función de la negación de lo mundano, del mundo en cuanto ya constituido". Paci, E., *Op. cit.*, p.37.*

⁶⁵ Husserl utiliza la expresión de *trascendencia de inclusión irreal* (*irreellen Beschlossenenseins*) para referirse al carácter del mundo y la expresión *trascendental* para referirse al yo (*ego*) que porta en sí el mundo como sentido válido y que es presupuesto por éste. Asimismo a los problemas que surgen de la correlación entre la conciencia y el mundo los denomina problemas filosóficos trascendentales. *Meditaciones*, pp. 67-68, *Hua I*, p.65.

No es nuestra intención desarrollar este punto, pero vale la pena simplemente mencionar de qué manera el mundo objetivo aparece como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva comunizada. En este sentido se hablará de una constitución intermonádica del mundo objetivo, tanto a nivel de la constitución de la naturaleza objetiva, que es el grado fundante de las restantes formaciones intersubjetivas, como a nivel de los productos culturales, incluidas las propias ciencias.

En el desarrollo de los diversos tipos de mundo que la comunización hace posible aparece la noción de "mundo de la vida". Dicha noción no es tematizada en este texto, pero lleva el significado de mundo pre-dado intersubjetivamente y que a la vez está continuamente en cambio por efecto de la actividad constitutiva de los hombres que viven en él de manera activa y pasiva⁶⁶. De este modo, en el marco de una teoría trascendental del mundo objetivo, el conocimiento de las estructuras esenciales *a priori* que rigen la constitución del "mundo de la vida" se presenta como una tarea pendiente que las *Meditaciones* sólo anuncian.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 204, *Ibid.*, pp. 160-161. En el contexto de estos párrafos de la V Meditación también se plantea el problema de la relación entre los diversos 'mundos de vida' y la problemática de la interculturalidad que retomaremos en los próximos capítulos en relación al texto de la *Krisis*.

2.2.2 El 'mundo' y la intencionalidad de horizonte de la subjetividad⁶⁷.

Como se ha señalado en el acápite anterior, cada caracterización del enfoque trascendental afecta a los dos términos de la correlación puesta al descubierto por la reducción. En tal sentido, sin entrar en la complejidad de la noción de ego trascendental y su vida intencional fluyente, sin embargo, abordaremos brevemente la relación entre el mundo y la *intencionalidad de horizonte de la subjetividad*⁶⁸. Para tratar este tema nos serviremos de algunos aspectos de la experiencia de la percepción, que como en el caso del concepto natural de mundo, aquí también resulta ilustrativa para analizar la dinámica de la relación antes mencionada. Naturalmente dicha experiencia es abordada ahora desde la perspectiva trascendental.

Antes de pasar a la temática de la percepción valgan unas breves acotaciones a las nociones husserlianas de subjetividad e intencionalidad. Además de lo ya mencionado, las *Meditaciones* nos presentan al sujeto que reflexiona radicalmente, como un ego trascendental que tiene a la intencionalidad y a la temporalidad como

⁶⁷ Usamos aquí la noción de 'subjetividad' en lugar de la noción de conciencia porque la primera resulta más integradora de los aspectos que la reflexión husserliana pone de manifiesto en contraste con Descartes. De otro lado, recuérdese que desde las primeras *Meditaciones* Husserl interpreta la conciencia como 'experiencia trascendental' e introduce asimismo la noción de 'subjetividad trascendental'.

⁶⁸ En tal sentido, tómese en cuenta que el 'mundo' sigue siendo el objeto principal de nuestro interés. Incluso en términos metodológicos, el tema del 'mundo' es el hilo conductor de nuestra reflexión.

estructuras esenciales de su conciencia, entendida como experiencia.

Ciertamente la corporalidad, historicidad e intersubjetividad quedan integradas en estas estructuras como formas universales de nuestra subjetividad, pero son la intencionalidad y la temporalidad, las primeras en mostrarse en el contexto argumentativo de esta obra, indicando los niveles básicos de la correlación⁶⁹.

Dicho brevemente la intencionalidad precisamente da cuenta de la condición de nuestra conciencia como instancia productora de sentido y dirigida al mundo desde horizontes de interpretación temporales y socialmente constituidos. En este sentido, la subjetividad se entiende ahora como -intencionalidad intersubjetiva temporal- que vive comprometiéndose de manera incesante con los objetos circundantes y las realidades culturales, tanto en los actos teóricos o cognitivos como los evaluativos y los prácticos⁷⁰.

⁶⁹ Otros pasajes las *Meditaciones*, que no comentaremos aquí, destacan la condición de la subjetividad como una subjetividad individualizada e instanciada en un cuerpo. Es decir, Husserl nos recuerda, que en cada caso se trata de un 'ego personal' con disposiciones y habitualidades que se han sedimentado en una historia personal y por otro lado, también la subjetividad alude un 'ego concreto' indesligable de su cuerpo y de su mundo circundante. Precisamente en la cuarta Meditación se introduce el enfoque genético para abordar la temática de la constitución del ego trascendental mismo. Nosotros nos abstenemos de abordar este tema, que luego lo reencontraremos en los próximos capítulos. La exposición que presentamos se concentrará fundamentalmente en el carácter intencional de la conciencia.

⁷⁰ En este punto puede verse cómo Husserl trata de abandonar el dualismo fiscalista que domina la filosofía moderna y que concibe a la subjetividad como una conciencia separada del mundo, una pura inmanencia en contraste con la trascendencia de los objetos mundanos. El busca deslindar tajantemente esta interpretación de la suya y con toda cosificación de la conciencia al pensarla en el marco de una subjetividad que se entiende en primer lugar como vida, es decir, como el "ámbito intencional de toda experiencia posible". Desde esta perspectiva en el concepto de subjetividad que aquí se nos ofrece, no

Por su parte, el mundo en relación con esta estructura intencional aparece, como lo hemos visto antes, como un ámbito de realidades existentes que tiene múltiples modos de darse a la subjetividad, pero cuya inteligibilidad es el resultado de los actos constitutivos de ésta, la que los articula en un proceso de síntesis incesante. Esto quiere decir que, aún manteniendo en el enfoque trascendental la definición del mundo, como el horizonte de todos los objetos existentes, resulta que el sentido y la validez de ser de cada uno de ellos, es constituido por la subjetividad en relación a los diversos proyectos de sentido que es capaz de producir⁷¹.

De otro lado, en tanto que la actividad de la subjetividad es incesante y se da siempre en un horizonte de contextos intersubjetivos espacio-temporales, algunos explicitados y otros sólo presuntivos, ésta nunca alcanza una determinación definitiva, ni de las realidades particulares a las que se dirige, ni del mundo en su conjunto. Por esa razón, el mundo aparece en realidad como un correlato intencional de la subjetividad que permanece siempre abierto.

sólo ha cambiado la noción misma de conciencia, sino que también veremos que lo pre-reflexivo desde la dimensión más primaria de los instintos, se halla integrada a la vida activa de la conciencia en la que se produce la génesis de un yo personal.

⁷¹ Como se verá claramente en la *Krisis*, la ciencia aparece como un proyecto de sentido entre otros.

Lo anterior nos permite llegar a la temática de la percepción y centrarnos fundamentalmente en la novedad que introduce el enfoque trascendental al respecto. Como lo vimos antes (2.1), la reflexión natural ya nos había hecho notar la idea del mundo como horizonte externo e interno de nuestros actos de percepción. En este nuevo enfoque lo que se pone de manifiesto es la '*intencionalidad de horizonte*' propia de la conciencia que percibe al mundo y la que en última instancia constituye su sentido y su objetividad⁷².

Como puede constatarse en muchos textos, Husserl ilustra esta actividad constituyente de la subjetividad, tanto referida al mundo como a sí misma, con la experiencia perceptiva de la vida cotidiana⁷³. La '*percepción*' aparece como el modelo elemental pero al mismo tiempo paradigmático de lo que él llama toda vivencia intencional de la conciencia, concepto que también concierne a las construcciones conceptuales de las ciencias⁷⁴.

⁷² En relación con este punto, se puede decir que a la experiencia perceptiva de todo objeto existente le es propio tanto un horizonte interno como un horizonte externo, al mismo tiempo que es constituido desde la intencionalidad de horizonte de la conciencia. En este sentido, el enfoque trascendental completa la estructura horizontal del mundo y de la conciencia.

⁷³ Nosotros ahondaremos fundamentalmente en la experiencia perceptiva que tiene el *ego* respecto del mundo circundante. La experiencia de autopercepción o autoconstitución del *ego* no será abordada en este punto del trabajo, pero el tema será desarrollado más adelante en el contexto de la *Krisis* y la problemática de una "Ciencia trascendental del mundo de la vida".

⁷⁴ Haber elegido a la '*percepción*' como paradigma de toda vivencia intencional, le costó a Husserl muy temprano la fama de intelectualista, sin embargo, en su propia exposición él nos da los elementos para extender este ejemplo a los comportamientos axiológicos, prácticos y en suma a toda la actividad constituyente y creativa de la conciencia.

El análisis de la experiencia perceptiva nos muestra en primer lugar, lo que ya habíamos destacado en relación al concepto natural de mundo. Es decir, toda percepción viene siempre acompañada de pre-menciones (saber previo sobre el objeto de la percepción) y co-menciones (alusiones al objeto que no son atendidas ni tematizadas) que no llegan a ser esclarecidas por lo percibido. Pero ahora el enfoque trascendental precisamente puede dar cuenta de cómo la demanda de explicitación del sentido o perfeccionamiento de la percepción que representa una tendencia natural, surge en realidad como una demanda de 'evidencia' de la conciencia intencional.

Se ha visto en los acápites anteriores que esa demanda nunca se cumple plenamente, porque como Husserl ya lo señala desde las *Ideas* (1913), las cosas se nos dan en meros escorzos visibles por un sólo lado y aún cuando intentemos captar los otros lados en sucesivas percepciones siempre quedan abiertas otras determinaciones. Es decir a cada esfera de la percepción le pertenece un sistema de matices y escorzos, lo que quiere decir, que toda experiencia actual señala siempre por encima de sí misma. A la percepción de una cosa le es inherente una cierta inadecuación y por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable⁷⁵.

⁷⁵ *Ideas*, cap II, pp. 74-107, *Hua III*, Cap II, pp. 69-110.

El modelo de la percepción de un objeto espacial tal como es presentado en las *Meditaciones*, precisamente ilustra este proceso simultáneo de determinación provisional y apertura de horizontes siempre nuevos de un mismo objeto intencional. Proceso que por lo demás, se funda en la *intencionalidad de horizonte* de la conciencia que desarrollaremos en breve.

Husserl introduce este modelo con las siguientes expresiones: *“Si yo, por ejemplo, tomo como tema la descripción la percepción de un cubo, veo en la reflexión pura que este cubo es dado de manera continua como unidad objetiva en una multiplicidad mudable y multiforme de modos de aparición que le pertenecen de determinada manera. Estos modos de aparición, en su transcurrir, no son una mera sucesión inconexa de vivencias; transcurren, por el contrario, en la unidad de una síntesis, gracias a la cual llega a ser consciente siempre una y la misma cosa, como lo que aparece en ellos”*⁷⁶.

Tenemos entonces por un lado, que los múltiples modos de darse del cubo se van conectando en un curso sintético temporal de experiencias concordantes, de tal modo, que como dice Husserl, el cogito de cada caso tiene conciencia de su *cogitatum*, más no en un vacío sino en la estructura de una unidad de multiplicidades fluyentes⁷⁷. Esto explica por qué el perfeccionamiento de la

⁷⁶ *Meditaciones*, p. 85, *Hua I*, p. 77-78.

⁷⁷ *Ibid.* pp. 86-87, *Hua I*, pp. 78-79. O como lo aclara Husserl en el mismo texto, el objeto intencional que es vivido en la conciencia, es consciente como unidad idéntica de modos cambiantes noético-noemáticos de conciencia.

percepción funda continuamente nuevas co-menciones por esclarecer, las que se integran al curso sintético temporal antes mencionado, al mismo tiempo que otras quedan excluidas porque presentan desviaciones o rupturas⁷⁸.

Sin duda, una de las consecuencias de esta labor de síntesis de la conciencia -como afirma Husserl- radica en el hecho que el objeto de la percepción en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente no viene a la conciencia desde fuera, sino que yace implicado en ella como sentido, es decir, como efectuación (*Leistung*) intencional de la síntesis de la conciencia⁷⁹.

De otro lado, las posibilidades de experimentar un objeto varían según el modo concreto de intencionalidad activada en la percepción, es decir, según el modo de interés puesto en ella, o como Husserl lo expresa, en modos de conciencia separados y muy heterogéneos. En estos casos también se opera una síntesis que produce la conciencia de la identidad. Así, el cubo puede ser objeto de interés científico, instrumental, artístico y otros, pero al mismo tiempo se presume una mismidad o identidad del

⁷⁸ En este contexto 'la síntesis' como capacidad de enlace que unifica conciencia con conciencia es postulada por Husserl como la forma originaria de la conciencia. *Ibid.*, p. 85, *Ibid.*, p. 77.

⁷⁹ *Ibid.*, p.88, *Ibid.*, p. 80.

objeto que tiene múltiples modos de advenir a nuestra presencia⁸⁰.

Como lo expresa Cesar Moreno en su interesante estudio sobre Husserl, la experiencia perceptiva y todo otro tipo de vivencia intencional se encuentran condenadas a abordar y describir lateralmente la realidad según perspectivas y escorzos que remiten a un horizonte del que emergen y a cuya explicitación puede aspirar la experiencia. Pero esta aspiración no describe simplemente un proceso lineal de plenificación progresiva, sino que en él se dan también rupturas, desviaciones, vaivenes como expresión de la intencionalidad de la conciencia en su aspiración a lo real⁸¹.

La problemática anterior nos conduce al hecho nuclear de la vida intencional de la conciencia señalado por Husserl. Es decir, al hecho que toda vivencia, como la percepción, tiene un horizonte que cambia de acuerdo con la modificación de su conexión con la conciencia y con la modificación de las fases de su propio fluir. En este sentido Husserl afirma: *"...toda conciencia en cuanto conciencia de algo posee la propiedad esencial no sólo de poder pasar a modos de conciencia siempre*

⁸⁰ Husserl nos advierte también en los pasajes que venimos analizando, que la síntesis no se opera solamente en relación a las vivencias particulares, o a la conexión que puede haber entre ellas, sino que la vida entera de la conciencia está unificada sintéticamente. Y esto es posible por la conciencia del tiempo inmanente que es inherente a la conciencia y que constituye la forma fundamental de síntesis universal. En conformidad con ella, toda vivencia del *ego* se presenta ordenada temporalmente. Esta problemática referida a la constitución del *ego* trascendental no será abordada en esta ocasión por estar centrada nuestra exposición en el concepto trascendental de mundo.

nuevos, en cuanto conciencia del mismo objeto - el cual, por la unidad de la síntesis, es intencionalmente inherente a esos modos como sentido objetivo idéntico-, sino de poderlo, más aún, de poderlo sólo en el modo de aquella intencionalidad de horizonte”⁸²

Esta intencionalidad de horizonte nos muestra la riqueza de la ‘vida de la subjetividad’ como una vida de actualidades y potencialidades predelineadas y al presente viviente de la conciencia como un curso temporal que no sólo comprende las operaciones actuales del yo, sino que conserva los actos pasados y anticipa los futuros, dando lugar con ello a una sedimentación de la experiencia y en suma a historicidad singular. Sin duda, la intencionalidad de horizonte es un concepto que se consolida en la perspectiva genética que pone en práctica las *Meditaciones*, la que da cuenta de la fusión e integración de los conceptos de intencionalidad y temporalidad.

En este sentido, el ejemplo de la percepción nos muestra claramente cómo la conciencia se refiere al presente pero tiene tras de sí un pasado infinito y ante sí un futuro abierto. Es decir, en la presencia de un objeto ante la conciencia como el cubo hay la continuidad de los lados co-mentados y no tematizados sino sólo anticipados al

⁸¹ Moreno, C., *Intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla: Thémata, 1989, Segunda parte.

⁸² *Meditaciones*, p. 92, *Hua I*, p.83

modo de una expectativa. Estos aspectos son denominados protenciones. De otro lado, la percepción posee horizontes de otras posibilidades perceptivas que podríamos activar cambiando el curso de la percepción. Y también hay la continuidad de las *retenciones*, de aquello vivido y que puede ser recordado⁸³.

En términos generales, lo activamente consciente está bañado siempre por una atmósfera de valideces mudas, ocultas pero co-funcionantes. Esta atmósfera es un horizonte viviente en el que el yo puede adentrarse, reactivando antiguas adquisiciones, transformando otras y en suma moviéndose y caminando entre ellas sin agotarlas⁸⁴.

En cada experiencia perceptiva abrimos siempre un horizonte presuntivo de lo propiamente no percibido en sí mismo, aún cuando las sucesivas percepciones se sintetizan en la unidad de la conciencia y esto nos permite suponer un perfeccionamiento continuo de la percepción⁸⁵.

⁸³ Respecto a este punto también se puede hablar de horizontes retencionales y protencionales que son propios de la estructura temporal básica de la 'presentación' de un objeto ante la conciencia.

⁸⁴ Viendo la vida intencional de un yo en su conjunto Husserl sostiene, que una propiedad del yo es el tener continuamente sistemas de intencionalidad en parte transcurriendo en él y en parte disponibles como potencialidades que pueden ser reactivadas gracias a los horizontes predelineados. Así, cada objeto pensado, valorado, mentado o manipulado tiene como correlato un sistema de sentidos actuales y potenciales en nuestra conciencia. *Ibid.*, p.118, *Ibid.*, 100.

⁸⁵ Nótese aquí que el perfeccionamiento de la percepción no ayuda a un proceso acumulativo sino más bien de enriquecimiento continuo. Dicho proceso debe entenderse al modo de una recontextualización de los sentidos constituidos por la percepción. En esta recontextualización pueden abandonarse algunos como sedimentarse otros. La filosofía hermenéutica reproduce esta dinámica en el fenómeno de la interpretación.

La intencionalidad de horizonte que pone de manifiesto el enfoque trascendental sobre la percepción, sin duda precisa aún más la relación entre la conciencia y el mundo, así como la trascendencia de éste último. Como lo expresa Husserl, *"El ser del mundo es de esta manera, inclusive en la evidencia que da la cosa misma, trascendente a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente; pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo lleve inseparablemente en sí el sentido mundo e incluso este mundo que realmente existe"*⁸⁶.

Si recordamos que la aplicación de la reducción ha transformado al mundo en un fenómeno de la conciencia que requiere de una crítica de su validez, entonces sólo la investigación de esta intencionalidad de horizonte de la conciencia nos permitirá el descubrimiento de los horizontes presuntivos que van aclarando la realidad efectiva del mundo como su trascendencia. En este sentido desde el enfoque trascendental define Husserl al mundo en los siguientes términos: *"...el mundo mismo es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo*

⁸⁶ *Meditaciones*, pp. 112-113, *Hua I*, p. 97.

concordante -una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles”⁸⁷.

A modo de conclusión cabe señalar, que más allá de las consecuencias epistemológicas que trae la noción de intencionalidad de horizonte sobre nuestra comprensión del mundo, también muestra con radicalidad que toda experiencia mundano vital se encuentra bajo el dominio de la perspectiva. Sin duda, este hecho para aquél que persiste en un objetivismo ingenuo significa la introducción de la precariedad y finitud en la experiencia como proceso de conocimiento del mundo. Pero para la perspectiva fenomenológica, esta intencionalidad de horizonte, que es siempre intersubjetiva, constituye la condición de posibilidad de toda producción de sentido y de verdad objetiva, así como del propio ser personal.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 113, *Ibid.*, p. 97.

II Parte

El "mundo de la vida" (*Die Lebenswelt*).

Introducción

“So erweist die Lebenswelt nicht nur als Kreuzungspunkt der verschiedenen Fragestellungen, sonder zugleich auch als Sammelstelle, in der die Phänomenologie ihre Bestrebungen vereint, in der das phänomenologische Suche nicht zur Ruhe kommt, sondern zur größten Entfaltung gelangt” (p.77)¹.

Con el epígrafe que antecede a esta parte de nuestro trabajo, quisiéramos aludir a la relevancia, ya mencionada, del concepto de “mundo de la vida” en el conjunto de la filosofía fenomenológica, así como a la

¹ Biemel, W., “Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik”, en: *Phänomenologie Heute*, Festschrift für Ludwig Landgrebe, The Hague: Martinus Nijhof, 1972, pp. 49-77.

complejidad de su tematización². Sin duda, los capítulos precedentes nos han dado gran parte de los instrumentos necesarios para ahora ocuparnos del objetivo principal de nuestra tesis³. Esto es, aproximarnos al concepto "mundo de la vida", tal como se expone en el desarrollo de los significados más relevantes que aparecen en la parte III A de la *Krisis*. Asimismo también será posible a partir de ellos identificar la estructura universal típica de este concepto y sus formas universales.

Los temas relacionados a la función del concepto de "mundo de la vida" en el proyecto fenomenológico y las consecuencias epistemológicas de esta temática en el quehacer científico, de alguna manera han sido mencionados en los capítulos precedentes y recibirán un breve comentario al final del último capítulo⁴.

² En este capítulo podrá verse con toda claridad cómo cada significado se ramifica en una diversidad de temas de los cuales es muy difícil sustraerse. En ese sentido, si bien nuestra presentación sigue secuencialmente al texto, el esquema general lo hemos impuesto nosotros apoyados en la bibliografía secundaria. También cabe advertir que muchas referencias a la filosofía moderna no pasan de una mención general que nos abstenemos de discutir para mantener nuestra atención en el tema planteado.

³ Debe tomarse en cuenta, que frente a la vastedad y complejidad del tema de nuestra investigación, nosotros hemos optado por una estrategia de análisis. De acuerdo a esta estrategia pretendemos adentrarnos en la problemática del "mundo de la vida" fundamentalmente a partir del análisis de los significados más relevantes que aparecen en la parte 3A de la *Krisis*. Como lo señalamos antes, con ello estamos también delimitando nuestro campo de análisis, justificados por el hecho que en esta parte se da la exposición más original y sistemática de nuestro tema. En suma los textos escogidos, sin duda, enfatizan del concepto "mundo de la vida" sobre todo el componente del 'mundo' y en esto precisamente radica la originalidad de la exposición. Respecto de la parte 3B que ya no se tomará en cuenta en este trabajo, ciertamente hay que señalar, que ella hace referencia a la problemática del mundo de la vida, pero la enmarca en el contexto de la posibilidad de una psicología fenomenológica. Como tal, su aporte va más por el lado del componente 'vida' que se identifica con la noción ya conocida de subjetividad trascendental. La vinculación de nuestro concepto con esta temática antigua en el pensamiento de Husserl abre un campo aún más vasto y cuyas vinculaciones nos llevarían a otro tipo de investigación. De todos modos, nos referiremos a este tema brevemente, pero tal como se presenta dentro de los límites de la parte en primer lugar mencionada.

⁴ Sobre este último tema resulta arriesgado pretender una presentación exhaustiva, debido al ya mencionado carácter fragmentario de la obra y a la vastedad de la problemática que concierne al esclarecimiento del proyecto fenomenológico.

Antes de pasar directamente a nuestro objetivo principal es necesario destacar ciertos problemas y algunas consideraciones previas que conciernen tanto a la propia exposición husserliana del tema, así como a las implicancias del mismo en el conjunto de su obra.

En cuanto a los problemas, el primero tiene que ver con una peculiaridad atribuible al propio 'concepto natural de mundo' y a otras nociones husserlianas. Se trata de la polivalencia de sentido y multivocidad de significados que los afectan. Incluso en el caso del "mundo de la vida" hay un uso de términos análogos y no siempre equivalentes, que algunos intérpretes han denunciado como paradojas irresolubles del concepto⁵.

Sin duda, el propio Husserl reconoce dificultades e 'incomprensibilidades' para abordar esta temática, pero intenta resolverlas, como veremos, radicalizando su reflexión. La radicalización de la reflexión llevada a cabo en la *Krisis* responde a los niveles que alcanza la reducción y que operan precisamente los cambios de sentido del concepto.

⁵ El fenomenólogo Antonio Aguirre fue uno de los primeros en dar cuenta del conjunto de interpretaciones críticas, cuya presentación puede ser consultada en español en un célebre artículo "Consideraciones sobre el mundo de la vida", en: *Revista Venezolana de Filosofía*, No9. Primera parte (1979), pp. 7-32 y No 11, Segunda parte (1979), pp. 11-31, (nos referiremos a este artículo como "Consideraciones"). Una de las apreciaciones más críticas es la que desarrolla Ulrich Claesges en su artículo "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff" en: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, editores Ulrich Claesges y Klaus Held, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, pp. 85-101.

El segundo núcleo de problemas tiene que ver con la doble tematización del concepto que se sigue de los diversos niveles de la reducción. Es decir, el "mundo de la vida" es en el mismo texto a veces analizado desde la actitud natural y otras desde la actitud trascendental. Como se señaló en el primer capítulo de nuestro trabajo, en la *Krisis* la reflexión se desarrolla en un proceso gradual, en el cual hay lugar para una 'Ontología del mundo de la vida', la que responde a las descripciones que podemos desarrollar desde una reflexión filosófica que todavía se desenvuelve en una modalidad de la actitud natural, y de otro lado, también se plantean las condiciones para una 'Ciencia universal trascendental del mundo de la vida'.

En relación con lo anterior queremos señalar, que adscribimos como una consideración metodológica de principio presupuesta en nuestra investigación, la interpretación de un uso no contradictorio de los múltiples significados del concepto, los que percibimos iluminando la temática del "mundo de la vida" desde posiciones distintas⁶. Consideramos por lo demás que esta

⁶ Esta interpretación sustentada en una *hermeneusis* textual de la *Krisis* fundamentalmente es desarrollada por Antonio Aguirre en el texto antes mencionado y en el tercer capítulo de su libro *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 86-149. Alcira Bonilla en su libro *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, encuentra suficientes argumentos para justificar la tesis de Aguirre, sosteniendo la idea de una elevación progresiva del concepto de "mundo de la vida" desde un concepto natural óptico a un concepto ontológico y desde éste a un concepto trascendental. En este concepto trascendental se encontraría la unidad de los diversos significados que la descripción fenomenológica ofrece en primera instancia en contraste. En una línea similar con algunas atenciones críticas que más adelante

interpretación se sustenta, como lo mostraremos, en la aproximación genética que el propio texto de la *Krisis* propone y que justifica los desplazamientos y cambios de significación que revelan la elevación del concepto del campo óntico al campo trascendental'. Con ello, de ningún modo queremos soslayar la polémica existente en torno a este concepto, como tampoco las paradojas que el propio Husserl admite al tematizar el "mundo de la vida".

En el capítulo tercero que sigue a esta introducción, procuraremos una presentación de tres significados del "mundo de la vida" que consideramos los más relevantes para el objetivo de nuestro trabajo antes planteado. Justificamos esta elección por considerar que en medio de la polisemia de la expresión "mundo de la vida" estos significados contienen a otros que tienen un carácter parcial y que sólo se entenderían adecuadamente a la luz de los primeros⁸. Al final de este capítulo haremos un

comentaremos pueden considerarse las interpretaciones de estudiosos de la obra de Husserl como: Elisabeth Ströker, Ludwig Langrebe y Hubert Hohl.

⁷ Cabe anotar, que postular un uso no contradictorio de los múltiples significados de ningún modo quiere decir eliminar el perspectivismo que también afecta a la consideración del concepto y que precisamente muestra la riqueza de su contenido. Así, por ejemplo, desde una perspectiva epistemológica, el "mundo de la vida" es el horizonte que precede a toda construcción conceptual y desde una perspectiva antropológica el "mundo de la vida" es el mundo humano, el mundo histórico de los hombres pensados como vidas históricas.

⁸ Antonio Aguirre en el artículo antes citado, da cuenta de doce significados presentes en el texto de la *Krisis*, los que ordena en cuatro grupos y que coloca en orden de importancia en atención a la línea argumentativa del texto. Los mencionamos a modo de referencia. En el grupo (A) están los siguientes significados: A.1 como olvidado fundamento de sentido de las ciencias de la naturaleza, A.2 como presupuesto implícito del pensamiento kantiano, A.3 en conexión con la actitud natural, una de sus formas fundamentales de tematizarla, A.4 como tema de los historiadores, A.5 como tema de una ontología no trascendental, A.6 como tema de una ciencia filosófico-trascendental. En el grupo (B): B.1 mundo de la vida en el sentido de cosas, B.2 mundo de la vida en el sentido de corriente subjetiva de perspectivas. En el grupo (C): C.1 mundo de la vida como el puro mundo situacional-ocasional, de verdades relativas, de la praxis en sentido estricto, C.2 mundo de la vida como la multiplicidad de

breve balance del esclarecimiento que brindan estos tres significados y de los problemas que dejan pendientes⁹.

De otro lado, el análisis de estos significados, exige volver ocasionalmente a la línea de argumentación general de la *Krisis* que expusimos en el primer capítulo. Tomando en cuenta esta línea argumentativa podrá verse, en qué medida la comprensión del "mundo de la vida" se muestra de gran relevancia para la superación de la crisis de las ciencias y la cultura.

Para Husserl, en el proyecto de recuperar el fundamento de sentido olvidado que no es otro que el "mundo de la vida", está también en juego la recuperación de la fe en la razón, en el sentido del mundo y en suma en el sentido de la historia y del ejercicio de la libertad¹⁰. Con esto último, Husserl da cuenta de las motivaciones ético trascendentales que acompañan, tanto a la reflexión

correlatos de la praxis humana en su totalidad, el mundo como universalidad concreta. En el grupo (D): D.1 mundo de la vida como correlato de la actitud natural, D.2 mundo de la vida como tema de la filosofía. Aguirre, A., "Consideraciones".

⁹ La manera como Husserl intenta superar estos problemas será desarrollada en el capítulo siguiente, aunque cabe advertir que en el texto de la *Krisis* tampoco se encuentra una idea acabada y definitiva de los mismos. De ahí, que no debe perderse de vista el carácter meramente aproximativo de nuestro análisis.

¹⁰ Respecto a este punto, algunos autores encuentran en la teoría husserliana sobre el "mundo de la vida" una función diagnóstica y terapéutica a la vez. Sin duda, el tratamiento del tema está dominado por una orientación epistemológica, pero precisamente ésta no se desvincula de la problemática ética y cultural. La autorreflexión radical sobre el "mundo de la vida" va de la mano para Husserl de las exigencias éticas de tolerancia y responsabilidad frente a los compromisos epistemológicos que nunca podrán dejar de ser 'subjetivo-relativos'. En este sentido, puede decirse que la reflexión sobre el "mundo de la vida" es también una reflexión de carácter ético, concerniendo a lo que hoy denominamos filosofía práctica.

natural como a la reflexión trascendental sobre esta temática¹¹.

En el cuarto y último capítulo de nuestro trabajo volveremos al segundo núcleo de problemas ya mencionados. En primer lugar intentaremos mostrar a partir del análisis de las dos posibles formas de tematizar el "mundo de la vida", cómo la distinción entre una 'Ontología' y una 'Ciencia universal trascendental del mundo de la vida', hace referencia a dos etapas de la reflexión a través de las cuales se van superando los problemas y paradojas que los significados analizados en el capítulo anterior dejan pendientes¹². Luego abordaremos la naturaleza de la *epojé* trascendental con la cual quedará allanado el camino para acceder la comprensión de la estructura universal típica del "mundo de la vida" y sus formas universales. Finalmente, como ya lo señalamos al principio, abordaremos brevemente el tema de los fines y funciones que cumple este concepto en el proyecto fenomenológico tal como éste es planteado en la *Krisis*.

¹¹ En conexión con este tema hay que entender la afirmación de Husserl en el sentido que los filósofos al desarrollar esta reflexión sobre el "mundo de la vida" deben considerarse como "funcionarios de la humanidad". Expresión que Reale y Antiseri interpretan en el sentido, que los filósofos son funcionarios que colocan a la humanidad en situación de autocomprenderse en su continua evolución, no en forma de un crecimiento orgánico ciegamente pasivo, sino con libertad autónoma, autocomprendiéndose para no sucumbir al grave peligro del escepticismo. Reale, Antiseri, *Historia del Pensamiento filosófico y científico*, Barcelona: Herder, 1988, Tomo III, p. 504.

¹² En este punto se verá cómo la irrupción metódica de la *epojé* permite captar la interrelación entre estos significados así como la riqueza interna del concepto.

A modo de observaciones finales que vinculan esta segunda parte de nuestro trabajo con la primera y que muestran las implicancias de este concepto en otras temáticas husserlianas cabe decir lo siguiente.

Como se señaló también en el primer capítulo, la evolución que sigue la reflexión sobre el "mundo de la vida" en la *Krisis*, exigirá a su paso una confrontación con las categorías racionales tradicionales. Nos referimos entre otras a: las categorías de evidencia, objetividad, verdad, subjetividad, conocimiento y ciencia. Incluso se llega a presentar el problema del "mundo de la vida" como el problema que engloba a la totalidad de la ciencia objetiva. En ese sentido, el tratamiento de este tema reclamará una científicidad más amplia y peculiar que la científicidad de las ciencias lógico-objetivas y como tal, ella representará una científicidad 'proto fundante'. De este modo, quedan reinterpretadas las relaciones entre *doxa* y *episteme*, así como replanteadas las categorías antes mencionadas, bajo el marco del concepto que nos ocupa.

De otro lado, cabe anotar, que el tema fundamental de la fenomenología: la correlación conciencia-mundo, queda sin duda enriquecido y en gran medida redimensionado por el concepto de "mundo de la vida". Precisamente la intencionalidad (el hecho de la correlación conciencia-

mundo) es presentada en el contexto de la *Krisis* como la estructura universal típica y el *a priori* del "mundo de la vida". La centralidad de dicha estructura ya había sido destacada en las reflexiones trascendentales sobre el mundo que presentamos en el capítulo anterior, pero ahora ella adquiere un mayor esclarecimiento, del mismo modo que la corporalidad, la intersubjetividad y la historicidad reaparecen en este contexto como las formas universales del "mundo de la vida".

También puede decirse que el concepto de "mundo de la vida" es una manera nueva de hacer referencia a la subjetividad, es decir, a la vida de la conciencia y su actividad constituyente y productora de sentido. De otro lado, al presentarse esta temática después de una larga reflexión sobre la constitución y la intencionalidad, a juicio de muchos intérpretes, ella también constituye la última estrategia utilizada por Husserl, para exhibir la naturaleza intencional y temporal típica de la subjetividad desde las formas universales que la constituyen¹³.

En relación con el capítulo anterior, queremos destacar los significados del mundo como 'horizonte' y como 'mundo pre-dado'. Dichos significados se muestran también aquí

¹³ Con la intención de precisar la relación entre los conceptos de 'subjetividad trascendental' y 'mundo de la vida', Enzo Paci afirma en su libro sobre la *Krisis* lo siguiente, "La subjetividad o vida trascendental, no es pura conciencia: es también corporeidad, sensibilidad, vida intermonádica, vida

como los más globales y relevantes del "mundo de la vida". De esta manera veremos confirmados los elementos de continuidad que pueden destacarse en la reflexión husserliana sobre la correlación conciencia-mundo y que quedan precisamente consolidados en el concepto que nos ocupa.

Esta continuidad en el pensamiento de Husserl, discutida por algunos críticos, es interpretada también por otros como la unidad de una intención que se va radicalizando al paso del tiempo. Nos referimos al lema husserliano de "volver a las cosas mismas", ya comentado en el primer capítulo y que en el contexto de la *Krisis* se expresa como el "retorno al mundo de la vida".

