

FERNANDO MONTERO

CAMINOS SOBRE  
LA MAR

SOCIETAT DE FILOSOFIA  
DEL  
PAÍS VALENCIÀ

VALÈNCIA

1995

© FERNANDO MONTERO MOLINER, 1995

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

I.S.B.N. 84-605-3592-4

DEPÓSITO LEGAL: V. 3.072 - 1995

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1995

## ÍNDICE

	Pág.
PRESENTACIÓN de Josep L. Blasco i Estellés .....	9
INTRODUCCIÓN .....	11
I. LA FENOMENOLOGÍA EN EL <i>POEMA</i> DE PARMÉNIDES DE ELEA .....	15
II. EXPERIENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA <i>CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA</i> .....	21
II.1. El empirismo kantiano .....	23
II.2. La idea trascendental de “mente” .....	27
II.3. El “sentido interno” .....	31
II.4. La problematicidad de la “mente” .....	35
III. EL “MUNDO” EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL .....	39
III.1. El “mundo circundante” de las <i>Ideas para una fenomenología pura</i> .....	42
III.2. El “mundo” en las <i>Investigaciones lógicas</i> .....	45
III.3. La fenomenología de la individualidad en las <i>Ideas</i> .....	47
III.4. El “mundo de la vida concreto” .....	53
III.5. El “mundo de la vida originario” en <i>Experiencia y juicio</i> .....	58
III.6. “Remisión” ( <i>Verweisung</i> ) y mundanidad .....	60
IV. SUBJETIVIDAD Y APRIORISMO .....	67
IV.1. Consideraciones preliminares .....	67
IV.2. La “extrañeza” del <i>alter ego</i> .....	68
IV.3. La “impatía” ( <i>die Einfühlung</i> ) .....	72
V. LA CRISIS DEL <i>A PRIORI</i> Y DE LA SUBJETIVIDAD .....	77
V.1. El “vital presentimiento” de lo <i>a priori</i> .....	77
V.2. El problema de la “subjetividad” .....	88
V.3. La “iniciativa”: el “yo profundo” orteguiano .....	94
V.4. La problematicidad del sujeto trascendental .....	98
VI. EPÍLOGO .....	103

## PRESENTACIÓN

Es evidente que el Profesor D. Fernando Montero Moliner no necesita presentación alguna. Su obra es sobradamente conocida, especialmente entre los que nos dedicamos a la filosofía, y su persona, después de tantos años de magisterio desde las Cátedras de Santiago, Murcia y Valencia, amén de su actividad docente en enseñanza media, nos resulta, a los que hemos tenido la suerte de beneficiarnos de su docencia, familiar y entrañable.

El texto que ahora presentamos constituye un homenaje que la Societat de Filosofia del País Valencià ha decidido dedicar a quien ha sido fundador y primer presidente de la misma hasta fechas muy recientes y hoy ostenta la presidencia honoraria.

El Profesor Montero ha tenido la gentileza de escribir un texto ex professo para este homenaje; un texto que será sin duda de gran interés para el lector y especialmente por quienes hayan seguido de cerca su trayectoria filosófica, ya que vuelve sobre su propio itinerario con reflexiones que aportan claves sobre su andar a través de los problemas que la filosofía le ha planteado.

La Societat de Filosofia del País Valencià se congratula de poder contribuir con esta publicación a la difusión del pensamiento de nuestro buen amigo Fernando Montero.

JOSEP L. BLASCO I ESTELLÉS

Presidente de la Societat  
de Filosofia del País Valencià

## INTRODUCCIÓN

“Todo pasa y todo queda;  
pero lo nuestro es pasar,  
pasar haciendo caminos,  
caminos sobre la mar”.

ANTONIO MACHADO

Las páginas que siguen pretenden ser un itinerario filosófico, uno de tantos *caminos sobre la mar* que la filosofía ha ido trazando, esquivando enigmas que hacen problemática su marcha, dejándose arrastrar por la seducción de los principios lógicos y por el “vital presentimiento” de los ideales teóricos y prácticos que hacen posible el juego de la razón. Nuestro itinerario se inicia con una Fenomenología que se insinuó en la obra de Parménides, que se desplegó dentro del sistema de Kant y que ha llegado a su madurez en los escritos de Husserl.]

Es un itinerario que corre entre problemas que han ido asomando a lo largo de la historia de la filosofía y que, a pesar de las diferencias que aparecen en su planteamiento y desarrollo, han mostrado unas afinidades temáticas que arrancan de las experiencias mundanas originarias que comparten y de los principios lógicos que pretenden regir toda objetividad de forma coincidente.

Todo sistema filosófico se ha desarrollado dentro del horizonte abierto por otros sistemas, de modo que su comprensión arrastra consigo la revisión de los que le precedieron o de sus contemporáneos. Unos y otros están latentes en sus propias doctrinas como antecedentes que las han anticipado, como sistemas que fueron superados o, en todo caso, como construcciones teóricas que las flanquean y condicionan.

En el caso de la fenomenología, su vinculación con otros sistemas filosóficos preteritos o contemporáneos está determinada por su pretensión de poner al descubierto los *fenómenos originarios* que tienen vigencia en toda construcción teórica o práctica. Y parte de la sospecha de que los sistemas filosóficos, por mucho que difieran en sus planteamientos, tienen en común el mundo empírico y los ideales lógicos que fundamentan sus construcciones o que las encauzan de acuerdo con principios racionales. Pues aunque esos sistemas se hayan entregado a tareas especulativas que dejan lejos los fenómenos genuinos que se exhiben originariamente, no han podido por menos de constatar su existencia, sepultados bajo las construcciones de que son fundamento. Por tanto, la fenomenología se propone retroceder desde el mundo concreto que vivimos en nuestra conducta cotidiana o desde el que se nos aparece en forma de idealiza-

ciones científicas, dejando al descubierto los fenómenos que les subyacen. Elude las hipótesis y los prejuicios, los procesos deductivos y los artificios teóricos, para poner de manifiesto los fundamentos empíricos o ideales que los han constituido. Siempre que esos fundamentos se exhiban por sí mismos, sea en forma de intuición sensible o de una aprehensión también intuitiva de los principios lógicos que decidan la estructura de cualquier objetividad que pretenda valer *a priori*. La fenomenología explorará, por ejemplo, la distensión temporal que se produce en la sucesión de las experiencias, indagando la vinculación de los elementos inteligibles y sensibles que en ellas han actuado a partir de un "presente viviente" que remite a los fenómenos pretéritos retenidos en el recuerdo o previstos en la anticipación de lo que está por venir. Pero investigará, a la vez, la formación de un lenguaje cronológico que registre la constitución matemática de aquella sucesión empírica y que la eleve al nivel de un cálculo.

