

La lógica del mundo

La filosofía de los últimos tiempos se ha consagrado con una alarmante predilección a practicar algo así como frenético correteo a lo largo de los sistemas filosóficos, con objeto de ficharlos, catalogarlos y, sobre todo, someterlos a juicio, ensalzando sus virtudes o lamentando sus descarríos. En definitiva, la práctica de esa chismografía (todo lo digna y académica que se quiera) no es una novedad absoluta en la historia de la filosofía: La realizaron con indudable mérito Platón y Aristóteles por vez primera y no cabe duda de que gracias a ella disponemos de una información estimable (aunque no siempre fidedigna) de los pensadores criticados o simplemente recordados, así como del propio pensamiento de los que efectuaron esas exposiciones de obras ajenas, que venían a delimitar y precisar por contraste las teorías propias. Sin embargo, hay una importante diferencia entre esos mapas doctrinales realizados por los grandes pensadores del pasado y los que abundan en nuestro tiempo: Aquellos iban acompañados de una seria discusión, meticulosa y sistemática, de las cuestiones que el expositor indagara por cuenta propia. La exposición de las ajenas se contrastaba así con estudios rigurosos de lo que constituía un punto de referencia necesario para calibrar los errores o aciertos de los otros pensadores que se habían ocupado del mismo asunto. En cambio, en la actualidad todo se resuelve con el mero contraste entre las teorías de unos y otros, en el que, en el mejor de los casos, se destacan posibles incoherencias o desajustes en las que son valoradas negativamente. O se apela a supuestas evidencias que pudieran servir de piedra de toque, pero que nunca son expuestas con la suficiente precisión.

Jürgen Habermas constituye uno de los casos más notables de esa afición por las incursiones en terrenos filosóficos ajenos. Es asombrosa su capacidad por registrar las más variadas teorías y encasillarlas en filia-ciones doctrinales sutilmente diferenciadas o ensambladas con criterios formales no menos sutiles. La información que proporciona así es abrumadora y parece calar en las motivaciones más recónditas de las teorías

expuestas. Sin embargo, esa admiración cede un tanto cuando se quiere precisar cuál es, en rigor, la propia concepción de Habermas, su contribución personal a la comprensión de un tema ampliamente desplegado por él mismo en la exposición de teorías ajenas.

Al menos, ese recelo me ha asaltado con motivo del problema del «mundo de la vida», uno de los más reiterados en los escritos de Habermas de la última década. Lo extraño es que aparece referido a autores que no hicieron uso de tal denominación y que, por tanto, es dudoso que hubieran sostenido una teoría sobre el «mundo de la vida». Sería menos sorprendente que Habermas discrepara de otros pensadores que realmente sí apelaron a dicho tema, si él, por su cuenta, expusiera con la suficiente amplitud, su propia concepción. Pero, por desgracia, este no es el caso. Así, rechaza la fundamentación subjetivista que del «mundo de la vida» hicieron Husserl y sus seguidores más próximos (como Alfred Schutz y Thomas Luckmann). Lo cual sería plausible si estuviera acompañado por una amplia y detenida investigación de lo que es la subjetividad que debe suplir a la que se rechaza. Pues Habermas no duda en admitir que la «personalidad» es uno de los componentes del «mundo de la vida» (junto con la «cultura» y la «sociedad»). Y parece que esa «personalidad» es una de las víctimas de las deformaciones o «colonizaciones» que se ceban en el «mundo de la vida». Todo ello parece reclamar, por tanto, un examen exhaustivo de esa «subjetividad» o «personalidad» que lo mismo puede perjudicar la comprensión del «mundo de la vida» como coopera positivamente en su interpretación. Por desgracia, ese examen está ausente de la obra de Habermas y difícilmente puede ser suplido por el desfile abrumador de las versiones de ese tema en teorías ajenas que despliega Habermas.

Estos son los motivos que me han animado a realizar una breve reconstrucción de la teoría de Husserl sobre el «mundo de la vida» y no sólo porque él haya sido el primer autor de reconocida importancia que haya utilizado ese término, sino porque su teoría tiene una complejidad que, al menos, reclama una consideración pormenorizada para aceptarla o rechazarla, más detenida que la limitada a lamentar sin más su «subjetivismo». Tanto más interesa esa revisión si se trata de un «subjetivismo» atemperado por una concepción de la intencionalidad que proyecta radicalmente la conciencia en los objetos intencionales que con ella se hacen presentes y que, desde un punto de vista fenomenológico, recaban un claro protagonismo frente a una subjetividad evanescente. Y si, además, ese subjetivismo se pliega a la constatación de las objetividades que cubren el campo de lo que puede ser descrito en relación con el sujeto y que están dominadas por una legalidad *a priori* que decide los fundamentos de la «acción comunicativa» (dicho a la manera de Habermas) que se realiza con el lenguaje.

Fero quisiera precisar esa apelación al «subjetivismo» husserliano recurriendo precisamente a su concepción del «mundo de la vida». Para lo

que, por otra parte, intentaré introducir cierto orden en su constitución lógica, así como las modalidades que ésta adopta en las diferentes formas en que el «mundo» es investigado a lo largo de los escritos de Husserl. Pues se plantea en su obra bajo tres denominaciones básicas: A) La del «mundo de la vida concreto» (*konkrete Lebenswelt*) de *La crisis de las ciencias europeas* y de las *Meditaciones cartesianas*, también llamado «mundo circundante histórico» (*historische Umwelt*) en la conferencia «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», leída en Viena en 1935. También aparece como «mundo» de la «actitud natural» en las *Ideas para una fenomenología pura*, aunque en esta ocasión esté desprovisto de su interpretación histórica. B) La del «mundo de la vida originario» (*ursprüngliche Lebenswelt*) estudiado en *Experiencia y juicio*. Y C) El «mundo primordial» (*die primordiale Welt*) tratado en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, que prolonga o enriquece la «Idea del mundo» planteada en las *Ideas para una fenomenología pura*.

Ahora bien, estas acepciones del «mundo» corresponden al planteamiento de la Lógica trascendental que indaga los fundamentos de la mundanidad retrocediendo hacia la conciencia que condiciona su presencia objetiva. Pero hay que consignar también que el «mundo» aparece (aunque de modo fugaz) en la Lógica formal que Husserl desplegó en las *Investigaciones lógicas* al investigar la formalidad del enunciado o del juicio enunciativo y las leyes analíticas que deciden su validez. Es el mundo que corresponde a los «estados de cosas» o a los objetos individuales que son el sustrato de todo juicio. Sin embargo, lo que me importa es, no sólo precisar lo que sea esa «mundanidad» que tenga vigencia en la enunciación de un juicio, sino calibrar su influencia en aquellos otros tres «mundos» considerados desde la Lógica trascendental. Es decir, precisar cómo la relevancia de la individualidad de los objetos que en ellos aparecen (como individualidades encuadradas en los horizontes del espacio y del tiempo) deriva, en rigor, del tratamiento de la individualidad objetiva que se realizó en la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas*. De esta forma el «mundo» considerado en los tres niveles de la Lógica trascendental se hace deudor de los resultados de la Lógica formal, que subraya la individualidad de los «estados de cosas» antes que la universalidad del mundo que los acoge. Habrá que precisar con ello en qué medida esa «deuda» se convierte en un lastre para la investigación trascendental del «mundo» o es superado por ella.