Como ya se señaló, este retorno al mundo de la vida implica partir del mundo tal como nos es dado. Por ello Husserl parte de un mundo atravesado por una crisis de sentido, pero se trata luego de 'retroceder' en un proceso gradual y sin término, al mundo de las experiencias originarias que precede a toda conceptualización metafísica e idealización matemática, al inmediato *Lebenswelt* (mundo de la vida) con su manera originaria de darse y que necesariamente toda praxis y teoría presupone. Sólo de esta manera podrá comprenderse

que experimenta mundo, welterfahrendes Leben" y más adelante "...la *Lebenswelt* es la vida concreta en su evidencia originaria y, por ende, en su presencia viviente". Paci, E., *Op. cit.*, p.26, p.37.

su verdadero carácter *a priori* y de *factum* de la condición humana.

La vigencia de este retorno al mundo de la vida al que nos convoca la última filosofía de Husserl es destacada por muchos estudiosos de la filosofía y la cultura contemporánea y nuestra tesis buscará justificar tal perspectiva. Así, concluimos esta introducción con algunas afirmaciones del español Gomez Heras que junto con el epígrafe inicial resumen adecuadamente las ideas que hemos querido expresar en estos párrafos:

“La sociedad tecnificada transita sobre el olvido de su fundamento: la existencia pre-científica. Tal situación alimenta tensiones entre mundo de la técnica y mundo de la vida, a la vez que conduce a que las ciencias pierdan todo significado para la existencia. En otros términos: las ciencias son saberes adscritos al mundo técnico y segregados del mundo de la vida. Superar aquella ingenuidad presupone caer en la cuenta de que si el saber científico objetivo se ha sedimentado mediante un proceso de idealización a partir del mundo de la vida, aclararse sobre el alcance de la crisis y el sentido de las ciencias exige una investigación detallada de ese mundo y de los mecanismos que han conducido a una consideración científica del mismo”¹⁴.

¹⁴ Gomez Heras, José M., *Op. cit.*, p.59.

Cap.3

El "mundo de la vida". Tres significados relevantes.

En el capítulo anterior en el que abordamos los antecedentes del concepto "mundo de la vida" en ciertas obras del *corpus* husserliano, no solamente vimos algunos significados del concepto de mundo que volveremos a tratar aquí, sino que también se destacaron algunas referencias no tematizadas de manera específica de la propia noción de "mundo de la vida" en obras anteriores a la *Krisis*. Los intérpretes suelen señalar que el concepto empieza a mencionarse desde la década del veinte desplegándose desde ese momento la multivocidad de sus significados y específicamente encuentran la mención más

antigua en el apéndice XIII del tomo segundo de las *Ideas* (1915/1928)¹⁵.

De otro lado, el concepto de "mundo de la vida" ligado a uno de sus significados como es el de 'mundo de la experiencia natural' tiene un antecedente en el léxico filosófico atribuido al filósofo Richard Avenarius (1843-1896), padre del empiriocriticismo. Dicho autor también postulará el retorno a la experiencia natural y la posibilidad de obtener un concepto natural de mundo, que fundado en una perspectiva biologicista sea capaz de anteceder a todas nuestras construcciones históricas. Algunas coincidencias posibles de encontrar entre esta propuesta y el planteamiento husserliano se diluyen sin embargo, al contrastar sus proyectos filosóficos¹⁶.

¹⁵ Citamos el contexto en el cual es mencionado el concepto: "*Toda ciencia parte de la base natural; mejor: se halla sobre ella. La ciencia de la naturaleza se ocupa de la realidad y los nexos reales causales; la ciencia del espíritu, del ser y la vida personales naturales y los nexos de vida personales (vida de yo que padece y actúa). El mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu son correlativos, son 'mundos' que no se estorban. A la ciencia de la naturaleza, aunque explora el todo de las realidades, se le escapa el mundo de la vida de las personas; a éste no lo toca la más sutil teoría científico-natural, y simplemente porque la dirección temática intelectual del investigador de la naturaleza que investiga la realidad de la vida, proviene de una corriente teórica que lo abandona desde el mismo principio, y sólo retorna a él en la forma de la técnica y de cualquier otra aplicación científico-natural en la vida*" (las negritas son nuestras). Este párrafo se encuentra en un apéndice al párrafo sesenticuatro "Relatividad de la naturaleza, carácter absoluto del espíritu" del texto, Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Mary Biemel (editora), The Hague: Martinus Nijhoff, Hua IV, 1952, p. 374. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Traducción Antonio Zirión, México: UNAM, 1997, p. 430. (Nos referiremos a este texto como *Ideas II*).

¹⁶ El empiriocriticismo de Richard Avenarius y E. Mach desarrollado en las últimas décadas del siglo pasado propone un retorno a la experiencia pre-científica que muchos asocian con la consideración ingenua y popular de la experiencia. En las obras de Avenarius *Crítica de la experiencia pura* (1881-1890), *El concepto humano del mundo* (1891) y *Filosofía como pensamiento del mundo según el principio del mínimo dispendio de fuerza. Prolegómenos para una crítica de la experiencia pura*, se desarrolla en primer lugar una clasificación de los diversos tipos de experiencias en contextos sociales diversos para alcanzar luego un concepto universal de mundo, válido para todos y por siempre. Este concepto coincide con el concepto natural, pre-reflexivo y todos los sistemas filosóficos, que expresan conceptos históricos de mundo, no son más que modificaciones de una afirmación originaria y que

En el presente capítulo abordaremos tres significados que se exponen en el texto de la *Krisis*. El "mundo de la vida" como olvidado fundamento de la ciencia moderna, el "mundo de la vida" como mundo circundante que tiene a la corporalidad como centro y el "mundo de la vida" como horizonte histórico pre-dado, intersubjetivamente constituido. Con ello no pretendemos alcanzar una presentación exhaustiva ni completa, pero como ya lo dijimos, los significados elegidos, así como sus desplazamientos de sentido son los de mayor relevancia para aproximarnos a la comprensión de la estructura típica y las formas universales del "mundo de la vida", al mismo tiempo que dan cuenta de la complejidad y riqueza del concepto.

consta de tres proposiciones: 1) Hay individuos, 2) Hay partes integrantes del medio ambiente, 3) Entre los individuos y las partes integrantes del medio ambiente existen múltiples relaciones. De este modo la experiencia es una continuada reacción vital del organismo ante el medio ambiente. El propio pensamiento sería fruto de esta progresiva adaptación, fruto que tiende a obtener el máximo resultado con el mínimo esfuerzo. La filosofía entendida como crítica de la experiencia pura tendría la función de purificar el ambiente cultural de aquellos productos del cerebro que constituyen las diferentes visiones del mundo, fuente de perennes contraposiciones estériles y disputas imposibles de zanjar. Así los problemas podrían eliminarse demostrando que todo comportamiento teórico y práctico está determinado por modificaciones del sistema nervioso. Referencia: Reale, Antiseri, *Op. cit.*, pp. 359-364.

3.1 El "mundo de la vida" como olvidado fundamento de sentido (*vergessenenes Sinnesfundament*) de la ciencia natural¹⁷.

Este primer significado aparece como título del acápite (h) del párrafo nueve de la *Krisis*¹⁸ y se halla en el contexto de la retrospectiva histórica sobre la filosofía moderna que Husserl emprende en la segunda parte de la obra y que culmina con la figura de Kant. Dicho significado luego es retomado en los primeros párrafos de la tercera parte¹⁹.

Debe tomarse en cuenta que el significado del "mundo de la vida" que surge en el marco de esta retrospectiva histórica

aún no es producto de la aplicación de la 'reducción trascendental', pero es una descripción que se realiza desde la actitud filosófica interesada en pensar la

¹⁷ Este primer significado es de gran riqueza de contenido y uno de los más generales. Algunos de sus aspectos se abordarán en los subcapítulos siguientes.

¹⁸ *Krisis*, p.50, *Hua VI*, p.48. Recuérdese que en conexión con este párrafo se encuentra el apéndice III sobre el origen de la geometría, que ilumina toda la temática de la reflexión histórica. Véase notas veinticuatro y treinticinco del Cap. I.

¹⁹ En este acápite nos ocuparemos más extensamente de la aparición del significado en el párrafo nueve. Pero, como se señaló, dicho significado también es tematizado en los párrafos del veintiocho al treintidós en relación específica con Kant. Así rezan los títulos de estos párrafos: "La presuposición tácita de Kant: el mundo de vida circundante autoevidentemente válido", "Cabe alumbrar el mundo de la vida como un reino de fenómenos subjetivos que permanecen anónimos", "La carencia de un método intuitivo-mostrativo como razón de las construcciones míticas de Kant", "Kant y la insuficiencia de la psicología de su época. La opacidad de la diferencia entre subjetividad trascendental y alma" y por último "La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía trascendental kantiana: el problema de una nueva dimensión. El antagonismo entre la vida de superficie y vida de profundidad". Sobre estos textos nos ocuparemos más brevemente en el siguiente acápite.

crisis de las ciencias europeas y la filosofía²⁰. En tal sentido, la radicalización de la reflexión husserliana que vemos en la tercera parte del texto nos irá conduciendo poco a poco al enfoque trascendental sobre el "mundo de la vida"²¹.

En cuanto a la retrospectiva histórica, cabe señalar, que escapa a los límites de nuestro trabajo una evaluación integral de la misma y por tal motivo sólo nos concentraremos en el momento originario del 'olvido del mundo de la vida' como fundamento de la ciencia natural²². Justificamos dicha delimitación en el hecho que esta problemática se produce en la configuración de la ciencia moderna por Galileo y de ahí se desplaza a toda la actividad científica posterior. La física de Galileo encarna a juicio de Husserl el momento inicial del desplazamiento sustitutorio del "mundo de la vida" por las idealizaciones matemáticas.

²⁰ A este respecto Antonio Aguirre refiriéndose al 'mundo de la vida' como lo intuitivo pre-científico y olvidado fundamento de la ciencia moderna afirma lo siguiente: "*Para su introducción no ha sido necesaria la previa realización expresa de una epojé que hubiese dejado atrás la actitud natural. Husserl no habla en estas meditaciones de una "fenomenología del mundo de la vida", de tal modo que lo tematizado haya sido visto como fenómeno, es decir como correlato de la conciencia frente al ser verdadero de ésta. Se trata más bien de una descripción óptica relativa a cosas, objetos y sus relaciones, tal como nos son dados en la experiencia intuitivo-concreta. ...El concepto de mundo de la vida es sacado exclusivamente de su oposición al mundo de la ciencia*". Aguirre, A., "Consideraciones", p. 14.

²¹ Nótese en este punto el carácter gradual del paso de la actitud natural a la actitud trascendental, de tal modo que el significado que estamos analizando surge primero en el contexto de una reflexión filosófica natural sobre el "mundo de la vida", que sin embargo, ya está preparándonos el camino para la temática de la correlación y el enfoque trascendental mencionado.

²² Aquí también debe tomarse en cuenta que cabe abordar el tema del olvido del 'mundo de la vida' como una posibilidad latente de la actitud natural en general. En este sentido puede hablarse de una 'tendencia objetivista' subyacente a la vida cotidiana. Este tema ya se trató en el primer capítulo y volveremos sobre él, pero cabe recordar que en toda época dicha tendencia sólo puede ser revertida por un cambio radical de actitud como es el caso de la filosofía.

Sin embargo, para una adecuada comprensión de la temática del 'olvido' debe retomarse aquí lo desarrollado en el primer capítulo (1.1.3) en torno a la 'teleología de la razón' en la que se inserta la filosofía fenomenológica y lo relativo al 'método histórico teleológico' aplicado en la segunda parte de la *Krisis*.

También hay que recordar que a pesar del 'objetivismo' presente en el origen de la configuración de la ciencia moderna, Husserl le atribuye a la modernidad la configuración de la orientación trascendental de lo que es para él la motivación esencial de toda filosofía desde los griegos, esto es, la voluntad racional de alcanzar los fundamentos últimos de la vida teórica y práctica. En este sentido, la historia de la filosofía moderna es calificada por Husserl, como la historia de la tensión entre el objetivismo fisicalista que 'olvida al mundo de la vida' y el subjetivismo trascendental que busca develarlo sin conseguirlo²³.

En conexión con la reflexión histórica también hay que señalar, que el 'olvido del mundo de la vida' es la experiencia tanto de una comunidad histórica - la cultura europea - como la experiencia personal de cada uno de los sujetos históricos. Por ello, cuando Husserl denuncia

²³ En este sentido Husserl reivindica a Kant por haber procurado desarrollar el enfoque trascendental, pero lo critica por haber dejado al "mundo de la vida" como una simple pre- suposición tácita.

este 'olvido' en la *Krisis*, nos exhorta al mismo tiempo a insertarnos por nosotros mismos en la historia moderna, en una labor de desmontaje de aquellos sentidos sedimentados que nos impiden ver el verdadero fundamento de toda nuestra actividad constituyente y productora de sentido²⁴. De este modo, la 'meditación histórica' que de aquí resulta, representará para Husserl un avanzar en zig zag que construye una historia personal como colectiva, hecha tanto momentos de crítica, como de transformación y de reactivación de estos sentidos y sistemas conceptuales sedimentados.

En relación a lo anterior, no se trata entonces de descalificar al pasado como la historia de un error o como la historia de un olvido, sino de asumir nuestra historicidad y con ello enfrentarnos a las posibilidades que se hallan latentes y por develar.²⁵

²⁴ En relación a este punto es que se habla de reconquistar el "mundo de la vida" autoevidentemente válido. Es decir, el "mundo de la vida" tiene que ser retrotraído del ámbito mundano en el que permanece ignorado al ámbito trascendental en el que es reconocido como fundamento de toda actividad práctica y teórica y en el que comprendemos el cómo de su constitución.

²⁵ Husserl concede, sin duda, un gran valor a esta retrospectiva histórica para la reflexión filosófica, cuya presentación en la *Krisis* tiene originalmente una finalidad metodológica, pero contiene ideas fundamentales de lo que algunos autores llaman su filosofía de la historia. Valga la pena transcribir un texto en torno a la conciencia histórica que el filósofo debe asumir: "Esto es que debe vivificarse de nuevo, en su oculto sentido histórico, el conjunto sedimentado de conceptos que del modo más obvio constituye el suelo de su trabajo privado y ahistórico. Esto es, que en su autorreflexión el filósofo debe proseguir a la vez la autorreflexión de los predecesores, revitalizando así no sólo la cadena de pensadores, su socialidad de pensamiento, mancomunidad de ideas, transformándola para nosotros en una actualidad viviente, sino desarrollando también, sobre la base de esta unidad conjunta elevada a presente, una crítica responsable, una crítica de tipo peculiar, que tiene su fundamento en estas fijaciones históricas y personales de objetivos, en las realizaciones relativas y en el intercambio de las críticas, y no en las obviedades privadas de un filósofo del presente". *Krisis*, p. 75, *Hua VI*, p. 73.

Volvamos entonces al tema central y tomemos las siguientes preguntas como guía: *¿En qué consiste el desplazamiento sustitutorio del mundo de la vida por las idealizaciones matemáticas de Galileo? y ¿En qué sentido con este desplazamiento es olvidado el "mundo de la vida" como fundamento de la ciencia moderna?. Y de otro lado, ¿qué ha posibilitado la persistencia de ese olvido y como superarlo?.*

3.1.1 El desplazamiento sustitutorio del 'mundo de la vida por las idealizaciones matemáticas.

"Es ahora de la mayor importancia considerar el desplazamiento consumado ya por Galileo, en virtud del que el mundo matemáticamente cimentado 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 vida cotidiano. Este desplazamiento sustitutorio fue heredado bien pronto por sus sucesores, los físicos de todos los siglos subsiguientes"²⁶.

Para responder a las dos primeras preguntas hay que volver brevemente a la interpretación que da Husserl de Galileo y de la revolución operada por él con la matematización del universo físico. Precisamente este es el tema del párrafo nueve antes mencionado, uno de los

²⁶ *Krisis*, p.50, *Hua VI*, p. 48.

más largos de la obra y que aborda las distintas y complejas implicancias del rol que tendrá las matemáticas en la configuración de las ciencias modernas²⁷.

Dicho de manera muy resumida, la gran novedad de las matemáticas en el mundo moderno no está en el descubrimiento de la idealidad conocida desde antiguo, sino en la introducción de la idea de infinito y de la formalización. Precisamente la formalización potenciada luego por la algebrarización, implicará la posibilidad de una proyección desde la racionalidad hacia el mundo de la intuición sensible. De este modo, será posible introducir la idea de un "en sí" de la naturaleza susceptible de un conocimiento cierto y exacto y con ello la posibilidad de una anticipación y previsión frente a ésta. Así, como ya se vio en (1.1.3), la ciencia moderna estará dirigida por el supuesto objetivista de una determinación del mundo independiente de la relatividad de la experiencia sensible. Y aún cuando la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias no dejará de traerle problemas a Galileo, la fuerza de la 'ley de la causalidad' presupuesta en su teoría física, posibilitará también la reducción de las plétoras sensibles (cualidades secundarias) a la racionalidad matemática.

Luego de abordar diversos temas, que no podemos tratar aquí, como la imposibilidad de una matematización directa

²⁷ *Ibid.*, pp. 22-62, *Ibid.*, pp. 20-60.

de las plétoras sensibles, las posibilidades infinitas de las matemáticas, la problemática de la verificación de hipótesis, la tecnificación de la geometría; Husserl puede mostrar de qué forma en la física de Galileo se produce un deslizamiento del dominio metódico al dominio epistemológico y finalmente al dominio ontológico.

Con lo anterior, estamos ante el hecho nuclear de nuestro tema: en la matematización del universo físico, como ya se mencionó brevemente en el primer capítulo (1.1.3) y en la exposición sobre *Experiencia y Juicio* (2.1.3), hay una 'vestidura de ideas' (*Ideenkleid*), en donde la formalización de lo real separa a las cosas de su entorno vital, es decir, la naturaleza idealizada se sobrepone y sustituye a la naturaleza intuitiva pre-científica y pre-categorial²⁸. Con Galileo comienza pues 'el desplazamiento sustitutorio' que oscurecerá tanto el ámbito de los fundamentos de la ciencia como su finalidad en la cultura²⁹.

Tomando las palabras de Husserl, "*el ropaje de ideas que conocemos como 'matemática y ciencia natural matemática', o incluso el ropaje de símbolos de*

²⁸ La idea del 'desplazamiento sustitutorio' también es explicado por Husserl en términos de una 'operación de substrucción', es decir, la naturaleza idealizada es una substrucción que ocupa el lugar de la naturaleza pre-científica de la actitud natural. Así, la naturaleza idealizada sustituye al mundo concreto de la percepción sensible.

²⁹ Como lo afirman muchos autores, con la aparición de la ciencia moderna las relaciones entre la experiencia mundano vital de la vida cotidiana y la ciencia se enrarecen y distorsionan al punto de experimentar tensiones entre el mundo de la técnica y la vida cotidiana. De este modo la cultura científica se desarrolla y transita sobre el olvido de su fundamento, es decir, sobre el mundo de la vida que constituye el suelo y el campo de trabajo donde las reflexiones metodológicas adquieren sentido.

*las teorías matemático-simbólicas ..., ocupa el lugar del "mundo de la vida", lo disfraza. El ropaje de ideas hace que tomemos por 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"*³⁰.

Aquí puede verse como a juicio de Husserl, Galileo tiene un saber limitado sobre su propio proceder y no es capaz de reflexionar sobre el momento originario dador de sentido de toda su actividad³¹. Por ello, no atiende al hecho general que la experiencia mundano vital pre-científica es el fundamento de todas nuestras construcciones conceptuales e idealizaciones científicas. Y en particular, respecto de la geometría no se da cuenta que la agrimensura práctica, sustentada en la experiencia sensible del mundo exterior³² y representando una forma de *praxis* que surge en el mundo de la vida natural histórico, precedió a las idealidades de esta ciencia,

³⁰ *Krisis*, p.53, *Hua VI*, p. 52.

³¹ Nótese como la crítica de Husserl a Galileo se extiende a sus propios contemporáneos en su exposición de la crisis de las ciencias europeas. Así, la fenomenología al despertar el cuestionamiento sobre el sentido del método y de la actividad científica en general, busca esclarecer las prestaciones originarias producidas en las diferentes ciencias, al mismo tiempo que intenta el esclarecimiento de su propio proceder. De este modo, ella nos proporciona los recursos para entender la dinámica de nuestras conceptualizaciones y comprender en qué medida las ciencias están llamadas a resignificar sus conceptos a partir de su propia *praxis*. La fenomenología busca iluminar precisamente aquello para lo que son ciegas las prácticas científicas que viven bajo el imperio de teorías de la ciencia y metodologías poco autorreflexivas.

constituyéndose en su fundamento de sentido. Este 'rendimiento pre-geométrico' de la agrimensura, que le otorga a la geometría la condición de 'algo heredado', permaneció oculto para Galileo y la época posterior³³.

De este modo, dicho ocultamiento, a juicio de Husserl, provoca que el "mundo de la vida", que nos es dado como real en la vida cotidiana y en la abierta infinitud de nuestras experiencias posibles, quede ceñido con un ajustado ropaje de ideas, el de las llamadas verdades científico-objetivas. Con ello Galileo funda la ciencia moderna en oposición a los sentidos y significados construidos en la experiencia natural, anulando también la correlación entre estos ámbitos. O dicho de otra manera, con el surgimiento de la ciencia moderna las verdades de la experiencia mundano vital aparecen como subjetivo-relativas³⁴.

Como lo afirma Antonio Aguirre, con esta creación de las formas límites desprovistas de lo sensible, se confecciona para los entes concretos-intuitivos del mundo de la vida y para éste en su totalidad un adecuado ropaje de ideas y de símbolos. Esto le permite a Galileo

³² Husserl denomina también a la experiencia sensible 'experiencia intuitiva originaria'.

³³ Nótese que aquí se habla de 'rendimiento pre-geométrico' para referirnos al fundamento de la geometría y con esta expresión Husserl ya quiere indicar la actividad operante de la subjetividad trascendental en la base de nuestras experiencias originarias. En la tercera parte encontramos una referencia más explícita en el sentido del "mundo de la vida" como un 'reino de fenómenos subjetivos que permanecen anónimos'. Ver *Krisis*, p. 116, *Hua VI*, p. 114.

³⁴ Precisamente la profundización en el "mundo de la vida" llevará a la relativización de ese dualismo y posibilitará la reconciliación entre la ciencia y la experiencia mundano vital de la vida cotidiana.

plantear la idea del mundo abstracto-ideal objetivo, no intuitivo de la ciencia de la naturaleza como opuesto al mundo intuitivo-concreto real, subjetivo de la vida. Con ello también postula sus respectivos modos de acceso: para la ciencia el pensamiento racional objetivo-lógico, geométrico-físico, para la vida cotidiana la intuición, la percepción y la experiencia sensible³⁵.

Así, este 'desplazamiento sustitutorio' no sólo encubre a este mundo concreto pre-dado y horizonte de todos nuestros actos teóricos y prácticos, sino que como se verá más adelante introduce un dualismo y deja en el anonimato a la vida subjetiva operante del "mundo de la vida"³⁶.

Volviendo al acápite (h) del párrafo nueve, podemos ver cómo Husserl se preocupa por aclarar, que el reduccionismo y ocultamiento que denuncia en la física de Galileo se opera por la unilateralidad y el carácter a-histórico de su planteamiento, por eso lo llama al mismo

³⁵ Aguirre, A., "Consideraciones", p.14.

³⁶ El objetivismo que se desprende del modelo galileano de ciencia deja en el anonimato tanto el saber previo como a los procesos subjetivos en los que se sostiene toda la actividad científica. Dichos procesos subjetivos representan en todos los casos para Husserl una 'idealización' de intuiciones sensibles primarias que nuestra conciencia intencional intersubjetiva (conciencia de mundo) produce en sus niveles pre-reflexivos. Este objetivismo, conduce de manera inevitable a una cosificación y naturalización de los dominios del conocimiento y a un encubrimiento del mundo de vida histórico en el que discurre nuestra existencia. De otro lado, el establecimiento de un hiato entre el mundo verdadero de la ciencia y el mundo subjetivo-relativo de la vida cotidiana desconoce en realidad que las verdades científicas son también producciones subjetivas, en la modalidad de las verdades lógico-objetivas. Es decir, producciones de una comunidad histórica, de sujetos humanos interrelacionados.

tiempo un genio descubridor y encubridor³⁷. De otro lado, reconoce que esta experiencia de encubrimiento del "mundo de la vida" no fue experimentada en primer término como negativa, porque trajo como contraparte la potenciación de nuestra capacidad de manipulación y predicción de la naturaleza. Así, la predicción científica emergió superando infinitamente los rendimientos de la predicción cotidiana³⁸.

Sin embargo, el hiato establecido por Galileo entre la *doxa* y la *episteme*, es precisamente lo que distorsiona la relación entre nuestras construcciones conceptuales y el mundo de la vida, así como encubre la correlación entre nuestras verdades mundano vitales pre-científicas y las verdades lógico-objetivas de las ciencias. De este modo, todas las ciencias objetivas bajo el modelo galileano surgen del "mundo de la vida", pero al mismo tiempo saltan por encima de él y lo encubren.

³⁷ A este respecto afirma lo siguiente: "*Galileo...* es un genio descubridor y encubridor a un tiempo. Descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, rotura el camino de la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos físicos. Descubre, frente a la causalidad universal del mundo intuitivo-sensible (en cuanto forma invariante del mismo), lo que desde entonces es llamado sin más la ley de la causalidad, la forma apriórica del mundo 'verdadero' (idealizado y matematizado), la ley de la legalidad exacta, según la cual todo evento de la 'naturaleza' de la naturaleza idealizada viene sometido a leyes exactas. Todo este descubrimiento-encubrimiento, y hasta hoy lo hemos asumido como la pura y simple verdad. Porque nada ha cambiado, en efecto, en el orden principal la crítica de la 'ley clásica del la causalidad', de efectos filosóficos presuntamente revolucionarios, protagonizada por la nueva física atómica". *Krisis*, pp. 54-55, *Hua VI*, p. 53.

³⁸ Es decir, todo vivir se apoya en la previsión, pero la ciencia es una previsión ampliada al infinito y esta ampliación de la previsión sólo es posible revistiendo al mundo de la vida con las verdades científico-objetivas. Así, se puede admitir una cierta superioridad de las verdades lógico-objetivas, pero sólo en la medida que posibilitan una mayor previsión, tal como requiere la experiencia en el mundo de la vida, sin embargo, no son verdaderas en el sentido de lo definitivamente válido. A este respecto, Husserl recuerda una y otra vez que la hipótesis del ser 'en sí' de la naturaleza es tan sólo una hipótesis práctica, un propósito entre muchos que integran el vivir de los hombres en su mundo de la vida y en este sentido no hay lugar para una supremacía de la ciencia en el mundo de la vida.

Dichas ciencias hacen gala de un menosprecio hacia 'lo subjetivo' sin darse cuenta, como ya lo señalamos (nota treinticinco), que toda formación objetiva es producto de 'prestaciones subjetivas de sentido' de las comunidades científicas que se despliegan en un horizonte histórico y cultural. Admitido esto el hiato establecido por Galileo queda relativizado y liberado el camino para retrotraer la cuestión de la verdad, desde las evidencias lógico-objetivas a las evidencias originarias en la que nos es dado el "mundo de la vida"³⁹. Con ello, asimismo queda superado el contraste entre la esfera lógico objetiva y la esfera intuitiva⁴⁰.

Sin duda, para Husserl el empirismo inglés como la orientación trascendental de la filosofía kantiana representan de modo distinto y con sus propias complejidades, formas de 'agrietamiento' del objetivismo instaurado por Galileo y de alguna manera consolidado por Descartes. Sin embargo, como se señaló en el primer capítulo, al término de su retrospectiva histórica,

³⁹ Esto significa el proyecto de una justificación de la *doxa* o como ya se había planteado en *Experiencia y Juicio*, la necesidad de una crítica de la experiencia mundana que en la *Krisis* deberá conducir a una Ciencia trascendental del mundo de la vida.

⁴⁰ Respecto de este tema Rudolf Boehm en su artículo "Husserls drei Thesen über die Lebenswelt", en: Ströker E. (editora), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, pp. 23-31, resume esta problemática enunciando tres tesis: 1) El mundo de la vida, único mundo verdadero, es un mundo subjetivo-relativo en cuyo suelo se erige la objetividad científica. 2) La ciencia moderna objetiva ha perdido su significación vital porque no ha tematizado este carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida. 3) El único camino para revertir esta situación de crisis de las ciencias radica en desarrollar una ciencia que eleve la relatividad subjetiva del mundo de la vida a la condición de un tema universal y sistemático. Dichas tesis en realidad representan los tres grandes temas que estaría ofreciendo el texto de la *Krisis* a juicio del autor..

Husserl propone realizar un último viraje en el cual *"la dimensión de lo 'trascendental' largamente presentida y, sin embargo, siempre oculta, nos saltará a la cara, será objeto de experiencia directa nuestra"*⁴¹.

3.1.2. El "mundo de la vida" como presuposición tácita de Kant. La persistencia del 'olvido' del mundo de la vida como fundamento de las ciencias⁴².

El significado que hemos venido analizando, como lo anunciamos antes, reaparece al final de la retrospectiva histórica y en los primeros párrafos (veintiocho al treintidós) de la tercera parte del texto dedicados a Kant.

Como ya se señaló, Husserl le atribuye un carácter teleológico a la historia de la filosofía moderna y en este marco, sin duda, la filosofía kantiana representa un punto de viraje en tanto primer sistema de filosofía trascendental. Sin embargo, en los párrafos mencionados, él busca mostrar, que desenmascarando la persistencia del olvido del "mundo de la vida" en Kant,

⁴¹ *Krisis*, pp. 105-106, *Hua VI*, pp. 103-104.

⁴² Los párrafos dedicados a Kant y fundamentalmente el § 28 y el § 29, si bien están en el contexto de la retrospectiva histórica, a juicio de Aguirre son ya una introducción al enfoque trascendental, porque el 'olvido' aquí está vinculado a los modos de aparecer del objeto para el sujeto, es decir, a la problemática de la correlación conciencia-mundo. Así, afirma Aguirre, *"La mirada reflexiva se vuelve a contenidos subjetivos", es decir se convierte en reflexión en sentido estricto, cuyo tema es ahora la correlación entre el objeto y sus apariciones. Ahora bien tematizar esta correlación es parte de los análisis estrictamente fenomenológicos. El § 28, sin pretender desarrollar todavía explícitamente una fenomenología de la experiencia, es un trozo de ella... En el § 28 anticipa Husserl una breve exposición de lo que más adelante tratará en detalle: el a priori de la correlación entre el objeto y sus apariciones*. Aguirre, A., "Consideraciones", pp.30 - 31..

se dan al mismo tiempo los primeros pasos para entender el concepto de lo trascendental en su auténtico sentido. De otro lado, la mención a este autor también resulta útil para precisar *¿qué es lo olvidado del "mundo de la vida" y ¿de qué forma persiste el olvido en la actividad científica moderna*⁴³.

Dicho de manera resumida, los problemas kantianos de la *Crítica de la Razón Pura* tienen un suelo no interrogado de presupuestos que codeterminan el sentido de sus preguntas⁴⁴. Este suelo es el "mundo de la vida" que permanece atemático, aún cuando es el 'lugar de la existencia de las ciencias, como hechos de la cultura y también lugar de los científicos y del yo que filosofa'. Kant presupone de antemano el 'mundo de vida circundante cotidiano' en el cual todos tenemos existencia y por ello éste permanece como autoevidentemente válido.

Asimismo esta presuposición, a juicio de Husserl, le impide a Kant tematizar la cuestión fundamental: que además de ser sujetos que existimos en un mundo

⁴³ La referencia a Kant también le resulta necesaria para dilucidar el sentido de lo trascendental que hay que redescubrir. Sin duda, Husserl se siente heredero de Kant, en el sentido de adscribir el significado de lo trascendental vinculado a la idea de la automeditación del sujeto y de su vida de conocimiento y tiene una valoración positiva del protagonismo que éste le atribuye a la subjetividad cognoscente en el quehacer científico. Asimismo interpreta lo trascendental en conexión con el preguntar en retorno a la última fuente de las formaciones de la conciencia, lo que implica ver en las actividades de la conciencia el campo de la constitución de sentido y validez de los enunciados científicos. A este respecto, considera que si bien la subjetividad kantiana es constructora de la objetividad de la ciencia, sin embargo, en Kant se da la filosofía trascendental sólo en un sentido relativo, porque no llega a comprender la subjetividad en conexión con el 'mundo de la vida'. En este sentido, este último concepto le otorgará a la noción husserliana de lo trascendental un carácter peculiar.

⁴⁴ *Krisis*, p. 108, *Hua VI*, p. 106.

circundante, somos también sujetos de validez para ese mundo⁴⁵. Es decir, como lo expresa Husserl, *"somos..., sujetos- Yo para los que este mundo circundante sólo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc ; y en los modos de validez (de la certeza de ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc) que nosotros en tanto que sujetos de validez, consumamos actualmente a este respecto, o bien que poseemos desde antes como adquisición habitual que portamos en nosotros como valideces de ser de este o aquel contenido, valideces que son susceptibles de ser actualizadas cuando se quiera"*⁴⁶.

El camino hacia el auténtico enfoque trascendental ya está trazado, y la confrontación con Kant deviene en un pretexto para alcanzarlo. El texto citado que pertenece al párrafo veintiocho quiere destacar lo ignorado por la crítica kantiana, es decir, nuestra condición de 'sujetos en el mundo conforme a conciencia'. Con ello Husserl apunta al hecho de que vivimos como sujetos intencionales constantemente activos sobre el suelo de la posesión pasiva del mundo y con la tarea de seguir constituyéndolo⁴⁷.

Asimismo, Husserl en este punto se encarga de aclarar algunos aspectos de esta vida conforme a conciencia que

⁴⁵ Husserl está señalando en este punto uno de los temas más complejos y no exento de paradojas que tratará de resolver más adelante.

⁴⁶ *Krisis*, p. 109, *Hua VII*, p. 107.

⁴⁷ En este sentido, lo que olvida la ciencia moderna es como dice Husserl, que toda experiencia presupone el mundo como siendo, como un horizonte o inventario de cosas conocidas y ciertas al

serán relevantes para la comprensión del "mundo de la vida". Por un lado, afirma que la mutación constante de nuestra multiforme ocupación subjetiva con el mundo no impide, sin embargo, que éste se mantenga como mundo unitario, corrigiéndose tan sólo en el contenido⁴⁸. Como ya los señalamos (2.2.2) esto vale tanto para la práctica científica y su desarrollo, como para la propia experiencia histórica de los pueblos. En la perspectiva de Husserl la intencionalidad que impera viviente en el "mundo de la vida" de los hombres tiene una estructura teleológica.

También advierte que este 'vivir conforme a conciencia' en el mundo, es un vivir desde un cuerpo orgánico y en la intercomunicación mutua con los otros, experimentando muestra pertenencia al mundo, en tanto que mundo para todos nosotros (mundo intersubjetivo) y en tanto que dado con anterioridad (mundo histórico y en devenir)⁴⁹.

A juicio de Husserl, este horizonte intersubjetivo de sentidos sedimentados que es contantemente sancionado por la consideración comunitaria que tenemos del mundo,

margen de toda duda. Incluso las ciencias objetivas sólo plantean preguntas a partir del suelo de este mundo que es contantemente de antemano y a partir de la vida pre-científica. *Ibid.*, p. 115, *Ibid.*, 113.

⁴⁸ Este punto lo lleva a una amplia digresión sobre la percepción, que como ya lo señalamos, es el modelo privilegiado por Husserl para describir la vida intencional de la conciencia y el operar de sus formas universales. De ahí, que la temática de la percepción integre los temas de la corporalidad, la intersubjetividad y la historicidad y permita comprender un aspecto central de la concepción husserliana del mundo, en el sentido que éste se presenta como una figura devenida y en devenir abierta al infinito.

⁴⁹ Así, nuestra condición de sujetos intencionales debe entenderse con propiedad como la condición de una subjetividad intersubjetiva, o una 'subjetividad intermonádica', para usar la terminología de las *Meditaciones*.

también es presupuesto por Kant y constituye una autoevidencia que está en la base de la actividad científica moderna. Incluso la praxis científica aparece tardíamente como un modo entre otros de la praxis humana y como tal presupone un horizonte intersubjetivo o el "mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas"⁵⁰. Esta última expresión representa también otro significado del "mundo de la vida"⁵¹.