Es manifiesto que la fenomenología ha realizado esa indagación partiendo de los problemas del mundo que se ha constituido con la cultura contemporánea europea. La fenomenología de Husserl se centra en la dilucidación del hombre actual y de sus creaciones en el ámbito de la ciencia. Bien para indagar sus estructuras objetivas esenciales o para retroceder hacia las funciones subjetivas que las instituyen. Pero, si llamamos "fenómenos originarios" a esas funciones de la conciencia o a los correspondientes dominios objetivos, empíricos o ideales, que se abren en esa indagación, hay que preguntar en qué medida fueron compartidos por gentes que desarrollaron otros sistemas filosóficos. Cabe indagar si el "presente viviente", que constituye para Husserl la forma fundamental de la temporalidad, fue anticipado por Aristóteles como el "ahora siempre el mismo", el elemento básico del tiempo que hace posible la numeración de los movimientos cuando se fijan los límites temporales de los sucesos. De modo similar, es importante advertir que Husserl plantea en los comienzos de las *Ideas para una fenomenología pura* el "tóde ti" aristotélico como el fundamento de las estructuras esenciales, es decir, como la individualidad empírica que debe ser investigada en tanto que en ella ganan realidad las esencias puramente inteligibles. Por su parte, Heidegger no duda en citar en *Ser y tiempo* la teoría de Aristóteles de que "el alma es en cierta forma todos los entes", como antecedente de la proyección del "ser ahí" en su "mundo". Es cierto que esa constatación culmina en el Comentario *De anima* de Tomás de Aquino en una compleja especulación sobre la índole sustancial del alma que está muy lejos de una fenomenología. Pero ello no impide que, por debajo de esa interpretación metafísica, se halle una fijación de la subjetividad que en cierto modo es compartida por una indagación fenomenológica y que hace del "objeto intencional" el "hilo conductor" para el conocimiento de las actividades de la conciencia.

Pero no se trata sólo de indagar la constatación de los *fenómenos originarios* en etapas pretéritas de la historia de la filosofía. Hay que investigar también cómo los sistemas filosóficos contemporáneos a la fenomenología han concebido y han dado cuenta de esos *fenómenos originarios* de un modo afin al fenomenológico. Pues, independientemente de que sus planteamientos hayan podido rebasar el campo de una estricta fenomenología, no se puede desestimar la posibilidad de que hayan cooperado también en una fijación de la originariedad de los fenómenos de que arrancan sus indagaciones. Desde esa perspectiva se podrá explotar la "fenomenología lingüística" de John L. Austin o el estudio de los "individuos" realizado por Peter Frederick Strawson con su "metafísica descriptiva".

Es evidente que la búsqueda de los testimonios que los autores pretéritos o actuales han dado de los *fenómenos originarios* que constituyen el campo temático de la fe-

nomenología dilataría enormemente nuestra tarea. Y la convertiría en una Historia de la Filosofía centrada en la investigación de la constitución de los sistemas a partir de esos *fenómenos*. Pues los autores que destacan por su entrega a las especulaciones metafísicas no han dejado de consignar en ocasiones unos felices antecedentes de la fenomenología actual.

Ante la imposibilidad de realizar algo así como una historia de los elementos fenomenológicos que hayan sido constatados por los pensadores del pasado a lo largo de la evolución de la filosofía, nuestro estudio se centrará en tres problemas que, a su vez, corresponden a tres etapas históricas. En primer lugar, planteará una consideración sobre la fenomenología que asoma en el *Poema* de Parménides de Elea. Pues en sus versos apunta una fijación del doble nivel de la experiencia y de los principios lógicos que la rigen que, con toda la cautela que se quiera, constituye una anticipación de la teoría husserliana de lo “hylético” y “noemático” expuesta en las *Investigaciones lógicas* y desarrollada en las *Ideas para una fenomenología pura*. En segundo lugar, realizará un examen del alcance fenomenológico que tuvo la teoría de la subjetividad kantiana planteada en torno al problema de “sentido interno” y de la “mente” (*das Gemüt*). Con ello se podrá aquilatar el valor del rechazo del cartesianismo que realizó Kant. Pero en su teoría de la *mente* está implícita no sólo la impugnación de lo que fue la metodología cartesiana que llevó a la doctrina de la *res cogitans*, sino también un valioso anticipo de la subjetividad trascendental husserliana. Y, en tercer lugar, nuestro recorrido conducirá a una reflexión sobre la dialéctica del “mundo de la vida” y de la “individualidad” objetiva que se plantea en la obra de Husserl. Con ello realizaremos cierta aproximación a la teoría de la “referencia” de los pensadores analíticos del lenguaje, en la medida en que dé cuenta de la *constitución* de la individualidad de las cosas.

Pero el planteamiento husserliano encierra además el aliciente de abrir paso a una fenomenología de la historicidad que está implícita en su concepción del mundo y que somete a discusión las pretensiones del apriorismo de Husserl, alimentado por el “vital presentimiento” de que la razón opera en pos del *telos* de la racionalidad inaugurada por la filosofía griega. La ponderación de ese *presentimiento* sólo se podrá efectuar cuando se examine la pluralidad y diferencia que introducen entre las gentes los “mundos primordiales” que nacen de la experiencia de las cosas que se organiza en múltiples centros somáticos humanos, los que son propios de diferentes individuos o de distintos colectivos humanos. Y cuando se valore la influencia que esos diversos “mundos primordiales” y las construcciones teóricas o prácticas que sobre ellos se han elevado hayan podido tener en los principios lógicos que deciden la objetividad de las cosas en cada momento histórico.

El contenido de estas reflexiones lo he anticipado en diversas publicaciones que, en general, amplían su estudio. Serán citadas en notas al pie de página, aunque se corra el riesgo de convertir este libro en un simulacro de un *curriculum vitae*, vano y petulante como todos. Pero con ello se pretende evitar el riesgo de que nuestro recorrido se convierta en un itinerario demasiado prolijo. También se ha evitado, por el mismo motivo, recurrir a estudios sobre los autores que protagonizan este itinerario: La bibliografía existente sobre Parménides, Kant y Husserl constituiría por sí misma un volumen abrumador, so pena de que fuese sometida a una selección fatalmente arbitraria y, por tanto, perturbadora. Se ha creído oportuno iniciar estas páginas mediante una lista de las siglas que faciliten la localización de las obras de Husserl que se vaya mencionando y que serán las más abundantes en nuestro estudio.