* * *

El problema del mundo aparece en muy escasas ocasiones en la Lógica formal desplegada en las *Investigaciones lógicas* y en la primera parte de la *Lógica formal y trascendental*. Es comprensible, en efecto, que un estudio centrado en el tema del enunciado judicativo, cuyo correlato intencional posee la estructura de un «estado de cosas» (*Sachverhalt*), individual-

mente condicionada por la autonomía o independencia formal del enunciado que lo exprese, poco tuviera que decir del mundo que abarcase la totalidad de esos estados de cosas individuales. Y, en la mayor parte de las ocasiones el «mundo» sólo es mencionado de manera fugaz, sin entrar en un estudio pormenorizado de sus aspectos fenomenológicos. Así, en la V.^a de las *Investigaciones lógicas* (§ 2, p. 360/5) se alude a un «mundo fenoménico» del que somos miembros los sujetos, las cosas físicas y los seres psíquicos que están relacionados con el sujeto fenoménico: Husserl advierte que ese «sujeto fenoménico» (del que es correlato el «mundo fenoménico») no es la pura conciencia. Y en una nota al pie de página añade que está tratando dicho «mundo fenoménico» en cuanto fenómeno (*als erscheinende*), eliminando toda cuestión en relación con su existencia. Es decir, aunque con ello apunten ya los temas fundamentales de la fenomenología (la estricta fenomenidad del mundo y de sus componentes objetivos o subjetivos, la ἐποχή con respecto a su existencia), Husserl no se detiene en una investigación sobre la «mundanidad» propiamente dicha. En todo caso, el «mundo» aparece sólo como un supuesto para la validez o el cumplimiento de los juicios y enunciados de que se ocupa la Lógica formal. Y ese supuesto asume las exigencias de racionalidad que pesan sobre cada uno de los estados de cosas que lo integran y que, a su vez, dependen de los requisitos lógicos de los enunciados que los expresan. De esta manera, aunque de modo incipiente, la «mundanidad» viene a expresar el ideal de objetividad inteligible universal que se planteará con más amplitud en las *Ideas para una fenomenología pura*.

Un ejemplo de esa noción de «mundo» como universalidad de las leyes lógicas que valen para todos los estados de cosas, en tanto que objetos intencionales del juicio, aparece en la VI.^a de las *Investigaciones lógicas*, en su capítulo 8.^º (§ 65). Se plantea en dicho capítulo la validez *a priori* del pensamiento, es decir, de las leyes ideales que rigen las formas categoriales expresadas mediante principios analíticos. Dada la validez universal y necesaria de esas leyes determinantes de toda objetividad, sería un «contrasentido» (*Widersinn*) el pensamiento de que «el curso del mundo» (*der Weltlauf*) pudiera negar esas leyes lógicas, «aquellas leyes analíticas del pensamiento»... O que «la experiencia, la *matter of fact* de la sensibilidad, debería y podría ser la que fundase estas leyes y prescribiese los límites de su validez» (p. 728/13). Pues el mundo no sólo es la «unidad sensible» que lo abarca todo. Consiste también en una «idea» que expresa «una unidad de indagación teórica... supuesta en parte por simple intuición e intuición categorial y, en parte, por significación» (p. 729/14). Es decir, se trata de una «idea de mundo» que tiene vigencia en tanto que exige la «intuición categorial» de las objetividades inteligibles que se plasman en los estados de cosas juzgados y que está implícita en la «significación» del mundo. Por tanto, el uso de las categorías o de las formas categoriales que rigen el juicio y que determinan la lógica de los «estados de cosas» o de las individualidades objetivas que forman el sustrato onto-

lógico de todo juicio, reclama la «idea de mundo» como el «verdadero ser» del mundo meramente sensible. Se trata de una «verdad» (vinculada con la idea de mundo) que se cifra en la eficacia de las «formas categoriales» que rigen los juicios. Ahora bien, «cuanto más progresa nuestro saber, tanto mejor y con tanta más riqueza se determina la idea del mundo, tantas más incompatibilidades (*Unverträglichkeiten*) son eliminadas de ella» (p. 729/17). Se trata de las «incompatibilidades» que habían sido excluidas por las «leyes vitando contrasentido» que, como se dijo en la IV.^a de las *Investigaciones lógicas* (§ 14, p. 343/5), determinan «la compatibilidad (*Verträglichkeit*)» de las significaciones y de su posibilidad objetiva frente a la «incompatibilidad (*Unverträglichkeit*)» o imposibilidad de los objetos significados. Sin embargo, la «idea de mundo» que así se plantea no concierne a estructuras que atraviesen el universo de las cosas y que formen una trama presente en la totalidad, en cuanto tal totalidad, del mundo. En el planteamiento de la Lógica formal husserliana, la «mundanidad» sólo expresa el ideal de inteligibilidad que se constituye en cada uno de los enunciados judicativos y en cada uno de los «estados de cosas» intencionales que les corresponden objetivamente. Es un ideal que rige también la síntesis y enlaces de esos enunciados, en la medida en que esos nexos se acomoden a las exigencias lógicas intrínsecas de cada enunciado y del correspondiente «estado de cosas» individual. Por tanto, se trata de una «idea de mundo» en la que prevalece la individualidad de los objetos, de los «estados de cosas» que constituyen el sustrato último de todo enunciado judicativo. O, dicho de otra manera, en ese «mundo» de la Lógica formal de Husserl tiene una clara preeminencia la individualidad de los objetos en que incide, en último término, todo enunciado (aunque se trate de enunciados, que formulando instancias abstractas o universales, suponen en definitiva individualidades para las que tienen vigencia esas instancias). La «compatibilidad» (*Verträglichkeit*), que esa «idea de mundo» exige como un requisito lógico, concierne a la constitución intrínseca de cada «estados de cosas» individual, a la coherencia de sus elementos inteligibles, en tanto que puedan ser expresados unitariamente en un enunciado.

Me ha interesado subrayar esa individualidad de los «estados de cosas» que prevalecen en la Lógica formal husserliana porque, si bien es superada en principio por la idea de mundo o por el «mundo de la vida» que se plantean desde la perspectiva de la Lógica trascendental que se abre con las *Ideas para una fenomenología pura*, sin embargo sigue pesando en la misma, de manera tal que la individualidad de los objetos que llenan el mundo coarta la atención que en esa Lógica trascendental se presta a las estructuras que pudiera tener la mundanidad propiamente dicha, como una trama universal que traspase las individualidades objetivas, aunque tenga en ellas un fundamento.

Como ya he anticipado, la Lógica trascendental husserliana indaga la subjetividad que tiene conciencia de *todo* objeto intencional, retrocedien-

do, desde su presencia en la actitud natural, es decir, desde su donación primaria en una conciencia, tal como puede ser descrito con la máxima pureza y rigor, hasta aquella subjetividad que condiciona esa conciencia, bien porque pasivamente asume la donación del objeto o porque contribuye a la misma mediante sus funciones activas. Por consiguiente, la Lógica trascendental toma en consideración tanto la subjetividad que determina la constitución intencional de cualquier objeto, indagando las condiciones subjetivas de su singularidad (siempre que se trate de condiciones válidas para todo objeto o para las grandes regiones de la objetividad, como son las propias del ser real o del ideal), como investiga las condiciones subjetivas de la misma totalidad o del universo de los objetos, en la medida en que posea estructuras que valgan para el mismo conjunto universal de los seres objetivos. Desde esta segunda perspectiva, la del universo de los objetos, se plantea el problema del «mundo de la vida» o del «mundo» en general.