En relación a este tema de las autoevidencias subyacentes al pensar científico y a la filosofía, ciertamente Husserl admite que los distintos modos que tenemos de ser conscientes del mundo van configurando un ámbito global de 'objetos afectantes' que son tan pronto temáticos como atemáticos. Y como entre esos objetos estamos nosotros mismos, es obvio que más frecuentemente funcionamos como sujetos-acto, aunque también podemos funcionar temática y objetualmente en tanto que objetos de la ocupación con nosotros mismos⁵². La autorreflexión que propone Kant, sin duda es una forma de tematizarnos a nosotros mismos pero que no alcanza la radicalidad necesaria.

⁵⁰ *Krisis*, p. 140, *Hua VI*, p. 136.

⁵¹ Nótese que desde este primer significado ya se perfilan la corporalidad, la intersubjetividad y la historicidad como formas universales del "mundo de la vida". Estos temas serán abordados en los próximos subcapítulos.

⁵² Esta última observación resulta muy importante porque, precisamente habrá que precisar que tipo de autorreflexión es verdaderamente radical y tematiza adecuadamente nuestra condición de sujetos intencionales. Recordemos lo dicho en relación a la necesidad de una labor de desmontaje de los sentidos sedimentados que oscurecen nuestra comprensión del mundo.

Esto último nos permite volver al tema del 'olvido', tal como se presenta en este autor y responder en base a lo dicho a una de las preguntas que nos planteamos antes, *qué es lo olvidado por Kant?*.

El problema que Husserl ve en la filosofía trascendental kantiana es que al presuponer como autoevidentemente válido el 'mundo de la vida circundante' y el horizonte intersubjetivo de todos nuestros actos perceptivos, se cierra él mismo la posibilidad de tematizar esa subjetividad operante del mundo de la vida, que en última instancia representa el único fundamento de toda constitución de sentido y validez⁵³.

El criticismo kantiano quería retrotraerse a las condiciones de posibilidad del mundo experimentable y cognoscible objetivamente, pero deja en el anonimato precisamente a *"ese reino de lo subjetivo ..., que funciona en todo experimentar en todo pensar en todo vivir ... y que sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptuado"* ⁵⁴.

De este modo, para Husserl, recién en el marco de un auténtico sentido de lo trascendental cabe alumbrar el "mundo de la vida" como un reino de fenómenos subjetivos que han permanecido anónimos, como autoevidencias no

⁵³ Como lo afirma Alcira Bonilla, "tal presuposición en Kant implica con necesidad que el *Lebenswelt* permanezca atemporal en su carácter de fuente originaria de las operaciones científicas". En: Bonilla, A., *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, p.139.

questionadas. Y a partir de este punto proponerse la tarea de una exploración sistemática de la intencionalidad que impera viviente en nuestra condición de sujetos trascendentales⁵⁵. Dicha tarea sin duda, tiene que estar precedida, como se vio en el acápite anterior, por una rehabilitación de la *doxa* y de la correlación entre nuestra experiencia pre-reflexiva del mundo y los diversos niveles de constitución de sentido.

De este modo, recién podrá comprenderse no sin dificultades, que el mundo que es constantemente para nosotros en la 'tesis de la actitud natural' (2.1.2) es también una adquisición espiritual universal en tanto que figura de una subjetividad universal operante en último extremo (*als Gebilde einer universalen letzfungierenden Subjektivität*)⁵⁶. Y por otro lado, la subjetividad se presenta como un campo vasto de fenómenos de una vida intencional abierta al infinito y que sin embargo puede ser recorrida parcialmente por una análisis intencional⁵⁷.

⁵⁴ *Krisis*, p. 116, *Hua VI*, p. 114.

⁵⁵ Se entiende que recién estaremos encaminados a una adecuada comprensión cuando quedemos liberados de una concepción naturalista del alma, que a juicio de Husserl, todavía alcanza a Kant.

⁵⁶ *Krisis*, p. 118, *Hua VI*, p. 115.

⁵⁷ Respecto a la idea de una 'subjetividad universal funcionante' en último extremo, Bonilla hace una oportuna aclaración señalando que cuando Husserl se refiere al hecho que el mundo se nos da de múltiples modos como una formación de sentido de esta subjetividad universal protooperante, ella no debe entenderse bajo una connotación hegeliana, sino que la subjetividad universal no es otra cosa que la subjetividad humana actuante de forma anónima y que ha aflorado a la conciencia por obra de la reflexión fenomenológica. Siguiendo a Bonilla podría afirmarse que el "mundo de la vida" es un rendimiento de la humanidad. *Mundo de la vida : Mundo de la Historia*, p.146.

Los acápites dedicados a Kant le permiten vincular el significado del 'mundo de la vida' como olvidado fundamento de la ciencia natural con el punto de vista trascendental de la correlación conciencia- mundo. Pero al mismo tiempo lo obligan a cuestionarse por la persistencia de este olvido en la historia de la humanidad. Como se vio en el primer capítulo (1.2.3), Husserl intenta responder esta pregunta más allá de la retrospectiva histórica que lleva a cabo en el texto, y trata de reflexionar el problema en relación a la actitud natural y su 'tendencia objetivista'. Para este propósito Husserl introduce el símil de los 'seres de superficie' que no tienen idea de la dimensión de profundidad de la que su mundo de superficie es una mera proyección⁵⁸.

De este modo, la ciencias objetivas desde Galileo carecen de claridad sobre sus propios fundamentos, porque son ciencias conformadas en la 'vida de superficie de la actitud natural'⁵⁹. En este sentido, la dimensión de profundidad que permanece escondida en dicha práctica científica, es precisamente la vida espiritual de esa subjetividad universal operante del "mundo de la vida". Por ello, la superación del olvido del mundo de la vida

⁵⁸ Párrafo treintidós. *Ibid.*, pp. 124-126, *Ibid.*, pp. 120-123.

⁵⁹ Hecho que como lo expresa W. Biemel debilita claramente su fuerza reflexiva, así como sus finalidades. Ver en su artículo antes citado: "*Die Wissenschaft erforscht nicht das, wovon sie ausgeht, was ihr unbefragter Boden ist- das besagt zugleich, daß die Wissenschaft das leistende Subjekt als solches nicht zu fassen bekommt. Da stellt die Reflexionskraft der Wissenschaft in Frage*". En: *Op. Cit.*, p.55.

requiere de una transformación radical de la actitud natural capaz de sacar a la luz esa vida profunda.

Respecto a este tema del "mundo de la vida" como fundamento de las ciencias objetivas, Roberto Walton hace una importante aclaración, en el sentido que las ciencias presuponen el "mundo de la vida" no sólo en su inicio, sino también a lo largo de su desarrollo histórico. Es decir, no sólo hay una anticipación de las nociones científicas en el mundo de la vida pre-científico, sino que las ciencias mantienen de forma permanente un vínculo con él, en tanto horizonte de cualquier actividad humana.

Por otro lado, Walton también afirma, como abordaremos nosotros más adelante, que el "mundo de la vida" en su devenir, termina incluyendo a las propias ciencias en su universalidad concreta por medio de la sedimentación y la transformación histórica, de tal modo que las verdades de las ciencias y su instrumental devienen en sentidos comunes del mundo de vida circundante natural y así sucede con todas las formaciones de sentido. En tal sentido hace la precisión, que el "mundo de la vida" como fundamento de la ciencia no es el simple mundo de la percepción que se mantiene inalterado sino que se trata de un suelo que se desarrolla históricamente⁶⁰. En tal sentido, el "mundo de la vida" se muestra al mismo tiempo como lo que precede a toda constitución de sentido y

también el punto al que retornan las ciencias en su dinámica histórica.

Concluimos este primer subcapítulo habiendo mencionado algunos temas que seguiremos desarrollando en el análisis de los próximos significados. Pero cabe aclarar que el camino para la aparición de la *epojé* en la propia reflexión sobre el "mundo de la vida" también ha quedado anunciado en este punto, aunque todavía hace falta explicitar algunos rasgos del "mundo de la vida" que se hallan en el marco de su significación óptica.

⁶⁰ Walton R., "Husserl y el horizonte de la historia", pp. 138-141.

3.2 El "mundo de la vida" como mundo de vida circundante que tiene a la corporalidad como centro.

En el subcapítulo anterior vimos que la tarea de la fenomenología consiste en sacar a la luz la 'vida profunda' de la subjetividad operante del "mundo de la vida". En conexión con ello, precisamente uno de los aspectos de esta subjetividad es su condición de 'vida orgánica'.

Si bien la condición de vida orgánica de la subjetividad no es extensamente desarrollada en la *Krisis* como si puede verse en otros tomos ya mencionados de la *Husserliana*⁶¹, en opinión de algunos autores como Enzo Paci, el mundo que Kant presupone obvio es para Husserl, el reino de la subjetividad entendida como corporeidad cinestésica operante⁶². Es decir, el 'mundo de la vida circundante' se da en primer término en la intuición sensible, lo que desde el punto de vista de la vida intencional de la subjetividad significa que la corporalidad cumple una función protagónica en los niveles originarios de constitución del mundo de la vida⁶³.

⁶¹ Nos referimos especialmente a los tomos dedicados a la temática de la intersubjetividad ya mencionados, a *Hua I*, *Hua IV* y *Hua XXIX*.

⁶² Paci, E., *Op. cit.*, p.46.

⁶³ Respecto a este punto podrá verse cómo la corporalidad es al mismo tiempo un elemento constituyente y constituido del "mundo de la vida". Dicha situación algo paradójica se esclarece al completar el análisis con los temas de la temporalidad y la intersubjetividad de la vida intencional de la subjetividad. Roberto Walton comentando la interpretación de Landgrebe sobre este punto en *Faktizität*

El tema de la corporalidad aparece en las obras publicadas en vida de Husserl que preceden a la *Krisis*, siempre vinculado a los análisis de la percepción, que como ya dijimos, representa un modelo ejemplar de toda experiencia intuitiva-sensible del mundo⁶⁴. En el capítulo anterior comentamos algo de este tema al abordar los modelos de la reflexión natural y trascendental del mundo que precisamente toman a la 'percepción' como punto de partida de sus análisis. Cabe advertir, sin embargo, que en dichos análisis tempranos fueron destacados preferentemente los aspectos intersubjetivos y temporales de la percepción en contraste con la centralidad manifiesta que tiene la corporalidad en la obra tardía de Husserl⁶⁵.

un Individuation, afirma que la corporalidad se incorpora a la subjetividad trascendental como una dimensión profunda de 'apertura al mundo', lo que permite aseverar que la corporalidad es constituyente porque es un sistema de capacidades de movimiento con el que se coordinan los campos de los sentidos que a su vez contienen las formas básicas del mundo. A lo que hay que añadir su papel de condición de posibilidad para el conocimiento del sí mismo y de los otros yoes. Walton, R., "Cuerpo propio y Temporalidad en la interpretación de Husserl", en: *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993, , pp. 103-104.

⁶⁴ La percepción aparece como el modo originario de la intuición y literalmente es definida por Husserl como la autopresentación originaria en la que lo dado se da como 'ello mismo', es decir en la forma de la presencia inmediata. En esta experiencia de la percepción el cuerpo cumplirá un rol central y se vincula a la idea del mundo como previamente dado, en tanto horizonte universal y universo unitario de objetos.

⁶⁵ La introducción husserliana de la problemática de la corporalidad tiene sin duda, una gran repercusión en la antropología filosófica contemporánea y en la filosofía social. Pero en vistas de nuestro interés principal, en el presente subcapítulo sólo nos concentraremos en la mención que hay de este tema en la larga digresión sobre la percepción que Husserl desarrolla en el párrafo veintiocho ya comentado y en otros breves pasajes que abordan este punto. De otro lado, cabe advertir, que el tema de la 'corporalidad' es de aquellas problemáticas husserlianas no suficientemente exploradas y ligadas a la publicación paulatina de sus escritos póstumos. En tal sentido de ningún modo pretendemos una presentación exhaustiva del tema y nuestra delimitación ha sido señalada.

De este modo, en la *Krisis* encontramos la temática de la corporalidad también vinculada a la de la 'percepción' que, como se ha dicho, aparece en el contexto de la crítica husserliana a la filosofía de Kant, representando a juicio de algunos intérpretes uno de los puntos de ruptura con este autor⁶⁶. Debe entenderse entonces que Husserl con estos análisis busca ampliar el concepto kantiano de experiencia destacando en ella, junto con la temporalidad e intersubjetividad, a la corporalidad como uno de sus elementos esenciales⁶⁷.

Al respecto, cabe recordar que ya desde el texto de las *Meditaciones* (1931), Husserl hace explícito su concepción del hombre como un cogito encarnado en un cuerpo viviente, como una presencia viva y operante cuya intencionalidad puede rastrearse hasta los niveles instintivos e impulsivos de la vida sexual. Y es precisamente en el marco de la génesis del ego, donde la corporalidad aparece como el punto de partida de relación con el mundo y con los otros⁶⁸.

⁶⁶ Sobre este tema afirma Alcira Bonilla: "Los amplios esbozos de una teoría de la percepción, en estas y otras muchas páginas de Husserl, marcan la ruptura decisiva con Kant y exponen de manera novedosa la radical unidad del conocimiento". *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, pp. 140-141.

⁶⁷ Respecto a la noción de sensibilidad esta es definida por Husserl en contraste con Kant como el operar egológico activo del cuerpo y de los órganos corpóreos. "So ist Sinnlichkeit, das Ich-tätigkeit Fungieren des Leibes bzw. Der Leibsorgane, zu aller Körpererfahrung grundwesentlich gehörig". *Krisis*, p.111, *Hua VI*, p.109. Consignamos la referencia en alemán por encontrar inadecuada la traducción del texto castellano.

⁶⁸ La centralidad de la temática de la corporalidad en la problemática de la intersubjetividad puede verse desarrollada en la *V Meditación (Hua I)*.

En la *Krisis* se vuelve sobre estos planteamientos, y aunque algunos temas quedan reformulados, se reafirma el rol de la corporalidad en nuestra apertura al mundo. El automovimiento de mi cuerpo (el conjunto de las cinétesis) está a la base de la actividad perceptiva permitiendo una primera familiaridad con el mundo. Es decir, mi cuerpo en su movilidad se constituye en el punto de referencia para el ordenamiento espacial y temporal, posibilitando la aparición de las cosas y su desplazamiento.

Como lo afirma B. Waldenfels, interpretando la relevancia de la corporalidad en el planteamiento husserliano, la relación con las cosas sería impensable sin una corporeidad constitutiva que actúa de modo originario. Así, la perspectiva, la movilidad y la afección de las cosas apuntan al cuerpo cuyo 'aquí' forma el 'punto cero' a partir de lo cual todo se orienta espacialmente, que mueve lo otro moviéndose él mismo, que percibe estímulos ajenos sintiéndose a sí mismo. Con lo cual también la corporeidad tiene que ver con los otros, sin cuya aportación co-constituyente no habría mundo objetivo⁶⁹.

Respecto de lo anterior puede verse, que la relevancia de la corporalidad se corresponde con la que Husserl le otorga a la percepción y en general a la intuición

⁶⁹ Waldenfels, B., *Op. cit.*, p.38.

sensible en la génesis de nuestras experiencias mundano vitales⁷⁰. Y esto es aún más decisivo, porque desde su perspectiva, en el "mundo de la vida circundante" todo lo que se presenta como una cosa concreta posee una corporeidad aún cuando no sea un mero cuerpo sino un animal, objeto cultural, un objeto psíquico, espiritual, etc. En tal sentido, la percepción aparece como el modelo ejemplar del operar egológico de nuestro cuerpo y representa el vehículo primero y fundamental de conocimiento de este mundo⁷¹. Es decir, como lo afirma Javier Bengoa, el 'mundo de la vida circundante' que se nos manifiesta en la percepción y sus modificaciones hay que entenderlo como el estrato primario y fundamental del "mundo de la vida", ya que todos los objetos comienzan constituyéndose como cuerpos espacio-temporales, los que son naturalmente susceptibles de recibir posteriormente otras significaciones⁷².

Asimismo también puede destacarse que en nuestra experiencia perceptiva del 'mundo de vida circundante', los modos de aparición de los objetos, tema que se trató parcialmente en el capítulo anterior (2.1.1, 2.1.2, 2.2.2), están tanto pre-delineados por el horizonte

⁷⁰ la percepción es definida en la *Krisis* como el *proto modus* de la intuición. Ella representa el modo de la mismidad-presente. Ciertamente Husserl admitirá otros modos de la intuición, pero en realidad ellos no serán sino modificaciones de este *modus* de la mismidad presente. Dichas modificaciones por su parte nos harán conscientes de las modalidades temporales (ejem: la rememoración, la expectativa futura). *Krisis*, p.110, *Hua VI*, p. 107.

⁷¹ *Ibid.*, *Ibid.*

⁷² Bengoa, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona: Editorial Herder, 1992, p.48.

externo e interno de la percepción y la intencionalidad de horizonte del sujeto percipiente, como por los órganos perceptivos y la movilidad yoica de mi cuerpo (las cinétesis), los que van definiendo las perspectivas desde las cuáles se nos aparecen los objetos⁷³. En tal sentido, puede decirse que los aspectos del objeto que se captan en la percepción y las cinétesis de mi cuerpo no discurren como procesos alternos, sino que ambos discurren tan conjuntamente que los aspectos del objeto sólo tienen sentido y validez en tanto exigidos por la situación global cinestésico sensorial⁷⁴.

De lo anterior se sigue que existe una correlación entre los modos de aparición de los objetos y las cinétesis de mi cuerpo. De tal modo que en un sentido más radical, puede decirse que el hombre vive continuamente en un operar egológico activo de su cuerpo y de sus órganos perceptivos, lo que al mismo tiempo quiere decir que mi cuerpo está irremisiblemente ligado con una situación de aparición de objetos⁷⁵.

⁷³ Recuérdese que en la descripción sobre la reflexión natural el cuerpo mismo apareció como el centro del entorno cósmico que es el mundo (2.1.1).

⁷⁴ Javier Bengoa ilustra este punto con lo siguiente: "..., la experiencia sensible depende íntimamente de la carne (Leib) del experienciante. Esta carne se presenta a la reflexión no como un objeto más del mundo (perceptible desde fuera como cualquier otro cuerpo) sino como algo que yo hago (para ver, debo moverme de una determinada manera). Estos movimientos son tan esenciales a la percepción que ellos, y el sistema que forman, predelinean (vorzeichen) la forma de aparición del objeto en cuestión (el ver la parte trasera del edificio es correlativo a dar vuelta a su alrededor)". Bengoa, Javier, *Op. Cit.*, p.48.

⁷⁵ Nótese que en este nivel de la exposición del tema, se enfatiza más el carácter de la corporalidad como elemento constituyente del "mundo de la vida", pero el carácter pre-dado de este último muestra también a la corporalidad como constituida por el "mundo de la vida".

Esto último, como lo advierte Paci haciendo notar la perspectiva trascendental desde la cual Husserl ya está planteando el problema, trae como consecuencia que la corporeidad de las cosas queda unida a la corporeidad operante cinestéticamente de la subjetividad. Es decir, las cosas están entretejidas con las habitualidades y las pasividades del yo, con la historia originaria y corpórea del yo mismo. Incluso fenomenológicamente afirma Paci, puede decirse que los fenómenos del mundo son apariciones de mi propio cuerpo, es decir, las apariciones pertenecen a la cinétesis activas, aunque siempre es posible que el sujeto se encuentre ante objetos percibidos como extraños y por lo tanto como no propios, pero sólo en un sentido relativo⁷⁶.

En relación a lo expuesto en estos últimos párrafos, resulta también pertinente la afirmación que hace Roberto Walton en torno a la historicidad de este operar egológico del cuerpo. Al respecto afirma que dicho operar, como también se ha mencionado en el párrafo anterior, tiene un desarrollo a lo largo de lo cual el yo aprende a disponer de la movilidad yoica de su cuerpo y las capacidades así adquiridas se incorporan a él como sus propiedades. En su concepto, dichas capacidades conjuntamente con otras habitualidades que se le añaden, van constituyendo una historia del ego en la cual se

⁷⁶ Paci, E., *Op. cit.*, p.42.

constituye al mismo tiempo el mundo, no como una posesión estable sino como un correlato que se altera permanentemente⁷⁷.

Cabe aclarar, que naturalmente la actividad intencional que constituye la historia del ego no se reduce al operar egológico del cuerpo, pero vista esta historia en cada una de estas etapas vale lo que Husserl afirma respecto del mundo, es decir, que en cada caso el mundo es una adquisición espiritual en tanto figura devenida y que continua deviniendo⁷⁸.

De otro lado, la referencia a la corporalidad también presupone una importante distinción que Husserl introduce entre las denominaciones de *Leib* (carne, soma o cuerpo propio) y de *Körper* (cuerpo extraño). Distinción conceptual que remite a los dos posibles enfoques que podemos tener del propio cuerpo como de la corporalidad de los otros seres humanos y cosas existentes⁷⁹.

Desde el inicio de nuestro trabajo se ha destacado en qué medida para Husserl el 'yo' no se reduce a un 'ego cogito'. Así, en el contexto de la temática de la corporalidad Husserl hace explícito como el ego antes de

⁷⁷ Walton, R., "Husserl y el horizonte de la historia", p. 163.

⁷⁸ *Krisis*, p. 118, *Hua VI*, p. 115.

⁷⁹ Cabe mencionar en este punto, que en el contexto argumentativo de las *Meditaciones Cartesianas* el cuerpo cumple una función aún más importante porque precisamente constituye el ámbito desde cual

concebirse como *cogito* se sabe en primer lugar como un 'yo hago', un 'yo nuevo', es decir un sujeto instanciado en un cuerpo vivo y cuya actividad intencional constituyente también concierne a su sensibilidad, sentimientos, instintos e impulsos⁸⁰. En tal sentido, la noción de *Leib*, traducida en algunos casos como 'carne' o 'soma' da cuenta respectivamente de la condición del cuerpo, como cuerpo consciente de sí, es decir, que se sabe punto de referencia de las experiencias espaciales, así como punto de inserción en el ambiente y en el mundo causal pre-categorial. En *Hua IV* Husserl incluso llega a a referirse a este *Leib* en términos del lugar de intercambio entre naturaleza y espíritu⁸¹.

En contraste con la noción anterior, el concepto de *Körper* traducido por algunos como cuerpo inorgánico, alude a la idea del cuerpo que se presenta al sujeto como obstáculo o resistencia es decir como cuerpo extraño. Husserl insiste en esta diferencia a fin de lograr una mejor comprensión de la experiencia perceptiva, al mismo tiempo que cree, ofrecer una mejor manera de entender la integración entre la sensibilidad y el entendimiento.

queda fundada la intersubjetividad. Incluso en la V Meditación la dialéctica entre lo propio y lo extraño se desarrolla sobre el plano cinestésico. Nosotros no desarrollaremos este punto.

⁸⁰ Incluso puede decirse como lo afirma Walton basado en el estudio de una serie de Manuscritos, que con anterioridad a las habitualidades que irradian de cada acto consciente del yo, existen habitualidades instintivas que conciernen a la vez a un proto-yo y a una proto-intersubjetividad en virtud de la cual la experiencia del otro tiene lugar primariamente a través de un impulso instintivo. "Husserl y el horizonte de la historia", p.155.

⁸¹ *Hua IV*, p.286, *Ideas II*, p. 334.

En conexión con lo anterior y a modo de conclusión traemos una referencia de Husserl sobre estos temas: *“Es obvio que “somáticamente” (leiblich) no quiere decir lo mismo que “corporalmente” (körperlich), sino que la palabra alude a aquello cinestésico y al funcionar yoico propio de ello, y, en primer término, al funcionar viendo, oyendo, etc., a lo cual, evidentemente, aún pertenecen otros modi yoicos (por ejemplo: levantar, portar, empujar y cosas semejantes). Pero la yoidad somática evidentemente no es la única, y no cabe separar cada una de sus maneras de las restantes; éstas, a pesar de todo cambio, configuran una unidad. De este modo, nosotros somos somáticamente desde una perspectiva concreta, pero no sólo somáticamente, y ello en tanto que sujetos-Yo plenos : cada uno en tanto que pleno yo- del hombre en el campo perceptivo, etc., y, por muy ampliamente que se lo aprehenda, en el campo de la conciencia”⁸².*

De este modo, volviendo a los párrafos iniciales podemos decir, que en el “mundo de la vida” nosotros vivimos con nuestro modo de ser corpóreo, en la síntesis dinámica de nuestros sentidos y movimientos. La corporalidad determina una experiencia del mundo originaria previa a las idealizaciones, las que surgen en un proceso genético que históricamente encubrió el suelo del que habían partido.

⁸² *Krisis*, pp. 112-113, *Hua VI*, p.110. Los términos en alemán los hemos colocado nosotros.

3.3 El "mundo de la vida" como horizonte histórico pre- dado, intersubjetivamente constituido.

Este tercer significado aparece luego de haber introducido el sentido husserliano de lo trascendental que seguirá aclarándose en el desarrollo de la exposición; y después de haber destacado la centralidad de la corporalidad en toda experiencia mundano vital. Se trata en este caso de un significado positivo bastante amplio y que no solamente contiene los aspectos medulares del concepto, como son las temáticas de la intersubjetividad, historicidad y la de la propia corporalidad⁸³, sino que a su vez está íntimamente ligado a la dinámica misma de la reflexión husserliana, que debe conducir a sentar las bases de una Ciencia Trascendental del "mundo de la vida"⁸⁴.

De otro lado, nos encontramos ante un significado que aún cuando el propio Husserl comenta a lo largo de toda la sección (A) de la tercera parte⁸⁵, lo hace de manera muy

⁸³ Debe tomarse en cuenta que la aparición de estas temáticas, también susceptibles de distintos niveles de enfoque, si bien terminan siendo presentadas en el texto como las formas universales del "mundo de la vida", no se encuentra un desarrollo específico de las mismas. Por esta razón las presentaremos ligadas a los significados que las van incorporando. De otro lado, en la *Krisis* se puede apreciar algunas tomas de posición novedosas al respecto que contrastan con sus escritos publicados, sin embargo hoy la publicación de los escritos póstumos de Husserl, algunos de procedencia temprana, dan cuenta de la simultaneidad de distintas aproximaciones a estos temas. El caso paradigmático es el de la intersubjetividad. El contraste entre la propuesta de las *Meditaciones* y los tomos de la *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad es manifiesto.

⁸⁴ Como se vio en el primer capítulo (nota 16), la 'Ciencia trascendental del mundo de la vida' es la expresión que en el contexto de la *Krisis*, Husserl le atribuye a la 'Ciencia de los fundamentos últimos', la que a su vez representa el proyecto general de la fenomenología trascendental.

⁸⁵ Nosotros consideraremos en este capítulo tercero de la tesis, los párrafos que presentan este significado antes de la irrupción de la *epojé* trascendental, sirviéndonos de algunas aclaraciones

poco sistemática, problematizando su contenido desde distintas perspectivas y vinculándolo con otros significados complementarios. Nos referimos por ejemplo a la ideas del "mundo de la vida" como correlato de la actitud natural, como mundo-subjetivo-relativo, como mundo de vida circundante histórico, objeto de los historiadores.

Respecto a estos significados complementarios, aunque su introducción y los problemas vinculados a ellos no llegan a tener un desarrollo significativo en el texto, resultan sin embargo, relevantes para la comprensión del concepto, porque lo complejizan, enriqueciéndolo tanto en sus potencialidades, como destacando problemas que el propio Husserl no resolverá en esta obra⁸⁶.

Otra consideración importante, vinculada a la ya mencionada posibilidad de una 'Ciencia Trascendental del Mundo de la vida', tiene que ver con el hecho de que el

posteriores que vuelven sobre algunos puntos planteados en este contexto. Los párrafos que completan la tercera parte de la *Krisis* y que ya desarrollan plenamente el enfoque trascendental serán abordados más específicamente en el siguiente capítulo.

⁸⁶ En este sentido, consideramos que estos significados cuyos contenidos nos remiten a diversas problemáticas como: la relación entre la trascendentalidad del "mundo de la vida" y los 'mundos de vida históricamente constituidos', la relación entre el "mundo de la vida" y la praxis comunicativa de los hombres en las diferentes culturas, la relación entre el estudio del "mundo de la vida" y la historicidad de los mundos de vida circundantes, objeto de la investigación histórica; dan cuenta por un lado, de la conciencia que tenía Husserl de las implicancias del concepto en distintos órdenes de problemas filosóficos y por otro lado, de la honestidad y lucidez de este autor para prever las problemáticas que se abrían con este concepto y que para las cuáles él todavía no podía ofrecer una respuesta de manera sistemática. De otro lado, si bien todos estos temas hoy de gran de gran actualidad, pueden encontrar el texto inacabado de la *Krisis* como insuficiente, la publicación periódica de la obra postuma brinda un amplio material de trabajo para su desarrollo. En atención a los límites de nuestro trabajo abordaremos estos temas de manera breve en el próximo capítulo en el cual se tratarán también algunas posibles soluciones a las paradojas que el propio Husserl reconoce en su exposición inicial.

desarrollo del significado que estamos abordando, se desenvuelve en el contexto de la discusión previa en torno al *status* del problema del "mundo de la vida" frente al problema general de la ciencia objetiva⁸⁷. Dicha discusión culmina con la conclusión que el primer problema es en realidad un tema filosófico universal de primer orden, que atañe a los fundamentos últimos del conocimiento y nos demanda la tarea de encontrar una científicidad adecuada con la cual tematizarlo. En este sentido, esta nueva ciencia adquiere aquí la denominación de 'Ciencia de la pre-dación del mundo de la vida'⁸⁸.

Antes de entrar al análisis mismo del significado, también es importante recordar lo señalado en varios puntos de nuestro trabajo. Nos referimos al hecho que la refundación de las ciencias a la que nos convoca Husserl, está en el contexto de la *Krisis* claramente ligada al retorno al "mundo de la vida". Una etapa de este retorno se ha operado con la retrospectiva histórica, la que nos permitió identificar a este concepto como el 'olvidado fundamento de la ciencia moderna' y 'presuposición tácita de la filosofía trascendental kantiana'. Pero en este punto todavía no se ha cumplido con la meta porque hace falta emprender una investigación del "mundo de la vida",

⁸⁷ Parágrafos treintitrés y treinticuatro, *Krisis*, pp. 127-142, *Hua VI*, pp. 123-138.

⁸⁸ Los cuestionamientos que se desprenden de toda esta discusión resultan preparatorios para abordar las problemáticas de los modos de acceso posible al "mundo de la vida" y las modalidades de estudio que pueden desarrollarse sobre él. De otro lado, en la radicalización de la reflexión husserliana esta 'Ciencia de la pre-dación del mundo de la vida' se transforma en la 'Ciencia de la subjetividad pre-dadora del mundo'.

que nos permita comprender la dinámica de su constitución y su carácter de fundamento de toda la vida intencional de la conciencia. El movimiento que describe este retorno estaría mostrando la mencionada elevación paulatina del concepto, de su significación óptica a su significación trascendental⁸⁹.

Cabe también agregar que dicho movimiento está precisamente ejemplificando las diversas maneras de tematizar el "mundo de la vida"⁹⁰. En tal sentido, puede decirse, que del mismo modo que la toma de conciencia del cuerpo como *Leib* y no como *Körper* supone estar en condiciones de iniciar el camino hacia el enfoque trascendental, así también toda reflexión en torno a la pre-dación del "mundo de la vida" ya supone una mutación en la actitud natural⁹¹.

Lo anterior permite afirmar de modo general, que cuando vivimos sumergidos en esta actitud, la pre-dación del

⁸⁹ Tómese en cuenta que la significación trascendental del "mundo de la vida" sólo se alcanza mediante la ejecución de la 'reducción trascendental', pero en el intermedio hay todavía una reducción que precisamente convierte al mundo de la vida en el problema universal frente a las ciencias objetivas. En resumen este proceso gradual de elevación del concepto se lograría a partir de tres etapas generales: 1) la retrospectiva histórica, 2) la reducción de las ciencias objetivas al mundo de la vida y 3) la reducción del mundo de la vida a la subjetividad-intersubjetiva trascendental.

⁹⁰ Este tema en particular se aborda en el párrafo treintiocho con el título: "Las dos posibles formas de tematizar el mundo de la vida: la actitud lineal ingenuo-natural y la idea de una actitud consecuentemente reflexiva a propósito del cómo de las formas subjetivas de dación del mundo de la vida y de los objetos mundano vitales". Dicho párrafo no fue considerado en nuestro primer capítulo al abordar la problemática de las mutaciones de la actitud natural (1.2.4) por estar en un contexto argumentativo muy específico y que desarrollaremos en el próximo capítulo.

⁹¹ En este punto puede verse cómo Husserl estaría aceptando formas no trascendentales de reflexión sobre esta pre-dación, tal como es el caso de la 'Ontología del mundo de la vida' que abordaremos más adelante y también el de las propias teorías hermenéuticas sobre la pre-comprensión por citar algún

'mundo de la vida" conjuntamente con su carácter intersubjetivo permanece completamente atemática. De tal forma, que ella sólo surge y empieza a revelarse cuando empezamos a vivir problemáticamente esta pre-dación y empiezan las interrogantes en torno al 'como' y al 'origen' de la constitución de nuestras construcciones conceptuales⁹². Por esta razón, Husserl llama a este cambio de actitud, "*una transformación rompedora de la normalidad del vivir-ahí*"⁹³. Retomaremos este punto en el próximo capítulo.

De otro lado, el movimiento que sigue esta reflexión sobre la pre-dación del "mundo de la vida" permite al mismo tiempo exhibir este mundo desde sus estratos originarios hasta la incorporación de las ciencias y de toda forma de praxis en su concreción universal y su dinámica histórica.

Vista la diversidad de temas que compromete este tercer significado desarrollaremos este punto siguiendo el siguiente esquema: En primer lugar nos concentraremos en los diversos sentidos e implicancias de la pre-dación del "mundo de la vida". En segundo lugar veremos la dinámica histórica de este mundo pre-dado que termina incorporando los resultados de la ciencia y mostrándose como un mundo

ejemplo fuera del contexto de la argumentación husserliana. De tal modo, que sólo la radicalización de esta reflexión por efecto del método de la reducción le da el carácter de trascendental.

⁹² Recuérdese que en las menciones que hay sobre el "mundo de la vida" en las *Meditaciones* y en *Experiencia y Juicio*, éste aparece como un mundo pre-dotado intersubjetivamente de sentido y en el cual los hombres viven de manera activa y pasiva.

de concreción universal y horizonte de toda praxis real y posible⁹⁴.

3.3.1 La pre-dación del "mundo de la vida" intersubjetivamente constituido.

"...la ciencia es una realización espiritual humana que -históricamente y también para todo aquel que aprende- presupone tomar como punto de partida el mundo de la vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común; pero tal mundo de vida circundante intuitivo también presupone continuamente en su ejercicio y prosecución este mundo circundante en su modo correspondiente de darse para el científico. ... Si la ciencia plantea cuestiones y las responde, entonces se trata desde el comienzo, y del mismo modo necesariamente con posterioridad, de preguntas planteadas a partir del suelo y de la consistencia de este mundo previamente dado, mundo al que se atiende su praxis vital, al igual que se atiende toda otra praxis"⁹⁵.

Un primer sentido de la pre-dación es aquél que sugiere el texto al mostrar el mundo de la vida circundante intuitivo como previo a toda consideración científica, lo que significa hablar por un lado, de una anterioridad de orden temporal en el sentido que el propio Husserl lo expresa, "el mundo de la vida existía para la humanidad ya antes de la

⁹³ *Krisis*, p. 152, *Hua VI*, p.147.