- CM:* *Cartesianische Meditationen (Meditaciones cartesianas). (Husserliana I).*
- I:* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomeno-logischen Philosophie (Ideas para una fenomenología pura). (Husserliana III, IV y V).*
- KrW:* *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental). (Husserliana VI).*
- PhiZ:* *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Lecciones sobre una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo). (Husserliana X).*
- DR:* *Ding und Raum Vorlesungen (Lecciones sobre la cosa y el espacio). (Husserliana XVI).*
- FiL:* *Formale und transzendente Logik (Lógica formal y transcendental). (Husserliana XVII).*
- LU:* *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas). (Husserliana XVIII, XIX/1 y XIX/2).*
- PhsW:* *Philosophie als strenge Wissenschaft (La filosofía como ciencia rigurosa). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.*
- EU:* *Erfahrung und Urteil (Experiencia y juicio). Claassen Verlag, Hamburg.*



# I

## LA FENOMENOLOGÍA EN EL *POEMA* DE PARMÉNIDES DE ELEA<sup>1</sup>

No cabe duda de que es una temeridad hablar de una “fenomenología” en el *Poema* de Parménides de Elea. Apenas lo justifica el que Aristóteles diga en la *Metafísica* (A, 5, 986 b, 31) que “Parménides se vio obligado a tener en cuenta los fenómenos y a opinar que lo que es uno según el pensamiento es múltiple según los sentidos [...]”. Pero, como veremos, hay profundas diferencias entre la teoría de Parménides sobre esos “fenómenos” (las “cosas que aparecen” [tà dokoûnta]) y la que sostenga cualquier fenomenología en nuestro tiempo sobre un tema afín. En rigor, es temerario cualquier intento de reconstruir el pensamiento eléata haciendo uso de patrones propios de la filosofía actual. Pero me temo que esas dificultades son inevitables y están presentes en la interpretación de cualquier sistema ajeno. Y que disminuyen sus riesgos si se tiene en cuenta el carácter conjetural que necesariamente ha de tener su lectura. Es decir, si se parte del supuesto de que una interpretación de Parménides no puede aspirar en ningún caso a rehacer su pensamiento tal como él mismo lo vivió. Pero esa cautela y la correspondiente provisionalidad de la lectura de sus versos la distancian de otras versiones, entre las que destacan las de Diels, Burnet y Zeller, que le han atribuido dogmáticamente una reducción de toda realidad a un absoluto “ser” que se hace presente ante el pensamiento como una unidad estática y homogénea, frente a la cual la diversidad de las cosas mudables sería una gigantesca ficción. Por el contrario, los textos de Parménides dan cuenta de la diversidad de las cosas, que se ofrecen con “aspectos (dokoûnta)” variados y cambiantes (v. 1, 31). Más aún, esos “aspectos” pueden ser tema de una “interpretación [gnóme]” que Parménides cree haber elaborado de forma tal que no puede ser superada por ninguna otra que los mortales conciban (v. 8, 61).

La metodología de Parménides se basa en la distinción entre un “camino de investigación” y una “interpretación de las opiniones”, ambos legítimos, aunque operen con distintos recursos lógicos. El primero sostiene que *lo que es* (el *ser* o *lo ente*) “es y no es no-ser”. Se sostiene sobre una identidad entre el pensamiento y el ser, “pues lo mismo es el pensar y el ser” (v. 3). O, como repetirá más adelante: “Lo mismo es el

---

<sup>1</sup> F. Montero: “El pensar en la doctrina de Parménides”. Madrid, *Revista de Filosofía* del C.S.I.C., 1958 (22 págs.). “*Lo ente* en la doctrina de Parménides”. Madrid, *Revista de Filosofía* del C.S.I.C., 1959 (18 págs.). “La realidad de las ‘apariencias’ según Parménides de Elea”. Costa Rica, *Revista de Filosofía*, 1959 (17 págs.). *Parménides*. Madrid, ed. Gredos, 1960 (227 págs.).

pensar y aquello por lo que es el pensamiento. Pues no hallarás el pensar sin lo ente, con respecto al cual es dicho luminosamente” (v. 8, 34-36). Con otras palabras, el “ser” de las cosas (“pues todo está lleno de ente” - v. 8, 24) se hace presente ante el pensamiento con una absoluta inmediatez, con una formulación rigurosa, que Parménides compara con un lenguaje “luminoso” (v. 1, 23).

La inteligibilidad del *ser* tiene su fundamento en la imposibilidad de confundirlo con el *no-ser*. La tesis de que el *ser no existiese y fuese necesariamente no-ser* (“que no es y es necesariamente no-ser” - v. 2, 5) correspondería a una segunda vía de investigación que es impracticable: “pues no conocerías lo no-ente (ello es imposible), ni lo expresarías” (v. 2, 7-8). Es decir, el pensamiento es impotente ante una nada absoluta, ante un total vacío de ser. Sólo el *ser*, *lo ente* que llena todas las cosas, puede ser objeto del pensar. La *nada*, el *no-ser*, equivalen a la ausencia de toda objetividad, a la ruptura total de la dirección intencional del pensamiento, que ha de contar con la entidad de las cosas para iniciar cualquier intelección o una expresión rigurosa de lo que piensa.

Sin embargo, Parménides manifiesta más desprecio hacia una posible tercera vía de investigación que sostuviera la posibilidad de pensar el *no-ser* y, lo que es más grave, propusiera una identificación entre el *ser* y el *no-ser* admitiendo “que sean los no-entes” (v. 7, 1). Por ello Parménides despliega los más duros improperios contra “los mortales ignorantes que andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio (ákríta fíla), para las que el ser y el no-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas” (v. 6, 4-6, 9). No se puede desechar la posibilidad de que esos “mortales ignorantes” sean algunos pensadores determinados. Por ejemplo, la tesis de que “el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas” (v. 6, 9) puede aludir a la teoría de la “armonía de los opuestos” de Heráclito de Éfeso. Pero el que la excluya como una “vía de investigación” cuya adopción es estimulada por “la costumbre tantas veces practicada, excitando la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua” (v. 7, 3-5), hace pensar que en ella se incluye el uso ordinario del pensamiento y la experiencia desordenada de las cosas. Más aún, esa tercera vía se vale de un lenguaje que se diferencia del que expresa con rigor, “luminosamente”, el *ser*. En pugna con el Hado que encadena el *ser* a una expresión rigurosa, “todas las cosas serán nombres que los mortales establecieron convencidos de que son la verdad, nacer y morir, ser y no ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece” (v. 8, 38-8, 41).