Pero la índole de «retroceso» desde una «actitud natural», en la que prevalece la estricta descripción de lo que se ofrece como objeto, hasta una subjetividad radical que, como conciencia pasiva y activa, condiciona la presencia de lo objetivo, decide que la «mundanidad» registre diversos niveles o formas, según los que correspondan a la subjetividad que contribuye a su presencia. Como ya se anticipó páginas arriba, son las que Husserl denominó (A) «mundo de la vida concreto», (B) «mundo de la vida originario» y (C) «mundo primordial». Pero, sean las que se quieran las estructuras que ofrezca el «mundo» en cada uno de esos niveles, no hay que olvidar que los objetos que lo integren son *también* tema de la Lógica formal. Es decir, que en su desarrollo pesa lo que Husserl había desplegado en las *Investigaciones Lógicas* como fenomenología del enunciado y de la correspondiente objetividad intencional, en la que destacaba la individualidad del estado de cosas juzgado.

Entrando ya en el primer nivel de la problemática trascendental del «mundo», el que Husserl denomina «mundo de la vida concreto» en *La crisis de las ciencias europeas*, hay que advertir que su presencia acaece en una «actitud natural» (*natürlichen Einstellung*) que ya había sido considerada en las *Ideas para una fenomenología pura*. En efecto, el § 43 de *La crisis* (p. 156/35) comienza diciendo que quiere proceder de tal manera que, iniciando un nuevo comienzo en el filosofar y «a partir puramente de la vida natural del mundo (*vom natürlichen Weltleben*)», se plantee la pregunta sobre el «cómo» de su donación a partir de «la actitud natural». Es decir, interesa aclarar «la previa donación de un mundo de cosas que, en el constante cambio de sus modos de darse relativos, forman el mundo, el que esencialmente, en el curso natural de nuestra vida, existe constante y evidentemente para nosotros, en la plenitud inagotable de evidencias siempre nuevas, sometidas sin embargo al cambio perpetuo de apariciones y validaciones subjetivas. Por ello hacíamos de él, de forma coherente, tema de todos nuestros proyectos vitales, en tanto que es el terreno

de todos nuestros intereses; entre cuyos proyectos los teóricos de las ciencias objetivas forman sólo un grupo particular... De esta forma será el mundo, tomado exclusivamente como dado de antemano en el cambio de sus modos de donación, lo que constituirá nuestro tema». Pues bien, hasta echar una ojeada al Capítulo 1.º de la Sección 2.ª de las *Ideas* (titulado «La tesis de la actitud natural y su desconexión») para advertir que el tema del «mundo de la actitud natural» se halla también en el inicio de la fenomenología desplegada en esta obra.

En ambos casos se trata de «un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo» (*Ideas*, Sec. 2.ª, cap. 1.º, p. 57/14). Es el «horizonte oscuramente consciente de la realidad indeterminada» (ib., p. 68/27), es decir, de cualquier forma de realidad que pueda hacérsenos presente. Y consiste en un mundo fundamentalmente empírico: «El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que, sobre la base de experiencias actuales, son cognoscibles en un pensar teórico riguroso» (Ib., Sec. 1.ª, Cap. 1.º § 1, p. 11/22). Sin embargo, este último texto ofrece el indicio de una importante diferencia que media entre el «mundo» de las *Ideas* y el «mundo de la vida concreto» de *La crisis*: Aquél constituye el conjunto de los objetos empíricos que ofrecen el terreno sobre el cual se elevan las construcciones teóricas de las Ciencias. Como dice en el § 28 (p. 60), es un mundo ajeno a las objetividades que constituyen el «mundo aritmético» o cualquier otra formación teórica elaborada por las ciencias: «El mundo natural sigue 'ahí' (*bleibt dann 'vordanhene'*): entonces, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me estorben las nuevas actitudes*». En cambio, en *La crisis* Husserl ha ganado una viva conciencia de la índole histórica de la vida humana. Y, «en tanto que filósofos, somos, con respecto a los conceptos, los problemas y los métodos, herederos del pasado» (§ 7, p. 16/6). Con otras palabras, en el «mundo de la vida concreto» que aparece en nuestra actitud natural, en el contacto cotidiano que tenemos con las cosas, del que arranca ciertamente la indagación científica, está impreso, sin embargo, el producto ideal de esas mismas ciencias que han operado en el pasado y que ha venido a convertirse en un supuesto ineludible de nuestro trato con la realidad. El «hombre de la calle» de nuestro tiempo *sabe* que la Tierra gira en torno al Sol, que las cosas materiales están compuestas de átomos y que las enfermedades son producidas por el contagio de organismos microscópicos. Es cierto que estas construcciones científicas son «ideales»; «pero esta idealidad, como toda idealidad, no altera en nada que sean formaciones humanas vinculadas esencialmente a actualidades y potencialidades humanas, que pertenezcan, por tanto, a esta unidad concreta del mundo de la vida (*zu dieser konkreten Einheit der Lebenswelt*), cuya concreción alcanza más que la de las 'cosas'» (§ 34-e, p. 133/5). El problema que la fenomenología debe dilucidar está planteado, por tanto, por el hecho de que «el mundo de la vida concreto (*die konkrete Lebenswelt*) es a la vez el suelo

que fundamenta un mundo 'científicamente verdadero' y lo incluye en su propia concreción universal» (ib., p. 134/17).

Sin embargo, a pesar de la importancia que pueda tener esta diferencia de la concepción del «mundo» en las *Ideas* y en *La crisis* (en la que no podemos entrar por razones obvias de brevedad y porque en buena medida desborda el objetivo de este trabajo), ambos «mundos» coinciden en otros aspectos, sin contar el que decide su vinculación con la «actitud natural». Es importante consignar, así, que se trata de un mundo intersubjetivo, válido para todos los hombres. Pues está constituido por objetividades reguladas por leyes analíticas, que tienen una validez *a priori*. Aunque cada sujeto ocupe un lugar distinto en el mundo, desde el que se le presentan las cosas de diferente manera, «acerca de todo esto nos entendemos con el prójimo, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el mundo circundante (*die Umwelt*) para todos nosotros, al que pertenecemos nosotros mismos» (*Ideas*, Sec. 2.^a, Cap. 1.^o, § 29, p. 62/12). En definitiva, se trata de un mundo cuya trama empírica está traspasada por las objetividades categoriales constituidas por el lenguaje. Y Husserl nunca dudó de la eficacia comunicativa de la palabra. Claramente lo expone en el § 59 de *La crisis* (p. 213/31): «El mundo de la vida —el 'mundo para todos nosotros'— es idéntico a lo que puede ser hablado en general... Así el mundo es siempre un mundo interpretable en la comunidad empírica (intersubjetiva) y, a la vez, interpretable en una lengua (*sprachlich auslegbare Welt*)».

También es interesante destacar que, en el mundo de la actitud natural, tanto en la etapa de las *Ideas* como en la de *La crisis*, ofrece una especial relevancia la individualidad de las cosas que lo integran. Es decir, su universalidad parece quedar restringida a la especialidad y la temporalidad que lo abarcan todo y que establecen nexos comunes a todos los individuos. Estos son los «sustratos últimos» a que remiten las construcciones o formaciones categoriales constituidas por los enunciados judicativos, dice en el § 11 de las *Ideas* (p. 30/11). Y en el § 30 lo ratifica precisando que lo empírico es la «capa fundamental (*Fundamentalschicht*)» del «mundo natural»; pero «toda conciencia percipiente es de por sí conciencia de la *misma presencia corpórea de un objeto individual*» (p. 88/27). Se diría que ésta es una manifestación de aquella herencia que la Lógica formal dejó a la Lógica trascendental: La preeminencia que tenía lo individual como estructura de los «estados de cosas» que constituyen la objetividad propia del enunciado o del juicio que con él se expresa.