⁹⁴ Dicho esquema es sólo un auxilio metodológico para exponer de la manera más ordenada el tema, pero en parte sigue la secuencia de los párrafos correspondientes a la parte indicada.

ciencia"⁹⁶, es decir la ciencia surge en una etapa avanzada de la historia de la humanidad y en tal sentido, el mundo de la vida circundante que se orienta en torno al cuerpo propio y que es constituido desde la experiencia perceptiva, tiene una primordialidad como mundo originario y natural respecto del cual se operan todas las mutaciones y creaciones culturales o 'realizaciones espirituales dadas en la historia'⁹⁷.

Pero si bien puede afirmarse esta precedencia del 'mundo de la vida', Husserl nos advierte desde el comienzo que la pre-dación no debe ser entendida desde una perspectiva estática ni puede reducirse a una mera anterioridad temporal. De otro lado, el sentido de ser del "mundo de la vida" no es algo que haya que entender fundamentalmente en atención a la ciencia. Es claro, dice Husserl, que los hombres no siempre tienen intereses científicos, ni los propios científicos están siempre ocupados con sus tareas científicas y menos aún existió alguna vez una humanidad que habitualmente viviera inmersa en intereses científicos instaurados desde tiempo. Por eso, debe tomarse en cuenta que "*el mundo de la vida también prosigue su forma de ser en la época de la ciencia*"⁹⁸.

⁹⁵ *Krisis*, p. 127, *Hua VI*, p. 123. Las negritas son nuestras

⁹⁶ *Ibid.*, p. 129. *Ibid.*, p. 125.

⁹⁷ En relación a este punto es que puede afirmarse que el 'mundo de la vida circundante intuitivo dado con anterioridad como mundo para todos nosotros' es el correlato de la actitud natural, de ese vivir de manera ingenuamente directa en el mundo, que todas las culturas tienen como experiencia primordial. Este punto fue comentado en 1.2.4.

⁹⁸ *Krisis*, p. 129. *Hua VI*, p. 125.

Estas advertencias iniciales de Husserl, sin duda vuelven problemática la idea de la pre-dación, pero también nos obligan a alcanzar una reflexión que sea capaz de eludir los dualismos y las falsas oposiciones, al mismo tiempo que encontrar la estrategia más adecuada para comprender este 'horizonte viviente' que es el "mundo de la vida" como dado previamente y al que se atiene toda *praxis vital*⁹⁹.

Javier Bengoa, en su comentario a esta temática de la pre-dación, propone que si el "mundo de la vida" es el mundo tal como se presenta en la percepción anteriormente a toda consideración científica, esta anterioridad podría entenderse en un triple sentido. En primer lugar, como ya se ha dicho, es una anterioridad *histórico cultural*, ya que la ciencia objetiva surge en un estadio tardío de la historia de la humanidad, también lo es *biográfico individual*, ya que el individuo vive en él antes de ocuparse de consideraciones científicas y finalmente *epistemológica*, ya que el mundo de la vida es presupuesto por la ciencia misma, tanto en cuanto meta de su

⁹⁹ En este punto Husserl llega literalmente a expresar que debemos "*liberarnos primeramente de las constantes suplantaciones que nos seducen a todos nosotros en virtud del dominio escolar de las formas científico-objetivas de pensar*". *Ibid.*, p. 136, *Ibid.*, p. 132. Nuevamente aquí se plantea una labor de desmontaje de aquellos sentidos sedimentados que encubren la comprensión de los problemas en torno al mundo de la vida.

explicación, como en cuanto instrumento de su quehacer científico¹⁰⁰.

Tomando la propuesta de Bengoa simplemente como una esquema metodológico para organizar nuestra exposición consideraremos estos tres sentidos de pre-dación propuestos. El primero ha sido parcialmente comentado en los primeros párrafos de este acápite y añadiremos algunos puntos más al respecto.

La precedencia *histórico-cultural* del 'mundo de la vida circundante-intuitivo como siendo para todos en común', en realidad nos está enfrentando a la problemática de 'la tesis universal de la actitud natural', es decir, a nuestra condición de seres que viven primordialmente en la 'certeza del mundo'¹⁰¹. Como se vio, en el segundo capítulo de nuestro trabajo (2.1.1 y 2.1.2, 2.1.3), la actitud natural en tanto forma originaria de vivir en el mundo conlleva un saber de este mundo en términos de 'la totalidad de la cosas existentes y el horizonte de nuestra actividad perceptiva', así como de nuestra praxis en general y la de todos los demás hombres.

En el intento de aclarar esta precedencia histórica y salvaguardando todo malentendido sobre el carácter

¹⁰⁰ Bengoa, J., *Op. cit.*, p. 47.

¹⁰¹ Husserl lo expresa así en el texto: "... *A nosotros los sujetos en vela siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente,*

subjetivo del "mundo de la vida", Husserl nos dice que este mundo nos es dado a todos nosotros, en tanto que personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta. Asimismo añade, que precisamente dicho rasgo intersubjetivo es el que le otorga a este mundo desde su dimensión originaria el carácter de constante suelo de validez y de fuente lista de autoevidencias, a las que recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos como en tanto que científicos¹⁰².

En este sentido, este mundo 'lisa y llanamente intuitivo' o 'mundo de la intuitibilidad fundamental'¹⁰³, funciona al modo de nuestros primeros ropajes, los que con el carácter de 'evidencias originarias' constituyen el trasfondo de familiaridad sólo a partir del cual podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior¹⁰⁴.

Desde este planteamiento y en vistas del objetivismo dominante en el enfoque moderno de la ciencia se hace necesario rehabilitar la correlación entre la vida pre-reflexiva (pre-científica) de la actitud natural y todas nuestras construcciones conceptuales posteriores.

sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo". Krisis, p. 150, Hua VI, p. 145.

¹⁰² *Krisis*, p. 128, *Hua VI*, p. 124.

¹⁰³ Las expresiones entre comillas son otras denominaciones usadas en el texto para referir al mundo de vida circundante.

¹⁰⁴ Como lo vimos en 2.1.3, esta precedencia Husserl la denomina en *Experiencia y Juicio*, 'la dación universal pasiva que posibilita toda nuestra actividad judicativa'.

En esta perspectiva, Husserl se ocupa de cuestionar el falso dualismo entre el "mundo de la vida circundante intuitivo" interpretado como subjetivo-relativo y por tanto pre-científico, y el mundo objetivo-verdadero de la ciencia. Al mismo tiempo, que establece como una tarea fundamental, poner de relieve el proto-derecho de las 'evidencias originarias' del "mundo de la vida" y su mayor dignidad para la fundamentación del conocimiento.

De lo anterior se sigue una tarea fundamental que ya había sido expresada en obras anteriores, como *Experiencia y Juicio y Lógica Formal y Trascendental* y que Husserl describe en los siguientes términos, "*Tiene que aclararse por completo, así pues, llevarse hasta la evidencia última, cómo toda evidencia de realizaciones lógico-objetivas, en la que la teoría objetiva está fundamentada según forma y contenido (así, la teoría matemática, la científico natural), posee sus ocultas fuentes de fundamentación en la vida realizadora en última instancia, vida en la que la evidente dación del mundo de vida constantemente posee, ha alcanzado y alcanza de nuevo sentido, precientífico de ser. El camino retrocede aquí de la evidencia lógico-objetivo (la 'intelección' matemática, 'la intelección' científico-natural, científico-positiva, tal y como la consume el matemático que investiga y fundamenta, etc.) a la protoevidencia en la que el mundo de vida está constantemente dado con anterioridad*"¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Krisis*, pp. 134-135, *Hua VI*, pp. 130-131.

En este punto, Husserl reconoce que tal proyecto resulta claramente polémico, porque obliga a desmitificar el carácter experimental de la ciencia moderna en favor de lo auténticamente experimentado con presencia inmediata en la percepción y en todas sus modificaciones como 'ello mismo'¹⁰⁶. Es decir, debemos liberarnos de las suplantaciones y entender que 'lo objetivo' nunca es directamente experimentable, sino que con la experimentabilidad de algo objetivo sucede en cada caso lo mismo que con la experimentabilidad de figuras geométricas infinitamente lejanas, es decir, experimentamos lo objetivo, en medio de múltiples mediaciones conceptuales¹⁰⁷.

La investigación de la pre-dación histórico cultural del "mundo de la vida" nos ha llevado a poner el énfasis en lo pre-reflexivo y en su correlación con nuestras idealizaciones científicas. Así, el "mundo de la vida" aparece como un ámbito que precede a toda constitución de

¹⁰⁶ En este punto específico es interesante ver la afinidad entre la concepción husserliana de la percepción y el concepto de 'vivencia' (*das Erlebnis*) que W. Dilthey erige como punto de partida de su filosofía de la vida. Por lo demás hay que tomar en cuenta que la percepción para Husserl es un tipo de vivencia intencional y este término es usado por él desde su texto *Las Investigaciones Lógicas*. En relación a ambos autores encontramos que la vivencia diltheyana como la percepción husserliana pertenecen al ámbito pre-reflexivo. En particular la vivencia desde el punto de vista de Dilthey es definida también como una forma singular de 'percatarse de algo dado', 'un estar dentro de la realidad percatándose de ella'. Asimismo este autor le atribuye una naturaleza teleológica e intencional que la lleva a ir más allá de sí misma. Esto significa que el saber que ella contiene es de una inmediatez que sin duda busca ser esclarecido en la etapa de la comprensión conceptual, pero nunca llega a ser agotada por ella. A este respecto el texto diltheyano que sigue podría también esclarecer la problemática la percepción en lo que se refiere a su inmediatez, "*Así pues la vivencia (Erlebnis) no aparece frente a mí como algo representado, ella no nos es dada, sino que la realidad vivencia está allí para nosotros en tanto que nos percatamos de ella, en tanto que la tengo irmediatamente como perteneciéndome en algún sentido. Ella es objetivada recién en el pensamiento*". (La traducción es nuestra). Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, p.313.

sentido, o el *a priori* de experiencias originales anteriores a nuestras abstracciones conceptuales. Pero como se dijo al inicio, la pre-dación del "mundo de la vida" no puede interpretarse de manera estática, pues este mundo en su desarrollo histórico es retroalimentado por la actividad creativa y constituyente de los sujetos humanos y por la sedimentación de los "productos culturales".

Por todo lo anterior, el mundo de la vida no puede ser el puro mundo pre-científico ni menos aún el mundo opuesto a la ciencia¹⁰⁸. Al contrario, este mundo en su dinámica histórica termina absorbiendo, por ejemplo entre otras cosas, los aportes conceptuales de las ciencias con sus compromisos ontológicos, axiológicos y sus propias técnicas operatorias sobre la realidad.¹⁰⁹ Volveremos sobre este punto en el próximo acápite.

En cuanto a la pre-dación del "mundo de la vida" en el sentido *biográfico individual*¹¹⁰, este mundo puede también

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.135, *Ibid.*, pp. 131-132..

¹⁰⁸ Al respecto ver el comentario de R. Walton que presentamos en el 3.1.2.

¹⁰⁹ A modo de ejemplo puede señalarse la manera como la cibernética penetra en el mundo de la vida de las nuevas generaciones y el modo como se vislumbra que la humanidad será afectada con un manejo generalizado de las llamadas realidades virtuales. Al respecto resulta muy interesante el texto de Rosemary Rizo Patrón (por publicar) "El mundo de la vida de los jóvenes y la configuración de los valores" y el reciente libro de Nelson Manrique, *Sociedad virtual y otros ensayos* Lima: Fondo Editorial, PUC., 1997. En relación con este texto, no nos resulta casual que en uno de sus ensayos el autor sostenga, que las sociedades del futuro alcanzarán una mejor comprensión de sí mismas adoptando la perspectiva de una psicología fenomenológica y abandonando el modelo conductista que ha dominado la comprensión moderna de la cultura.

¹¹⁰ Este punto se halla, sin duda, en conexión con la temática husserliana del ser personal que no desarrollaremos aquí y que tampoco tiene un tratamiento específico en la *Krisis*, como sí lo tiene en *Hua*

interpretarse como el "mundo histórico", portador de sentidos ya dados para los diversos ámbitos de la vida en sociedad. Como tal, éste es al mismo tiempo la tradición asimilada acríticamente y de manera pasiva, pero también el suelo desde el cual pueden advenir nuevos sentidos, transformarse algunos o reactivarse aquellos que han quedado encubiertos por las prácticas de vida que se sedimentan en la vida social, pero que no permanecen inmutables. En este sentido, la pre-dación del mundo de la vida representa el primer equipamiento del que partimos para toda la actividad constitutiva de nuestra vida consciente y en particular para todo proceso posterior de individuación¹¹¹.

Pero respecto de este primer equipamiento cabe también recalcar, como ya se ha dicho, que aún cuando el sujeto vive inmerso originariamente en un ámbito de radical inmediatez, ámbito de certezas originarias, este mundo siempre es intersubjetivamente constituido en el horizonte de una tradición y es atravesado por los sistemas culturales en su propio dinamismo interno. Claramente en este nivel pre-reflexivo la intersubjetividad (como tradición, lenguaje, instituciones, formas de vida, etc.) funciona como un

IV (Ideas II). Sin embargo, las consecuencias de la temática del mundo de la vida sobre este tema son manifiestas.

¹¹¹ En la definición del "mundo de la vida" como mundo histórico están sin duda retomados muchos planteamientos de la filosofía de la vida de W. Dilthey y en su conjunto este concepto representa un claro antecedente de la problemática de los prejuicios y de la historicidad de la comprensión desarrollada

transfondo atemático, como mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas¹¹², pero es la condición de posibilidad de toda reactivación o transformación de sentidos sedimentados, así como de toda constitución activa, tanto a nivel comunitario como individual.

De otro lado, en términos biográficos también puede verse que la pre-dación del mundo de la vida, termina integrando en su concreción universal a la propia actividad constituyente del sujeto individual, la que describe génesis pasivas y génesis activas de constitución de sentido, pero que se desenvuelven siempre en el horizonte de un mundo dado con anterioridad.

Es decir, toda la actividad creativa y constituyente de la subjetividad que involucra actos conscientes y específicos del yo, presupone como estado anterior una pasividad pre-donante gracias a la cual el yo tendrá siempre un contorno de objetos y evidencias originales que sirven como contexto de todas sus vivencias intencionales.

En cuanto a la génesis pasiva donde vamos adquiriendo nuestros primeros ropajes, cabe señalar que la intencionalidad de la subjetividad se despliega originariamente en una temporalización primitiva,

por la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer en *Verdad y Método*, Salamanca :Ediciones Sígueme, 1977

exhibiendo lo que en la *Krisis* se denomina el *a priori* del "mundo de la vida". Dicho *a priori* tiene sus primeras expresiones en la intencionalidad instintiva de nuestras primeras etapas de vida (Husserl las llama las etapas del proto-yo), desarrollándose luego en niveles pre-reflexivos superiores que ya nos proporcionan las primeras evidencias respecto del mundo circundante y los otros. Asimismo dicho *a priori* nos posibilita la asimilación de las tradiciones y patrones culturales que luego serán sedimentados, reactivados o transformados en las diferentes tomas de posición de la historia personal. Volveremos más adelante sobre este punto.

De este modo, la construcción de la identidad personal halla su condición de posibilidad en la pre-dación del "mundo de la vida" y su dinámica histórica. De tal modo que esta pre-dación constituye el suelo desde donde iniciamos nuestro proceso de individuación y con el cual mantenemos una relación de pertenencia esencial¹¹³.

En cuanto a lo que Bengoa llama la anterioridad epistemológica hay varios aspectos que discernir y

¹¹² *Krisis*, p.140, *Hua VI*, p.136..

¹¹³ Es interesante notar aquí cómo el proceso de construcción de la identidad personal no sólo depende de las tomas de posición de la voluntad, de los compromisos afectivos, valorativos e intelectuales que establecemos con nuestro mundo circundante y los otros seres humanos en él, sino también de la continua explicitación de este trasfondo comunitario que es el "mundo de la vida". En tal sentido la investigación del 'mundo de la vida' también resulta relevante para la propia génesis del yo en la medida que en este 'mundo' se juega el sentido mismo de la existencia. Así afirma Husserl, "... la pregunta por el propio y constante sentido del ser de este mundo de vida tiene ya un buen sentido para los hombres que viven en él, antes de plantear la pregunta general por su función para una fundamentación evidente de las ciencias objetivas". *Krisis*, p. 129, *Hua VI*, p. 125.

algunos ya han sido comentados en los párrafos anteriores.

En primer lugar se ha señalado que el 'mundo de la vida' es lo más conocido entre todas las cosas y aquello que es siempre ya autoevidente en toda vida humana y el suelo sobre el cual se construye la ciencia. Como se afirma en el texto de la *Krisis*, *"Lo realmente primero es la intuición 'meramente subjetivo-relativa' de la vida pre-científica en el mundo"*¹¹⁴.

Ciertamente la denominación de estas evidencias originarias del "mundo de la vida" como subjetivo-relativas procede del lenguaje de las ciencias objetivas. Sin embargo, como dice Husserl, *"... el desprecio con el que el científico que sigue el ideal moderno de objetividad trata todo lo 'meramente subjetivo-relativo', no modifica en nada su propia manera de ser, al igual que tampoco modifica nada el hecho de que tenga que ser suficiente para este mismo científico siempre que recurre y tiene inevitablemente que recurrir, a ello"*¹¹⁵.

Es decir, nos encontramos frente al hecho no sólo que las ciencias se construyen sobre la presuposición tácita del mundo de vida circundante, o en palabras de Husserl *"...que el saber sobre el mundo objetivo-científico se 'fundamenta' en la evidencia del mundo de la vida"*¹¹⁶, sino que también sacan de él lo que en

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 131, *Ibid.*, p. 128.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 131, *Ibid.*, p. 128.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 137, *Ibid.*, p. 133.

cada caso es necesario para sus fines respectivos. Todo el utillaje de la ciencia, el propio espacio físico de su práctica profesional, las medidas, las graduaciones poseen el sello de 'lo meramente subjetivo-relativo' para cualquier científico de la naturaleza en su actitud temática frente a la 'verdad objetiva', y sin embargo, cada una de estas cosas son utilizadas como siendo realmente y no como meras ilusiones.

Como ya se señaló, la oposición entre la verdad objetiva y lo subjetivo-relativo así planteada resulta equívoca y oscurece la correlación que la ciencia objetiva no puede encubrir del todo, a pesar del naturalismo objetivista heredado de Galileo. En este sentido, el análisis de la pre-dación busca precisamente relativizar esta oposición explicando las diferencias y los vínculos entre la esfera pre-científica de la vida y la esfera de las ciencias. Asimismo esta investigación permitirá mostrar el carácter derivado de la ciencia y su condición de 'figura subjetiva' como toda creación cultural en el "mundo de la vida".

De este modo, como también se planteó en relación a la matematización del universo físico (3.1), Husserl declara en este punto, que la ciencia objetiva en general es en realidad una substrucción lógico-teórica, la sustitución de la experiencia sensible por algo fundamentalmente no perceptible, fundamentalmente no

experimentable en su propio ser sí mismo, mientras que el reino de las evidencias originarias del mundo de la vida precisamente esta caracterizado como vimos antes por su experimentabilidad real¹¹⁷.

El carácter de la ciencia como substrucción lógico teórica no debe tampoco interpretarse como una denominación peyorativa. Por el contrario dicha denominación quiere dar cuenta de la naturaleza esencial y potencialidades de la ciencia como creación cultural. Como ya se vio en el caso de la física moderna, precisamente gracias a esta condición ella potencia nuestra previsión y manipulación de la naturaleza, aunque ciertamente, a juicio de Husserl, dichas potencialidades se devaluaron con la absolutización de sus proposiciones en el objetivismo moderno.

De otro lado, este carácter de la ciencia es el que nos permite establecer el único contraste real entre lo subjetivo del "mundo de la vida" y el mundo objetivo de las ciencias. Incluso para Husserl, sólo comprendida la ciencia como tal, es posible vislumbrar la ligazón largo tiempo oculta entre la teoría como substrucción lógica y el "mundo de la vida" y no sólo en un sentido epistemológico sino más radicalmente en un sentido ético-existencial.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 134, *Ibid.*, p. 130. Al respecto de la substrucción lógica además de lo desarrollado en el punto 3.1 y en particular en la nota 28, consultar la nota 35 del capítulo primero.

En conexión con lo anterior, cabe agregar que precisamente en razón de esta ligazón, la ciencia objetiva tiene una constante relación de sentido con el mundo en el que vivimos. Por ello, Husserl puede sostener que a pesar del desarrollo de la ciencias ellas están atravesadas por una crisis, y esto es así, porque han perdido precisamente su enraizamiento en este mundo de la vida y con ello su significación vital¹¹⁸.

Hace falta entonces volver a pensar la relación entre la experiencia vital y la práctica científica y en última instancia comprender en toda su radicalidad, como lo dice Husserl, *"...que la ciencia en tanto que una realización de las personas pre-científicas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida"*¹¹⁹.

Lo anterior abre ciertamente para este autor una serie de tareas que quedan pendientes, cómo la de precisar de qué forma la ciencia objetiva se integra en este mundo de la vida dado con anterioridad, así como explicar por qué las teorías y las figuras lógicas no son cosas mundano vitales en el mismo sentido que lo son las piedras, las

¹¹⁸ Como lo vimos en el primer capítulo, en la medida que la ciencia ha llegado a condicionar la vida humana en nuestra época, la crisis de las ciencias es también la crisis de la cultura. Como lo expresa Gadamer, se trata de una crisis reflejada en el autoenajenamiento de nuestras vidas, que se debe a la dependencia de la humanidad de aquello que hemos construido alrededor nuestro como nuestra civilización. Gadamer, H.G. "Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía" (1976). En: *La Razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Editorial Alfa, 1981, pp.83-93.

¹¹⁹ *Krisis*, p. 136, *Hua VI*, p. 132.

casas y los árboles. Respecto a ellas, sin embargo adelanta, que éstas deben entenderse fundamentalmente como “... *figuras 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*”¹²⁰, aún cuando sea posible identificarlas también como ‘unidades ideales de significación’ cuya idealidad lógica determina su telos.

Asimismo, todo lo señalado implica para Husserl sin duda, una conversión o replanteamiento de nuestras categorías convencionales, al mismo tiempo que nos exige un enfoque genético para entender la relación entre el “mundo de la vida” dado con anterioridad al científico o a la comunidad científica y el mundo objetivo-científico que ésta construye sobre su base¹²¹. Sólo así podrá entenderse, dice Husserl, que lo construido sea algo nuevo y distinto pero siempre dentro del “mundo de la vida” del que en tanto que hombres antes que científicos somos cointegrantes¹²².

En este enfoque, la ciencia representa entonces también una figura subjetiva, la que revela una intersubjetividad

¹²⁰ *Loc. cit., Loc. cit.*

¹²¹ Como Husserl lo advierte en el acápite (e) del párrafo treinticuatro, esta conversión a la que nos conduce el análisis de la pre-dación, no nos exime de ciertas paradojas que deberán resolverse al paso de la reflexión, incluso todo el párrafo tiene un tono dialogal que le otorga el carácter provisional a algunas conclusiones. Esto es así, porque recién con la radicalización de la reflexión via la *epoché* se alcanza un suelo más seguro para entender en toda radicalidad la pre-dación del ‘mundo de la vida’.

¹²² *Krisis*, p. 137, *Hua VI*, p. 133.

de grado superior, que es la de la comunidad de científicos y sus sistemas de creencias. Pero la hipótesis principal de la ciencia objetiva de un 'ser en sí' de las cosas, no resulta otra cosa que 'una' entre las muchas hipótesis y proyectos prácticos que constituyen la vida de los hombres en su mundo de la vida, mundo que como ya sabemos, les es dado de antemano como disponible.

De este modo, puede verse aquí, como afirmaba Bengoa, de qué modo, toda la ciencia objetiva sale y vuelve irremediablemente al "mundo de la vida" 'meramente subjetivo-relativo', tanto en cuanto instrumento de su quehacer científico como en lo que atañe a su fundamentación.

Asimismo esta toma de conciencia de la pre-dación, contribuye a precisar la propia condición de la ciencia frente al mundo de vida de los hombres y ello se extiende a todo su aparato metodológico. De tal modo, que en su conjunto, éste aparece también como una figura de los científicos, construida a partir de su trabajo común y alcanzada por una ininterrumpida actividad que presupone siempre el "mundo de la vida dado con anterioridad".

De otro lado, Husserl hace notar que este análisis también nos muestra cómo los resultados teóricos de la ciencia tienen el carácter de valideces para este mundo

de la vida en la medida que se agregan continuamente a su propia concreción. Y esto es posible, porque en cierto modo dichos resultados ya le pertenecen de antemano, puesto que el "mundo de la vida", como se ha visto, es el horizonte de todas las posibles realizaciones de la ciencia que deviene.

En este sentido, a modo de conclusión de las últimas reflexiones Husserl afirma, *"Así pues el mundo de la vida concreto es, al mismo tiempo, la base fundamentadora para el mundo 'científico verdadero' y, al mismo tiempo está englobándolo en su propia concreción universal"*¹²³.

Sobre este punto, Aguirre siguiendo a Husserl acota que este mundo en su universalidad concreta puede entenderse como la multiplicidad de correlatos de la praxis humana en su totalidad, considerando a la praxis teórica sólo una de formas¹²⁴.

Para finalizar este acápite, cabe agregar una distinción que Husserl introduce al final de párrafo treinticuatro y que completa lo que hemos dado en llamar la anterioridad epistemológica del "mundo de la vida". Dicha distinción también está vinculada al contexto antes señalado (líneas preliminares al 3.3) de las reflexiones que plantean la necesidad de una nueva científicidad,

¹²³ *Ibid.*, p. 138, *Ibid.*, p. 134.

¹²⁴ Aguirre, A., "Consideraciones", p.10.

capaz de permitirnos una genuina comprensión del 'mundo de la vida' fuera del los dualismos falsificadores¹²⁵.

La distinción planteada es aquella que puede establecerse entre dos tipos de verdades. Se trata de que por una parte, están las verdades situacionales práctico cotidianas, ciertamente relativas pero que la *praxis* busca y necesita para sus proyectos. De otro lado, están las verdades científicas cuya fundamentación reconduce precisamente a las verdades situacionales pero en una forma tal que el método científico no se presenta como relativo. En tal sentido, puede concluirse aquí también que el 'mundo de la vida' dado con anterioridad no se reduce a las puras verdades situacionales práctico-cotidianas, ni al puro mundo de la 'percepción', sino que en última instancia es el suelo a partir del cual se dan todas nuestras construcciones conceptuales y el horizonte que las contiene.

Con la distinción antes señalada Husserl cree haber dejado en claro la relevancia y significación universal del problema del "mundo de la vida", así como de su investigación sistemática en una ciencia de nuevo cuño. Esto no significará otra cosa que el llamado a la radicalización de la reflexión que expondremos en el

¹²⁵ Husserl hace hincapié que sólo esta nueva científicidad que el texto anuncia y presenta en su estadio de formación inicial, nos permitirá entender la correlación entre la vida pre-científica y la científica y en suma entre el intuir y el pensar. Reflexión que para Husserl debe conducir a una transformación de

próximo capítulo, después de hondar un poco más en la historicidad de este 'mundo de la vida dado con anterioridad'.

3.3.2 Una aproximación a la historicidad de la pre-dación del "mundo de la vida". Mundo de concreción universal y horizonte de toda praxis real y posible.

La definición del "mundo de la vida" como universalidad concreta que surge en el análisis de la pre-dación, sin duda, nos permite situarnos más allá del dualismo entre la vida pre-científica y la vida científica, del mismo modo, que muestra al "mundo de la vida" como el único mundo y horizonte de toda praxis real y posible¹²⁶. También se ha visto la singular naturaleza de este mundo intersubjetivo pre-dado que al mismo tiempo que me constituye como una cola de cometa que no puedo eludir, es constituido por mí a partir de mis diversas tomas de posición, tanto las que conciernen a mis intuiciones sensibles ocasionales, como a las construcciones conceptuales que adquiero en una experiencia intersubjetiva de grado superior como es la de la práctica científica comunitaria.

la 'teoría del conocimiento' en la que la ciencia en tanto que problema y realización pierde su autonomía y se convierte en mero problema parcial. *Krisis.*, pp. 141-142, *Hua VI.*, pp. 137-138.

¹²⁶ Una noción complementaria del "mundo de la vida" como universalidad concreta es aquella que define al mundo como la totalidad de las cosas espacio temporales. *Ibid.*, p. 149, *Ibid.*, p. 145. En esta definición Husserl destaca que, igual que en la anterior, el mundo puede ser tematizado tanto como objeto de una ontología o tematizado desde una perspectiva trascendental. En el próximo capítulo volveremos sobre este punto.

Es decir, como se señaló en acápites anteriores (3.3.1, 3.3.2) el "mundo de la vida" es continuamente retroalimentado por la actividad creativa y constituyente de sentido de la vida comunitaria y por la sedimentación de los productos culturales, incluyendo, como se sabe, la actividad científica¹²⁷. Toda esta dinámica, que da cuenta de la historicidad del "mundo de la vida", sin duda, nos enfrenta a la facticidad de la experiencia histórica de las culturas. Pero el reto que se propone Husserl estará en identificar las estructuras invariantes que subyacen a las diversas y relativas expresiones históricas de los pueblos¹²⁸.

Por todo lo anterior, el "mundo de la vida" en uno de sus sentidos ciertamente también puede interpretarse como el 'mundo histórico cultural'. Es decir, un mundo con sus tradiciones y sus cambiantes representaciones de la naturaleza, cuyos contenidos se han sedimentado a tal punto que este mundo se presenta como el mundo pre-dado o como el mundo 'pre-científico' (desde el punto de vista de la cultura occidental) para cada nueva generación¹²⁹.

¹²⁷ En el "mundo de la vida" hay un juego permanente de actividad y pasividad. En este sentido la ciencia se alimenta de lo pre-dado y lo pre-dado de la actividad de la ciencia

¹²⁸ Como lo afirma Husserl, los peligros de caer en el relativismo desaparecen: "...tan pronto como nos damos cuenta reflexivamente de que este mundo de vida posee en todas su relatividades su estructura general". *Ibid.*, p. 146, *Ibid.*, p. 142.

¹²⁹ Para el caso de la cultura occidental lo pre-científico adquiere, sin duda un criterio demarcatorio claramente problemático por todo lo dicho respecto de la crítica husserliana al objetivismo de las ciencias. Pero en cuanto a la sinonimia entre lo pre-dado y lo pre-científico E. Ströker aborda este problema reconociendo el carácter equívoco de esta última denominación. En este sentido, afirma que sólo se justifica hablar de un mundo de la vida pre-científico con respecto a cada situación histórica.

También hay que agregar que el "mundo de la vida" exhibe un horizonte espacial bajo la forma de un horizonte terrestre, es decir un mundo circundante humanizado por la actividad práctica de los hombres. Dicho horizonte va de la mano del horizonte temporal junto con el cual posibilitan la existencia de una comunidad histórica de cuya reiteración depende la conservación del "mundo de la vida"¹³⁰.

De este modo, puede verse que la historicidad de la pre-dación del mundo de la vida compromete una serie de elementos que la complejizan y quizá ellos no se han aclarado todavía suficientemente con lo expuesto hasta el momento. En este acápite intentaremos profundizar más sobre este punto, del mismo modo que retomaremos algunas afirmaciones hechas a lo largo de todo nuestro trabajo¹³¹.

Como lo señalamos también en la nota 109, en su opinión, la creciente familiaridad con los productos técnico científicos hace que ellos devengan en cosas naturales para nosotros y se tiene como consecuencia que ya no entendemos dichos productos como intervenciones de la ciencia en el mundo de la vida, sino más bien como parte de lo cotidianamente dado. Esto quiere decir que hay una idea de lo pre-científico que sólo debe entenderse en relación al estado actualmente avanzado de las construcciones científicas, más no en un sentido absoluto y ahistórico. Ströker, E., "El mundo como problema de la fenomenología", p. 118. También nosotros hemos señalado en varios puntos cómo el 'mundo de la vida' no puede ser el puro mundo de la percepción ni la pura vida pre-científica.

¹³⁰ Respecto a este punto es que surge la noción del "mundo de la vida" como tema de los historiadores, porque precisamente la historia como disciplina se ocupa de reconstruir los cambiantes mundos circundantes de la vida de los pueblos y épocas. Pero como ya lo señalamos, la verdadera ciencia del "mundo de la vida" debe ir más allá de la facticidad histórica de todos los mundos circundantes históricos, y esto significa, la explicitación del *a priori* histórico que da cuenta precisamente de la estructura invariante que subyace a todos los mundos históricos y relativos, o en términos de lo que venimos planteando, a la sedimentación de las variadas formas culturales.

¹³¹ Como se señaló en el primer capítulo (nota 19), el tema de la historia y la historicidad no fue nunca ajeno a Husserl en el desarrollo de su pensamiento, pero quizá en la *Krisis* se pone de manifiesto su importancia para el cumplimiento del proyecto fenomenológico. En 3.1 anotamos un texto de Husserl (nota 25) en el que puede verse claramente cómo el asumir nuestra historicidad se convierte en la condición de posibilidad para hallar la unidad de la cultura y de la historia. También en 3.2 (nota 78) se impone la idea que sólo desde un enfoque histórico puede comprenderse el mundo en su real condición

Sin embargo, cabe advertir, que todavía enfrentamos algunas limitaciones para ofrecer una presentación integral de la temática que nos proponemos, puesto que ésta exige estar instalados completamente en el enfoque trascendental al interior del cual se esclarece su auténtico sentido¹³².

Por todo lo anterior, nos proponemos en esta parte de nuestro trabajo sólo ofrecer una interpretación provisional, pero en la medida que la aparición de los significados analizados ya comportan elementos de dicho enfoque es posible retomar algunos aspectos y alcanzar una visión aproximada de la singular historicidad del "mundo de la vida".

De tal modo que a riesgo de ser algo reiterativos, intentaremos aclarar en qué medida el "mundo de la vida" en su universalidad concreta es un *suelo que se desarrolla históricamente*, profundizando fundamentalmente la condición de este mundo como *horizonte viviente* de toda praxis real y posible. Con ello, creemos que será posible adelantar una explicación de la manera en que las valideces científicas se agregan continuamente a la

de 'adquisición espiritual en devenir'. Y en un sentido más radical como lo veremos más adelante, sólo a partir de una genuina comprensión de la historicidad será posible superar la comprensión normal de la historia como un fluir de mundos culturales, dispersos y relativos.

¹³² En realidad como lo veremos en el próximo capítulo la historicidad de la *re-dación del mundo de la vida* en realidad halla su fundamento y su completa aclaración en la historicidad de la *subjetividad pre-dadora del mundo de la vida*. Tema de la ciencia trascendental del mundo de la vida.

consistencia del "mundo de la vida" y por qué éstas le pertenecen de antemano.

En cuanto al análisis de la noción de horizonte, debe señalarse que no sólo estamos en condiciones de aprovechar los gérmenes de un enfoque trascendental por lo dicho anteriormente, sino que las reflexiones que han acompañado a la aparición de los significados abordados antes, han posibilitado el retorno al 'mundo de la vida pre-dado' desde una crítica de la validez de las ciencias objetivas¹³³. Como se vió antes, con ello se le ha otorgado a la temática del "mundo de la vida" la condición de problema principal frente al de la ciencia objetiva y se han abierto una serie de tareas de investigación, una de las cuáles, sin duda, es la de la comprensión de su historicidad para la cual la noción de horizonte constituye un concepto esencial.

Tomaremos como referencia un texto de Husserl para encuadrar nuestras reflexiones. Así en el párrafo treintiocho se afirma lo siguiente, "*El mundo previamente dado*

¹³³ Luego de la retrospectiva histórica que nos condujo al primer significado del "mundo de la vida" y que se ha dado en llamar 'la reducción histórica', se considera a esta 'crítica' expresada en el tercer significado analizado, como la segunda reducción que tiene que radicalizarse aún más en una tercera. A este respecto, cabe precisar que esta crítica a la validez de las ciencias objetivas se ha desarrollado en un primer momento en el análisis de la pre-dación del mundo de la vida, que ha destacado a este 'mundo' como suelo y fundamento de las ciencias objetivas, tal como lo vimos en los párrafos analizados en el acápite anterior. Sin embargo dicha crítica se sigue todavía desarrollando en el texto de la *Krisis* en los párrafos treinticinco, treintiséis, treintisiete y treintiocho que abordan el tema de una *epoché* de la ciencia objetiva. Dichos párrafos ya representan la radicalización del enfoque trascendental, el que a su vez se seguirá acrecentando y nos conducirá a la subjetividad pre-dadora del mundo de la vida en la cual termina de esclarecerse la problemática de la pre-dación. Nosotros retomaremos este punto en el próximo capítulo.