El rechazo de esta tercera vía de investigación es decisivo en la filosofía de Parménides. Ofrece el criterio o el principio por el que se podrá pensar el ser sin incurrir en contradicción. O, dicho con terminología fenomenológica, es la ley suprema “vitando contrasentido”, que impide que de cualquier cosa se afirme el *ser* de sus determinaciones negándolas a la vez, es decir, apelando a su *no ser*. Por ello de esa ley derivan otras que conciernen al *ser* y que deciden su constitución eludiendo toda confusión o identificación entre el *ser* y el *no-ser*. Es “ingénito” e “imperecedero”, so pena de admitir que haya nacido del *no-ser* o que se pueda convertir en *no-ser*. Lo cual supondría en ambos casos que éste ha tenido que ser pensado como origen o término del curso del *ser* (v. 8, 2-8, 21). Por el mismo motivo, “todo está lleno de lo ente” de modo homogéneo y continuo (v. 8, 24), “semejante a la masa de una esfera bien redonda” (v. 8, 43). Pues cualquier discontinuidad en el *ser* introduciría la negación de lo que viene *siendo*, es decir, un imposible *no-ser*.

No se puede negar que los elementos fenomenológicos que aparecen en la teoría del *ser* de Parménides carecen de la precisión metodológica que es propia de una fenomenología de nuestro tiempo. O resuelven con una simplicidad excesiva la vinculación entre el *ser* y el *pensamiento*, apuntada más que expuesta en el verso 3. Más aún, el verso 8, 43 que se acaba de citar atribuye al *ser* una consistencia material al decir que es “semejante a la masa de una esfera bien redonda”. Esa consistencia es la que se niega del *no-ser*, cuya negatividad lo hace incompatible con la plenitud óptica de las cosas que llenan el mundo. Por tanto, la exposición de “lo ente” carece del carácter ideal o abstracto que el *ser* adoptará en el curso posterior de la filosofía y que se reiterará en su versión fenomenológica desde el momento en que ésta indague el *sentido del ser*, es decir, su índole inteligible, bien se trate del que se plasma en los fenómenos empíricos o del que se formula con los principios ideales que rigen la esencia de los objetos. La consistencia material del *ser* parmenídeo lo sitúa, por tanto, muy lejos de una función categorial que exprese la síntesis judicativa que puede adoptar legítimamente la forma afirmativa o la negativa. El *ser* de Parménides no puede flexionarse en la exclusión predicativa que opera en los juicios negativos si quiere expresar únicamente la *entidad* que todo lo llena. El uso del “*no ser*” será el propio de un lenguaje convencional que los hombres han instituido, similar al que les permite hablar del nacimiento y de la muerte, de los cambios de lugar y de la alteración de los colores resplandecientes (v. 8, 39-41). Las gentes lo confunden con el lenguaje de la *verdad*, que Parménides reserva para el puro pensamiento del *ser*.

Pero, sean las que se quiera las insuficiencias de la *fenomenología del ser* que iniciara Parménides, importa destacar que su función no se limita a una fijación de las propiedades de *lo ente* que suponen una exclusión del *no-ser*. Por el contrario, el valor analítico de la ontología parmenídea centrada en el *pensamiento del ser* se ejerce también sobre el dominio de las experiencias, de los “aspectos” (*ta dokoûnta*) de las cosas. Si “todo está lleno de lo ente”, lo que se diga de esos “aspectos” mudables y variados de las cosas ha de ajustarse a las exigencias ontológicas del *ser* que los llena. El “no ser” que de ellas se diga de forma convencional no puede significar que haya en su constitución radical algo más que *lo ente*, es decir, que éste conviva o se identifique con un *no-ser*. Por consiguiente, el pensamiento que descubre la verdad del *ser* tendrá también eficacia para “interpretar” los aspectos diversos de las cosas eludiendo una apelación al *no-ser* como constitutivo de las mismas. Pero, mientras esa ontología negativa sea evitada, es lícito realizar una “interpretación (gnóme)” que se atenga al valor convencional de los términos que convenga utilizar para ordenar y clasificar los “aspectos” de las cosas, siempre que se sometan a las exigencias que había impuesto el pensamiento del *ser*.

En efecto, ya en los inicios del *Poema*, la Diosa que realiza la revelación del mismo advierte que “es preciso que conozcas todo, tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no está la verdadera creencia. Pero aprenderás también estas cosas, cómo ha sido necesario que sean probablemente (dokímos) las que aparecen (ta dokoûnta) extendiéndose todas a través de todo” (v. 1, 28-30). Es decir, las cosas que “aparecen” no dan lugar a una “creencia” que sea “verdadera” con absoluta rotundidad. Ésta queda reservada al “pensamiento del ser” o de las propiedades que tenga “lo ente”, decididas por su antagonismo inconciliable con “lo no-ente”. Sin embargo, esa veracidad suprema del principio que impone lo que es “lo ente”, contraponiéndolo a “lo no ente”, origina una “necesaria probabilidad” cuando se proyecta sobre las cosas que “aparecen” por do-

quiera. Con otras palabras, la plenitud de “lo ente”, excluyendo toda apelación a “lo no ente”, también tiene vigencia en el mundo de los “aspectos” empíricos de las cosas, proponiendo su “interpretación” mediante un lenguaje convencional que, ciertamente, ha de eludir toda mención del “no ser”. Sólo de forma simbólica se podrá utilizar el “no ser” cuando las “gentes sin juicio”, los mortales que hablan de forma insensata quieren expresar la pluralidad o el cambio en las cosas diciendo que unas “no son” otras o que “no son” lo que fueron o serán. O cuando pretenden designar las más nobles con el término “ser”. A ese uso parece aludir Aristóteles cuando dice a continuación de las líneas de la *Metafísica* (A, 5; 987 a, 1-2) que antes citamos que Parménides puso “lo cálido en el orden de lo ente y lo otro [lo frío] en el de lo no-ente”. Pero ello corresponde a un lenguaje superficial, que no advierte que sólo “lo ente” puede ser pensado y dicho con rigor.

Con ello Parménides inicia lo que luego será la tesis fundamental de la fenomenología de Husserl, ya anticipada por la teoría kantiana de la síntesis entre los conceptos puros del entendimiento y la diversidad de la experiencia: El “pensamiento del ser” carece de validez si no se proyecta sobre la experiencia de los aspectos mudables que ofrecen las cosas. Las “opiniones de los mortales” (v. 1, 29-30), que dan cuenta de esos aspectos, no constituyen la “verdad bien redonda” (v. 1, 29) cimentada por la evidencia del “ser” y su antagonismo radical frente al “no ser”. Pues imponen una variedad de “aspectos” que no puede ser omitida, aunque se subordinen al “ser” que los llena y que decide sus propiedades fundamentales. Así ofrecen el campo en el que se organice una “necesaria probabilidad”.