También en *La crisis de las ciencias europeas* destaca el protagonismo que Husserl concede a las cosas individuales que integran el «mundo de la vida concreto». Es cierto que, como producto de las construcciones teóricas que a lo largo de la historia han ido desfilando, se halla revestido por unas «idealizaciones» que se formulan mediante conceptos universales. Pero los «tipos» de objetividad que así encubren su estrato sensible son «universales» que, en definitiva, valen para «cosas» individuales. El

espacio y el tiempo siguen siendo, lo mismo que en las *Ideas*, las únicas estructuras universales en el sentido más amplio, es decir, que abarcan la totalidad de las cosas que llenan el mundo. Estas, con su tipología peculiar, son el «último sustrato» de la mundanidad. Y, sin embargo, aunque de forma fugaz y aislada, apunta Husserl cierta constitución genuinamente universal del mundo que, junto el espacio y el tiempo, forma la trama lógica que todo lo ensambla y unifica. En efecto, en el § 40 de *La crisis* (p. 152/11) advierte que los actos de la conciencia y las validaciones objetivas que determinan no están aislados, sino que «funcionan conjuntamente» en el curso de la conciencia que los realiza. Por ello «lo singular (*das Einzelne*), en tanto que consciente, es nada de por sí, la percepción de una cosa lo es en un *campo de percepción*. Y lo mismo que la cosa singular no tiene sentido en la percepción más que gracias a un horizonte abierto de 'posibles percepciones', en la medida en que lo auténticamente percibido 'remite' (*verweist*) a una diversidad sistemática de ostensiones perceptivas posibles que le pertenecen de modo coherente (*einstimming*), también la cosa misma tiene un horizonte que, opuesto a este horizonte 'interior', es su horizonte 'exterior', precisamente en tanto que cosa de *campo de cosas*; y éste remite finalmente a la totalidad del 'mundo como campo de percepción'».

El texto que se ha transcrito tiene un especial interés porque apunta hacia una superación de la ontología husserliana centrada en la individualidad de las cosas y que, como se ha venido advirtiendo, podía ser una trasposición al dominio de la Lógica trascendental de aquella individualidad de los «estados de cosas» que, en la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas*, había aparecido como la objetividad primordial de los enunciados, correlativa a la autonomía que formalmente manifiesta toda expresión judicativa. Es cierto que ya en el § 16 de las *Ideas II* se alude a la «causalidad» como una estructura característica de la mundanidad propiamente dicha. Pero la «remisión» (*Verweisung*) que ahora ha entrado en juego en *La crisis* tiene más importancia porque registra una constitución intrínseca de toda cosa, determinante de su sentido en tanto que su ser objetivo total se cifra en la presencia concomitante de las otras cosas que forman su campo mundano o de los elementos integrantes de su «horizonte interno». Así la objetividad de un árbol tiene sentido (posee un «núcleo noemático») en tanto que *remite* al terreno en el que hinca sus raíces, al aire que envuelve sus ramas, a la luz solar que lo ilumina, al agua que absorbe, etc.; o al tronco, hojas, flores, etc. que integran su individualidad. Por otra parte, es difícil olvidar que esa «remisión» (*Verweisung*) es precisamente lo que constituye la «mundanidad» en la teoría de Heidegger del *Ser y tiempo*: Toda cosa singular posee una significación intrínseca en tanto que «remite» (*verweist*) a las que forman su «situación» dentro de las ocupaciones humanas que con ella tienen trato y, en definitiva, al horizonte máximo del «mundo», cuya «mundanidad» consiste, por tanto, en la índole «remitente» de los «entes a mano» que en él se ha-

cen presentes. Sin entrar en una discusión sobre la paternidad de la teoría, lo que importa consignar es que, si bien de forma más escueta que en la obra de Heidegger, en *La crisis* aparece también una concepción de la «mundanidad» que, como estructura genuinamente universal, supera la individualidad de los objetos o de los «estados de cosas» que, como herencia de la fenomenología desplegada en las *Investigaciones lógicas* (o en su *Lógica formal*) domina en el «mundo de la vida concreto» o, simplemente, en el «mundo» de la «actitud natural».

* * *

Si el «mundo de la vida concreto» expuesto en *La crisis de las ciencias europeas*, lo mismo que el «mundo circundante» de las *Ideas para una fenomenología pura*, pertenecen a la «actitud natural» que corresponde a la antesala o punto de partida de la exploración fenomenológica trascendental, el «mundo de la vida originario» de que se ocupa Husserl en *Experiencia y juicio* es propio de una primera etapa de la *Lógica trascendental* con que se desarrolla el método fenomenológico que anda en busca de la subjetividad que fundamenta radicalmente la conciencia de cualquier objeto o situación objetiva. En efecto, las funciones subjetivas que hacen posible la presencia de un objeto mediante su iniciativa originaria cuentan con la evidencia ante-predicativa que proporciona la experiencia. Por tanto, la indagación fenomenológica de la subjetividad que condiciona la presencia de cualquier objeto ha de realizar «el retorno (*Rückgang*) desde la evidencia predicativa a la evidencia ante-predicativa u objetiva, como retorno hasta la evidencia de la experiencia del mundo de la vida (*der lebensweltlichen Erfahrung*), dice Husserl en el § 12, p. 51, de *Experiencia y juicio*. Se trata, en rigor, de un retorno hacia la subjetividad empírica, dentro del camino que explora la subjetividad trascendental que constituye el objetivo de la *Lógica trascendental*.

Es posible que una consideración del método fenomenológico centrada en el idealismo desplegado en las *Ideas para una fenomenología pura*, dedicado a la investigación de las «esencias» que forman las objetividades inteligibles que constituyen la dimensión noemática de la conciencia, pudiera extrañarse de la relevancia que en *Experiencia y juicio* iba a cobrar la subjetividad empírica. Sin embargo, la sorpresa (que realmente produjo la publicación de esa obra póstuma de Husserl) se reduce considerablemente cuando se tiene en cuenta que lo sensible había ejercido en las *Investigaciones lógicas* la función de dar «cumplimiento» (*Erfüllung*) a las significaciones expresadas mediante el lenguaje. Y que ese cumplimiento empírico es posible porque la sensibilidad facilita un «sentido impletivo» (*erfüllende Sinn*) que hace presente el objeto real, cuadrando o coincidiendo con la significación verbal. Y también en las *Ideas para una fenomenología pura* lo sensible (lo *hylético*) constituye el complemento de las estructuras inteligibles (*noemáticas*) de un objeto. Por tanto, la apela-

ción a la experiencia en *Experiencia y juicio* se hallaba dentro del cauce de las investigaciones fenomenológicas que se dieron a conocer en las obras precedentes de Husserl.