*es el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, al igual que, precisamente, una consciencia intencional de horizontes abarca implícitamente de antemano. Nosotros los sujetos, no conocemos en la vida unitaria, inquebrantada y normal ninguna meta que alcance más allá, más aún, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital 'mundo'. El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos*¹³⁴.

La definición del "mundo de la vida" como 'horizonte viviente' parece entonces incluir no solamente un mundo dado con anterioridad, y como tal, horizonte de nuestros actos perceptivos, sino también a la propia dinámica de constitución de este mundo. En este sentido, él aparece como el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente, y asimismo de las posibles formas de praxis por venir. Estamos entonces ante un horizonte englobante que parece moverse con lo que contiene, tanto de forma actual como potencial.

Nuevamente aquí la experiencia perceptiva sirve de modelo ejemplar para ilustrar la naturaleza de este horizonte englobante. Pero aquí la percepción es tomada desde el punto de vista de la correlación conciencia-mundo, a la

¹³⁴ *Krisis*, pp. 151-152, *Hua VI*, p.147. Las negritas son nuestras.

que aludimos en (2.2 y 3.2) y asumida desde un enfoque genético.

Desde esta perspectiva, tenemos por un lado, a la conciencia indesligable de su experiencia intersubjetiva y vivenciada desde los estratos más primarios de la existencia, conciencia que además se entiende como un curso temporal que no sólo comprende las operaciones actuales del yo sino que conserva los actos pasados y anticipa los futuros. Por otro lado, tenemos al mundo, que respectivamente aparece como una compleja formación que se puede analizar como el resultado de la vida intencional de esta vida temporal de la conciencia intersubjetiva. Es decir, en palabras de Husserl como una adquisición espiritual en devenir.

En este sentido, toda experiencia perceptiva capta al mundo como 'siendo', pero no sólo 'siendo' para los hombres aislados, sino como dice Husserl, para la comunidad de hombres y en virtud de la 'mancomunación' (*Vergemeinschaftung*) de aquello que es susceptible de ser percibido¹³⁵.

Así, la estructura temporal del 'presente viviente' de la percepción, nos muestra que el mundo es siempre en parte,

¹³⁵ *Ibid.*, p. 172, *Ibid.*, p. 166

algo ya experimentado mancomunadamente¹³⁶. Por ello este 'presente' no tiene sólo un horizonte de lo simultáneo, sino también de lo pasado y lo futuro. Y el horizonte de futuro está siempre abierto a posibles nuevas experiencias, al mismo tiempo que a la consonancia intersubjetiva que podemos lograr sobre su validez.

De todo lo anterior, puede verse con claridad cómo todo acto perceptivo tiene una inherencia a un horizonte constantemente fluyente. Dicha inherencia se da en relación a las distintas modalidades de vivir la temporalidad. Así, por ejemplo, la inherencia al pasado supone un vínculo vital de efectos sobre el presente.

De este modo, para Husserl, tanto en el sentido de la vida individual como en el sentido de la vida comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas sino que permanecen en un transfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante y en este sentido son eventualmente disponibles y siempre reactivables "valideces

¹³⁶ Como dice Husserl, "...cada cual se 'sabe' viviendo en el horizonte de sus congéneres, con los cuales puede entrar en una conexión ya actual ya potencial, al igual que (como igualmente sabe) ellos pueden hacerlo en la comunidad actual y potencial. Sabe que él y sus compañeros en la conexión actual están referidos a las mismas cosas de experiencia, en la forma que cada cual tiene de las mismas cosas distintos aspectos, distintos lados, distintas perspectivas etc., pero siempre a partir del sistema global de multiplicidades del que cada cual tiene conciencia para sí como siendo las mismas en la percepción actual de la misma cosa) siempre en tanto que horizonte de experiencia posible de esta cosa". *Ibid.*, p. 173, *Ibid.*, p. 167.

que todas entre sí y junto con los actos auténticos constituyen un único inquebrantable contexto vital"¹³⁷.

Como se dijo también cuando se abordó la anterioridad biográfico-individual del "mundo de la vida", en el caso de las certezas originarias cuya fuente es claramente la percepción sensible, éstas aparecen como un primer equipamiento intersubjetivo del que no somos completamente conscientes y que sin embargo constituyen la condición de posibilidad de toda reactivación o transformación de sentidos sedimentados, así como de toda constitución activa posterior¹³⁸.

Incluso cuando Husserl habla de una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, así como del rol de la corporalidad en los estratos más primarios de la experiencia perceptiva del mundo, Husserl sostiene la idea de una historicidad corpórea primigenia a lo largo de la cual el yo aprende a disponer de la movilidad yoica de su cuerpo, y las capacidades así adquiridas, se incorporan a él como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior al modo de una masa hereditaria.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 157, *Ibid.*, p.

¹³⁸ Cabe aclarar aquí como lo hace Walton, que "...nuestra conciencia del mundo está mediada por una génesis que trasciende la experiencia de cada uno porque remite a una vida trascendental sedimentada que se identifica con el devenir de la humanidad y en la que se ha configurado nuestra manera de mentar el mundo, tener una experiencia de él y actuar en su ámbito. Las formaciones de sentido nos determinan porque inculcan en nosotros ciertas maneras de interpretar el mundo.

Toda esta dinámica del fluir de la vida para Husserl, como se ve, revela un movimiento de sedimentación, reactivación y transformación de sentido, que sumado al momento originario de la institución estaría dando cuenta de las estructuras invariantes del "mundo de la vida histórico, por las que el propio devenir se convierte en *a priori* histórico¹³⁹. Es decir, a su juicio, pese a las dificultades que se ciernen sobre su comprensión, es posible aceptar una 'típica' del aspecto más fluyente y móvil del mundo de la vida¹⁴⁰.

Estas última afirmaciones, a juicio de algunos intérpretes y en particular para A. Bonilla en su libro ya citado, posibilitarían hablar de una "filosofía de la historia" en la *Krisis*¹⁴¹. Sin embargo, ellas no se encuentran expuestas de manera sistemática en la parte

Proporcionan un contexto significativo que mediatiza la referencia intencional". Walton, R., "Husserl y el horizonte de la historia", pp.157-158.

¹³⁹ Desde esta perspectiva el hecho de la sedimentación como la posibilidad de anticiparme al futuro no se presentan como hechos aleatorios sino que en última instancia son inherentes a la vida misma.

¹⁴⁰ Este *a priori* histórico es un primer paso en el esfuerzo de Husserl por superar las aporías del historicismo, pero en la radicalización de su reflexión terminará integrado en el *a priori* de la subjetividad trascendental pre-dadora del mundo de la vida.

¹⁴¹ Alcira Bonilla en *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, como muchos otros autores reconoce que la exposición husserliana sobre la historia en esta obra es fragmentaria y dispersa. A su juicio las indicaciones sobre este tema se hallan dispersas en la primera y segunda parte, en el § 73 y en los apéndices XXV-XXVIII y en la conferencia de Viena. Una exposición más concentrada y sistemática se encuentra en los apéndices II y III. En el apéndice II la temática de la historicidad está sin embargo subordinada a el tema más amplio del *a priori* del mundo de la vida, mientras que el apéndice III (Origen de la geometría) representaría el texto más significativo para esta temática. De otro lado, también afirma que en la tercera parte de la *Krisis* a partir del párrafo treinticuatro, Husserl abandona el problema de la conexión entre la tematización del mundo de la vida y la historia, admitiendo sin embargo que la explicitación del "mundo de la vida" a partir de la noción de horizonte, apunta al único ámbito donde puede hacerse comprensible el carácter histórico de este mundo en su dimensión trascendental. Tarea que sin embargo, queda pendiente por el carácter inconcluso de la obra. Otro texto

tercera del texto que venimos analizando, sino más bien de forma dispersa en varias secciones y particularmente desarrolladas en el famoso apéndice dedicado al "Origen de la Geometría"¹⁴². Nosotros concluiremos este acápite con una mención breve a este texto.

La riqueza del mismo de alguna manera se ha mostrado en las múltiples referencias que hemos hecho en este trabajo y a las conexiones que se pueden hacer con otras problemáticas filosóficas¹⁴³. Respecto a nuestro tema resulta aún más ilustrativo porque precisamente aquí se expone la historicidad de una disciplina que nos ha sido transmitida a lo largo de generaciones y en la cual es posible identificar las estructuras antes mencionadas. De otro lado, en este análisis también se pone en práctica el enfoque de la fenomenología genética de una manera ejemplar.

Como lo resume Roberto Walton, desde el punto de vista de este enfoque todas las formaciones de sentido encontradas en el presente deben ser reconducidas a lo largo de cadenas de remisiones retrospectivas hasta las

significativo sobre este tema, pero con una orientación más crítica es el texto ya citado de Carr, D., *Phenomenology and the Problem of History*.

¹⁴² *Hua VI*, pp. 365-386.

¹⁴³ Los aportes de este apéndice a la filosofía del lenguaje y de la ciencia, así como al esclarecimiento de la idealidad son de gran relevancia. De otro lado, no debe olvidarse que es un apéndice referido al parágrafo nueve en el que Husserl desarrolla su crítica al objetivismo fisicalista de Galileo.

instituciones originarias de sentido que se encuentran en la base de ellas¹⁴⁴.

De este modo, encontramos en el texto de Husserl, la aseveración que lo descrito respecto de la geometría se hará en realidad extensivo a la historicidad de toda ciencia, porque hacer evidente el origen de la geometría no es otra cosa que explicitar una tradición y su movimiento. Y esto es así porque la tradición abraza y forma todo lo existente, en tanto todo lo ente esta inmerso en el devenir histórico.

Como lo expresa Husserl, *“Alle haben ja die Beweglichkeit von sedimentierten Traditionen, mit denen immer wieder eine tradierende Aktivität, neue Sinngebilde erzeugend, arbeitet. In dieser Seinsweise erstrecken sie sich dauernd durch die Zeiten, da alle neuen Erwerbe sich wieder sedimentieren und wieder zu Arbeitsmaterialien werden. Überall sind die Probleme, die klärenden Untersuchungen, die prinzipiellen Einsichten historisch. Wir stehen im Horizont der Menschheit, der einen, in der wir selbst jetzt leben. Dieser Horizont ist uns ständig lebendig bewußt, und zwar als Zeithorizont impliziert in unserem jeweiligen Gegenwartshorizont. Der einen Menschheit entspricht wesensmäßig die eine Kulturwelt als Lebensumwelt in ihrer Seinsweise, die in jeder historischen Zeit und Menschheit die jeweilige und eben Tradition ist. Wir stehen also im historischen Horizont, in dem, wie wenig Bestimmtes wir auch wissen, alles historisch ist”*¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Walton, R., “Husserl y el horizonte de la historia”.

¹⁴⁵ *Hua VI*, p. 378.

De lo anterior puede decirse, que en términos generales el conjunto de sentidos sedimentados van configurando una tradición, lo que significa que en toda ciencia hay la movilidad de tradiciones sedimentadas con la que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido. De este modo, el presente histórico actúa como una 'unidad de totalización incesante', porque puede ver detrás suyo los pasados históricos de los que ha surgido, y los ve no precisamente en una secuencia lineal, sino describiendo el movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido¹⁴⁶. En esta misma perspectiva, la propia historia es definida por Husserl como el movimiento viviente de unos con otros y de implicación mutua de la originaria formación y sedimentación de sentido¹⁴⁷.

De otro lado, así como el 'presente viviente' puede dar unidad al flujo heracliteano, la institución es identificada por Husserl como un momento radical porque encierra al mismo tiempo el proyecto de una institución final que yace en el infinito. En ese sentido, el momento inicial funciona como un comienzo teleológico que precisamente explicaría por qué el "mundo de la vida dado previamente" contiene de antemano todas las formas

¹⁴⁶ Tómese en cuenta que la propia reflexión husserliana sobre la historia de la filosofía moderna a partir de un presente signado por la crisis de las ciencias, ejemplifica este movimiento mostrando claramente cómo el 'presente viviente' da la unidad al curso histórico.

posibles de praxis y realizaciones que se hallan en el futuro. El "mundo de la vida" en esta perspectiva estaría entonces dominado por una teleología la que le otorga la unidad a su curso histórico¹⁴⁹.

De este modo, puede verse cómo la temática de la historicidad además de esclarecer la naturaleza de nuestra vida en el mundo, también le permitirá a Husserl justificar su propio proyecto fenomenológico como prolongación del momento de institución originario dado en el mundo griego bajo el ideal de una vida según razones últimas.

¹⁴⁷ *"Geschichte ist von vorherein nichts anders als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung"*. *Hua VI*, p. 380.

¹⁴⁸ Esta idea se encuentra particularmente expuesta en la "Conferencia de Viena" y el párrafo setentitrés, que como señalamos en el primer capítulo es colocado como conclusión de toda la tercera parte. Nosotros sólo nos limitaremos a la mención hecha sobre el tema.

3.4 Breve balance sobre los significados expuestos.

Dada la extensión de este capítulo tercero, se justifica a modo de conclusión parcial de nuestro trabajo un breve balance de los desarrollado hasta el momento. En primer lugar, como lo indica el epígrafe inicial, la temática del "mundo de la vida" abre en su análisis una cantidad de otros temas que resulta muy difícil mantenerlos en la mira de forma conjunta. De alguna manera es como si la reflexión hasta ahora llevada a cabo, hubiera representado un avanzar describiendo círculos concéntricos que se reproducen de manera indefinida¹⁴⁹.

Lo anterior sin embargo, no resulta desalentador si uno puede ver en este tipo de desarrollo expositivo una modalidad de esclarecimiento. En ella, la reflexión incita a avanzar asumiendo momentos de detención provisional en los que se alcanza una comprensión parcial, al mismo tiempo que se vislumbran nuevas tareas y se delatan las paradojas por resolver.

El presente capítulo ha querido ser consecuente con este estilo de pensamiento y se ha procurado por lo tanto seguir la dinámica misma de la reflexión husserliana. En

¹⁴⁹ Al respecto no debe olvidarse, que Husserl al inicio de la *Krisis* frente a la magnitud de su empresa ya nos había advertido de ese avanzar zigzagueante que se impone como única forma de acceso a los problemas radicales de la existencia. (*Krisis*, p. 61, *Hua VI*, p.59). Y luego en el centro de su exposición sobre el "mundo de la vida" ante la vastedad de su contenido, Husserl señala, "*Aquí somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica llamada aquí a establecer normas; no podemos hacer otra cosa*

tal sentido, en la secuencia en la que se han expuesto los tres significados puede verse un movimiento de profundización, que ha posibilitado alcanzar en el tercero una definición lo suficientemente englobante como para subsumir a los otros dos significados en su contenido general¹⁵⁰.

De este modo, la noción del "mundo de la vida" como horizonte pre-dado intersubjetivamente constituido, sin el cual no es posible concebir ninguna forma de *praxis* aparece como la definición más completa que podemos alcanzar en este punto de la reflexión. Naturalmente con esta noción no se ha eliminado la polisemia de sentido de la expresión "mundo de la vida", pero al destacar la relevancia de los significados abordados creemos haber ofrecido los elementos para un ordenamiento de los mismos que podría explicar el uso restrictivo de algunos significados y el carácter general de otros.

Asimismo se ha visto cómo la pre-dación comporta, por un lado, una historicidad singular que hace del mundo de la vida el horizonte de toda institución, sedimentación, transformación y reactivación de sentido, del mismo modo

que reflexionar, profundizar en el sentido todavía no desarrollado de nuestra tarea..." (*Ibid.*, p. 140, *ibid.*, 136).

¹⁵⁰ Sin duda, este movimiento de profundización no deja de ser complejo porque en él concurren los dos niveles de tematización señalados en la introducción de este capítulo. Se puede hablar incluso de una simultaneidad de enfoques que en la perspectiva de Husserl debe superarse en la Ciencia trascendental del mundo de la vida que trataremos en el próximo capítulo. De otro lado, también puede considerarse que este movimiento significa el paso de un análisis estático a un análisis genético, sólo a partir del cual se llega a comprender la historicidad del 'mundo de la vida'.

que una intersubjetividad esencial que le otorga a la pre-dación un carácter comunitario desde los niveles más primarios de nuestra existencia.

A los dos aspectos mencionados hay que agregar que se trata de la pre-dación del mundo de vida circundante intuitivo que se da en primer término a la corporalidad, la que representa el estrato más originario de nuestra subjetividad en su actividad constitutiva del sentido del "mundo de la vida". Porque como se vio en el 3.1.2, nosotros no sólo somos sujetos en el mundo de vida circundante sino también sujetos de validez para este mundo. Y en tal sentido, somos al mismo tiempo, constituidos por el mundo de la vida y co-constituyentes del mismo en su devenir. Esta es por cierto una de las paradojas que Husserl busca resolver con la radicalización de su reflexión y que abordaremos en el próximo capítulo.

De este modo, considerado el "mundo de la vida" en correlación con la actividad intencional constitutiva de la subjetividad, sin duda, la *historicidad*, la *intersubjetividad* y la *corporalidad* ya pueden presentarse en este punto como las formas universales del "mundo de la vida", sin las cuales éste es impensable y la pre-dación, cómo el ámbito en el que todavía hay que indagar por la estructura universal típica de este mundo.

En cuanto a este último tema cabe precisar que, en términos de la fenomenología, esta estructura típica sólo puede ser alcanzada vía la 'reducción trascendental', la que todavía no se ha ejercido. En este sentido, el tercer significado expuesto representa, sin duda, el punto más extremo al que nos ha llevado lo que podemos denominar, una reflexión filosófica natural sobre el "mundo de la vida"¹⁵¹.

En relación al *status* de dicha reflexión se hace necesario hacer algunas acotaciones. Ciertamente en el marco del proyecto de la fenomenología trascendental, tal como este es planteado en la *Krisis*, el nivel alcanzado por esta reflexión resulta insuficiente y sólo contiene los gérmenes del enfoque trascendental, de tal modo, que estamos conminados a radicalizarla para dar cumplimiento a tal proyecto. Sin embargo, dicha radicalización sólo es posible, porque previamente esta reflexión filosófica natural ha pasado por dos momentos esenciales¹⁵².

¹⁵¹ Entiéndase aquí una reflexión filosófica natural en el sentido de una reflexión todavía no trascendental sobre el mundo de la vida. Sin embargo como se ha visto, dicha reflexión natural ya contiene los gérmenes de un enfoque trascendental que hace falta radicalizar por medio de la ejecución de la *epoché* trascendental. En tal sentido, si bien se puede hablar de una evolución en la aparición de los significados expuestos, todavía a juicio de Husserl, las referencias al "mundo de la vida" están ancladas en un campo óptico que hay que superar, precisamente para dejar atrás todo resabio de historicismo relativista.

¹⁵² Respecto a este punto es importante anotar que lo señalado expresa precisamente las ventajas del enfoque gradual desarrollado en la *Krisis* frente a otras obras de Husserl. Incluso en el texto hay un párrafo dedicado a la crítica de la 'vía cartesiana' en favor de la estrategia utilizada en él, cuyo título es: "Característica de un nuevo camino hacia la reducción en contraste frente al 'camino cartesiano'. *Krisis*, pp.162-163, *Hua VI*, pp. 156-157.

El primero de esos momentos es el que concierne a la 'meditación histórica' o lo que incluso algunos han llamado 'reducción histórica'. Dicha reducción posibilitó una labor de desmontaje que nos permitió descubrir al "mundo de la vida como el olvidado fundamento de la ciencia natural y presuposición tácita de la filosofía kantiana. Asimismo ella se adentra críticamente en los alcances del enfoque kantiano, para cuestionar su falta de radicalidad y la necesidad de alcanzar un genuino sentido de lo trascendental. Dicho esfuerzo acompaña como marco la exposición del tercer significado.

El segundo momento de esta 'reflexión filosófico natural' es aquél en el que se ejerce una crítica de la validez de las ciencias objetivas, la que permite un 'retorno al mundo de vida originario' y adentrarnos en su carácter de intuitividad fundamental. Asimismo esta crítica posibilita definir la problemática del "mundo de la vida" como el problema universal y general de la ciencia objetiva y en suma de la totalidad de la cultura.

De este modo, en este punto queda consolidada la idea del enraizamiento de las ciencias en el "mundo de la vida" y su ligazón existencial, a pesar de todos los encubrimientos y falseamientos que puedan producirse en la cultura. Aquí también puede verse la confluencia de las motivaciones ético-trascendentales y epistemológicas que dominan a la *Krisis*

De otro lado, esta crítica de las ciencias objetivas al posibilitar el 'retorno al mundo de vida originario', suelo de toda constitución de sentido, también cumple una labor de desmontaje en la medida que nos exige superar los falsos dualismos creados por el objetivismo moderno y relativizar el contraste entre la esfera lógico-objetiva y la esfera intuitiva-sensible.

En el contexto de los problemas antes señalados, Husserl propone un replanteamiento radical del hiato tradicional entre la *doxa* y la *episteme*. Dicho replanteamiento representa una de las tareas que queda pendiente para el esclarecimiento de la correlación entre nuestra experiencia mundano vital de la vida natural y las verdades científicas con sus respectivas representaciones del mundo. Esto sin embargo, no significa que Husserl no adelante en la *Krisis* y en otras obras mencionadas algo de esta tarea. Sin duda el contraste entre lo que él llama en el texto las verdades situacionales práctico-cotidianas y las verdades científicas, cuya fundamentación reconduce a las primeras es ya una manera de reinterpretar la relación entre el ámbito de la opinión y de la ciencia.

Respecto a la problemática general de nuestra 'vida en el mundo' que se deriva de lo anterior, cabe agregar también

que al haber puesto en evidencia la relación de sentido que debe tener la ciencia objetiva con el mundo en el que vivimos, Husserl nos sitúa en la perspectiva de una reconciliación de las diversas esferas de la cultura, en la cual puedan ejercerse la autorreflexión y la autorresponsabilidad como formas de lucha contra el escepticismo y el derrumbe de una cultura racional cuyos orígenes se remontan al mundo griego.

Cap. 4

Tematización del "mundo de la vida". Su estructura universal típica y sus formas universales

En este último capítulo nos ocuparemos fundamentalmente de dos temas con los cuales daremos término a nuestra investigación sobre el concepto que hemos venido analizando. En primer lugar, nos referiremos a las dos posibilidades de tematización que nos quedan como alternativa una vez alcanzada la definición general del "mundo de la vida", como mundo pre-dado históricamente e intersubjetivamente constituido. En conexión con este punto se presentará la mención que hace Husserl por un

lado, de la posibilidad de una 'Ontología del mundo de la vida' y por otro, de la Ciencia Trascendental. Luego profundizaremos en la naturaleza de la *epojé* trascendental que nos permite el acceso a la estructura típica o *a priori* del "mundo de la vida" y a la comprensión de la trascendentalidad de sus formas universales. En este punto incluiremos algunas dificultades y paradojas que el propio Husserl declara como inherentes a la tematización trascendental del "mundo de la vida". Finalmente concluiremos nuestra exposición con una breve mención sobre la función asignada a la temática del 'mundo de la vida' en el proyecto fenomenológico, tal como se presenta en la *Krisis*.

Cabe aclarar, que en contraste con la extensión y profundidad del capítulo anterior, nuestra exposición aquí, sobre todo en el segundo subcapítulo tiene un carácter general y hasta en algunos puntos meramente introductorio. Esta situación se justifica por un lado, por el hecho que los temas señalados abren por sí mismos campos bastante amplios de trabajo y en tal sentido nuestra exposición se limita sólo a una presentación de los mismos, al modo de un complemento a las reflexiones desarrolladas en el capítulo anterior y respondiendo consecuentemente a la estrategia de análisis utilizada¹.

¹ Ver nota 3 del capítulo tercero de nuestra investigación.

De otro lado, debe también tomarse en cuenta, que precisamente respecto de estas problemáticas es donde más se pone en evidencia el carácter fragmentario e incompleto del texto². Incluso Husserl no escatima esfuerzos en señalar nuevas dificultades y paradojas que se presentan precisamente al radicalizar la reflexión, así como enunciar algunas tareas que siguen pendientes.

Lo anterior quizá explica por qué en la importante bibliografía sobre la *Krisis* no hay un intento de sistematización integral del conjunto de temáticas abiertas por ella. Por el contrario en la mayor parte de las interpretaciones consultadas se considera a este texto como una 'obra abierta' en la que, como dice Biemel, Husserl es en los hechos un auténtico principiante en relación a la problemática del "mundo de la vida"³. Pero no lo es como hemos visto, por la novedad radical de su significado ya insinuado en su propia obra anterior, sino por la intensidad de su asombro y por su

² En este sentido debe recordarse que la *Krisis* es otra introducción a la filosofía trascendental y por lo tanto la temática misma de lo trascendental sólo queda anunciada en esta obra. En la parte III A que venimos analizando, se ha intentado construir un camino hacia la Filosofía trascendental a partir de u. retorno al mundo de la vida dado con anterioridad pero el acento de la investigación ha recaído sobre la pre-dación de este mundo y su dinámica histórica. La parte III B al intentar un camino hacia esta misma filosofía a partir de la Psicología tiene un tratamiento más directo a la experiencia trascendental o vida que experimenta el mundo. Sin duda, se trata de una vía complementaria que nosotros no abordaremos en este trabajo, pero puede afirmarse que el tratamiento de lo trascendental aquí desarrollado también resulta introductorio. Asimismo se presentan como complementarios los manuscritos hoy disponibles en *Hua XXIX*, los que también son tomados en este trabajo de modo referencial.

³ Biemel, W., "Reflexionen zur Lebenswelt-thematik", p.75.

renovado cuestionamiento ante la riqueza y complejidad de su contenido.

Finalmente cabe agregar, que así como la problemática del 'mundo' fue presentada en el capítulo segundo como el antecedente principal del tema de nuestra investigación y cuyo contenido es recogido y redimensionado en los significados del "mundo de la vida", aquí también la 'dación previa del mundo' que se desprende del tercer significado desarrollado, sirve de hilo conductor para el conjunto de nuestra exposición⁴.

⁴ A este respecto no debe olvidarse que el título de la parte III A de la que se ocupa el presente trabajo es "El camino hacia la filosofía trascendental fenomenológica en la interpelación a partir del mundo de la vida dado con anterioridad". *Krisis*, p. 107, *Hua VI*, p.105.

4.1 Las dos posibles formas de tematizar el "mundo de la vida". Ontología y Ciencia trascendental.

Los párrafos del treinticinco al treintisiete analizan los alcances de la epojé de la ciencia objetiva que ha permitido sacar a la luz la pre-dación del mundo de la vida, así como destacar la preeminencia y el carácter universal de esta temática⁵. De este modo, en dichos párrafos se evalúan las condiciones para desarrollar una ciencia sobre el tema.

Cabe agregar, que en el contexto de estas reflexiones también aparece destacada la definición del mundo, como la totalidad de los 'onta' espacio temporales⁶. Consideración a partir de la cual es posible derivar la tarea de una *Ontología mundano vital*, entendida, en términos de Husserl, como una teoría esencial concreta y universal de estos 'onta'⁷. Es decir, en este caso estaríamos ante una teoría capaz de aclarar los predicados que pertenecen al mundo a partir de experiencias mundano-vitales. Como tal, dicha teoría en su desarrollo sería incluso capaz de alcanzar la temática de la correlación conciencia-mundo, así como la de sus

⁵ Tómese en cuenta que la reducción de las ciencias objetivas a las evidencias originarias del mundo de la vida pre-dado ha comprometido una crítica al objetivismo de la ciencia moderna y por lo tanto una quiebra de la creencia ontológica en el ser del mundo como algo subsistente en sí mismo, además de otros compromisos ontológicos como el dualismo entre naturaleza y espíritu y la autarquía de la conciencia.

⁶ Recuérdese que dicha definición ya había sido presentada en el texto de las *Ideas* como lo vimos en el 2.1.2.

estructuras permanentes, pero a juicio de Husserl lo haría de manera limitada por mantenerse todavía sobre el suelo natural⁸.

Vista esta consideración, Husserl propone desarrollar previamente una reflexión general sobre la esencial diferencia entre las dos maneras posibles en las que el mundo previamente dado, el *universum* óntico puede convertirse en tema para nosotros⁹.

Planteadas las cosas así el párrafo treintiocho retoma el tema que expusimos extensamente en la segunda parte de nuestro capítulo primero (1.2) y lo conecta con las dos posibles formas fundamentales de tematizar el "mundo de la vida". Es decir, en este contexto se presentan las maneras diferentes de vivir la 'vida en vela'.

⁷ *Krisis*, p. 149, *Hua VI*, p. 145.

⁸ En este sentido, cabe precisar que si hay lugar para una Ontología del 'mundo de la vida' ésta es sin duda, una Ontología de nuevo cuño porque ya incorpora, como se ha visto, algunos gérmenes del enfoque trascendental. Desde esta perspectiva, el mundo de vida constituido a través de todas las relatividades es, sin embargo, constituido como unidad, es decir, como el universo de los objetos mundano vitales y los entes son considerados como multiplicidades parciales que sólo captamos por perspectivas en una revelación progresiva abierta al infinito. Asimismo Husserl en el párrafo cincuentuno, después de haber introducido la temática de la *epojé* vuelve sobre este punto para señalar que, "Este mundo al margen de todo interés trascendental, así pues en la 'actitud natural' (dicho filosófico trascendentalmente: la actitud ingenua previa a la *epojé*) podría convertirse en tema de una ciencia propia: de una ontología del mundo de vida puramente como mundo de experiencia ... Y nosotros, por nuestra parte que hasta el momento siempre hemos realizado nuestras reflexiones sistemáticas desde la reorientación propia de la *epojé* trascendental, en cualquier momento podemos restituir de nuevo la actitud natural y, en ésta, preguntar por las estructuras invariantes mundano-vitales". *Ibid.*, p. 182, *ibid.*, 176.

⁹ Esto último justifica para Husserl que en este punto no se desarrolle propiamente las características de lo que puede denominarse una Ontología del mundo de la vida. Como él mismo lo expresa: "Para nuestros intereses en el contexto actual es suficiente con haberla mencionado. En lugar de demorarnos por seremos avanzar hacia una tarea - como pronto se mostrará - mucho mayor y que, ciertamente, aboga a esta misma teoría esencial. Para allanarnos el camino hacia esta nueva temática, que asimismo concierne esencialmente al "mundo de vida", pero que no es ontológica, planteamos una consideración general y, ciertamente, la planteamos nosotros en tanto que hombres que viven en vela

(Wachlebens)¹⁰, o en otros términos de estar en 'vela para el mundo' y para los objetos en el mundo¹¹.

La primera manera es la que Husserl denomina la forma del vivir linealmente orientada hacia los objetos, aquella de la *actitud lineal ingenuo natural* en la que el mundo aparece como una certeza inquebrantable (como la tesis de la actitud natural). Aquí todos nuestros intereses tienen sus metas en objetos y se dan en el horizonte del "mundo de la vida". Incluso podemos llegar a ser conscientes de este mundo en tanto que horizonte, pero él no llega a ser propiamente en esta actitud tema de nuestro interés.

Esto último significa como lo afirma Husserl, que la vida natural, tanto si es vida interesada pre-científica o científicamente, es vida en un horizonte universal atemático¹². Lo que quiere decir, que al interior de la actitud natural no llega a adquirir sentido el tercer significado del mundo de la vida y en suma toda la temática de la pre-dación. Asimismo esta circunstancia hace que la corporalidad, la historicidad, y la

en el mundo de vida (así pues evidentemente, en el marco de la epojé respecto de todo entremezclamiento por parte de la científicidad positiva)". Ibid., pp. 149-150, Ibid., p. 145.

¹⁰ La expresión 'Wachlebens' también es traducida como estar despiertos para el mundo.

¹¹ El título del párrafo treintiocho es: "Las dos posibles formas fundamentales de tematizar el mundo de vida: La actitud lineal ingenuo-natural y la idea de una actitud consecuentemente reflexiva a propósito del cómo de las formas subjetivas de dación del mundo de la vida y de los objetos mundano vitales". *Krisis*, pp. 151-155, *Hua VI*, pp. 146-151. Este acápite de nuestro trabajo sigue de cerca este párrafo, en tal sentido sólo daremos la referencia en el caso de citas textuales.

¹² En cuanto a los intereses científicos recuérdese lo desarrollado en general en el cap. 1 y cap. 2 y en particular en (1.2.1), (1.2.4) y en (2.1.1), (nota 17) en el sentido que las ciencias objetivas se desarrollan en el ámbito de la actitud natural. Incluso, como vimos, en la *Krisis* se destaca especialmente

intersubjetividad, como formas universales de esta 'vida en vela' del mundo también quedan atemáticas.

De este modo, la problemática de la pre-dación, destacada como tema universal y radical de la existencia humana no tiene lugar como problema, en este 'vivir lisa y llanamente en el mundo' de la vida natural. Incluso como dice Husserl, en tanto se viva en la actitud natural no se tiene ninguna necesidad de recurrir siquiera a la expresión 'ya dado' porque en esa actitud se vive pasivamente en el "mundo de la vida" sin preguntarse por su sentido¹³.

Por el contrario, la otra manera de la 'vida en vela', del tener conciencia del mundo, consiste precisamente en tener a la pre-dación del "mundo de la vida" como objeto de un interés teórico unitario. Ciertamente aquí la novedad reside en la transformación de la conciencia temática del mundo, transformación que sin duda, rompe con nuestra normalidad de la vida natural y fractura nuestro 'vivir en la certeza del mundo'¹⁴.

cómo al interior de la actitud natural encontramos tanto la actitud lógico objetiva de las ciencias y la actitud mundano vital de la vida cotidiana.

¹³ *Krisis*, p. 153, *Hua VI*, p. 148. Cabe en este punto señalar que el 'mundo de la vida' forma parte de la pasividad de nuestra 'vida en vela' en la forma de sentidos sedimentados precisamente internalizados sin una actitud reflexiva.

¹⁴ Cabe advertir aquí, que si bien toda reflexión filosófica supone un distanciamiento metódico, en el caso de la tematización de pre-dación del "mundo de la vida" hace falta algo más que una reflexión filosófica tradicional para provocar esta transformación y cuestionar radicalmente la pre-dación del mundo que en la vida natural parece obvia.

Sabemos que esta transformación es gradual y que implica el ejercicio de una *epojé* y su radicalización. De este modo, se alcanza por etapas un enfoque trascendental, que nos posibilita comprender el mundo no sólo como la 'totalidad de los *onta* espacio temporales' y a estos entes como substratos de propiedades, sino que al mismo tiempo nos permite ver de qué manera nuestras representaciones del mundo se constituyen a partir de donaciones de sentido subjetivas, que, como ya hemos expuesto, remiten a una tradición compartida y a un mundo cultural específico¹⁵.

Es decir, esta nueva manera que Husserl denomina una *actitud consecuentemente reflexiva* a propósito del 'cómo', de las formas subjetivas de dación del 'mundo de la vida' y de los objetos mundano vitales, está operando un cambio universal de intereses y abriendo un campo inédito de investigación¹⁶.

Desde esta perspectiva, en esta investigación tal como lo expone Paci, nos hacemos conscientes de cómo los objetos se nos aparecen y nuestra atención está dirigida a las

¹⁵ Recuérdese que lo trascendental siempre está aludiendo en Husserl a la 'actividad constitutiva de sentido', por lo tanto un enfoque trascendental se dirige precisamente a la comprensión de esta actividad, que como ya lo hemos dicho, sólo en último término se esclarece en el develamiento de la vida o experiencia trascendental de la subjetividad. Dicha 'experiencia' es siempre histórica e intersubjetiva y concierne a un sujeto con un cuerpo propio.