Es decir, se trata de una *necesidad* impuesta por la vigencia que sobre esas “opiniones de los mortales” y los correspondientes “aspectos” de las cosas tiene el *ser* que los llena y que excluye cualquier apelación al *no-ser*. Pero, al mismo tiempo, esa *necesidad* está atemperada por una *probabilidad* desde el momento en que la *interpretación* (*gnóme*) que así se logre se basa en una “denominación” convencional de los *aspectos* que la experiencia pone al descubierto y que debe simplificar su variedad agrupándolos en tipos fundamentales de propiedades empíricas. Por ello dice Parménides: “Aprende las opiniones mortales escuchando el orden artero de mis palabras” (v. 8, 51-52). O, dicho de otra manera, la índole vacilante de esos *aspectos*, su intrínseca indeterminación, es lo que decide que sean denominados de modo artificial, convencional. Y es lo que presta a toda la *interpretación* de esos aspectos la mera *probabilidad* que la diferencia de la *rotunda verdad* del *ser*, basada exclusivamente en la contraposición entre el *ser* y el *no-ser*. Sólo el cumplimiento de las exigencias del pensamiento del *ser*, que excluyen de esa *interpretación* toda apelación al *no-ser*, hace que su despliegue ofrezca la *necesidad* que convive con la *probabilidad* propia de su denominación convencional. Por ello, al iniciar la exposición de esa *interpretación*, afirma Parménides con manifiesta satisfacción: “El orden (diákosmon) de todas las cosas verosímiles (eikóta) te revelo para que nunca te aventaje ninguna interpretación (*gnóme*) de los mortales” (v. 8, 60-61).

Sin embargo, a pesar de esa exultante valoración, la “interpretación de las cosas verosímiles” que Parménides inicia a partir del verso 8, 53 se encuentra muy lejos de ser una descripción fenomenológica de la experiencia tal como pudieron realizarla Husserl o Merleau-Ponty. La propuesta en favor de que sean “dos nombres” (“Luz y Noche”, v. 9, 1) los que permitan la “interpretación” de las “potencias” (v. 9, 2) que constituyen los “aspectos” de las cosas nos tiene que parecer infantil comparada con cualquier tipología vigente en nuestras ciencias actuales. Lo mismo que su hipótesis

astronómica en favor de unas "coronas" o "bandas" que se suceden en el firmamento a partir de una de fuego que se halla en el centro de la Tierra. Sin embargo, no está de más considerar que con ello se abría paso a la teoría del vulcanismo o a la que negaba luz propia a la Luna.

Pero el mayor interés de esa "interpretación" de los aspectos empíricos de las cosas lo ofrece la teoría de las "mezclas" (krâsis) que es citada explícitamente en dos ocasiones (16, 1 y 18, 1) pero que se sobrentiende en los versos 9, 3-4: "Todo está lleno a la vez de luz y noche sombría, ambas iguales, pues no hay nada entre una y otra". Es decir, las "potencias" que han sido denominadas "luminosas y oscuras" lo llenan todo, lo mismo que "lo ente". Pues, siendo sus aspectos empíricos la manifestación del "ser", comparten su condición de llenarlo todo. Con otras palabras, cualquier cosa que desde el punto de vista del "pensar" es un "ente", desde la perspectiva de su experiencia aparece como un complejo de cualidades contrapuestas (luminosas y oscuras, ligeras y pesadas, cálidas y frías, húmedas y secas, etc.) que también lo llenan todo. Y dentro de cada par son "ambas iguales", "extendiéndose todas a través de todo" (v. 1, 32). Pues de unas y otras se debe decir por igual que "son", sin que un tercer principio que correspondiera al imposible "no ser", pueda cooperar con ellas en la constitución del mundo. Tiene interés advertir que, dentro del talante convencional que tiene la "interpretación de las opiniones", Parménides se decide por una denominación dualista de los aspectos de las cosas. Por ello dice que los mortales "han decidido dar nombres a dos formas a modo de interpretación" (v. 8, 53), añadiendo que se han extraviado cuando han querido denominarlas con una sola forma. Las han juzgado con aspectos opuestos y les han asignado signos distintos: una como el "etéreo fuego de la llama", otra como la "noche oscura, cuerpo pesado y espeso" (v. 8, 56-59).

Aunque Parménides mencione la "mezcla" especialmente en relación con la formación del pensamiento (v. 16, 1-4) y con el nacimiento de los seres vivos (v. 18, 1-6), en el fragmento 12 da a entender que la diferencia entre las "coronas" que forman el universo depende de la proporción con que se mezclan las potencias luminosas y oscuras que las integran. Pero lo que importa destacar es que con ello el mundo empírico que así se "interpreta" se ajusta a las exigencias lógicas del "ser" que lo llena todo, excluyendo toda cooperación del "no ser". Es fácil ver cómo las propiedades de "lo ente" se repiten en la "interpretación de las opiniones". Se dice de las "potencias" empíricas que "todo está lleno a la vez de luz y noche sombría" (v. 9, 3), trasladando al mundo de las experiencias lo que había sido decisivo en la teoría de "lo ente", su presencia en todas las cosas. También hay en el mundo empírico una "necesidad" que lo rige y encadena, "manteniendo los límites de los astros," (v. 10, 6), como correlato de la necesidad lógica que imponía el pensamiento del "ser". Pero lo fundamental es que la teoría de la "mezcla" de las potencias luminosas y oscuras constituye una interpretación de la multiplicidad y variación de las cosas sin apelar al "no ser". Si una cosa cualquiera se diferencia de otra es porque se forman mediante mezclas diversas de sus "potencias". La diversidad de sus mezclas se puede interpretar sin echar mano a ningún principio que debiera ser pensado como "no ser", y que diera una consistencia ontológica negativa a la mera distinción entre las cosas. Así como las transformaciones que aparezcan en la experiencia puede ser explicadas gracias a un cambio en la cuantía o índole de las "potencias" que se mezclan, sin que ello requiera tampoco la apelación al "no ser". Dicho brevemente y recurriendo a fórmulas fenomenológicas: Las exigencias lógicas que arrastra consigo el pensamiento de "lo ente" se proyectan

sobre la “interpretación” de las opiniones y, eludiendo el recurso del “no ser”, imponen la teoría convencional de la “mezcla” de las potencias que llenan toda experiencia.