Sin embargo, no se puede negar que esta última obra apeló a la experiencia y al «mundo de la vida» que con ella se hace presente con unos planteamientos que, en buena medida, son novedosos en la filosofía de Husserl. En cierta forma, esa novedad está decidida por algo muy elemental: La extraordinaria riqueza de las estructuras empíricas que afloran en el estudio husserliano. Profundizando en sus anteriores concepciones de que lo sensible da «cumplimiento» a las estructuras objetivas que son significadas mediante el lenguaje o a los contenidos inteligibles (noemáticos) con que los objetos son pensados, Husserl despliega un denso panorama de objetividades empíricas. En rigor, toda forma inteligible que un objeto pudiera ostentar en el plano predicativo tenía que disponer de un correlato empírico que casara con ella y que permitiera la identificación del objeto juzgado o entendido y experimentado. Pero, en segundo lugar, esa experiencia, considerada desde el punto de vista de la construcción del conocimiento que realiza la subjetividad trascendental, ya no podía ejercer sólo la misión de dar «cumplimiento» a los enunciados predicativos: Tenía que ser indagada como origen o fundamento genético de los conocimientos que se elaboran a partir de la experiencia de las cosas. Y, en tercer lugar, debía ser investigada como integrante del «mundo de la vida concreto» que se constituye históricamente mediante las tareas teóricas que forman el saber científico y que, como se advirtió anteriormente, se «sedimentan» o incrustan en los mismos objetos de que se ocupa el hombre dentro de la «actitud natural», es decir, en sus tareas cotidianas.

Por ello dice Husserl en el § 10 (pp. 43-44) de *Experiencia y juicio* que «si queremos retroceder hacia una *experiencia en el sentido de origen último (letztursprünglichen Sinn)* que buscamos, sólo se puede retroceder hacia la *experiencia originaria del mundo de la vida* que no sabe nada de esa idealización (realizada por el conocimiento teórico), sino que es su fundamento necesario. Y ese retroceso hacia el mundo originario de la vida (*auf die ursprüngliche Lebenswelt*) no es tal que recupere simplemente el mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado, sino que persigue la historicidad ya depositada en él hasta su origen —una historicidad en la que el sentido del mundo como un ente 'en sí' y objetivamente determinable le ha crecido a este mundo sobre el fundamento de una intuición y una experiencia originarias». Se me disculpará que, por motivos de brevedad, no entre ahora en una discusión sobre las posibilidades de realizar el «desmantelamiento» (*der Abbau*) de los «sedimentos» teóricos que se han depositado sobre esa experiencia y que con ella forman el «mundo de la vida concreto» que históricamente es vivido por el hombre en su «actitud natural». Cuanto menos se me permitirá que deje abierta la posibilidad de que una indagación fenomenológica *distinga* (aunque no se-

pare) los elementos empíricos con que se presenta todo objeto material, contando con que esa *distinción* se ha de efectuar a partir de datos objetivos que incluyen también una intelección y que el hallazgo de los primeros puede estar condicionado por las estructuras inteligibles que cooperan en su presencia total. Es decir, que no se pueda ni deba contar con la posibilidad de un hallazgo de «datos sensibles» que se ofrezcan libres de toda impregnación teórica de índole intelectual. Lo cual supondrá que la fijación de ese «mundo de la vida originario», es decir, de la urdimbre empírica del «mundo de la vida» (lo mismo que el descubrimiento de toda función de la subjetividad trascendental que lo condiciona) sólo puede tener una validez *relativa* al «mundo de la vida concreto» (históricamente configurado) a partir del cual se ha realizado su indagación.

Pero, dejando de lado estas consideraciones, que, como es fácil advertir, comprometen el sentido de la misma investigación fenomenológica y restringen sus pretensiones de ser una filosofía trascendental válida *a priori* (universal y necesariamente), lo que me importa señalar ahora son las estructuras que posee ese «mundo de la vida originario». Y, como confirmación de la sugerencia que he venido haciendo de que la Lógica formal desplegada por Husserl en las *Investigaciones lógicas* ha supuesto tanto un legado como un gravamen para la Lógica trascendental que cultivó en sus obras posteriores, quisiera señalar que también en el «mundo de la vida originario» estudiado en *Experiencia y juicio* (como ocurrió en el «mundo de la vida concreto» de *La crisis*) disfruta de un claro protagonismo la individualidad de los objetos en tanto que se dan en conglomerados empíricos que cuadran con los «estados de cosas» (también individuales) que son expresados con los juicios. Es decir, un análisis de la experiencia, que había sido concebida en las *Investigaciones lógicas* dentro de una función de *cumplimiento* de la significación formulada por un enunciado apofántico y que ahora, en *Experiencia y juicio*, pasa a ser considerada como *generadora* de ese mismo enunciado, tenía que ser examinada fundamentalmente desde la perspectiva de su avenencia con las objetividades individuales que, como «estados de cosas» son propuestas por dicho enunciado. Esta predisposición a considerar la individualidad de las estructuras empíricas que integran el «mundo de la vida originario», propiciada por el legado de la Lógica formal, se había visto reforzada por el énfasis que Husserl había puesto al destacar la individualidad de los objetos en el «mundo de la vida concreto» o en el «mundo circundante» de la actitud natural que, como se ha visto, deparan el «punto de partida» o el «hilo conductor» para el hallazgo de las funciones de la conciencia o de las objetividades intencionales en los ulteriores pasos de la Lógica trascendental. Por tanto, es comprensible que el «mundo de la vida originario», que ofrece el primer estadio en ese «retroceso» hacia la subjetividad realizado por la Lógica trascendental, reproduzca en el cuadro de las experiencias originarias la misma individualidad que había destacado en la objetividad analizada en las *Investigaciones*

lógicas o en el «mundo circundante» y en el «mundo de la vida concreto» que habían propiciado el «punto de partida» para su hallazgo. Así, como ejemplo, se puede acudir al § 50-c (pp. 19-20) de *Experiencia y juicio*, en donde se destaca que, si se indaga cuáles puedan ser los «sustratos últimos», los «sustratos originarios» de los juicios, la respuesta es que «ese sustrato sólo puede serlo un objeto individual». Pues la generalidad y la pluralidad, incluso la más primitiva, remite al acto de reunir diversos individuos. «Por tanto, los *sustratos primitivos* son *individuos, objetos individuales*; y todo juicio pensable se refiere *finalmente* a objetos individuales, aunque la mediación que instituya puede ser muy diversa». Y en el § 6 (p. 21) lo ratifica, destacando la inclusión de esa individualidad objetiva en la trama empírica que forma el «mundo de la vida originario»: «*La evidencia de los objetos individuales constituye el concepto de experiencia en el sentido más amplio*. La experiencia en el sentido primero y relevante se define así como una relación directa con lo individual».