¹⁶ El carácter inédito de la investigación puede interpretarse en primer lugar, en contraste con las teorías de la ciencia de corte objetivista. Recuérdese que la ciencia objetiva a la luz de las reflexiones husserlianas ha perdido su autarquía y su validez se ha retrotraído a las evidencias originarias del "mundo de la vida". De otro lado, también debe tomarse en cuenta que este campo inédito de

formas subjetivas con las cuales nos representamos los objetos en su darse. Asimismo en este ámbito se descubre la capacidad de la reflexión para dilucidar en qué medida el mundo nos es dado previamente¹⁷.

En este sentido, el cambio que se da con esta reflexión hay que entenderlo como una evolución de nuestra conciencia en el "mundo de la vida". Asimismo dicho cambio que en última instancia convierte en objeto de una reflexión radical el carácter de este mundo como pre-dado históricamente e intersubjetivamente constituido, supone entrar en un proceso que conduce en la perspectiva de Husserl, a una completa mutación personal¹⁸.

Lo último se justifica desde varios puntos de vista. En primer lugar porque la reflexión no sólo aclara cómo se constituye el sentido del mundo y de las cosas existentes para nosotros, sino que ella también representa una experiencia de individuación. Es decir, es fruto de una motivación de nuestra voluntad y por eso la quiebra de la normalidad de la vida natural a la que conduce es también un momento decisivo de la historia de nuestro ser personal.

investigación está ligado al viejo problema husserliano de la 'constitución' que en la *Krisis* es retomado desde una perspectiva genética enriquecida por el concepto de "mundo de la vida".

¹⁷ Paci, E., *Op. cit.*, pp. 57-65.

¹⁸ *Krisis*, p. 144, *Idea VI*, p. 140.

De otro lado, dicha mutación también se produce por la radical novedad del tema que se revela en este cambio. En términos de Husserl, en esta nueva actitud por primera vez podemos dirigir la mirada hacia *"...la vida realizadora universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos "está dado con anterioridad"; o también: se trata de la totalidad sintética en la que descubrimos por vez primera que y como el mundo, en tanto que correlato de una universalidad investigable de realizaciones ligadas sintéticamente, alcanza su sentido de ser en la totalidad de sus estructuras ónticas"*¹⁹.

Es decir, este nuevo interés teórico que puede orientarse al 'cómo' de la constitución de los objetos mundano vitales y de los hombres en todo su hacer y padecer, con sus respectivas interacciones sociales, en realidad tiene un carácter unitario, porque en todos los casos se dirige hacia el *universum* de lo subjetivo de la pre-dación del "mundo de la vida". Dicho universo que queda oculto constante y necesariamente en su interior en la vida natural-normal, en la actitud filosófica se devela como el medio a través del cual el mundo llega para nosotros a su existencia lisa y llana²⁰.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 152- 153, *Ibid.* VI, p. 148.

²⁰ En relación a este punto Alcira Bonilla afirma que la investigación sobre el "mundo de la vida" debe considerar cuatro características fundamentales: anonimidad, novedad, infinitud y subjetividad. En su perspectiva, la anonimidad no se refiere al "mundo de la vida" en sí mismo sino a la forma en la que éste ha permanecido hasta el momento y permanece siempre para la conciencia en actitud natural o en alguna de sus actitudes derivadas. La novedad que se sigue de lo anterior también tiene que ver con su

Naturalmente aquí se plantea la necesidad de absolver algunas preguntas claves: ¿Cómo puede ser mostrado este *universum* de lo subjetivo?, ¿Qué debe entenderse por este *universum*?, ¿Cómo cabe observar y develar, en tanto sujetos a esta subjetividad funcionante- realizante en última instancia, la cual tiene que responder del ser del mundo, es decir del mundo para nosotros en tanto que nuestro horizonte natural de vida?.

Sin duda, estos cuestionamientos apuntan a la necesidad de una nueva ciencia que frente a las ciencias objetivas, ciencias de la actitud natural y que se dan sobre el suelo del mundo, sea capaz de interrogarse por el 'cómo' de la dación previa del mundo, es decir, por las efectuaciones constitutivas de una 'subjetividad trascendental' que constituye el suelo universal para cualquier objetividad. En tal sentido dicha ciencia exigirá la aplicación de una nueva *epojé* que permita retroceder hasta ese suelo último.

De este modo, si los párrafos del treinticinco al treintisiete evaluaron los alcances de la *epojé* de las ciencias objetivas, el párrafo treintiocho precisamente concluye señalando los límites de dicha *epojé* porque con

condición de tema de una ciencia de nuevo cuño. La infinitud se mostrará en el develamiento de la subjetividad que se autotemporaliza en la reflexión y la subjetividad nos abrirá al campo de la vida

ella todavía continuamos sobre el suelo del mundo, sólo que éste ha sido reducido al mundo de vida válido para nosotros pre-científicamente. Pero, el hecho de inhibirnos de utilizar como premisa algún saber que provenga de las ciencias no significa que el "mundo de la vida" previamente dado ya haya sido reducido al *universum* de lo subjetivo, que como tal éste representa el tema de la nueva ciencia buscada.

Estamos entonces en este punto ante el proyecto de una *Ciencia trascendental* del "mundo de la vida", que en el contexto argumentativo planteado por el análisis de los significados de este concepto se configura al modo de una *ciencia universal sobre la subjetividad que da previamente el mundo*²¹.

Las últimas reflexiones permiten mostrar el momento en el que la actitud filosófica que podría haberse limitado a una *Ontología del Mundo de la vida*, es decir a una descripción de sus estructuras permanentes y de la naturaleza de lo existente en este mundo, se ha radicalizado en una actitud fenomenológico-trascendental, porque las preguntas planteadas en realidad están apuntando a la ciencia de los fundamentos últimos a partir de los cuáles toda fundamentación objetiva saca su

intersubjetiva trascendental como suelo último de toda constitución de sentido. Bonilla, A., *Mundo de la vida: Mundo de la Historia*, Cap. V, p. 145.

fuerza verdadera. Dicho ideal de ciencia en realidad ha constituido el telos permanente del proyecto fenomenológico de Husserl, el que en el contexto de la *Krisis* se presenta bajo la versión de la nueva ciencia planteada.

En relación a este punto Ludwig Landgrebe plantea: *“La obra sobre la ‘Crisis’ introduce por de pronto tal ciencia como postulado de “aquella nueva ciencia universal de la subjetividad pre donante de mundo” (Hua VI, p.150). La ciencia filosófica fundamental del mundo de la vida no es, por ello, sino la propia fenomenología trascendental ya cumplida con su tarea de buscar en su ‘dimensión profunda’ las efectuaciones constituyentes del mundo, propias de la subjetividad trascendental. Así pues, con la pregunta por el mundo de la vida entra en la etapa de su cumplimiento la intención que dirigió a Husserl desde un principio ; tan sólo en esta última etapa es posible plantear en su extrema agudeza el problema metodológico del descubrimiento de la constitución”²².*

Ahora bien, respecto a la naturaleza de esta ciencia trascendental, ella sólo se aclara luego de ser tematizado el problema de su método, en otras palabras el problema de la *epojé* trascendental que nos conduce al *universum* de lo subjetivo, es decir, a la experiencia de la vida del sujeto. Dicho esclarecimiento, que abordaremos en el siguiente acápite, también posibilita

²¹ *Krisis*, p. 154, *Hua VI*, p. 150. Esta referencia también se halla en relación a lo desarrollado en el (1.2.3), en torno a la ‘vida de superficie’ y la ‘vida de profundidad’.

distinguir más claramente la diferencia entre una Ontología del Mundo de la vida, realizada como dice Husserl, a partir del suelo natural y al margen del horizonte trascendental de intereses²³ y la Ciencia Trascendental antes planteada. Todo lo anterior sin embargo, no lo exime a Husserl de presentar al final del texto algunas consideraciones críticas sobre su propia propuesta, así como la necesidad de nuevas reflexiones radicales.

²² Landgrebe, L., "El problema de la Ciencia Trascendental del a priori del 'mundo de la vida'", en: *Fenomenología e Historia*, Venezuela: Monte Avila editores, 1975, p. 179.

²³ *Krisis*, p. 183, *Hua VI*, p. 176.

4.2 La irrupción metódica de la *epojé* trascendental. La estructura típica del "mundo de la vida" y la trascendentalidad de sus formas universales. Necesidad de continuar con la radicalización de la reflexión. Funciones del mundo de la vida.

En el presente subcapítulo retomando algunos temas de capítulos anteriores expondremos en primer lugar las peculiaridades y dificultades de la *epojé* trascendental. Ella se presenta en el curso de la reflexión husserliana como aquella que precisamente posibilita la reducción del mundo de la vida pre-dado al *universum* subjetivo donde halla su validez y fundamento. Así, una vez conquistado el ámbito de la subjetividad trascendental pre-dadora del sentido de ser y validez del mundo, podrá accederse a la estructura típica del "mundo de la vida" y a la trascendentalidad de sus formas universales.

El desarrollo de estos temas al darse ya en el campo trascendental abierto por la reducción, permitirá asimismo mostrar la univocidad del concepto alcanzada por la propia radicalización de la tematización en torno al "mundo de la vida". Todo lo anterior sin embargo, no exime a Husserl de presentar al final del texto algunas consideraciones críticas sobre su propia propuesta, que también comentaremos, así como la necesidad de nuevas reflexiones radicales. Finalmente concluiremos nuestra

exposición con una breve mención a las funciones que cumple este concepto en el proyecto fenomenológico.

4.2.1 La irrupción de la *epojé* trascendental.

El título de este acápite quiere dar cuenta de la dinámica de la propia reflexión husserliana que en su proceso de radicalización exigirá la irrupción de una nueva *epojé* para alcanzar los objetivos antes señalados. En esta parte serán retomados los planteamientos desarrollados en el punto (1.2.2)²⁴.

A riesgo de ser algo reiterativos dichos planteamientos generales, sumados a las precisiones que ofrecen los párrafos del texto sobre la *epojé* trascendental que ahora analizaremos, permitirán comprender mejor su naturaleza y diferencia respecto de la *epojé* de las

²⁴ En cuanto a lo desarrollado en el punto (1.2.2) valga la pena recapitular aquí algunos puntos centrales que serán mencionados en el nuevo contexto que ofrece el presente capítulo, pero que en su momento fueron expuestos todavía fuera del marco argumentativo de la exposición sobre una Ciencia trascendental del mundo de la vida. En primer lugar, se presentó a la *epojé* trascendental como la estrategia más idónea para dar cumplimiento al lema husserliano “volver a las cosas mismas”, que en la *Krisis* se interpreta como “volver al mundo de la vida”. También se mostró que la *epojé* como método de la reflexión husserliana no se dirige a las tomas de posición de la conciencia, sino al ‘cómo’ de su actividad constitutiva, a partir de lo cual, nos hacemos capaces de observar la correlación entre la vida y el mundo que se está operando desde la actitud natural. Abierta esta posibilidad, se ejecuta un desdoblamiento en el sujeto que reflexiona, lo que le permite alcanzar una autoconciencia de su actividad operante de continuo. En cuanto a la puesta entre paréntesis propiamente dicha, se señaló, que ella es la que posibilita conquistar el ámbito trascendental, dejando claro que el mundo no se ha perdido por la *epojé* sino que se ha inaugurado el camino para el descubrimiento de la correlación conciencia-mundo, por lo cual el mundo ciertamente se muestra de otra manera. Asimismo, esta experiencia nos permite descubrir que, aún cuando el yo que reflexiona no había ejecutado antes la *epojé*, sin embargo ya era una subjetividad trascendental en conexión con el mundo. En este sentido, la reducción trascendental posibilitada por la *epojé* nos restituye al campo intencional de la conciencia de alguna manera olvidado en la actitud natural y con ello también es abierto el espacio para el despliegue de la libertad y la autorresponsabilidad. Estas reflexiones concluyen destacando que la vida natural ya es trascendental, en el sentido de intencional y constituyente, así como el yo trascendental existe en el yo mundano en tanto potencialidad de abrirse paso a la trascendentalidad.

ciencias objetivas con la que se inicia la reflexión metódica sobre el “mundo de la vida”. Asimismo estos esclarecimientos en su conjunto posibilitarán alcanzar una comprensión de la naturaleza de la reducción trascendental en su nivel más alto de radicalización²⁵.

El párrafo treintinueve que da inicio a la exposición dedicada especialmente a este punto, comienza afirmando que la única manera de convertir en tema propio y universal el carácter pre-dado del mundo de vida es sólo por medio de una *modificación total* de la actitud natural²⁶.

Dicha reorientación es descrita por Husserl en los siguientes términos: *“...una modificación en la que ya no vivamos, como hasta ahora, como hombres de existencia natural en la constante realización de la validez del mundo previamente dado, sino en la que más bien, nos abstengamos constantemente de esta realización. Sólo de este modo podemos alcanzar el transformado y novedoso tema ‘dación previa del mundo en tanto que tal’: tomando el mundo puramente y de forma totalmente exclusiva como el mundo tal y como*

²⁵ Los párrafos del treintinueve al cuarentitres están dedicados especialmente a este tema y al esclarecimiento de la reducción trascendental. Nuestra exposición reseñará partes importantes de los mismos, cuyo tema será retomado nuevamente más adelante. De otro lado, al final de la parte III A, luego de haber presentado las dificultades y paradojas inherentes a la tematización trascendental del “mundo de la vida”, Husserl planteará la necesidad de radicalizar una vez más la reflexión para alcanzar la reducción al ego trascendental.

²⁶ Recuérdese en este punto que si bien la *epoché* de las ciencias objetivas ha permitido destacar la temática del “mundo de la vida” como problema primero y universal frente al problema de la ciencia, también se han señalado sus límites respecto de la posibilidad misma de una Ciencia del mundo de la vida. En ese sentido el carácter gradual de la reflexión también se hace manifiesto aquí, así como también sus hitos más decisivos.

*tiene (y alcanza en configuraciones siempre nuevas) sentido y validez de ser en nuestra vida de conciencia*²⁷.

Concentrándonos primero en la idea de la *modificación total*, la expresión puede resultar equívoca y necesariamente debe matizarse si recordamos la temática de la correlación y conexión permanente entre la actitud natural y la actitud trascendental²⁸. Aquí resulta útil tomar como referencia, la propia expresión husserliana que ya mencionamos de 'mutación personal'. Como se vio, ella es atribuida a la reorientación que se opera con la *epojé* y debe entenderse como una 'experiencia de vida significativa' que de alguna manera tiene la fuerza de recontextualizar con toda radicalidad el conjunto de nuestros intereses prácticos y teóricos, sin obrar con ello una eliminación de los mismos.

A este respecto, a modo de una breve digresión, pueden resultar aclaratorias algunas consideraciones que ilustran esta experiencia de la *epojé* y que Husserl presenta en el párrafo treinticinco anterior a las reflexiones precedentes²⁹.

²⁷ *Krisis*, p. 156, *Hua VI*, p. 151. El párrafo treintinueve lleva el título: "La peculiaridad de la *epojé* trascendental en tanto que modificación total de la actitud vital natural".

²⁸ También debe recordarse en este punto el movimiento zigzagueante de la reflexión husserliana que nos muestra en este punto del texto descripciones que implican una vuelta al suelo de la vida natural. A este respecto ver el párrafo cincuentiuno.

²⁹ *Krisis*, pp. 142-144, *Hua VI*, pp. 138-140.

Así, en este párrafo en el que se discute el método de trabajo de la nueva ciencia del "mundo de la vida", se señala que cada uno de sus pasos debe interpretarse como una *epojé*, en la cual hay para el fenomenólogo una abstención de valideces. Pero respecto a esta tarea, lo primero que debe quedar claro es que dicha *epojé* no significa una eliminación de lo puesto entre paréntesis por ella.

Esto último, a juicio de Husserl, se ilustra claramente con el ejemplo de la *epojé* de las ciencias objetivas que, como ya hemos visto, representa uno de los pasos parciales en este proceso de radicalización de la reflexión. Dicha *epojé* aún cuando representa una crítica de la validez de las ciencias objetivas que ha permitido el develamiento del mundo de la vida previamente dado, de ningún modo significa que hayamos logrado las condiciones para representarnos la existencia humana contemporánea exonerada de la influencia de la ciencia. Es decir, las ciencias, los científicos y sus temas no desaparecen por la ejecución de esta *epojé*.

Ciertamente Husserl admite que se trata de una abstención del juicio respecto del conjunto de conocimientos de las ciencias, de su verdad y falsedad, en suma, de sus intereses teóricos objetivos. Pero después de la *epojé* todo lo anterior sigue existiendo como hechos en el

contexto de unidad del "mundo de la vida" previamente dado, sólo que nosotros ya no funcionamos como interesados en las ciencias objetivas y sus preocupaciones teóricas y prácticas.

De este modo, la *epojé* en líneas generales instituye una nueva dirección de intereses y con ello, como lo expresa Husserl, una 'actitud profesional' y un 'tiempo profesional'³⁰. En tal sentido se señala, que esto resulta incluso análogo a lo que ocurre cuando nosotros actualizamos uno de nuestros intereses habituales. Es decir, también aquí se ejerce una actitud de *epojé* frente a los restantes intereses vitales, los cuáles sin embargo, siguen siendo nuestros y siguen existiendo³¹.

En palabras de Husserl, *"...también aquel interés profesional instituido novedosamente cuyo tema universal se denomina 'mundo de la vida', también se dispone entre los restantes intereses vitales o profesiones y tiene 'su tiempo' en el marco del único tiempo personal, en el marco de la forma de los tiempos profesionales que se entremezclan"*³².

Planteada la analogía con la actualización de cualquier interés vital, se ha facilitado el camino para precisar la singularidad de la *epojé* trascendental, que como

³⁰ *Ibid*, p. 143, *Ibid.*, p. 139

³¹ A este respecto Husserl pone el ejemplo de la *epojé* profesional de una actividad manual como la del zapatero que formalmente en su ejecución supone también la suspensión temporal de todo otro interés.

³² *Krisis*, p. 143, *Hua V*, p. 139.

sabemos representa una radicalización de la primera *epojé* de las ciencias objetivas y que Husserl seguirá esclareciendo en varios y complejos párrafos de lo que resta de la parte IIIA de la *Krísis*.

Antes de pasar a estos textos, cabe agregar, que Husserl también aquí se preocupa por destacar la significación existencial del tiempo profesional del fenomenólogo en atención a la situación de crisis denunciada por él. En este sentido, considera que si bien ella se irá mostrando en el desarrollo de su ejecución, ya desde este punto es posible compararla con una conversión religiosa, llegando incluso a definirla como la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad³³.

De otro lado, también en relación a este tema de los 'intereses' hay que recordar lo dicho en el subcapítulo anterior, en el sentido que la diferencia radical entre la 'Ontología del mundo de la vida' y 'la Ciencia Trascendental', radica precisamente en que la primera se nalla fuera del 'horizonte trascendental de intereses'³⁴.

³³ *Ibid.*, p. 144, *Ibid.*, p. 140. Aquí concluimos nuestra digresión sobre el párrafo treinticinco y retomamos el hilo argumentativo de la presentación de los temas que hemos llevado a cabo.

³⁴ A partir de este punto de la exposición, recién se va aclarando el sentido de la expresión 'espectador desinteresado', mencionada en el primer capítulo y que Husserl le atribuye al fenomenólogo una vez ejecutada la *epojé*. Volveremos sobre este asunto más adelante.

Volviendo al párrafo treintinueve con el que se inicia una exposición concentrada en el tema que venimos abordando, valga la pena varias aclaraciones.

En primer lugar, la 'modificación total' de la que se habla en este punto de la reflexión husserliana, alude de manera explícita a la *epojé* trascendental y como se puede ver en la cita inicial, ella se ejerce respecto del propio "mundo de la vida" en su totalidad. En tal sentido, tomando en cuenta lo anterior, ya sabemos que esto significa poner entre paréntesis todos los intereses naturales y la validez de lo existente en este mundo, incluidas la propia práctica científica y sus sedimentaciones. Pero con ello el mundo no ha desaparecido, sino que sólo a partir de esta *epojé* es posible comprender la correlación conciencia-mundo y en suma acceder al *universum* de la subjetividad pre-dadora del "mundo de la vida" y fundamento del quehacer científico³⁵.

Como puede notarse, en esta primera presentación de la singularidad de la *epojé* trascendental también se ha adelantado una interpretación del campo temático del "mundo de la vida" visto ahora desde una perspectiva trascendental.

³⁵ Como lo expresa Husserl en un párrafo posterior, "...este mundo no ha desaparecido, sólo que durante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo queda a la vista puramente como correlato de la

Pero respecto propiamente de la modificación que opera la *epojé*, Husserl no sólo la define como *total*, sino también como *universal* y *completamente única*. Dicha caracterización le merecerá el cuidado de desarrollar en los siguientes párrafos una serie de precisiones que considera indispensables para no caer en la 'tentación de malentenderla'³⁶.

Así, en el párrafo cuarenta, Husserl nos aclara que esta modificación *total* no debe interpretarse como una abstención a realizarse paso a paso, respecto de cada una de las valideces particulares, porque la abstención aquí sólo crea una nueva modalidad de validez y continúa sobre el suelo natural del mundo. En tal sentido, esta *epojé*, debe entenderse en una forma completamente diferente. Aquí, se trata de un poner entre paréntesis de una sola vez a toda la actividad realizadora de validez de la vida natural. Es decir, a nuestra constante atención y posicionalidad frente a los objetos y todo lo existente en nuestro 'mundo de vida circundante'³⁷.

subjetividad que le otorga sentido de ser y a partir de cuyo valer este mundo 'es'". Krisis, p. 160, Hua VI, 155.

³⁶ A este respecto el título del párrafo cuarenta es: "Las dificultades del auténtico sentido de la realización de la *epojé* total. La tentación de malentenderla como una abstención, a realizar paso a paso, respecto de todas las valideces particulares". *Ibid.*, p. 156, *Ibid.*, p. 151.

³⁷ Debe tomarse en cuenta que este poner entre paréntesis de una sola vez a toda la actividad realizadora está precedido por una meditación histórica y por una primera *epojé* aplicada sobre la validez de las ciencias objetivas. En este sentido se habla aquí de una reflexión genética que contrasta con el "camino cartesiano" ejercido en *Ideas* para alcanzar a la subjetividad trascendental. En el párrafo cuarentitrés Husserl desarrolla una crítica a este 'camino', considerando que tiene la desventaja de conducir por un 'salto' al ego trascendental. De este modo, este camino corto no nos libraría de las recaídas en la actitud ingenuo-natural y no sería capaz de operar radicalmente en nosotros una mutación personal.

En términos de Husserl, *"Por medio de esta abstención respecto de la realización,.... se alcanza una completa reorientación de la vida global, una forma enteramente nueva de la vida. Se alcanza una actitud por encima de la dación previa de la validez del mundo, por encima de la infinitud del entremezclamiento de las ocultas fundamentaciones de sus valideces siempre de nuevo sobre valideces, por encima de todo el torrente de lo múltiple, pero unificado sintéticamente, donde el mundo tiene y alcanza de nuevo contenido de sentido y validez de ser"*³⁸.

De este modo, este poner entre paréntesis o 'fuera de acción' la actividad realizadora de la vida natural se convierte en algo completamente único. Porque el estar 'por encima' de la dación previa del mundo, no es otra cosa que una toma de distancia metódica radical respecto de la vida natural - dirigida siempre a realidades del mundo - y una reorientación de nuestra atención, como ya se ha dicho, hacia la actividad constitutiva de la conciencia³⁹.

Lo anterior también significa para Husserl estar ante un acto de libertad singular en la que hemos logrado emanciparnos de las cadenas que nos atan a la 'vida de superficie' (1.2.3) y por primera vez, como lo hemos dicho, llegamos a quebrar metódicamente la ligazón con la

³⁸ *Krisis*, p. 158, *Hua VI*, p. 153. Los subrayados son nuestros.

³⁹ Tómese en cuenta que aquí ya estamos hablando de una conciencia instanciada en un cuerpo, en relación recíproca con otras conciencias y desplegándose en un horizonte histórico. Es decir una conciencia temporal intersubjetiva y con un cuerpo propio.

'dación previa del mundo' que tiene la vida lisa y llana de la actitud natural⁴⁰.

Como lo expresa Husserl, *"...por medio de la epojé se abre a aquel que filosofa una nueva forma de experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado por encima de su ser natural y por encima del mundo natural, no pierde nada ni de su ser, ni de sus verdades objetivas, al igual que, en general, tampoco pierde nada de las adquisiciones espirituales de su mundo de vida y de toda la vida histórica en común, sólo que él - en tanto que filósofo y en virtud de la peculiaridad de sus intereses - rehúsa llevar consigo toda la consumación natural de su mundo de vida, esto es rehúsa plantear preguntas, preguntas acerca del ser, preguntas acerca del valor, preguntas prácticas, preguntas por el ser o no ser, por el ser del valor, de la utilidad, de la belleza, de la bondad, etc., a partir del terreno existente"*⁴¹.

Husserl habla aquí, de una nueva forma de experimentar, pensar y teorizar, que es la que alcanzamos al lograr estar situados 'por encima' del suelo natural. Y esta nueva forma es también la del 'espectador desinteresado'⁴². Dicha expresión es atribuida al

⁴⁰ Sobre este punto Husserl afirma lo siguiente: *"Nosotros los que filosofamos sobre nuevos principios, realizamos la epojé, ciertamente, como una reorientación a partir de la actitud de la existencia humana natural, actitud precedente no de forma accidental sino esencialmente, así pues, a partir de aquella actitud que nunca fue interrumpida en su total historicidad en la vida y en la ciencia. Pero es necesario comprender realmente que esto no se queda en una abstención habitual sin ningún significado, sino que con ella la mirada del filósofo se torna de hecho plenamente libre por vez primera y sobre todo libre de la ligazón interna más fuerte y universal y en esta medida más oculta, a saber; libre de aquella ligazón de la dación previa del mundo"*. *Krisis*, p. 159, *Hua VI*, p.154.

⁴¹ *Ibid.*, p. 160, *Ibid.*, p. 155.

⁴² Esta expresión es discutida por el propio Husserl en varios momentos del texto, vinculada incluso a las paradojas que intenta resolver al final. Sobre ella consignamos dos referencias textuales: *"En tanto que consideradores (totalmente 'desinteresados" en el sentido indicado de aquella epojé) del mundo*

fenomenólogo que ejecuta la *epojé*, y ella no debe interpretarse como la condición de un espectador carente de intereses, sino por el contrario, como un espectador que se halla en el horizonte trascendental de intereses. Horizonte, que precisamente posibilita la Ciencia trascendental del mundo de la vida.

Así, estamos entonces ante un 'espectador' que no dirige su atención a la naturaleza de las realidades ópticas, pero sí a la dinámica de su constitución y su sentido. De este modo, sólo liberados de la ligazón con la vida realizadora de la conciencia nos encontramos recién en condiciones de preguntarnos por el cómo de la dación previa del mundo, al mismo tiempo que nos es dado el descubrimiento de la *correlación universal* en la que la 'vida' y el 'mundo' son ganados de otra manera⁴³.

Desde esta perspectiva, precisamente esta *correlación* se constituye en el ámbito al que hace referencia lo que

puramente en tanto que mundo subjetivo relativo (de aquel mundo en el que se desarrolla toda nuestra cotidiana vida en común, nuestros esfuerzos, preocupaciones, realizaciones) siempre dirigimos una primera mirada ingenua sobre él, no para investigar su ser y ser así, sino para considerar aquello que siempre vale y sigue valiendo para nosotros como siendo y siendo así bajo el punto de vista de cómo vale subjetivamente, con qué aspecto, etc." Ibid., p. 165, Ibid., pp. 169.170. Más adelante en el párrafo cincuentidós aparece nuevamente esta expresión: "La primera panorámica en la pura problemática de la correlación que nos hizo presente la reorientación desde la vida en el marco del interés natural por el mundo hacia el mundo del observador 'desinteresado', dio como resultado, aunque con una cierta ingenuidad y, en esta medida, provisionalidad, una plétora de conocimientos manifestamente sorprendentes, la cual, con un aseguramiento metódico más pleno, significaría una radical reconfiguración de toda nuestra consideración del mundo". Ibid., p. 184, Ibid., p.178.

⁴³ En este sentido la expresión "mundo de la vida" precisamente da cuenta de esta relación y abandona toda visión dualista respecto de la vida y el mundo. Así, se trata siempre de una vida (conciencia intersubjetiva, vida intermonádica) que experimenta el mundo y de un mundo experimentado por la vida humana en horizontes espacio-temporales. Aquí la noción de *intencionalidad* de la conciencia reaparece para nombrar esta vida que experimenta continuamente mundo.

antes se llamó el *universum* de lo subjetivo. Es decir, como ya lo sabemos, aquello que queda por investigar luego que se ha puesto 'fuera de acción' la vida realizadora y las tomas de posición sobre el mundo que es capaz de ejercer la conciencia. En este mismo sentido, tal como se enuncia en el párrafo cuarentiuno, la *reducción trascendental* posibilitada por la epojé, se hace equivalente al descubrimiento e investigación de la *correlación trascendental entre el mundo y la conciencia del mundo*⁴⁴.

De este modo, nos encontramos al mismo tiempo, tanto ante una nueva manera de experimentar el mundo, como enfrentados a un universo complejo y vasto, que no es otro que el de la vida o experiencia trascendental de la conciencia. Es decir, experiencia de correlación con el mundo, experiencia de la intencionalidad constitutiva y operante de toda subjetividad⁴⁵.

Así, el mundo de la vida ha sido 'reducido' al *universum* de lo subjetivo y sólo en este *universum* será posible captar su estructura típica. Dicha estructura que es precisamente el *a priori* de la correlación, como se verá, vuelve inteligible la pre-dación del mundo de la vida y

⁴⁴ *Krisis*, p.159, *Hua VI*, p. 15^a.

⁴⁵ En este sentido, puede afirmarse que la 'subjetividad trascendental' como tema de la reflexión trascendental significa un mirar en profundidad el "mundo de la vida", un alcanzar su '*Tiefenleben*'.

la condición de éste como fundamento de las ciencias". También aquí como en las *Meditaciones Cartesianas*, estamos ante un campo abierto que debe ser recorrido una y otra vez, a pesar de su infinitud.

Para concluir este acápite, antes de pasar directamente a la temática del *a priori* de la correlación como estructura universal típica, valga la pena comentar aquí, una observación que Husserl ofrece sobre la universalidad del "mundo de la vida" previamente dado en el contexto de los párrafos expuestos.

Dicha universalidad ciertamente es también la de la *epojé* trascendental, que ha develado el mundo como correlato de la subjetividad, es decir, como fenómeno. A este respecto Husserl señala lo siguiente: "*Pero esto no es una 'concepción', una 'interpretación', que se adjudique al mundo. Toda concepción de..., toda opinión sobre 'el' mundo tiene su suelo sobre el mundo previamente dado. Precisamente de este suelo me he separado por medio de la epojé, estoy por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente peculiar, en fenómeno*"⁴⁷.

Es decir, desde la perspectiva trascendental en la que nos ha situado la *epojé*, podemos hablar de distintas

⁴⁶ Esta reducción al *universum* de lo subjetivo, también es expuesta por Husserl en términos que en el contexto filosófico-trascendental, el mundo de la vida se ha transformado en un mero 'fenómeno' trascendental. Es decir, el mundo de la vida permanece siendo aquello que era en su propia esencia pero ahora se manifiesta como un 'componente' intencional horizontal en el marco de la subjetividad trascendental concreta y su *a priori* se manifiesta como un 'estrato' en el marco del *a priori*: universal de la trascendencia. *Krisis*, p. 183, *Hua VI*, p. 177.

interpretaciones o concepciones del mundo relativas a los distintos horizontes espacio-temporales específicos, pero sólo de un "mundo de la vida" con una estructura permanente y universal⁴⁸. Como tal, este mundo representa el horizonte universal de todos los horizontes particulares y asimismo la condición de posibilidad del diálogo intercultural. Frente a los mundos de vida históricos encontramos que todos ellos tienen como estructura general precisamente el hecho de un mundo de vida previamente dado, punto de partida de toda constitución de sentido.

Como dice Walton siguiendo en este punto a J. H. Mohanty, sólo en virtud de que la posición del mundo como horizonte previamente dado (como *a priori*) es algo invariable, pueden conocerse y comprenderse los mundos de vida históricos de personas o grupos contemporáneos o pasados. Así, mientras que los mundos particulares son contingentes en el sentido que podrían no haber existido, el mundo como horizonte único no puede ser negado porque está supuesto para todos los mundos particulares, del mismo modo que la subjetividad trascendental que lo sustenta. En su opinión, la correlación invariante conciencia-mundo permite llegar a una universalidad sin caer en una negación apresurada del relativismo. En este sentido, la tesis de la relatividad de los mundos debe

⁴⁷ *Ibid.*, p. 160, *Ibid.*, 155.

ser limitada por la existencia de un horizonte común dentro del cual son posibles todos los puntos de vista⁴⁹.

En relación a este punto, es posible precisar ahora el significado del "mundo de la vida", como horizonte universal que abarca a todos los mundos de vida concretos y específicos. Es decir, situados en la perspectiva trascendental, tal como lo expresa César Moreno, el "mundo de la vida" funciona como una matriz desde la que cada circunmundo emerge, al modo de un horizonte experiencial de todos los horizontes posibles⁵⁰.

Respecto a este tema David Carr destaca las implicancias epistemológicas de este carácter trascendental del "mundo de la vida", así como los problemas que deja pendientes. En este sentido, afirma que Husserl configura este concepto, tanto a partir del abandono del paradigma representacionista del conocimiento, como a partir de su crítica a las filosofías de las concepciones del mundo y a toda forma de relativismo conceptual.

Desde esta perspectiva, Carr sostiene que en su sentido genuino el "mundo de la vida" no puede interpretarse como una concepción del mundo social e históricamente relativa y menos aún como una interpretación pre-científica o

⁴⁸ Este tema fue también mencionado en la introducción a (3.3) y en la nota 86 del respectivo capítulo.

⁴⁹ Walton R., "Husserl y el horizonte de la Historia", pp. 163-164.

extra-científica del mundo. Por el contrario, las diversas concepciones deben distinguirse del "mundo de la vida" de donde precisamente son interpretaciones. Sin embargo, este mundo en tanto horizonte posible de toda construcción conceptual de la vida intencional de la conciencia, no puede eludir una paradoja. Se trata del hecho que el "mundo de la vida" como ámbito de las experiencias originarias pre-categoriales no es alcanzable por una construcción conceptual, pero, a juicio de Husserl, tampoco permanece incognoscible.

A esto se añade que el hombre, antes de desarrollar desde motivaciones personales conscientes una interpretación conceptual del mundo, ya posee una en tanto que tiene lenguaje. En este sentido, el mundo de vida previamente dado de manera pasiva, contiene sentidos sedimentados de orden conceptual que están como trasfondo de su actividad teórica. El propio hecho del lenguaje ya supone manejarnos con una concepción del mundo. De este modo, en su opinión, el mundo de la vida más que pre-dado es siempre pre-concebido y pre-comprendido.

Respecto a estos cuestionamientos, sin duda, lo desarrollado en torno a la *epoché* trascendental intenta ser un camino para la solución de esta paradoja, en tanto que la *epoché* posibilita una actividad teórica singular

⁵⁰ MorenoC., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de*

que actúa *por encima* del suelo natural. Incluso desde la meditación histórica se ha emprendido una labor de desmontaje capaz de cuestionar los sentidos sedimentados de la historia moderna, pero a juicio de Carr, el problema no queda suficientemente aclarado en el texto porque no llega a su término la anunciada ciencia de la doxa o de la vida pre-categorial⁵¹.