Evidentemente, desde esta primera etapa representada por el pensamiento de Parménides, queda un largo camino que recorrer para alcanzar una doctrina que, como la kantiana, afirme que los principios analíticos del entendimiento son los que imponen la constitución *a priori* de la naturaleza, a los que debe plegarse la regularidad empírica de las “leyes particulares” o de los “conceptos empíricos”. Como veremos, con ello Kant abre paso a la concepción fenomenológica de las leyes que evitan el contrasentido formal, que imponen las condiciones necesarias para que las objetividades que constituyen la lógica del mundo eludan cualquier ilicitud. Son las leyes que, en definitiva, marcan las condiciones para que el cumplimiento empírico de la trama significativa del lenguaje se acomode a la constitución categorial objetiva correspondiente. O, dicho de otra manera, para que el significado inscrito en las experiencias dé cumplimiento a las esencias formales que rigen la estructura noemática de los objetos. Pero, con toda la simplicidad que se quiera, Parménides desplegó una “interpretación” de los aspectos sensibles del mundo que se ajustaba a las exigencias lógicas que provenían de la radical contraposición entre el “ser” y el “no-ser”, decidida por la absoluta imposibilidad de que este último fuese pensado y manifestara así una constitución de las cosas que pudiera cooperar con el “ser”. Su “interpretación” de la mezcla de las “potencias” que forman el aspecto de las cosas se mueve dentro de la convencionalidad que impone la elección de los dos nombres, “Luz y Noche”, que designan sus estructuras opuestas. Pero la verosimilitud o probabilidad de su “interpretación”, basada en la teoría de las “mezclas”, hace posible que cumpla las exigencias necesarias que derivan del pensamiento del “ser” y de la imposibilidad de pensar un “no ser” que se le opusiera cooperando dialécticamente, sin embargo, en la constitución del mundo. Dicho en términos husserlianos, el “pensamiento del ser” marca las condiciones *a priori* a que ha de ajustarse la lógica de los fenómenos basada en la “interpretación” que propone la “mezcla” de sus “potencias” oscuras y luminosas. Pero la índole empírica de esas “potencias” hace que su conocimiento, aunque se ajuste a las exigencias del “ser”, sólo alcance el grado de una “probabilidad” (v. I, 32) o “verosimilitud” (v. 8, 60) impuestas por la contingencia de su variedad.

## II

### EXPERIENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*<sup>2</sup>

COMO ya se advirtió en la Introducción de este itinerario, la segunda etapa de nuestro recorrido en busca de los elementos fenomenológicos que hubieran podido estar presentes en autores de antaño va a recalar en la *Crítica de la razón pura*. Por supuesto, ello pasa por alto la consideración de otros autores que han podido aportar anticipaciones de una fenomenología actual. Sin embargo, se trata de pensadores consagrados fundamentalmente a indagaciones metafísicas especulativas, cuyas construcciones teóricas harían remota o apenas visible la constatación de “fenómenos originarios” y que, cuando menos, obligarían a una difícil búsqueda de los mismos. No cabe duda de que Platón puede facilitar elementos muy sugestivos para una fenomenología. Pero es también manifiesto que su sistema ofrece tantas posibilidades de interpretación que siempre sería indeciso lo que se dijera sobre esa fenomenología. Es posible que el hallazgo de elementos fenomenológicos sea menos conflictivo en el sistema de Aristóteles. En el curso de las páginas venideras tendremos ocasión de hallarlos en los textos de Husserl o Heidegger. Pero, con todo, parece una tarea excesivamente compleja la que llevara a esa fenomenología subterránea que pudiera yacer en la obra de Aristóteles. Y en los casos de Agustín de Tagasta, Tomás de Aquino o Leibniz, sus atisbos de análisis fenomenológicos están sepultados bajo una masa de especulaciones teológicas o metafísicas que hacen muy difícil su hallazgo depurándolos de las construcciones teóricas y prácticas que sobre ellos han alzado.

Muy distinto es el caso de Descartes. Ya en las *Ideas para una fenomenología pura* (1913) Husserl mostró una viva estimación por el “camino cartesiano”. Y el título de las *Meditaciones cartesianas* (1931) parece confirmar que la obra de Descartes constituía un firme anticipo de la fenomenología. Aunque incluyera “desviaciones” hacia una Teología, una Psicología y una Cosmología racionales que desbordaban con mucho lo que pudiera dar por bueno un análisis fenomenológico, cabía la posibilidad de que su teoría de la subjetividad fuese una aportación decisiva para una fenomenología actual. Y, ciertamente, el “*cogito*” constituye un elemento teórico fundamental que parece ser común a ambos métodos. Sin embargo, muy pronto se dejan ver diferencias radicales entre ellos. Descartes entendió el “*ego sum*” como expresión de una

---

<sup>2</sup> F. Montero: “El problema de la subjetividad en Kant”. Salamanca, *Estudios sobre Kant y Hegel*, 1982 (18 págs.). *Mente y sentido interno en la “Crítica de la razón pura”*. Barcelona, ed. Crítica, 1988 (330 págs.).

sustancia, la “*res cogitans*”, inaceptable para Husserl. La vinculación intencional entre el *ego* y las cosas que se objetivan en el mundo, que supone una radical proyección del primero sobre ese mundo objetivo, fue desconocida por Descartes. Más aún, la intuición fenomenológica que descubre el *ego* y que aprehende su intencionalidad hacia los objetos que constituye mediante sus funciones intelectuales o empíricas, tiene poco que ver con la “intuición” cartesiana. Es decir, según Descartes es intuitivo lo que “se distingue” de cualquier otro objeto por ser “*sejunctus atque praecisus*”, es decir, de tal suerte recortado que no necesita de ninguna otra cosa para ser entendido y para existir. Esa “distinción” no tiene nada en común con la “intuición” husserliana, que comienza por aprehender la fusión entre la conciencia y sus objetos y que se despliega en la captación de toda suerte de vínculos existentes entre los objetos intencionales y la subjetividad que los vive. Sobre todo ello volveremos en el curso de nuestro recorrido.

Pero, de momento, hay que destacar que, si es cierto que la búsqueda del sujeto pensante o de la subjetividad trascendental que expresa el “*cogito*” pudo significar un elemento metodológico común a la filosofía cartesiana y a la de Husserl, este mismo hizo ver muy pronto en el párrafo 1 de las *Meditaciones cartesianas*<sup>3</sup> que, si bien se podría llamar “neocartesianismo” a la fenomenología por cuanto se ha beneficiado del nuevo impulso que Descartes dio a la filosofía, sin embargo, “precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos —se ve obligada a rechazar en gran medida casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana”.