Ciertamente, consiste en una individualidad de los complejos empíricos que se dan en la experiencia originaria que se enmarca en una temporalidad y en una espacialidad ante-predicativas, es decir, todavía ajenas a la conceptualización del tiempo y del espacio que pueda realizar la actividad intelectual que opera en el juicio. Se trata de una temporalidad y una espacialidad reducidas a la mera sucesión (retentiva y anticipativa) que funciona en toda experiencia, en tanto que se ofrece en el «ahora viviente» de la conciencia que la objetiva. Pero me interesa destacar que, lo mismo que ocurriera con el «mundo de la vida concreto», en el «originario» que estudia *Experiencia y juicio* aparecen otros atisbos de estructuras «universales» que, junto con la espacialidad y la temporalidad, constituyen una trama objetiva que lo llena todo. Así, en el § 14 (p. 72) se alude a las «conexiones causales» que vinculan mutuamente las cosas que integran el mundo. Pero me interesa más destacar otra urdimbre mundana universal que constituye, en el plano del «mundo de la vida originario», el correlato paralelo de aquella «remisión» (*Verweisung*) que cruzan entre sí las cosas individuales en el «mundo de la vida concreto» y que sugirió una aproximación entre la teoría de la mundanidad de Husserl y la de Heidegger. Ahora, en *Experiencia y juicio*, dentro del nivel empírico del «mundo de la vida originario», reaparece esa trama universal de la mundanidad, aunque ahora no sea el término «*Verweisung*» el que la mencione, sino el de «conexión» («*Verbindung*») o «relación» («*Beziehung*»). Dice, en efecto, Husserl en el § 29 (p. 156) de *Experiencia y juicio* que «ningún cuerpo singular que experimentamos nos puede ser dado aislado por sí mismo. Cada uno es un cuerpo en un contexto (*Zusammenhang*) unitario que, dicho de modo último y universalmente, es el mundo. Así la experiencia sensible universal, pensada en un proceso de universal concordancia (*Einstimmigkeit*), posee una unidad de ser, una unidad de orden superior; el ente de esta experiencia universal es la totalidad de la naturaleza, el universo de todos los cuerpos. Podemos volvernos también a esta

totalidad del mundo, haciéndola un tema de experiencia». Es cierto que, a continuación, vuelve a destacar la individualidad de las cosas: «...La experiencia de la totalidad de la naturaleza se fundamenta en la previa experiencia de cuerpos singulares». Sin embargo, a renglón seguido pone de manifiesto la vinculación que mantienen entre sí esos «cuerpos singulares» que son los «sustratos» de la experiencia: «Todos los sustratos están en conexión (*verbunden*); cuando nos movemos dentro del mundo como universo ninguno de ellos está desprovisto de relación 'real' (*reale* 'Beziehung) con los otros y con todos los otros, mediata o inmediatamente». Y concluye unas líneas más abajo (pp. 157-158): «En ello hace que *todo lo que es mundano*, sea una unidad o una pluralidad reales, *es finalmente dependiente, sólo el mundo es independiente, sólo él es sustrato absoluto en el sentido estricto de la independencia absoluta*».

Antes de pasar a la consideración del «mundo primordial», eludiendo la densa problemática del que, como «mundo de la vida originario», aparece en *Experiencia y juicio*, no puedo por menos de aludir a uno de sus aspectos, en buena medida porque va a incidir en el que se ha anunciado como «mundo primordial». Se trata del problema de la «intersubjetividad» o «apriorismo» que concierne a sus estructuras, así como de la «privacidad» que sobre ellas se cierne en tanto que se hallan estrechamente vinculadas con los sujetos particulares que las experimentan. Resumiendo al máximo la situación, se podría decir que la teoría de Husserl adopta a este respecto una seductora ambigüedad que da cabida a las dos alternativas. En efecto, por una parte, una interpretación de la experiencia que constatará ante todo su vinculación con el enunciado judicativo, bien para darle cumplimiento o para generarlo, tenía que dar cuenta de unas estructuras empíricas que potencial o actualmente se conformaran con el apriorismo que tuviera vigencia en el juicio. Sería absurdo que unas experiencias diesen cumplimiento a la unidad objetiva del Sol sin que hicieran ostentación de ninguna forma de unidad y sin que ésta se hiciera partícipe de las exigencias *a priori* que impone el principio de identidad en cualquiera de los seres que son unidades identificables. También sería un contrasentido que las experiencias que cumplen un enunciado que pretende tener una validez universal (tanto por la que imponen las leyes analíticas que rigen su función objetivamente, como por la significación que expresa y que se ejerce con una presunta universalidad) fuesen privadas para el sujeto que las asume: Evidentemente ello supondría un fallo en el cumplimiento empírico, que haría imposible toda verificación de un enunciado. Sería contradictorio, por ejemplo, que la expresión «el Sol es una estrella» tuviese una validez intersubjetiva, comunicable a todo parlante, y que, en cambio, las experiencias del Sol pertenecieran a una esfera íntima, privada para el sujeto que las viviera. Finalmente, la fenomenología de la conciencia excluye toda posibilidad de entender al sujeto como una mónada encerrada en sí misma, que contemplara en la absoluta soledad de su reflexión las experiencias que emergen en su intimidad.

Sin embargo, por otra parte, la presencia del «mundo de la vida originario» posee una especial vinculación con el sujeto particular que la experimenta. Aunque en *Experiencia y juicio* no cobra una clara relevancia la temática del «cuerpo vivo» (*der Leib*), que es propio de cada sujeto, en relación con las experiencias que realiza y que de alguna forma se «apropia», se puede creer que está presente en su planteamiento de la experiencia del «mundo de la vida originario» pues, como veremos de inmediato, ya había sido planteado en las *Ideas II* y en las *Meditaciones cartesianas*. Por ello Husserl subraya ahora, en *Experiencia y juicio*, que, sin menoscabo de la pretensión de validez intersubjetiva que les es propia, las experiencias emergen «como si fuesen *mis propias* adquisiciones completamente originarias sin ninguna referencia a una comunidad que ya hubiese sido compartida» (§ 12, p. 58). Y, aunque advierte a continuación la dificultad que encierra esa adscripción de las experiencias al sujeto individual que las realiza, puesto que se integran en expresiones que poseen una «significación comunicativa mundana», insiste en que, cuando se desciende a «los sillares más primitivos de las funciones lógicas..., los objetivos que funcionan así como sustratos son objetos que inmediatamente no son pensados como (válidos) para todos, ni siquiera para todos los que pertenecen a una comunidad limitada, sino como *objetos exclusivamente para mí*; y el mundo a partir del cual nos afectan debe ser pensado como *mundo que sólo es para mí*. Esta limitación del método al dominio de lo que es propio en cada caso es necesaria si se quiere conseguir realmente la actividad lógica en su última originariedad, en la que toda actividad lo es precisamente en un solo sujeto» (ib., p. 59). No obstante, intentando salvar la vigencia comunicativa que ha de tener la experiencia, en tanto que coopera en la consumación del juicio, añade Husserl en el § 13 (p. 59) que éste, «en ese nivel inferior en el que reposa sobre la experiencia y, de modo más limitado, sobre la experiencia de cada uno, tiene estructuras que coinciden con las de los juicios que están sometidos a la idea de validez definitiva».

Se me permitirá que nuevamente, por razones de brevedad, omita un examen de las soluciones que podrían disipar esa tensión entre la universalidad de las experiencias que lo son de un mundo válido «para todos» y su pertenencia a sujetos diferentes, que las viven de inmediato como propias de su singular vida. En todo caso, es un problema que se incorpora al tercero de los «mundos» estudiados por Husserl, el que califica de «primordial».