En el caso de las interpretaciones de E. Ströker y B. Waldenfels sobre este punto, expuestas en obras ya citadas, ambos sugieren que en Husserl hay que aceptar la diferencia entre los mundos de vida, circundantes históricos, familiares (*Lebenswelten*), y el mundo de vida (*Lebenswelt*) como horizonte universal y entrelazamiento unificador de los mundos de vida humanos. En este sentido, echan de menos una historización más radical y completa de la razón⁵², pero consideran que Husserl lleva a cabo quizá el último intento de englobar la plenitud y

Husserl, p. 71.

⁵¹ Carr, D. "Welt, Weltbild, Lebenswelt, Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus". En: Ströker E. (editora), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am main: Klostermann, 1979, pp. 32-44.

⁵² En esta misma línea de interpretación podría ubicarse a G. Vattimo quien, sin embargo, reconoce la actualidad de la *Kulturkritik* husserliana e incluso afirma que el carácter de la hermenéutica como nueva *koiné* de la reflexión contemporánea se sustenta precisamente en que en todas las corrientes con 'parecido de familia' hermenéutico (el pragmatismo rortyano, filosofías del lenguaje que siguen al segundo Wittgenstein, la filosofía crítica de Habermas, el comunitarismo, multiculturalismo y distintas herencias de la fenomenología y del existencialismo) se vinculan por reconducir el trabajo especializado de las ciencias con sus complejas articulaciones categoriales, al *Lebenswelt*, al mundo de la vida pre-categorial dentro del cual acaecen las nuevas aperturas de la verdad. Incluso sería sólo en este terreno donde es posible seguir planteándose la problemática de la universalidad. Vattimo G., *Más allá de la Interpretación*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

pluralidad de la experiencia en un orden racional universal⁵³.

4.2.2 La estructura universal típica del "mundo de la vida" (la correlación universal) y la trascendentalidad de su formas universales.

El presente acápite se halla en el marco de los últimos once párrafos con los que finaliza la parte III A de la *Krisis* que ha constituido el objeto de nuestra investigación. Dichos párrafos que desarrollan una serie de análisis introductorios sobre el campo abierto por la *epoché* trascendental, también constituyen los momentos en los que quedan redimensionados temas tan antiguos en su filosofía como las problemáticas de: la intencionalidad de la conciencia, la constitución y la subjetividad trascendental.

Así, nos encontramos ante párrafos de gran densidad en los que incluso Husserl deja constancia de inconspicuidades y de la necesidad de nuevas reflexiones radicales. En tal sentido, cabe precisar aquí que nosotros sólo nos ocuparemos de una presentación breve que corresponde a los alcances que estos párrafos dan sobre los temas planteados en el título de nuestro

⁵³ Ströker E., "El mundo como problema en la fenomenología de Husserl" y Waldenfels, B., *De Husserl a Derrida*, Cap. 3,4.

acápites⁵⁴. Con esta presentación daremos por terminado la aproximación al concepto de "mundo de la vida" que hemos procurado en el presente trabajo.

Por todo lo anteriormente señalado, ya estamos en condiciones de afirmar directamente que el *a priori* de la correlación representa la estructura típica del "mundo de la vida". Dicha estructura da cuenta al mismo tiempo de la relación indesligable entre la conciencia y el mundo, como de la naturaleza de la subjetividad, en términos de una vida intencional operante de continuo.

De este modo, si el *a priori* de la correlación es el *universum* de lo subjetivo, es porque estamos hablando de una vida encarnada que constituye mundo desde las cinétesis del cuerpo hasta las construcciones conceptuales intersubjetivas de grado superior, empezando por la misma idea de naturaleza. Vida histórica e intersubjetiva que describe el movimiento continuo de sedimentación, transformación y reactivación de sentidos.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que dicho *a priori* junto con la experiencia trascendental de la subjetividad humana constituyen las dos caras de una misma moneda. De tal modo, que la corporalidad, la historicidad y la

⁵⁴ Los análisis que posibilita la ejecución de la *epojé* trascendental también son denominados por Husserl como análisis intencionales o análisis fenomenológicos. Nosotros utilizaremos en particular la última denominación.

intersubjetividad aparecen aquí por efecto de la reducción trascendental al mismo tiempo como las formas universales de la subjetividad pre-dadora del mundo de la vida y del "mundo de la vida" mismo⁵⁵.

En este sentido, estas formas universales que ya habían sido destacadas por la reflexión natural como propias del "mundo de la vida" son esclarecidas en su trascendentalidad, sólo en conexión con la develación de la vida de la subjetividad trascendental que permanece anónima en la actitud natural.

En los párrafos mencionados Husserl intenta exponer tanto la problemática del *a priori* de la correlación, como la naturaleza de estas formas universales, volviendo nuevamente al modelo ejemplar de la percepción, pero ahora convertido en objeto de un análisis trascendental.

En este punto, pueden verse claras analogías con el tratamiento de este tema en las *Meditaciones Cartesianas* y que nosotros abordamos en el (2.2), sólo que aquí el análisis de la percepción está específicamente al servicio del esclarecimiento de la pre-dación del mundo de la vida y en último término de la constitución trascendental del mismo.

⁵⁵ Sobre este punto ver nota 46.

En el horizonte de la tarea antes mencionada. Husserl no escatima esfuerzos en destacar aún más, el carácter de la corporalidad como el primer estrato de la vida operante de la subjetividad, el de la intersubjetividad como una forma universal que actúa desde las primeras expresiones de la vida intencional del ser humano y el de la historicidad que da cuenta de la génesis pasiva y activa en la cual se constituye la historia del yo y de la comunidad, así como la de sus respectivas representaciones del mundo.

Por otro lado, la elección del modelo de la percepción para abordar la problemática de la correlación no resulta gratuita, si se considera que en el texto que abordamos, Husserl ha declarado que la única forma de revertir la situación de crisis marcada por el naturalismo y el objetivismo, precisamente consiste en rehabilitar al mundo de vida de la intuitividad originaria, es decir, al mundo de vida pre-categorial y pre-reflexivo que se sustenta en la experiencia perceptiva⁵⁶. Así, puede verse una vez más que el análisis fenomenológico no se encamina a negar el mundo ni pretende retirarse de la experiencia natural, sino por el contrario, volver a ella radicalmente con otra mirada.

De este modo, en el párrafo cuarenticuatro en el que se inicia el enfoque trascendental posibilitado por la

epojé, Husserl afirma enfáticamente lo siguiente, *“Así pues, deseamos considerar el mundo de vida circunscrito y deseamos hacerlo de modo concreto en su despreciada relatividad y según todas las maneras de relatividad que le pertenecen esencialmente, esto es, deseamos considerar el mundo en el que vivimos intuitivamente, con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana, y también en las maneras en las que caen a menudo en la fluctuación por lo que hace a su validez (en la fluctuación entre ser y apariencia). Nuestro tema exclusivo consiste en aprehender precisamente todo este río heraclíteo meramente subjetivo, aparentemente inaprehensible”*⁵⁷.

Se trata entonces de analizar el *a priori* de la correlación y las formas universales no en el nivel de las idealizaciones científicas y de su *praxis* correspondiente, sino en el nivel de la experiencia de la vida natural, es decir en el nivel de la *doxa*. El interés está pues centrado en el “mundo de la vida” subjetivo-relativo, que como vimos en el capítulo anterior es el auténtico fundamento de las ciencias objetivas⁵⁸.

A partir de este momento se inician una serie de descripciones intencionales genéticas que recorren la diversidad y complejidad de las formas de aparecer de los

⁵⁶ Ver capítulo 2.

⁵⁷ *Krisis*, p. 164, *Ha VI*, pp.158-159.

⁵⁸ Nótese en este punto la conexión entre la mencionada ciencia de la *doxa* o de la vida natural del capítulo anterior y la ciencia trascendental del mundo de la vida que tiene como tema el *a priori* de la correlación pero analizado en sus manifestaciones en la vida natural.

objetos sensibles⁵⁹, pasando por temas ya tratados como los fenómenos subjetivos de las cinétesis del cuerpo y el cambio de perspectivas de cercanía y lejanía, los cambios de validez de la conciencia de horizonte (modificación de sentido, modificación del horizonte de expectativas etc.), la consonancia intersubjetiva de validez (el hecho que en la percepción fluyente del mundo no estamos aislados sino en conexión con otros hombres y referidos al mismo mundo), la temporalidad de la experiencia sensible (la presentización, rememoración, continuidad de retenciones y protenciones), y en suma todas las formas de constitución de sentido de la 'vida en vela' a partir de las cuáles, como dice Husserl, "*... llega a constante validez y permanece constantemente uno y el mismo mundo en tanto que mundo, en parte ya experimentado y en parte como horizonte abierto de las posibles experiencias de todos: el mundo en tanto que el horizonte universal y común a todos los hombres de las cosas que existen realmente*"⁶⁰.

En el desarrollo de estos análisis en los cuáles las formas universales de la subjetividad son presentadas siempre en relación con el mundo, el enfoque trascendental genético va definiendo un lenguaje propio, que es el lenguaje del punto de vista de la correlación. En dicho lenguaje, por ejemplo, las cosas y los objetos existentes adoptan el nuevo sentido de 'fenómeno', de

⁵⁹ Tómese en cuenta que cada uno de estos temas abre un campo vasto de investigación, nosotros sólo nos limitaremos a mencionarlos.

'aparición'. Incluso la propia expresión 'cosa misma', que se había presentado como meta de la investigación fenomenológica, alcanza aquí el sentido de unidad concencial de la abierta e infinita multiplicidad de las cambiantes experiencias propias e intersubjetivas⁶¹.

De esta manera, el "mundo de la vida" previamente dado es mostrado desde las multiplicidades de las formas subjetivas de aparición, constituyendo este tipo de enfoque lo propiamente novedoso de la propuesta fenomenológica. A este respecto, Husserl mismo destaca la originalidad de su planteamiento en contraste con la propia historia del pensamiento⁶², llegando incluso a considerar, que recién con la 'modificación total' que comporta la actitud trascendental es dado el conocimiento de la estructura fundamental de la condición humana, es decir, el *a priori* de la correlación que expresa su vida intencional⁶³.

⁶⁰ *Krisis*, p. 172, *Hua VI*, p. 166.

⁶¹ *Ibid.*, p. 173, *Ibid.*, p. 167.

⁶² A este respecto Husserl señala lo siguiente, "... ningún hombre imaginable, aunque lo pensáramos sometido a las variaciones que se quiera, podría experimentar un mundo en formas de dación distintas de aquella relatividad incesantemente móvil circunscrita por nosotros en general como un mundo que le es dado previamente en su vida de consciencia y en su comunidad con una co-humanidad. La ingenua autoevidencia de que cada uno ve las cosas y el mundo en general tal y como éstas y éste se le presentan, encubre -como advertimos- un gran horizonte de notables verdades que en su peculiaridad y en su conexión sistemática nunca entraron en el círculo visual de la filosofía. La correlación del mundo (el mundo del que siempre hablamos) y formas subjetivas de dación de él nunca estimuló (es decir, antes de la primera irrupción de la 'fenomenología trascendental' en las *Logischen Untersuchungen*) el asombro filosófico, a pesar de que ya se anuncia perceptiblemente en la filosofía pre-socrática y en la sofística, pero esto sólo como motivo de argumentación escéptica". *Ibid.*, 174, *Ibid.*, 168.

⁶³ Resulta interesante resaltar aquí la nota a pie de página que aparece en el párrafo cuarentiocho y en el que hay una referencia biográfica en relación con esta temática. Husserl señala que la primera irrupción de este *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación se dio en 1898, durante la elaboración de sus *Investigaciones Lógicas*. Dicha irrupción lo sacudió tan fuertemente que él considera, que el trabajo de toda su vida ha estado dominado por la tarea de una

En lo que sigue del texto, Husserl mantiene el tono introductorio de su exposición, pero al mismo tiempo que adelanta algunas conclusiones, destaca también nuevas paradojas e indica lo que en sus términos se denominan los 'ulteriores horizontes de explicación'⁶⁴.

En cuanto a lo primero, Husserl vuelve en el párrafo cuarentinueve a reiterar, que sólo a partir de la comprensión adecuada de este *a priori* será posible entender la 'constitución' trascendental del mundo dado previamente para toda *praxis* posible.

En esta perspectiva, el mundo se presenta en términos de una unidad universal de síntesis, pero que resulta de las síntesis que se propagan intencionalmente de sujeto a sujeto en una perspectiva abierta al infinito⁶⁵. Es decir, la constitución del mundo es una realización global intencional multiescalonada de la subjetividad, pero no de la subjetividad aislada, sino como lo expresa Husserl, "del todo de la intersubjetividad mancomunada en el realizar"⁶⁶.

elaboración sistemática de este *a priori* de la correlación. *Ibid.*, p. 175, *Ibid.*, pp. 169-170. En relación con lo anterior, puede decirse que la novedad de la *Krisis* consiste precisamente en el enfoque genético que encuentra en el concepto de "mundo de la vida" una manera más integral y esclarecedora de abordar lo que sin duda constituye el tema fundamental de la fenomenología husserliana. De otro lado, no debe olvidarse que Husserl inserta el proyecto fenomenológico en una teleología de la razón que a pesar de sus falseamientos y dificultades queda reactualizada por su propia propuesta.

⁶⁴ Expresión que aparece en el título del párrafo cuarentinueve. *Krisis*, p. 176, *Hua VI*, p. 170.

⁶⁵ Recuérdese lo señalado en el capítulo segundo en el sentido que desde la perspectiva trascendental el mundo aparece como una figura en constante devenir.

⁶⁶ *Krisis*, p. 176, *Hua VI*, p. 170.

Así, se trata en cada caso de la constitución (formación) intersubjetiva del mundo y por lo tanto, la subjetividad trascendental pre-dadora del mundo de la vida, resulta en sentido estricto una intersubjetividad trascendental.

De otro lado, también desde esta perspectiva se entiende la realización, como una actividad intencional formadora (constituyente) de sentido que se desarrolla en un horizonte temporal, temporalizándose ella misma. Como lo muestra el modelo de la percepción, ciertamente vemos que este tipo de experiencia expresa fundamentalmente el modo del presente, pero éste se vincula a los modos temporales del pasado y del futuro como horizontes a los que nos podemos remitir. En este sentido, la formación de sentido tiene un horizonte doble bajo el nombre intencional del *continuum* de retenciones (lo que se retiene de experiencias pasadas constituyendo el *continuum* de, por ejemplo, una percepción que, en tanto tal es ulteriormente susceptible de rememoración) y del *continuum* de protenciones (anticipaciones constituyentes de la percepción que delinear posibles formas de aparición del mismo objeto).

El enfoque fenomenológico puede extenderse así a todas las modalidades de realización de la actividad formadora de sentido, pero en cada caso el tema último es lo

'subjetivo' entendido como 'vida' bajo el *a priori* de la correlación, es decir como 'intencionalidad' que se temporaliza continuamente. Y si tomamos en consideración a la intersubjetividad como una forma universal de la subjetividad, entonces tendremos que hablar propiamente de ésta última, en términos de una 'interintencionalidad' en constante flujo.

En el párrafo cincuenta Husserl hace el intento por ordenar el campo vasto de investigación que abre la *epoché*, a partir de un primer orden de problemas bajo el título: *ego-cogito-cogitatum*. Este título no es más que otra manera de hablar del *a priori* de la correlación. Así, en dicha correlación será posible identificar un polo-yo que para el caso es la socialidad universal, la humanidad y un polo objeto, que es el "mundo de la vida" idéntico para todos. En tanto tal, el mundo de la vida sirve de índice intencional para las multiplicidades aparienciales, las cuales ligadas intersubjetivamente son aquello a través de lo que todos los sujetos-yo están orientados al mundo común y a sus cosas, constituyendo así, el campo de todas las actividades ligadas en el nosotros universal⁶⁷.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 181-182, *ibid.*, pp. 175-176. Es decir, para Husserl los análisis intencionales tienen tres momentos: El primer momento recae sobre el "mundo de la vida" que funciona como hilo conductor para acceder a la dinámica de la constitución. El segundo momento alcanza la diversidad de los modos de aparición y el tercer momento recae sobre el polo egológico y su identidad respecto de la diversidad de los modos de aparición, que como sabemos es un polo intersubjetivo.

En esta perspectiva, ante la amplitud de estas tareas Husserl concluye estas reflexiones con la observación que en el marco de la epojé que ha transformado el "mundo de la vida" en fenómeno, *"tenemos libertad para dirigir consecuentemente nuestra mirada en exclusiva hacia este mundo de vida, o bien hacia sus formas esenciales aprióricas, por otra parte, cambiando correspondientemente la mirada podemos dirigirla hacia los correlatos que constituyen 'cosas' o formas de cosas: hacia las multiplicidades de formas de dación y sus formas esenciales correlativas. Pero en tal caso también hacia los sujetos y comunidades de sujetos que actúan en todo caso según las formas esenciales yoicas que les pertenecen. En el cambio de estas actitudes parciales fundamentadas las unas con las otras, donde la actitud orientada hacia los fenómenos mundano-vitales ha servido como punto de partida, esto es, como hilo conductor trascendental para las actividades correlativas de más alto nivel, aquí, se realiza la tarea universal de investigación de la reducción trascendental"*⁶⁸.

El campo de trabajo de este análisis resulta pues infinito y como el propio Husserl lo expresa, sólo de una primera mirada sobre el *a priori* de la correlación surge un interés teórico del que emergen significativos descubrimientos, así como una inabarcable cantidad de problemas de trabajo⁶⁹. En este sentido, no encuentra mejor asociación con la investigación de esta vida intencional operante de la subjetividad (sacada al descubierto por la epojé trascendental), que el aforismo

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 183-184, *Ibid.*, p. 177.

de Heráclito, “*Los límites del alma nunca los encontrarás, y ello a pesar de que recorras todos sus caminos: tan profundo es el fundamento que tiene*”⁷⁰. De este modo, la fenomenología como una filosofía de tareas infinitas encuentra pues su justificación en la naturaleza inagotable de su tema de estudio.

4.2.3 La necesidad de nuevas reflexiones radicales

Después de que Husserl ha mostrado la vastedad del campo abierto por la *epoché* trascendental y la nueva disposición frente al mundo en la que ésta nos coloca, se hace evidente en este punto del texto, en qué medida la temática del mundo de la vida ha servido de hilo conductor para llegar al tema del ego trascendental, o subjetividad pre-dadora del mundo de la vida. En este sentido, también puede verse aquí cómo la *Ciencia trascendental del mundo de la vida* termina confluyendo en la *Filosofía trascendental fenomenológica* o *Ciencia de los fundamentos últimos*. Ciencia que ha constituido el motor de la reflexión husserliana desde sus inicios hasta la *Krisis*, cuya parte III A hemos venido analizando.

De este modo, haciendo presente su compromiso con este proyecto radical, Husserl concluye dicha parte exponiendo dificultades y paradojas, así como los posibles caminos

⁶⁹ *Ibid.*, p. 178, *Ibid.*, p. 172.

⁷⁰ Aforismo citado por Husserl en: *Ibid.*, p. 176, *Ibid.*, p.173.

de solución que quedan para la reflexión⁷¹. Estas problemáticas que nos limitaremos a enunciar confrontan a este autor con la posibilidad misma de la tematización del ego trascendental, así como con los problemas últimos de la razón⁷².

La primera dificultad tiene que ver con el tipo de ciencia que da lugar la investigación de la reducción trascendental. Es decir, con el hecho que la *epoché* que nos ha permitido acceder al *a priori* de la correlación y al campo de la subjetividad trascendental, ha implicado toda abstención de nuestros intereses mundanos y con ello la puesta entre paréntesis de toda validez y verdad objetiva. En tal sentido, surgen inevitablemente las siguientes preguntas: ¿No está motivada también la investigación que se propone la ciencia trascendental del mundo de la vida por alcanzar un conocimiento verdadero sobre su objeto de estudio?, y entonces, ¿no estaremos ante el problema de una doble verdad?, o en otras palabras, ¿puede haber frente a la verdad objetiva otro tipo de verdad?.

⁷¹ A este respecto Enzo Paci considera, que las paradojas y dificultades presentadas por Husserl en esta parte del texto tienen la función de insistir en la carácter radicalmente novedoso de la fenomenología. Paci, E., *Op. cit.*, p.89.

⁷² Dichos temas se desarrollan en los párrafos cincuentidós, cincuentitrés, cincuenticuatro y cincuenticinco con los que concluye la parte III A de la *Krisis*. Ciertamente cabe aclarar, que las paradojas planteadas aquí no son totalmente novedosas, pero tienen en este contexto un tratamiento especial, así como quedan planteados los posibles caminos para su solución. También es importante destacar aquí, que aún cuando fruto de la radicalización de la reflexión se alcanza el acceso al *a priori* de la correlación, Husserl vuelve hablar aquí de la necesidad de nuevas reflexiones radicales para poder enfrentar las paradojas y dificultades mencionadas. De este modo, la fenomenología como una filosofía de tareas infinitas queda una vez más enunciada.

Husserl cree responder a estas preguntas retomando nuevamente el tema de las consecuencias que se siguen de la ejecución de la *epojé*. Así, nos recuerda que la vida objetiva y natural en el mundo es sólo una manera peculiar de la vida que constantemente constituye el mundo, es decir, de la vida trascendental de la subjetividad. Pero ella permanece oculta porque viviendo de manera natural no nos hacemos conscientes de ella, ni podemos percatarnos de los horizontes constituyentes.

En este sentido, como lo expresa Husserl, la vida natural vive 'disparada' hacia los polos de unidad sin darse cuenta de las multiplicidades constituyentes que le pertenecen esencialmente y que puede notar precisamente sólo a partir de una completa reorientación y una reflexión radical como la que se propone la reducción trascendental.

A este respecto, Husserl afirma enfáticamente, *"La verdad objetiva pertenece exclusivamente a la actitud de la vida humano-natural en el mundo. Brota originariamente a partir de la necesidad de la praxis humana, como intención de asegurar lo dado lisa y llanamente como siendo (el polo objeto anticipado en la certeza de ser como perseverante) frente a las posibles modalizaciones de la certeza. Sólo que para todo ello se muestran sus esenciales*

correlatos subjetivos, por lo cual se expone el pleno y verdadero sentido del ser objetivo y de este modo de toda verdad objetiva”⁷³.

Lo último no sólo relativiza el carácter absoluto de la verdad objetiva, sino que tiene consecuencias sobre la propia noción de filosofía en una perspectiva tradicional⁷⁴. Pues a juicio de Husserl este modelo de filosofía aún se mueve bajo el paradigma de la ciencia universal objetiva y eso hace que ella no pueda alcanzar en sentido estricto el carácter de una ciencia universal. En realidad ella recoge en el círculo de su investigación polos-objetos constituidos, quedando ciega frente al proceso constitutivo trascendental de tales polos. En ese sentido, en términos de Husserl, la noción de ciencia universal corresponde a un nuevo comienzo en el filosofar⁷⁵.

La segunda dificultad alude a los malentendidos ya comentados, que proceden de la noción husserliana de ‘espectador desinteresado’ y de ese quedar situados metodológicamente ‘por encima’ del mundo. Así, desde una interpretación adecuada, la *epojé* no puede interpretarse como un abandono total de los intereses humano-vitales, porque entonces no sería posible la propia investigación

⁷³ *Krisis*, p. 185, *Hua VI*, p. 179.

⁷⁴ Sin duda esta expresión comporta una crítica a la tradición filosófica y estaría haciendo referencia a toda filosofía que no adopta la originalidad del enfoque fenomenológico.

⁷⁵ Este punto se encuentra claramente asociado con la noción husserliana del filósofo como ‘*eterno principiante*’ que representa una expresión recurrente en el conjunto de la obra de Husserl.

trascendental⁷⁶. Es decir, sin vivir ejemplarmente el propio fenomenólogo la experiencia perceptiva, no se entiende cómo éste podría tematizarla.

De este modo, en la perspectiva de Husserl el filósofo en cierto modo también tiene en la *epojé* que 'vivir naturalmente' la vida natural, pero al mismo tiempo esta *epojé* da lugar a una modificación que reorienta la meta cognoscitiva en todo su sentido de ser. En la vida natural todos los fines 'terminan' en el mundo y de este modo, éste aparece tanto como el universo abierto, enriquecido por la continua actividad de los hombres, así como el horizonte de los *termini* que toda praxis presupone.

En contraste, con la *epojé* regresamos a la subjetividad, la que *por mor* de su actividad oculta ya tiene un mundo que ha producido y que continúa configurando. El interés sustancial del fenomenólogo se destaca entonces aquí con toda claridad. Este no apunta pues al mundo acabado, por el contrario, el sentido del ser del mundo se transforma para él en el sentido del sistema polar de una subjetividad trascendental. Subjetividad que 'tiene' mundo y en esta medida realidades, al igual que tiene polos y los constituye. En este sentido, desde la

⁷⁶ Esta dificultad en realidad ya ha sido abordada en otros momentos del texto al enfatizar la correlación entre la actitud natural y la trascendental. Al respecto, Alcira Bonilla sostiene que Husserl adelanta una

perspectiva alcanzada por la *epojé*, se interpreta la vida intencional como vida realizadora.

Una tercera dificultad alude al carácter fluyente de la conciencia constituyente que la *epojé* trascendental supuestamente posibilita describir. A este respecto surge la pregunta ¿cómo podemos describir en su facticidad individual el río heraclíteo de la vida constituyente?, ¿No es acaso inaprehensible el flujo de la vida constituyente en su pura facticidad individual?.

Para responder a estas pregunta y marcar un contraste con el modelo de la ciencia objetiva, Husserl recuerda una distinción habitual entre las ciencias descriptivas, ciencias que clasifican y describen la existencia fáctica sobre la base de la experiencia y proyectan generalidades inductivas sujetas a comprobación y las ciencias nomológicas que son ciencias de las generalidades incondicionadas.

Pues en su concepto dicha distinción ni siquiera por analogía sirve para ubicar la ciencia de la vida trascendental⁷⁷. Es decir, si bien en ella se trata de una ciencia descriptiva que constata las correlaciones trascendentales individuales tal como éstas surgen y

respuesta a esta dificultad con la temática del 'tiempo profesional del fenomenólogo' que instaura la *epojé* y que tratamos en el acápite anterior. Bonilla A., *Mundo de la vida : Mundo de la Historia*, p.165.

⁷⁷ Husserl por lo demás nos exhorta a recordar, que por todo lo desarrollado es ilegítimo plantear exigencias a la trascendentalidad a partir de la objetividad.

desaparecen fácticamente, ello no significa que el fin sea apropiarse de la vida fluyente de la conciencia, pues esta se presenta inabarcable.

Sin embargo, en términos de Husserl, la concreta facticidad es aprehensible científicamente en otro buen sentido: en virtud del método eidético puede y debe plantearse la tarea de investigar la forma esencial de las realizaciones trascendentales sean ellas individuales e intersubjetivas. Es decir, se puede investigar en todas sus configuraciones sociales la forma esencial global de la subjetividad que actúa trascendentalmente⁷⁸.

Las dificultades presentadas conducen a una última advertencia frente a la magnitud de la tarea que abre la ejecución de la *epojé*. Se trata de la paradoja implícita en esta nueva visión de la subjetividad humana que proporciona el enfoque fenomenológico y con cuya mención se cierra la parte de la *Krisis* que ha sido objeto de nuestra investigación⁷⁹.

Dicha paradoja, que es la más problemática, en realidad, ya había sido mencionada al principio de esta tercera

⁷⁸ *Krisis*, pp. 187-188, *Hua VI*, pp. 181-182. Cabe añadir, que en la parte del texto que analizamos sólo hay esta breve mención al método eidético que luego será ampliada en la parte III B. Pero la mención de la misma en el contexto problemático que referimos, es suficiente para dar cuenta de su continuidad en el pensamiento de Husserl. Pero en el contexto de la *Krisis* el método eidético parte del *factum*, y se postula la existencia de estructuras invariantes generales en todo *fakta*.

⁷⁹ Los párrafos del cincuentitrés al cincuenticuatro abordan esta paradoja y su posible solución, con ello cree Husserl dejar allanado el camino para edificar la Ciencia trascendental de la subjetividad pre-dadora del mundo de la vida.

parte precisamente como lo olvidado por la concepción kantiana de lo trascendental. Es decir, la paradoja se refiere al hecho de ser sujetos para el mundo (sujetos que constituyen mundo) y al mismo tiempo objetos en el mundo (sujetos que en tanto humanidad formamos parte del mundo).

Se trata entonces de la paradoja de la subjetividad humana, una dificultad que el propio Husserl confiesa que afecta a todo su planteamiento y al sentido de sus resultados⁸⁰. Así, recapitulando sus planteamientos resume la cuestión en los siguientes términos. En un primer momento, a partir de la *epoché* trascendental todo lo objetivo se ha transformado en subjetivo, el mundo aparece así, como correlato de intenciones y actos subjetivos, por los cuales tiene y alcanza siempre de nuevo su mudable sentido unitario. Luego se ha mostrado a partir del análisis de la percepción los modos subjetivos de darse el mundo que nos han conducido hasta la intersubjetividad trascendental. Dicha intersubjetividad que Husserl denomina humanidad se ha mostrado a su vez como el campo en el cual se resuelve toda objetividad.

El problema se plantea porque esta humanidad es al mismo tiempo parte innegable del mundo. Es decir, los hombres que en comunidad (actual o virtual) constituyen el mundo

⁸⁰ Dicha paradoja no es otra cosa que la primacía del *faktum* histórico sobre todo *eide*, que se afirma radicalmente en esta última obra.

como horizonte universal son también una parte de este mundo, objetos en él. Es decir, en términos de Husserl, *“¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente, ¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación total?”*⁸¹

En atención al problema de la fundamentación, vista así la intersubjetividad, ella no puede consistir sin más en el suelo último. En tal sentido, dicha paradoja sólo se resolverá afrontando el problema de la constitución de la intersubjetividad. Con ello, Husserl cree haber justificado y allanado el camino para la necesaria reducción al ego trascendental, es decir, al yo originario como centro último de cualquier constitución, incluida la de la propia intersubjetividad⁸².

Hay que responder entonces primero a la pregunta por quiénes somos nosotros en tanto que los sujetos que llevan a cabo la realización de sentido y de validez de la constitución universal, o en otros términos *“¿quiénes*

⁸¹ *Krisis*, p. 189, *Hua VI*, p. 183.

⁸² El tema de la constitución de la intersubjetividad nos abre a una problemática sumamente vasta y que presenta distintas estrategias para abordarla. No tiene un desarrollo mayor en la parte que hemos analizado, pero el conjunto de la publicación de la obra póstuma de Husserl ha posibilitado un campo de investigación sumamente rica en torno a esta temática, que nosotros nos limitamos a mencionar. Asimismo cabe anotar que la parte III B que no hemos abordado, retoma brevemente este tema.

*somos nosotros en tanto que los que constituimos en mancomunación el mundo como sistema de polos, esto es, como figura intencional de la vida mancomunada?*⁸³ .

El análisis se desenvuelve también aquí al modo de una investigación retrospectiva desde los hombres reales a sus formas de dación. Es decir, a las formas de aparecer que se dan en un horizonte de correcciones continuas, que conduce a la identificación en el reconocimiento de un sujeto como la misma persona humana conocida de antemano personalmente por nosotros.

Pero este análisis al desarrollarse dentro de la *epojé* trascendental ha convertido a los hombres también en fenómenos, es decir en polos de actos, habitualidades y capacidades, orientados desde sus formas de dación hacia el mundo de los polos-objetos con sus polos-horizontes. En otras palabras, en polos-yo con todas sus realizaciones y adquisiciones, incluido el mundo como siendo y siendo así.

De este modo, la radicalización de la *epojé* exigida por la necesidad de afrontar la paradoja antes señalada, crea una soledad filosófica única que lejos de expresar una deficiencia, revela a un yo originario capaz de cumplir la exigencia metodológica y la responsabilidad práctica

⁸³ *Krisis*, p. 192, *Hua* VI, 186.

(ética y teórica) de continuar con la radicalización de la reflexión.

En decir, si en un primer momento dicha *epojé* había destacado la intersubjetividad trascendental como suelo último de toda donación de sentido pasando por alto a este yo originario, en un segundo momento muestra cómo sólo desde este yo se constituye la intersubjetividad trascendental⁸⁴.

Como lo expresa Alcira Bonilla, parafraseando a Husserl, *“La solución a este problema pasa por la demostración de que no puede saltarse inmediatamente a la intersubjetividad trascendental. El yo en cuanto proto-yo (Ur-Ich), en cuanto yo originario, constituye el horizonte de los otros yoes trascendentales que, a su vez, como yo-sujetos (Mitsubjekte) de la intersubjetividad trascendental, constituyen el mundo”*⁸⁵.

De todo lo anterior se sigue, que desde un punto de vista metodológico la intersubjetividad trascendental y su mancomunación trascendental sólo pueden mostrarse a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y realizaciones trascendentales. Asimismo Husserl afirma que todo hombre ‘porta en sí’ un yo trascendental, pero

⁸⁴ Como ya lo mencionamos la temática de la intersubjetividad recibe en Husserl distintas modalidades de exposición. Incluso en el texto de la *Krisis* el tema de la constitución también se plantea en analogía con la exposición trascendental de la rememoración. En ella vemos producirse un desdoblamiento en el cual el yo actual consume una realización, la que constituye un *modus* de transformación de sí mismo como siendo. La autotemporalización por medio de la rememoración encuentra analogía con la constitución del otro en el hecho de tomar distancia frente a mí mismo.

no entendido como un estrato de su alma, sino en la medida que el es una autoobjetivación del yo trascendental concernido y mostrable mediante la autorreflexión filosófica.

De este modo, todo hombre que realiza la *epojé* puede entonces reconocer el yo originario que actúa en todo su hacer humano. Pero para ello se requiere de nuevas reflexiones radicales o de un 'segundo enfoque' de la reducción sobre el ego trascendental.

El último párrafo además de reiterar la necesidad de esta segunda enfoque, se abre a nuevas consideraciones, como a la enunciación de temáticas fenomenológicas que no alcanzan un desarrollo mayor y que nos abstenemos de comentar. Sin embargo, todas ellas parecen indicar la singularidad del ego trascendental mostrado como el suelo último de toda dación de sentido

Como tal, el ego trascendental se muestra ciertamente como el suelo sobre el cual se constituyen todas las evidencias de las ciencias objetivas (incluidas la lógica formal y las matemáticas), pero en sí mismo pertenece al reino de las cosas autoevidentes que en realidad poseen un fondo ininteligible. El ego en su instancia última tiene un fondo irracional, irreductible a la razón, por

⁸⁵ Bonilla, A., *Mundo de la vida : Mundo de la Historia*, p. 166.

eso queda excluida la posibilidad de asumirlo en el sentido cartesiano como una premisa a partir de la cual se deducen los restantes conocimientos.

En este sentido, como lo afirma Husserl enfáticamente, la investigación fenomenológica no ha tenido por objetivo asegurar la objetividad sino comprenderla. Y la relevancia de su tarea queda mostrada cuando se cae en la cuenta que todo lo 'objetivo' está bajo la exigencia de la comprensibilidad, de tal modo que el saber científico natural no suministra ningún conocimiento último sobre la naturaleza, porque no hace comprensible transcendentamente la constitución del sentido de su ser.

De este modo concluye, que aún con todas las dificultades enunciadas, si hay que caracterizar a la reflexión fenomenológica, esta se afirma como una autorreflexión máximamente radical y profunda sobre la subjetividad realizadora. Reflexión que precisamente en su problematicidad ayuda a evitar los malentendidos que proceden de la influencia de una teoría del conocimiento naturalista y de la idolatría de una lógica que no es capaz de comprenderse a sí misma⁸⁶.

⁸⁶ *Krisis*, p. 200, *Hua VI*, p. 193.

4.2.4 Funciones del mundo de la vida.

Como lo hemos mencionado en distintas oportunidades nuestra investigación se ha limitado a plantear una estrategia de lectura de los principales significados del mundo de la vida expuestos en la última obra publicada en vida de Husserl. Los problemas que emergen de esta temática determinan diversas líneas de investigación, algunas de las cuáles nos hemos limitado a mencionar.