Y no está de más recordar que en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Husserl dedica una buena parte de la obra (los párrafos del 10 al 21) a exponer los errores que encerraba el falseamiento psicologista del *ego* puro en que incurrió Descartes. Y que los párrafos 25-27 ensalzan la impugnación del “objetivismo” cartesiano realizada por Kant recurriendo a un “subjetivismo trascendental de nuevo cuño”.<sup>4</sup> Es el subjetivismo que, en virtud de unas funciones racionales *a priori* y de una regularidad empírica congruente con ellas, expone la constitución de los objetos. Es decir, dice Husserl, “la filosofía kantiana está en camino” hacia el descubrimiento de “la subjetividad que opera como fuente originaria, [...] como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valoraciones de ser objetivas y se propone comprender el-mundo-que-es como configuración de sentido y de validez, preparando así el camino para un tipo nuevo de cientificidad y de filosofía”.<sup>5</sup>

No cabe duda de que estas palabras abren paso a una interpretación del sistema kantiano muy alentadora para la búsqueda de elementos fenomenológicos implícitos en su filosofía. Más aún, en la medida en que ésta se eleva sobre una directa impugnación de las doctrinas cartesianas, su análisis nos permitirá precisar cómo cumplió Husserl su advertencia de que la fenomenología tendría que “rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana”. Pues la adhesión husserliana a la refutación que realizó Kant del racionalismo de Descartes, en especial en lo que concierne a los “Paralogismos de la razón pura”, puede permitir apreciar no sólo lo que tuvieron en común Kant y Husserl en una fenomenología de la subjetividad, sino en qué medida el primero pudo anticipar doctrinas fenomenológicas que en ciertos aspectos supe-

<sup>3</sup> *CM*, párr. 1, pág. 43/8 (*Husserliana* I).

<sup>4</sup> *KrW*, párr. 25, pág. 93/32 (*Husserliana* VI).

<sup>5</sup> *Ibid.*, párr. 27, pág. 102/14.



raron las del propio Husserl. Lo cual no excluye, por supuesto, que éste desplegara análisis fenomenológicos que fueron mucho más lejos que los atisbos de la fenomenología kantiana. Tal es el caso de la teoría del “mundo de la vida”, de la individualidad de los “estados de cosas” que llenan ese mundo, de su temporalidad y espacialidad originarias, vinculadas con el “mundo primordial” que se constituye mediante la somaticidad de cada sujeto, etc.

## II.1. EL EMPIRISMO KANTIANO<sup>6</sup>

Es frecuente que los sistemas filosóficos idealistas hayan prestado una viva atención a la experiencia, contribuyendo a un conocimiento de sus estructuras más denso que el logrado por los sistemas empiristas. Pues las puras ideas carecerían de valor cognoscitivo y se perderían en vanas especulaciones si no hicieran referencia a seres reales mediante elementos empíricos. Por tanto, el sentido de las ideas y de los conceptos puros que fijan las estructuras fundamentales de cualquier objetividad invita a buscar una configuración similar en las experiencias y formas empíricas que puedan satisfacer las exigencias ideales. Ahora bien, no se puede ocultar que la riqueza de los juegos de las ideas o de las formas inteligibles que deciden las estructuras fundamentales de lo objetivo y el rigor de sus enlaces, hace que se tienda a destacarlas en el sistema en que operan, con preferencia a la regularidad que puedan tener las experiencias que les dan cumplimiento. No cabe duda de que el lector de la *Crítica de la razón pura* queda seducido por el despliegue de las formas puras de la intuición o de los conceptos puros del entendimiento, es decir, por las funciones de la subjetividad que imponen una constitución objetiva *a priori*.

Y, sin embargo, el sistema de la razón teórica de Kant ofrece una plena confirmación de esa vocación empirista latente en los sistemas idealistas. En la *Crítica de la razón pura* el desarrollo de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”<sup>7</sup> constituye un amplio estudio de la congruencia estructural entre dichos conceptos y los fenómenos que les dan un contenido empírico. La “deducción trascendental” de los conceptos que se plantea en el parágrafo 26 de “La Analítica trascendental” y que se desarrolla en su Libro segundo (la “Analítica de los principios”) es, en definitiva, un análisis del uso de las categorías para el conocimiento de los objetos dados en la experiencia. Ello supone, en primer lugar, que la temporalidad de los fenómenos sea “homogénea” con la connotación temporal inscrita en la significación lógica de las categorías o conceptos puros del entendimiento. La permanencia óptica que significa, por ejemplo, la “sustancia”, cuyo ser no puede proceder de la nada ni convertirse en nada, reclama por parte de los datos empíricos que la corroboren una persistencia cuántica análoga. La teoría del “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” sostiene, por tanto, que lo empírico ha de poseer una regularidad temporal que cuadre con las formas de temporalidad integradas en el significado de las categorías. Aunque algún texto kantiano sugiera que los esquemas son “simples productos de la imaginación” (A 140 / B 179), que ésta constituye como un plano intermedio entre los conceptos puros y los fenómenos y que los enlaza por ser “homogéneo” a

<sup>6</sup> F. Montero: *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad de Valencia, 1973 (295 págs.).

<sup>7</sup> F. Montero: “La deducción de las categorías kantianas”. Valencia, *Teorema*, 1976 (26 págs.).

ambos, en rigor los esquemas significan una temporalidad que es congruente con unos y otros, inscrita en su respectiva estructura conceptual o fenoménica.

Ello supone también que el uso de los conceptos puros no puede operar sólo por motivos intelectuales, como si las funciones del entendimiento se vinculasen entre sí de tal manera que el ejercicio de una categoría arrastrara consigo el de otras, hasta reconstruir la entidad de su objeto. Por el contrario, en las “Analogías de la experiencia”, dentro de “La Analítica trascendental”, Kant subraya que las experiencias depa- ran los “criterios empíricos” para el ejercicio de las categorías, solicitando y seleccionando su uso. En efecto, en la “Prueba” de la “Segunda analogía”, la que concierne a la categoría de la causalidad, Kant señala que “cuando conocemos que algo sucede, siempre estamos presuponiendo que algo antecede, y que a ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla” (A 195 / B 240). Pero esta “regla”, que significa la dependencia del efecto respecto a su causa y que “nos obliga a observar este orden de percepciones más bien que otro” (A 196 / B 242), supone una “secuencia temporal” entre las causas y los efectos. “Así, pues, hay también una indispensable *ley de la representación empírica* de las series temporales, consistente en que los fenómenos del tiempo anterior determinan toda existencia en el tiempo siguiente y en que los fenómenos del tiempo siguiente no tienen lugar, en cuanto sucesos, sino en la medida en que los fenómenos del tiempo anterior determinan su existencia temporalmente, es decir, la establecen de acuerdo con una regla. En efecto, “sólo en los fenómenos podemos captar empíricamente esta continuidad en la conexión de los tiempos” (A 199 / B 244).