* * *

El «mundo primordial», que puede ser considerado como el desenlace del retroceso hacia la subjetividad trascendental, realizado por la reducción fenomenológica que partió del «mundo de la vida concreto» propuesto en las *Ideas para una fenomenología pura* (bajo el título de

«mundo circundante») y en *La crisis de las ciencias europeas*, hace acto de presencia en la 5.^a de las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, habría que precisar que buena parte de su problemática se dilucidó en las *Ideas para una fenomenología pura* y, sobre todo, en el Prólogo de su edición inglesa, aparecida en 1931, incorporado como Epílogo en el tercer libro de dicha obra publicado en el volumen V de las *Husserliana* (La Haya, ed. Martinus Nijhoff, 1952). En efecto, una vez realizada la reducción fenomenológica hasta sus últimas consecuencias, desvelando la conciencia que, como un puro yo, condiciona la presencia de todo objeto y, con su propio dinamismo, contribuye a su constitución, tenía que plantearse el tema del *mundo*, como la idea que significa la totalidad de los objetos intencionales, inscritos en los horizontes universales del espacio y del tiempo. Pues, haciendo uso del principio metodológico de que toda vivencia es reconocida a partir del objeto intencional que opera como «hilo conductor» para su hallazgo e investigación, la concepción de la conciencia, presidida por el «yo puro», tenía que plantear el tema del «mundo» como universo de los objetos intencionales que constituyese el campo desde el cual tenía que dilucidarse lo que esa conciencia fuese. Y, soslayando una vez más los cuantiosos temas que brotan a lo largo del planteamiento husserliano, se puede apuntar que, tanto en las *Ideas I* como en su Prólogo a la edición inglesa, buena parte de los esfuerzos de Husserl se enderezan hacia el repudio del «idealismo berkeleyano» que podía suscitar la lectura de sus escritos. Pues la reducción fenomenológica, poniendo fuera de juego la tesis sobre la realidad absoluta del mundo, sobre su entidad trascendente, que cayese más allá de lo que de él se hace objetivo intencionalmente como correlato de la conciencia, no podía significar su conversión en un mero «contenido» mental. Una vez reducido, el mundo conserva su significado y su pretensión de ser el horizonte indubitable de toda realidad y el fundamento de toda idealización teórica o práctica. La reducción sólo descubre su vinculación intencional con la conciencia que lo presencia, sin la cual carece de sentido su objetivación y su índole de «idea» que preside toda objetividad realizada por el juicio o por cualquier otra actividad consciente. Y dentro del significado de esa «idea» de mundo tiene una preeminencia su validez «para todos»: «La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente 'para todos'» (Prólogo ed. inglesa § 5, p. 153/36).

Sin embargo, el planteamiento del «mundo primordial» en la 5.^a de las *Meditaciones cartesianas* va a suponer un notable enriquecimiento de esa «idea de mundo» propuesta en la primera parte de las *Ideas para una fenomenología pura*. Pues ahora entra en juego no sólo la pura conciencia que se sabe a sí misma como un «yo» pero que, en tanto que es estricta conciencia objetiva del mundo, opera al dictado de leyes y principios analíticos válidos para toda conciencia, es decir, intersubjetivos: Lo que se alcanza con la reducción fenomenológica llevada a sus últimos extre-

mos es también la subjetividad que vive de un *cuerpo* activo, que percibe y opera en el mundo con una existencia práctica, en la que la corporeidad juega un papel primordial. Ahora el «mundo» no es sólo el correlato ideal de toda actividad de la conciencia, es decir, el horizonte universal de toda objetividad, válido para todos los sujetos que conviven su presencia, presupuesto en toda objetivación teórica o práctica. Sin perder estos caracteres intersubjetivos, que corresponden a lo que hay de universal en toda conciencia, al «mundo primordial» se le añaden los rasgos que corresponden a su vinculación fenoménica con cada uno de los sujetos individuales, que lo presencian y que condicionan su objetividad desde la corporeidad viviente que forma parte esencial de su subjetividad. Por consiguiente, este «mundo primordial» va a pertenecer al mismo nivel de la reducción fenomenológica con que se propuso la «idea de mundo» como correlato objetivo de la pura conciencia que se sabe como un «yo». Es el «mundo» que ha aparecido en las *Ideas* (después que se superase el «mundo circundante» de la actitud natural, que había servido de punto de partida para las indagaciones fenomenológicas) y en las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas*, como correlato objetivo universal de toda conciencia centrada en un «yo puro». Pero, desde el momento en que este «yo» consciente es además un «yo empírico», encarnado en una corporeidad viviente, el «mundo» que así se descubre como «primordial» se enriquece con las «impurezas» que arrastra consigo la encarnación corpórea del yo. Esas «impurezas» son las deparadas por la experiencia, es decir, por el «mundo de la vida originario» que, como se advirtió hace poco, incluye también la peculiaridad de su presencia ante cada uno de los diversos sujetos que lo viven empíricamente.

Dicho sea de paso, en este nuevo planteamiento persiste la preeminencia que Husserl había concedido a la individualidad de los objetos en los anteriores «mundos» que hasta aquí hemos considerado. Se trata, en efecto, de una individualidad que ya venía impuesta por su relevancia en el «mundo circundante» de la actitud natural y en el «mundo de la vida concreto», que sirvieron de punto de partida para toda la empresa fenomenológica. Y que, por consiguiente, reapareció en el «mundo de la vida originario» o en la «idea de mundo» que desfilan a lo largo de los procesos reductivos de la Lógica trascendental. Pero, como se ha venido sugiriendo en este trabajo, es una individualidad objetiva que puede ser considerada como un legado (o un gravamen) de la Lógica formal que Husserl desarrolló en las *Investigaciones lógicas* y de cuya influencia, destacando la individualidad de las cosas en menoscabo de las tramas universales que pudiera poseer el mundo, Husserl no supo liberarse. Esa preocupación por la singularidad de las «realidades particulares que son mentadas tal como son o, mejor dicho, que son destacadas por la mención en tales o cuales actos particulares de la conciencia» puede advertirse en el § 15 (p. 75/4) de las *Meditaciones cartesianas*.

Pero la individualidad que ahora se presenta con caracteres más dra-

máticos es la que concierne a la subjetividad que, no sólo es singularizada por la vigencia del «yo puro» que domina en todo acto de conciencia, sino por la corporeidad viviente que la restringe a un sujeto concreto, localizando en un «aquí» y «ahora» del universo espacio-temporal. «Poner de manifiesto mi cuerpo vivo (*meinen Leib*) reducido a mi pertenencia significa poner de manifiesto ya una parte de la *esencia propia* del fenómeno objetivo *yo como este hombre*» (*Meditaciones cartesianas*, V.^a, § 44, p. 128/28). Lo decisivo es que así se constituye la «esfera de lo que me es propio» (ib., § 55, p. 152/37), «mi esfera primordial» (ib., p. 152/5). Y lo «primordial» (*das Primordiale*) está constituido por la corriente de vivencias que fluye en íntima conexión con el cuerpo vivo que cada sujeto experimenta como propio en la temporalidad inmanente de su conciencia. Pero la índole intencional que es esencial en ésta hace que «lo propio» incluya no sólo las funciones conscientes mismas, sino sus correlatos objetivos: «... Tanto el percibir constituyente como el ser percibido, pertenecen a mi concreta propiedad» (ib., § 47, p. 134/8). Por consiguiente, «a esta esfera pertenece el *mundo entero*... y éste ha de contarse legítimamente dentro del contenido concreto, positivamente definido del *ego* como algo que le es propio» (ib., p. 134/34). Con otras palabras, en cuanto correlato intencional de la vida primordial de la conciencia de cada sujeto, se configura un «mundo primordial» (*primordiale Welt*) que es el «trasfondo» sobre el que se constituye el «mundo objetivo» que tiene una validez intersubjetiva (ib., § 49, p. 137/1). Este es el mundo en el que se hallan «los otros» y en el que se han incrustado las idealizaciones que han surgido de su conducta teórica y práctica. Pero que suponen la mundanidad que *primordialmente* poseen las cosas en tanto que valen primariamente para la experiencia que se genera en la conciencia propia, la que funciona en el «cuerpo viviente» que se centra en el puro yo con que cada sujeto se identifica. Anticipando la terminología que usará en *La crisis de las ciencias europeas*, atendida por nosotros al fijar el punto de partida de la investigación fenomenológica, Husserl denomina a ese «mundo objetivo» el «mundo de la vida concreto», subrayando que se trata de un «mundo circundante cultural», que cada hombre vive «en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura» (ib., § 58, p. 160/30).