En tal sentido, introducimos brevemente este último tema al término de nuestra exposición, porque aún en su carácter fragmentario, nos muestra la relevancia del concepto de "mundo de la vida" en el propio proyecto fenomenológico, particularmente en la nueva relectura que hay sobre el corpus husserliano.

De otro lado, también se justifica la atención a este tema porque de alguna manera permite ordenar la diversidad de temáticas que se abren en el curso de la reflexión sobre los diversos significados del "mundo de la vida" que abordamos como tema principal en nuestra investigación.

Así, tenemos entonces por un lado, que no hay un desarrollo sistemático en la *Krisis* del tema de las funciones del "mundo de la vida" en el proyecto

fenomenológico⁸⁷. Sin embargo, considerando el hilo argumentativo del conjunto de la obra, la propia exposición de los significados del "mundo de la vida", así como la de la problemática de su tematización, existe también cierto consenso entre los diversos intérpretes de la obra de Husserl al considerar dos funciones principales. La función de suelo y fundamento de las ciencias (*Bodenfunktion*) y la función de hilo conductor a la subjetividad trascendental (*Leitfadenfunktion*).

La primera función la hemos visto claramente vinculada a la retrospectiva histórica que nos ha permitido descubrir el "mundo de la vida" como olvidado fundamento de la ciencia moderna, también la vemos presente en la crítica husserliana al objetivismo de Galileo y en último término en su crítica a la validez de las ciencias objetivas desarrollada en relación al primer significado que abordamos.

Asimismo esta función es reafirmada una vez más en el contexto de la discusión en torno al carácter principal y universal de una Ciencia del mundo de la vida. Pero como hemos visto, la dinámica de la reflexión husserliana conduce también al tercer significado del "mundo de la vida", es decir, a la idea del mundo pre-dado

⁸⁷ Esto ha permitido a algunos autores considerar, que dicho tema está meramente anunciado en la obra y sólo es presentado como un proyecto que ni siquiera delimita sus alcances y por lo tanto queda como una problemática por resolver. A este respecto ver por ejemplo el texto de W. Biemel antes citado

históricamente e intersubjetivamente constituido y con ello a las dificultades de su tematización.

Tal como lo expusimos, en la confrontación con estas dificultades surge la exigencia de radicalizar la *epoché* y tematizar la pre-dación en el horizonte del *universum* de lo subjetivo⁸⁸. Con ello se sientan las bases de una Ciencia trascendental y asimismo es en este momento de la reflexión en el que se hace presente la función del "mundo de la vida" como hilo conductor a la subjetividad trascendental. Tema permanente de la filosofía husserliana.

Ciertamente también esta radicalización de la reflexión permite ver la unicidad del concepto en medio sus diversos significados, pero al mismo tiempo también muestra de qué manera la Ciencia trascendental del mundo de la vida aparece como otro nombre para denominar al proyecto de la filosofía trascendental fenomenológica, de la que la *Krisis*, no debe olvidarse, es sólo una introducción.

Así pues, en medio de la vastedad de la producción husserliana no parece fácil tomar posición, sin embargo,

⁸⁸ A este respecto puede traerse a colación una de las consideraciones finales de la tesis de Federico Camino antes citada, "En Husserl es la reducción la que posibilita plenamente el acceso al "Lebenswelt", pero la comprensión del mismo se realiza en la dimensión de las efectuaciones constitutivas características de la subjetividad trascendental, como estudio de aquello que permite recibir lo que se anuncia con el "Lebenswelt", el a priori de toda praxis y de toda teoría". Camino, F., *Op. cit.*, p. 158.

existe de hecho una discusión sobre el tema en la cual los intérpretes no parecen arribar a un acuerdo definitivo. Situación que se justifica también en parte por la continua e inacabada publicación de sus escritos póstumos.

Elisabeth Ströker por ejemplo, aborda esta problemática y afirma que a ambas funciones hay que considerarlas como refiriéndose a aspectos distintos bajo los cuáles Husserl tematiza el "mundo de la vida", al mismo tiempo que destaca las paradojas y vacíos en su planteamiento⁸⁹.

Por su parte Bernhard Waldenfels además de considerar las dos funciones clásicas antes mencionadas, afirma que dicho concepto cumple también la función unificadora de la cultura (*Einigungsfunktion*)⁹⁰, considerando en esta función las motivaciones ético-trascendentales del pensamiento husserliano.

Asimismo Ulrich Claesges en su estudio crítico sobre el "mundo de la vida" añade a las funciones antes mencionadas la función diagnóstica y terapéutica del "mundo de la vida". En su concepto Husserl tendría la pretensión de sacar del descubrimiento del "mundo de la

⁸⁹ Ströker, E., "El mundo como problema en la fenomenología de Husserl", en: Rizo Patrón, R., *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, pp. 105-121.

⁹⁰ Esto último está claramente vinculado con las motivaciones ético-trascendentales que subyacen a la reflexión husserliana sobre el "mundo de la vida". Waldenfels B., *Op. cit.*, pp. 43-44. Ver también del mismo autor, "Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung", en: Ströker E.

vida", como fundamento de las ciencias, las bases para una autorreflexión radical que posibilitaría alcanzar la unidad de la cultura y una vida en responsabilidad universal. Ciertamente la cuestión que queda también pendiente para Claesges, quién cuestiona el carácter incompleto del planteamiento husserliano, es cómo sea posible dar cumplimiento a todas las funciones asignadas a esta problemática⁹¹.

Más allá de esta discusión que no desarrollaremos y retomando planteamientos del capítulo primero puede sin embargo afirmarse, que el surgimiento de esta temática en la fenomenología husserliana sin lugar a dudas ha redimensionado la intención permanente del pensamiento husserliano, es decir, la búsqueda de los fundamentos últimos de la cultura y toda forma de *praxis* en ella. Búsqueda que como sabemos intenta confrontarse con la crisis de la humanidad europea, superando su fragmentación y desencanto en un esfuerzo reflexivo responsable donde sea posible recuperar la unidad y el sentido de la cultura.

(editora), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, pp. 124-142.

⁹¹ Claesges, U., *Op. cit.*

Conclusiones

Dada la vastedad de la temática del "mundo de la vida" nuestras conclusiones serán de dos tipos. Por un lado, presentaremos las conclusiones que se derivan de cada uno de los cuatro capítulos y de otro lado, presentaremos conclusiones generales que articulan los diversos temas expuestos a lo largo del trabajo.

Como conclusiones del primer capítulo podemos sostener que :

1. La *Krisis* constituye una obra en la que se denuncia una situación de crisis de las ciencias y la cultura, caracterizada fundamentalmente por el surgimiento del objetivismo fisicalista en el pensamiento moderno y el encubrimiento u olvido del "mundo de la vida" que ha

conducido a la pérdida de significación vital de las ciencias y el fraccionamiento de la cultura.

2. La superación de esta situación de crisis halla su condición de posibilidad en una filosofía que incorporando la reflexión histórica, interroga en dirección de los fundamentos últimos de las ciencias y la cultura, al mismo tiempo que se entiende como marcha histórica de la razón realizándose como autorresponsabilidad de la humanidad y cumplimiento del telos originario. La puesta en práctica del proyecto antes mencionado no representa otra cosa que la investigación de la subjetividad operante del "mundo de la vida", entendida como vida trascendental intersubjetiva e histórica.

3. La novedad más notoria de la investigación que Husserl pone en marcha en la *Krisis* radica precisamente en la introducción del enfoque histórico que posibilita alcanzar una nueva comprensión de la subjetividad trascendental a partir de la problemática del "mundo de la vida". Este enfoque redimensiona temas permanentes del pensamiento husserliano, al mismo tiempo que permite captar líneas de continuidad en él, en medio de las múltiples rectificaciones y autocorrecciones que dominan la reflexión husserliana. De otro lado, en la aplicación de este enfoque el "mundo de la vida" aparece como *factum*

presupuesto pero desatendido de la reflexión moderna: fundamento olvidado de todas nuestras construcciones racionales y de todos los niveles de evidencia que podemos alcanzar. La *Krisis* en este sentido, representa una estrategia de reforma de la filosofía y una aproximación histórico-genética al campo de los fundamentos. En ella el "mundo de la vida" y su historicidad constitutiva aparecen como problemas centrales que la obra intenta resolver, sacando a la luz las aporías intrínsecas a dichas problemáticas.

4. La investigación en torno al "mundo de la vida", enmarcándose en el lema husserliano original de "volver a las cosas mismas" representa una meta que sólo se puede realizar ejerciendo la reducción fenomenológica, única vía para alcanzar el "mundo de vida" originario que precede a toda idealización matemática y conceptualización metafísica. La singularidad de esta vía metódica, tal como se expone en la *Krisis* radica precisamente en el hecho que ella se halla enmarcada en una meditación histórica y vinculada a las preocupaciones teleológico -históricas del pensamiento husserliano. Asimismo la reducción fenomenológica conduce a una mutación radical de la actitud natural y a la radicalización de la actitud filosófica en una actitud fenomenológico trascendental.

Del examen llevado a cabo en el segundo capítulo sobre el concepto de "mundo" en obras anteriores a la *Krisis* concluimos que :

5. El concepto de 'mundo' aparece como el antecedente principal del concepto "mundo de la vida" al mismo tiempo que revela las mismas dificultades de tematización que tendrá dicha problemática. Así, el 'mundo' se presenta como una noción de múltiples significados y susceptible de una doble reflexión: una natural y otra trascendental.

6. En la filosofía de Husserl hay lugar para una reflexión natural sobre el mundo, pero ésta en el proyecto fenomenológico está llamada a ser superada por una radicalización de la reflexión. Por sí misma constituye un punto de partida para poder ejecutar la transformación de la mirada que corresponde al auténtico filosofar.

7. Del conjunto de los significados del concepto de mundo puede afirmarse que aún conteniendo cada uno sólo gérmenes del enfoque trascendental ya plantean la exigencia de postular en el plano del conocimiento la correlación entre nuestras evidencias pre-predicativas y las verdades lógico-objetivas. Asimismo en todos ellos pueden destacarse la intersubjetividad, la corporalidad e historicidad como formas universales de nuestra comprensión natural del mundo.

8. El significado natural del 'mundo como pre-dado', que se expone en *Experiencia y Juicio* (1910/1920), se presenta como el antecedente más cercano del concepto de "mundo de la vida" tal como se expone en la *Krisis*, tanto en su dimensión natural como en su dimensión trascendental. También aquí, del carácter de pre-dación del mundo se deriva la correlación entre las evidencias pre-predicativas y los juicios de evidencia.

9. El significado natural del mundo como pre-dado consolida asimismo la definición del 'mundo como horizonte de los actos de percepción', pues muestra cómo el saber previo de todo lo que existe se presenta tan constitutivo del horizonte interno de cada cosa, como la posibilidad de obtener ulteriores determinaciones de lo mismo. Asimismo este saber previo se conecta con la idea de tradición desde la cual ejercemos nuestra actividad judicativa. La historicidad entonces queda asumida como un componente de nuestra comprensión natural del mundo.

10. Por su parte el 'concepto trascendental del mundo' de las *Meditaciones Cartesianas* (1931), aparece como correlato intencional de la conciencia y de otro lado, la conciencia se muestra como experiencia trascendental de constitución del mundo determinada por una intencionalidad de horizonte. El enfoque trascendental

trae como consecuencia que el mundo sea experimentado como fenómeno de la conciencia de un ego trascendental, pero en la profundización de este ego trascendental Husserl descubre a una intersubjetividad monadológica. Así el 'concepto trascendental de mundo', en último término, aparece como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva comunizada, representando su objetividad, ella misma una constitución intermonádica.

11. Como consecuencia de la introducción del enfoque trascendental, la intencionalidad de horizonte de la subjetividad, no sólo muestra a la conciencia en su carácter temporal, sino también en su inevitable escorzamiento y perspectivismo de la realidad, tal como lo muestran cada una de nuestras experiencias perceptivas. La postulación de este tipo de intencionalidad que se recogerá también en el concepto de "mundo de la vida", significa uno de los puntales en la lucha husserliana contra el objetivismo, puesto que ella introduce la inevitable precariedad y finitud de la experiencia como proceso de conocimiento del mundo. Asimismo la intencionalidad de horizonte de la conciencia expresa la riqueza de la vida de la subjetividad como una vida de actualidades y potencialidades, al mismo tiempo que pone en evidencia horizontes presuntivos que no puede eludir. Dicha situación, constituye para la fenomenología

la condición de posibilidad de toda producción de sentido y de verdad objetiva, así como del propio ser personal.

12. El concepto trascendental del mundo que resulta de este enfoque, da paso en las *Meditaciones* a la noción de "mundo de la vida" con el significado de mundo pre-dado e intersubjetivamente constituido. La aparición de este significado en este texto anterior a la *Krisis* anticipa la relevancia que tendrá éste en medio de la polisemia de sentido que afecta a la noción de "mundo de la vida".

Del tercer capítulo hemos concluido que:

13. De los múltiples significados del concepto de "mundo de la vida" pueden destacarse tres como los más relevantes: a) el "mundo de la vida" como *olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna*, b) el "mundo de la vida" como *mundo circundante experimentado desde los niveles de la intuitividad originaria* y c) el "mundo de la vida" como *horizonte histórico pre-dado intersubjetivamente constituido*.

14. La conexión entre estos tres significados, así como el uso no contradictorio de los mismos que encontramos en el concepto de "mundo de la vida", sólo se comprenden atendiendo a la dinámica de la reflexión husserliana. Dicha dinámica da cuenta de momentos de detención provisional en los que se alcanza una comprensión

parcial, al mismo tiempo que se señalan nuevas tareas y paradojas. En su conjunto la exposición de estos tres significados puede verse como un movimiento de profundización, que ha posibilitado alcanzar en el tercero una definición lo suficientemente englobante como para subsumir a los otros dos significados en su contenido general.

15. La tercera acepción mencionada se presenta como la definición más completa que podemos alcanzar en este punto de la reflexión. Con esta noción no se ha eliminado la polisemia de sentido de la expresión "mundo de la vida", pero se han ofrecido los elementos para un ordenamiento de los mismos, lo que hará posible explicar el uso restrictivo de algunos significados y el carácter general de otros. El análisis desarrollado permite afirmar que la pre-dación del "mundo de la vida" comporta, por un lado, una historicidad singular que hace de este mundo el horizonte de toda institución, sedimentación, transformación y reactivación de sentido, del mismo modo que una intersubjetividad esencial que le otorga a la pre-dación un carácter comunitario desde los niveles más primarios de nuestra existencia. A los dos aspectos mencionados se agrega el hecho que el mundo sea pre-dado en primer término a la corporalidad, la que representa el estrato más originario de nuestra subjetividad en su actividad constitutiva del sentido. En suma, el "mundo de la vida" considerado en correlación

con la actividad intencional constitutiva general de la subjetividad, muestra a la *historicidad*, la *intersubjetividad* y la *corporalidad* como sus formas universales, sin las cuales él mismo es impensable. De otro lado, la pre-dación se presenta cómo el ámbito en el que todavía hay que indagar por la estructura universal típica de este mundo.

16. La tercera acepción expuesta representa el punto más extremo al que nos ha llevado lo que podemos denominar, una reflexión filosófica natural sobre el "mundo de la vida", antes de la 'reducción trascendental', única vía que nos conduce a su estructura típica. El *status* de esta reflexión a la luz del proyecto fenomenológico se muestra entonces: todavía insuficiente y sólo contiene los gérmenes del enfoque trascendental.

17. El filósofo está conminado a radicalizar dicha reflexión para dar cumplimiento a tal proyecto, pero dicha radicalización sólo es posible, si previamente la reflexión filosófica natural ha pasado por dos momentos esenciales. El primero de éstos es el que concierne a la 'meditación histórica' o 'reducción histórica'. Este posibilita una labor de desmontaje que nos permite descubrir al "mundo de la vida" como el olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural y presuposición tácita de la filosofía kantiana. El segundo

momento de esta 'reflexión filosófico natural' es aquél en el que se ejerce una crítica de la validez de las ciencias objetivas, la que permite un 'retorno al mundo de vida originario' y penetrar su carácter de intuitividad fundamental.

18. La crítica a la validez de las ciencias objetivas, por su lado, posibilita definir la problemática del "mundo de la vida" como el problema universal y general no sólo de la ciencia objetiva sino de la totalidad de la cultura. Con ello queda consolidada la idea de la inserción de las ciencias en el "mundo de la vida" y su ineludible significado existencial, a pesar de todos los encubrimientos y falseamientos que puedan producirse en la cultura. Dicha inserción da cuenta de la relación entre vida y conocimiento, la que puede verse claramente en la confluencia de las motivaciones ético-trascendentales y epistemológicas que dominan a la *Krisis*. En relación con esto y respecto a la problemática general de nuestra 'vida en el mundo' que se deriva de lo anterior, cabe agregar también que Husserl nos sitúa en la perspectiva de una reconciliación de las diversas esferas de la cultura, en la cual puedan ejercerse la autorreflexión y la autorresponsabilidad como formas de lucha contra el escepticismo y el derrumbe de una cultura racional cuyos orígenes se remontan al mundo griego.

Respecto del cuarto capítulo concluimos que:

19. Sobre la base de la definición del "mundo de la vida" como 'mundo pre-dado históricamente e intersubjetivamente constituido' se presentan dos posibilidades de tematizarla derivadas de los desarrollos que podemos alcanzar en la actitud natural y en la actitud trascendental: a) a través de 'Ontología del mundo de la vida' y b) a través de una 'Ciencia trascendental del mundo de la vida'. La primera como una teoría esencial y universal de los entes capaz de aclarar los predicados que pertenecen al mundo y sus estructuras a partir de las experiencias mundano vitales, no abandona el suelo de la actitud natural. La segunda surge como producto de la radicalización de la reflexión y ya comporta la actitud fenomenológico trascendental. Esta ciencia supone la ejecución de la *epoché* trascendental y el ejercicio de la reducción y en tanto esto se realiza, ella se configura al modo de una ciencia universal sobre la subjetividad que da previamente el mundo.

20. La 'Ciencia trascendental del mundo de la vida' confluye así con la filosofía fenomenológica al mostrarse como una investigación que se dirige a la subjetividad trascendental donde piensa buscar los fundamentos últimos a partir de los cuáles toda fundamentación saca su fuerza verdadera. La naturaleza de esta ciencia no está exenta de paradojas que Husserl intenta resolver volviendo

nuevamente sobre el tema de las distinción y relación entre la actitud natural y la actitud trascendental, así como sobre la problemática de la reducción trascendental. Pese a estos esfuerzos la obra de Husserl no ofrece una determinación última de esta problemática.

21. En el esfuerzo de aclarar la naturaleza de la 'Ciencia trascendental del mundo de la vida', Husserl presenta a la *epojé* trascendental como operando una modificación total, universal y completamente única: poniendo fuera de acción la actividad realizadora de la vida natural y colocando al filósofo por encima de la 'dación previa del mundo'. En esta reorientación de la atención hacia la actividad constitutiva de la conciencia el mundo no se pierde, sino que es ganado de otra manera, es decir, es reencontrado en la correlación conciencia-mundo puesta al descubierto. La modificación que provoca la *epojé* también significa estar ante un acto de libertad singular en la que el filósofo logra emanciparse de las cadenas que atan a la 'vida de superficie' y con ello logra quebrar metódicamente la ligazón con la 'dación previa del mundo' que tiene la vida lisa y llana de la actitud natural.

22. La *epojé* trascendental además de conducir a una nueva manera de experimentar el mundo, nos enfrenta al universo complejo y vasto de la 'experiencia

trascendental de la conciencia' o de la intencionalidad constitutiva de la subjetividad. El "mundo de la vida" queda así reducido al *universum* de lo subjetivo y sólo en él será posible captar su estructura típica y la trascendentalidad de sus formas universales.

23. La estructura universal típica del "mundo de la vida" es el *a priori* de la correlación y a partir de él se vuelve inteligible en último término la pre-dación del mundo de la vida y la condición de éste como fundamento de las ciencias. De este modo, el tercer significado del "mundo de la vida" que expresa lo anterior adquiere desde el enfoque trascendental un nivel de profundización altamente significativo.

24. Asimismo, podemos afirmar que la estructura típica del "mundo de la vida" y la experiencia trascendental de la subjetividad constituyen dos caras de una misma moneda de tal modo que la corporalidad, la historicidad y la intersubjetividad aparecen aquí por efecto de la reducción trascendental al mismo tiempo como las formas universales de la subjetividad y del "mundo de la vida". En el horizonte de estos análisis, que parten del carácter 'subjetivo-relativo' de la experiencia perceptiva de la vida natural, Husserl presenta a la corporalidad como el primer estrato de la vida operante de la subjetividad, a la intersubjetividad como una forma

universal que actúa desde las primeras expresiones de la vida intencional y a la historicidad, como aquella forma, que da cuenta de la génesis pasiva y activa en la cual se constituye la historia del yo y de la comunidad, así como la de sus respectivas representaciones del mundo. Sólo a partir de esta estructura típica es posible precisar el significado del "mundo de la vida" como horizonte universal que abarca a todos los mundos de vida concretos y específicos.

25. Husserl concibe el mundo de la vida como una unidad universal de síntesis que se sigue de las síntesis que se propagan intencionalmente de sujeto a sujeto en una perspectiva abierta al infinito. Se trata en cada caso de un mundo intersubjetivamente constituido y por lo tanto la 'subjetividad pre-dadora del mundo de la vida' se presenta aquí en un sentido más esencial como una intersubjetividad trascendental. La correlación conciencia-mundo como estructura típica universal nos permite así identificar en el polo-yo a la socialidad universal, la humanidad, y en el polo objeto al mundo de la vida dado a la humanidad conjunta. El enfoque fenomenológico se extiende así a todas las modalidades de realización de la actividad formadora de sentido, pero en cada caso el tema último es lo 'subjetivo' entendido como vida fluyente bajo el *a priori* de la correlación y la

forma universal de la intersubjetividad: como interintencionalidad en constante flujo.

26. La amplitud de tareas que abre el enfoque fenomenológico es tan amplio como la abierta infinitud de la experiencia trascendental que describe. Por ello la *Krisis*, justifica a la fenomenología como una filosofía de tareas infinitas. Asimismo ella se presenta como una filosofía reflexiva máximamente radical y profunda sobre la subjetividad realizadora, cumpliendo el rol terapéutico de emanciparnos del objetivismo de la ciencia moderna y de la idolatría de una lógica que no es capaz de comprenderse a sí misma.

Conclusiones generales:

27. El concepto de "mundo de la vida" recién tematizado tardíamente en la *Krisis* representa una temática que vincula preocupaciones epistemológicas, antropológicas y éticas del pensamiento husserliano. En tal sentido, la situación de crisis de las ciencias y la cultura así como su superación, quedan vinculadas a una vuelta a las experiencias originarias del "mundo de la vida", lugar desde el cual será posible reconocer el enraizamiento a un suelo común de las ciencias y toda forma de *praxis* y teoría. La reflexión sobre el "mundo de la vida" busca de este modo superar el fraccionamiento de la cultura,

develando en el mundo de la vida las condiciones de posibilidad para construir elementos articuladores que puedan darle unidad y sentido. En este sentido, la tematización del "mundo de la vida" debe verse también como un aporte en lo que se refiere a la reivindicación de la teoría del conocimiento, entendida precisamente como una instancia que promueve una conciencia autorreflexiva de la práctica científica, capaz de lograr una auténtica integración de la ciencia en una perspectiva ético-filosófica del proceso cultural.

28. Nuestro trabajo nos da indicios de en qué medida el proyecto de fundamentación del saber y la cultura, que anima a Husserl en todo el devenir de su filosofía fenomenológica, se halla también presente en el proyecto de una 'Ciencia trascendental del mundo de la vida'. Dicho proyecto es presentado por Husserl como una tarea abierta, cuyos primeros pasos son delineados por él, pero cuya realización queda pendiente para la reflexión contemporánea.

29. Un hilo conductor de los análisis sobre el "mundo de la vida", es el interés de Husserl expresado desde obras tempranas, por llamar la atención sobre el ámbito pre-reflexivo del conocimiento y su correlación con todas nuestras construcciones teóricas y valideces científicas. Dicho interés de la mano de la crítica husserliana al objetivismo de las ciencias da cuenta también de las

motivaciones ético-trascendentales que toda reflexión sobre el conocimiento debe asumir. El "mundo de la vida" se presenta así como el ámbito que precede a toda constitución de sentido, incluyendo nuestras valideces científicas y también el punto al que retornan las ciencias en su dinámica histórica. Por ello, en su sentido más originario es anterior a la dualidad sujeto/objeto, sin embargo, se trata de un mundo intersubjetivamente constituido en el horizonte de una tradición y desde la cual se articulan todas las pre-comprensiones de las ciencias. Dichas pre-comprensiones se desarrollan metódicamente en cada una de ellas y sus resultados retornan a este mundo previo, ampliando y ensanchando el suelo desde donde surge toda empresa intelectual. La circularidad que esto expresa aparece como propia de toda actividad cognoscente, marcando con ello una singular historicidad y una conexión ineludible entre el conocimiento y la vida.

30. Para el estudio del concepto de mundo de la vida, la multivocidad de significados no resulta un obstáculo si se logra captar la dinámica misma de la reflexión husserliana, que permite comprender el sentido unitario que los atraviesan.

31. En la *Krisis* se trata de mostrar la primordialidad de la actitud natural y la posibilidad de una tematización

trascendental de la misma. Para ello se opera un retorno interrogativo hacia el "mundo de la vida" en un intento de recuperar la experiencia natural como fondo original de apertura a la realidad.

32 En relación a la dinámica de la reflexión husserliana que tiene como telos el enfoque trascendental, podemos afirmar que el yo trascendental o fenomenológico al radicalizar la reflexión vía la epojé, manifiesta una capacidad de autoexposición en la medida que observa la actividad constituyente. De tal modo, que en la actitud trascendental el ego se muestra capaz de observar el movimiento trascendental que se está operando en la actitud natural. Es decir, es el yo fenomenológico el que se da cuenta que la vida natural es también trascendental, observando en él los usos articulados que tiene con los otros, su historicidad esencial y su condición de conciencia en un cuerpo propio.

33. Las dificultades encontradas en la tematización del "mundo de la vida" parecen reafirmar la condición del filósofo como "eterno principiante". El "mundo de la vida" en su naturaleza última siempre queda diferido. Por lo tanto, el intento de adentrarse en su naturaleza parece no representar otra cosa que un confrontarse con las aporías de su facticidad. Pero esta confrontación no resulta vana si se entiende con Husserl como una

penetración paulatina en los estratos más profundos de la vida constituyente.

Bibliografía

Bibliografía principal

Colección Husserliana (=Hua)

Husserl Edmund. *Gesammelte Werke*, La Haya, ó bien Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff ó Kluwer Academic Publishers (editores).

TOMO I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*.

Hrsg. von Stephan Strasser, 1950.

TOMO II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf*

Vorlesungen. Hrsg. von Walter Biemel, 1950.

TOMO III,1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine*

Einführung in die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage, neu Hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.

TOMO III,2: *Dasselbe. Ergänzende Texte (1912-1929)*. Neu Hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.

TOMO IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel, 1952.

TOMO V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel, 1953.

TOMO VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel, 1954.

TOMO VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.

TOMO VIII: *Erste Philosophie (1923/24) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959.

TOMO IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Hrsg. von Walter Biemel, 1962.

TOMO X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917).* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1966.

TOMO XI: *Analyzen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs -und Forschungsmanuskripten 1918-1926.* Hrsg. von Margot Fleischer, 1966.

TOMO XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texte (1890-1901).* Hrsg. von Lothar Eley, 1970.

TOMO XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil (1905-1920).* Hrsg. von Iso Kern, 1973.

TOMO XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921-1928).* Hrsg. von Iso Kern, 1973.

TOMO XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929-1935).* Hrsg. von Iso Kern, 1973.

TOMO XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Hrsg. von Ulrich Claesges, 1973.

TOMO XVII: *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Hrsg. von Paul Janssen, 1974.

TOMO XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik.* Hrsg. von Elmar Holenstein, 1975.

TOMO XIX 1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil.* Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

TOMO XIX 2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil.* Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

TOMO XXI: *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901).* Hrsg. von Iljeborg Strohmeier, 1983.

TOMO XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* Hrsg. von Bernhard Rang, 1979.

TOMO XXIII: *Phantasie, Bildbewußstein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1890-1925).* Hrsg. von Eduard Marbach, 1980.

TOMO XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Hrsg. von Ulrich Melle, 1984.

TOMO XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921).* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1987.

TOMO XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908.* Hrsg. von Ursula Panzer, 1986.

TOMO XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937).* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1989.

TOMO XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914).* Hrsg. von Ulrich Melle, 1988.

TOMO XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937).* Hrsg. von Reinhold N. Smid, 1991.

TOMO XXX: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie: Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11.* Hrsg. von Ursula Panzer, 1996.

Otros escritos

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claessen Verlag, 1954. pp.478.

Logische Untersuchungen. 5te. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1968 (2t. en 3 v.)

Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zu reinen Logik. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Teil I, II. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

Philosophie als strenge Wissenschaft. Hrsg. von W. Szilasi. Frankfurt am Main: Klostermann, 1965.

Textos de Husserl en castellano e inglés.

Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Critica, 1991. (Corresponde al texto principal de la Hua VI sin agregados ni anexos).

El artículo de la "Enciclopedia Británica". Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la *Enciclopedia* y del ensayo "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel. Traducción y edición de Antonio Ziri6n. México: Universidad Nacional Aut6noma de México (Instituto de Investigaciones Filos6ficas - Cuadernos, 52), 1990 (183 p.) (Hua IX)

Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Traducción de Otto Langfelder. Con un estudio de Ivonne Picard sobre "El tiempo en Husserl y en Heidegger". Buenos Aires: Nova, 1959, (1979) (Hua X)

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Traducción de José Gaos. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Econ6mica, 1949 (446 p.)

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 21962 (1985 imp.) (532 p.) (Hua III,1)

Investigaciones l6gicas. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente

(Biblioteca de la Revista de Occidente. Sección: Filosofía), 21967 (31976) (734 p.).

Invitación a la fenomenología. Traducción de A. Zirión, P. Baader, E. Tabering. Barcelona: Paidós; Universidad Autónoma de Barcelona, 1992 (142 p.)

La filosofía como ciencia estricta. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova (Colección la vida del espíritu), 1962 (21969)

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones. Traducción de Miguel García-Baró. 1ra. reimpresión de la edición de 1982. Madrid: Fondo de cultura Económica, 1989 (128 p.) (Hua II)

La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría, Vol. II, Julia V. Iribarne (edición, selección y traducción de textos) Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988 (392 p.) (Hua XIII-XV).

Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental. Presentación, traducción y notas de Antonio Zirión. México: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas, 48, UNAM, 1988 (103 p.) (Hua I)

Lógica Formal y Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Traducción de Luis Villoro. México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962 (367 p.) (Hua XVII)

Meditaciones Cartesianas. Estudio preliminar traducción y notas de Mario A. Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 1986 (229 p.) (Hua I)

Problemas fundamentales de la Fenomenología. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994 (283 p.).

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducción de Antonio Ziri6n, México: UNAM, 1997.

The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An introduction to Phenomenological Philosophy, David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Bibliografía complementaria

Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen*

Skepsis im Denken E. Husserls. Den Haag: M. Nijhoff
(*Phaenomenologica*, 38), 1970.

Aguirre, A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik.* Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Brand G., *Welt, Ich und Zeit.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955.

Bengoa, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea.* Barcelona: Editorial Herder, 1992.

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

Bonilla, A., *Mundo de la vida : Mundo de la Historia.* Buenos Aires: Editorial Biblos, 1987.

Cahier de Royaumont. Husserl. *Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (Abril de 1957, Abadía de Royaumont, Francia). Traducción de A. Podetti, revisión de Guillermo Maci. Buenos Aires: Paidós, 1968.

Camino F., *El mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. Tesis doctoral presentada a la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: 1976.

Carr, D., *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Cruz Velez D., *De Hegel a Marcuse*. Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo, Oficina latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, 1981.

Cruz Veléz D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Buenos Aires: Sudamericana, 1970.

Gadamer H.G., *Verdad y Método*. Barcelona: Ediciones Sigueme, 1977.

Gaos J., *Historia de nuestra idea del mundo*. México: FCE., 1992.

García Baró, M., *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

Gomez-Hera, J.M., *El apriori del mundo de la vida. Fundación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Antrohopos, 1987.

Gomez Romero I., *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Editorial Cincel, 1988.

Habermas J., *Pensamiento Postmetafísico*. México: Taurus Humanidades, 1990.

Habermas J., *Textos y Contextos*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*. München: Karl Alber Verlag, 1962.

Iribarne, J., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé, 1987.

Kolakowski, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*. Tr. del alemán de Mario A. Presas. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1968.

Landgrebe, L., *Fenomenología e Historia*, Caracas: Monte Avila Editores, 1975.

Makkreel R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*,
New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Marx, W., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und
anderem Anfang*, *Phänomenologica* 36. Den Haag: Martinus
Nijhoff, 1970.

Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine
Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit
Heidegger und Husserl*. Leipzig und Berlin: Teubner
Verlag, 1931.

Moreno, C., *La intención comunicativa. Ontología e
Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Huelva:
Thématha, 1989.

Paci, E., *Función de las ciencias y significado del
hombre*. México: FCE., 1963.

Reale, Antiseri, *Historia del pensamiento Científico*,
Tomo III. Barcelona: Herder, 1988.

Rizo Patron, R., *First Philosophy and ultimate
Foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations*.
Sous la direction du professeur Jacques Taminiaux.
Louvain: Université Catholique de Louvain, 1996.

Rizo Patrón, R., (editora), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUC, 1993.

San Martín, J., *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología (1993)*. Madrid: U.N.E.D., 1994.

San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987.

Ströker E., (editora), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

Ströker E., *Phänomenologische Studien*. Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1987.

Ströker E., *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1987.

Szilasi, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*.

Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

Vattimo G., *Hermenéutica y Racionalidad*. Barcelona: Grupo Editorial Norma, 1994.

Vattimo G., *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

Vergés S., *La intersubjetividad en Husserl*, Barcelona: PPU, 1995.

Waldenfels B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997.

Walton, R., *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

Walton, R., *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto, 1996.

Welter R., *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.

Xirau, J., *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 1941. 251 pp.

Artículos de revistas

Aguirre A., "Consideraciones sobre el mundo de la vida"
en: *Revista Venezolana de Filosofía*, No 9, No 11, 1979.

Biemel, W., "Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik", en:
Phänomenologie Heute, Festschrift für Ludwig Landgrebe.
Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Bonilla, A., "Institución simbólica y teleología racional
en la crisis del sentido". En: *Escritos de filosofía*.
Academia Nacional de Ciencias, Centro de estudios
filosóficos, año XIV,. Buenos Aires: enero/diciembre,
1995.

Claesges, U., "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-
Begriff", en: *Perspectiven Transzendental-
phänomenologischer Forschung*, *Phaenomenologica* 49. Den
Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Cobb Stevens, "Husserl and Historicism: Fifty Years
Later". En: *Analecta Husserliana*, Vol XXXvii 3-16. 1991.

Landgrebe, Ludwig "The Life-world and the Historicity of
Human Existence" en: *Research in Phenomenology*, vol XI,
1981 111-140.

Langrebe, L., "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", en: *Phänomenologie und Marxismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977.

Makkreel Rudolf A. "Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Husserl un Dilthey". En: Orth E.W., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München: Alber Verlag, 1985 . (pp 381-413).

Makkreel, Rudolf "Husserl, Dilthey, and the relation of the Life-World to History" en: *Research in Phenomenology*, vol XII, 1982, pp. 39-58.

Rizo Patrón R., "Ciencia, progreso y exilio del sujeto". En torno a ciertos mitos modernos y post-modernos" En: *Arete* VI, No2 1994. (pp.271-300).

Rizo Patrón R., Reseña de Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Husserliana XXIX*, editor R.N. Schmid, en: *Areté*, Vol, N1, 1994.