Dejando de lado el cúmulo de problemas que encierra el conocimiento del «otro», del «sujeto extraño» que coopera evidentemente en la presencia del «mundo objetivo» (del que vale para todos, para «los otros» lo mismo que «para mí mismo») lo que importa destacar es que la teoría del «mundo primordial» (el que se hace presente ante cada sujeto que se identifica como un «yo» que opera en su excepcional «cuerpo viviente», que le pertenece en propiedad exclusiva) introduce una importante novedad en el «mundo de la vida concreto» que se constituye a partir del «primordial». Se trata de que el «mundo de la vida concreto» vale ahora, desde la perspectiva singular de cada sujeto, como un «mundo extraño», en tanto que es válido para «los otros», los sujetos que, en mayor o me-

nor medida, son «extraños» para cada uno que se vive como un «yo». Es decir, visto ahora desde la perspectiva del «mundo primordial» que vale para cada sujeto particular que opera con una corporeidad viviente que lo sitúa en un momento y en un lugar determinado, el «mundo de la vida concreto» ya no posee sin más la intersubjetividad que tenía cuando se le consideraba desde la «actitud natural» y se destacaban las formas ideales que la cultura había depositado en él. La vigencia universal de esas idealizaciones y de las esencias inteligibles que en ellas tienen validez queda recortada o restringida por la singularidad de las perspectivas que impone el «mundo primordial» o la individualidad de la conducta operante en un cuerpo viviente, determinado. La «extrañeza» de lo que sea «para otros» aparece ahora en el «mundo de la vida concreto» asociada con las estructuras esenciales que le ha impuesto la subjetividad consciente que, sea propia o ajena, ha de operar al dictado de unas leyes universales.

La pluralidad de los «mundos de la vida concretos», de «diferentes mundos circundantes culturales...», en los cuales las comunidades, en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separadas», es afirmada rotundamente en el § 58 de las *Meditaciones cartesianas*. «Cada hombre comprende, en primer lugar, su mundo circundante concreto o bien su cultura, en su núcleo y con un horizonte aún no descubierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura... Comprende a los hombres del mundo extraño, necesariamente como hombres en general y como hombres de un *cierto* mundo cultural; a partir de ahí tendrá que crearse, paso a paso, las posibilidades de una comprensión más amplia» (p. 160/30). Por tanto, se puede decir que el retroceso que realiza la Lógica trascendental hasta la subjetividad primordial y su «mundo primordial» permite descubrir una relatividad propia del «mundo de la vida concreto», del mundo constituido histórica y culturalmente a partir de subjetividades individuales. Es una relatividad que concierne al «mundo de la vida concreto» que en *La crisis de las ciencias europeas* había sido adscrito a la «actitud natural» que había sido considerado como «hilo conductor» o «punto de partida» de las investigaciones fenomenológicas, pero que, en ese momento inicial de la metodología husserliana (aunque fuese final en su producción literaria) no había sido enfatizada. Como ya se advirtió, en los comienzos metodológicos de la indagación fenomenológica prevalecía la univesalidad de las estructuras del «mundo de la vida concreto», constituido mediante idealizaciones culturales que pretendían tener una validez universal. Sólo cuando se ha retrocedido hasta el «mundo primordial» constituido por la subjetividad singular de cada conciencia encarnada en una corporeidad viviente y dominada por la idea pura de un *ego* individual, se pone de manifiesto la pluralidad de los «mundos de la vida concretos», su adscripción a múltiples individualidades humanas o a diversos grupos históricos.

Ahora bien, desde el momento en que el «mundo de la vida concreto» es considerado desde la perspectiva del «mundo primordial» queda integrado en la subjetividad trascendental que comprende tanto el puro yo, como la conciencia del «mundo de la vida originario» que llena sus experiencias y las funciones noéticas por las que se constituyen las estructuras esenciales del mundo, encarnando todo aquello en la «corporeidad viviente» con que se singulariza dicha subjetividad. Es decir, ha dejado de ser el «mundo de la vida concreto» que ofrecía el «punto de partida» o el «hilo conductor» para la investigación fenomenológica. Se ha convertido en un elemento intencional de la subjetividad que se descubre como desenlace de la Lógica trascendental. Es el horizonte universal de todos los actos intencionales que se despliegan a partir del sujeto consciente. Y ahora la concreción de ese «mundo de la vida», modulando históricamente de formas variadas, tiene sentido en tanto que se comprende a partir de la subjetividad que opera en una conciencia regulada por leyes *a priori*, pero que está sometida a las variaciones que dependen de su realización en procesos vivientes dimanantes de la corporeidad que es propia de todo sujeto.

Por ello el tema del «mundo de la vida concreto», con sus diversas realizaciones históricas y culturales, es planteado en las *Meditaciones cartesianas* cuando ya se desarrolla hasta sus últimas consecuencias la Lógica trascendental que se consagra a la comprensión de la subjetividad en sus dimensiones radicales. Aunque su publicación fuera anterior a la de *La Crisis de las ciencias europeas*, su planteamiento corresponde a una etapa metodológicamente posterior a la del «mundo de la vida concreto» que se propone en esta última obra como «punto de partida» de la investigación fenomenológica. Sin embargo, es importante consignar que la perspectiva histórica que domina en ese «punto de partida» funciona como un «hilo conductor» que lleva a una interpretación de la subjetividad trascendental y toma en consideración la variación histórica del «mundo de la vida concreto» que ella misma constituye a partir de las funciones radicales de su conciencia y de la corporeidad viviente en que se opera.

Esto significa que la historicidad que domina en el «mundo de la vida concreto», expuesta enfáticamente en *La crisis de las ciencias europeas*, cala en el «mundo primordial» que corresponde al último nivel alcanzado por la Lógica trascendental. Considerado desde esta perspectiva de la subjetividad en que desemboca la reducción fenomenológica, el «mundo de la vida concreto» constituye el horizonte intencional que, como universo de todos los objetos, corresponde a la subjetividad trascendental. Pero ahora se descubre como un «mundo de la vida concreto» plural, diversificado históricamente y que, por tanto, introduce la historicidad en esa misma subjetividad. La Lógica trascendental asume así el problema de la historicidad impuesto por el análisis del «mundo» que se hace presente en toda conciencia como fondo de sus funciones. Y con ello se plantea la pregunta sobre si esa historicidad afecta también a los princi-

pios analíticos que rigen la Lógica formal del enunciado y que, en definitiva, obedecen a las dilucidaciones logradas por la Lógica trascendental. Aunque no creo que la respuesta se halle explícita en la obra de Huseerl, parece que debería ser afirmativa, si se mantiene el primado de la Lógica trascendental, como Lógica que concierne a la subjetividad que opera en toda forma de conciencia. Pero, en la medida en que ello afecte al apriorismo que prevalece en toda la fenomenología husserliana, abre un problema demasiado prolijo para ser abordado en estas páginas.

Fernando MONTERO
(Catedrático-Emérito de la Univ. de Valencia)