Esta vinculación entre la causa y el efecto de acuerdo con una “regla” de índole fenoménica que discurre temporalmente es lo que unas páginas más adelante calificará Kant como un “criterio empírico”: “[...] La secuencia temporal es [...] el único criterio empírico del efecto en relación con la causalidad de la causa que le precede” (A 203 / B 249). Pero lo importante es que unas páginas después precisa lo que sea la “secuencia temporal” que justifica desde el campo fenoménico el uso del concepto puro de la “causalidad”, apelando a la “acción” y la “fuerza” que son, a su vez, manifestaciones empíricas de la sustancia. En efecto, después de insistir en que la secuencia temporal es criterio empírico del efecto en relación con la causa que lo precede, añade que “esta causalidad nos lleva al concepto de acción, éste al concepto de fuerza y mediante este último llegamos al de sustancia”. Pues “ésta parece manifestarse mejor y más fácilmente a través de la acción que a través de la permanencia del fenómeno. Donde hay acción y, consiguientemente, actividad y fuerza, hay también sustancia” (A 204 / B 249-250). Una página después resume la argumentación diciendo que “la acción, como criterio empírico suficiente, demuestra la sustancialidad, sin que hayamos tenido que comenzar por buscar la permanencia comparando percepciones, cosa que tampoco habríamos podido hacer, con este método, con todo el detalle que la amplitud y la estricta universalidad del concepto requieren” (A 205 / B 250-251).

Es decir, los conceptos puros de “causa” y “sustancia”, que están íntimamente relacionados, por cuanto sólo una sustancia o un complejo sustancial puede actuar causalmente produciendo efectos en otras sustancias, operan solicitados por “criterios empíricos” que desde el campo de los fenómenos ofrecen la experiencia de “acciones” y “fuerzas” que discurren en series temporales sucesivamente determinadas. Las “reglas” que encadenan los fenómenos en una “sucesión objetiva”, entendida como un proceso causal (A 193 / B 238), se manifiestan en la misma ordenación fenoménica como “acciones” y “fuerzas” que, a su vez, requieren la puesta en juego del concepto puro de “sustancia”.

Por consiguiente, la teoría de que los fenómenos facilitan “criterios empíricos” para las funciones conceptuales propias de las categorías significa que en la trama fenoménica se da un anticipo del significado lógico de esas categorías. No se trata sólo de que una y otras posean una temporalidad homogénea que, en el caso de la “causalidad” consiste en la secuencia temporal. Sino que las “acciones” y las “fuerzas” que manifiestan empíricamente la “causalidad” y la “sustancialidad” de lo que actúa causalmente o la “comunidad de acciones” que así se organiza entre las diversas sustancias, requieren en la trama fenoménica una anticipación de las categorías que los conceptos puros ponen en juego para entender de modo universal y necesario la “naturaleza” que se constituye objetivamente. Si la trama fenoménica no delata por sí misma la índole *a priori* de esa “*natura formaliter spectata*” (B 165), la anticipa en virtud de los “criterios empíricos” que reclaman los conceptos puros del entendimiento que enlazan los fenómenos y les dan la conciencia de la necesidad y universalidad que en ellos pueda aparecer.

Pero la regularidad de los fenómenos no sólo hace posible su avenencia con las categorías aportando los “criterios empíricos” que suscitan su uso. En la doctrina kantiana de la experiencia se da paso a la existencia de estructuras empíricas que se someten al uso de los conceptos puros, pero que desbordan el cuadro de objetividades que éstos trazan como una “*natura formaliter spectata*”. Ello se confirma mediante dos teorías que constituyen el fundamento de la *Crítica del juicio teológico* y que Kant plantea tanto en la Introducción de dicha obra como en varios momentos de la *Crítica de la razón pura*. Se trata de las “leyes particulares” y de los “conceptos empíricos”. Ambos deparan el cuerpo del conocimiento científico, es decir, la “*natura materialiter spectata*” (B 163). Lo cual supone que ofrecen un panorama de estructuras legales que se extiende por todo el ámbito de los fenómenos, de acuerdo con una regularidad que se diversifica con las ciencias de la naturaleza. Así, en los tiempos en que vivió Kant se iniciaba el estudio de los sistemas de géneros y especies que se subordinaban y coordinaban formando distintos campos científicos. Evidentemente se trataba de conceptos genéricos y específicos cuyo contenido objetivo procedía de la diversidad de las experiencias, aunque estuviesen sometidos todos a la regularidad impuesta *a priori* por los conceptos puros del entendimiento. La clasificación de los géneros y especies de los elementos químicos respondía en definitiva a la vigencia del concepto puro de “sustancia”; pero la diversidad de esos elementos, lo que diferencia el hierro y el oro, por ejemplo, depende de su índole empírica.

Lo mismo acontece con las “leyes particulares” (*Besondere Gesetze*), de las que se dice en la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” (B 165) que “no pueden derivarse totalmente de las categorías, si bien todas se hallan sujetas a éstas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares”. Es decir, sólo en virtud de un conocimiento empírico puedo saber que el calor funde la cera (*Crítica de la razón pura*, A 675-676 / B 793-794), por más que ese conocimiento esté sometido al concepto puro de “causalidad”. Pero, en definitiva, ello significa que tanto los “conceptos empíricos” (genéricos y específicos) como las “leyes particulares” se constituyen en virtud de la regularidad de los fenómenos, es decir, de la “*natura materialiter spectata*”, aunque esa regularidad tenga que obedecer las exigencias objetivas dictadas *a priori* por los conceptos puros del entendimiento que constituyen la “*natura formaliter spectata*”.

La relevancia que así cobra el contenido fenoménico de la experiencia se confirma por la apelación que hace Kant al “sentido” y a la “significación”, en tanto que

proviene de “la intuición sensible”.<sup>8</sup> Es decir, al rechazar el supuesto racionalista de que sea el puro entendimiento el que nos proporcione, de acuerdo con el modelo cartesiano, el conocimiento de las cosas, Kant advierte en la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” que la aplicación de dichos conceptos “más allá de nuestra intuición sensible no nos sirve de nada. En efecto, se trata entonces de conceptos vacíos de objetos, que no podemos juzgar, a través de esos conceptos, si son posibles o no; son simples formas de pensamiento sin realidad objetiva [...] Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y referencia [*Sinn und Bedeutung*]” (B 148-149). Es decir, si un conocimiento ha de poseer alcance objetivo configurando el “modo de darse” de su objeto o si ha de referirse a un objeto real, es necesario que gane “sentido y referencia” gracias a la presencia empírica de dicho objeto. Ahora bien, insiste en numerosos lugares de la *Crítica*, ese “sentido y referencia”, que consisten en la presencia del objeto, no sólo conciernen a los “conceptos empíricos”, sino al espacio y al tiempo y a los conceptos puros del entendimiento. Sin la cooperación de la experiencia, cualquier concepto puro es una simple mención de una objetividad que vale sólo como una entidad abstracta. La experiencia es la que da a los conceptos una eficacia para el conocimiento de las cosas, es decir, los proyecta en la trama empírica de la realidad, haciéndolos “referentes” o “significativos”.

Todo ello permite eliminar de la experiencia fenoménica estudiada por Kant dos estigmas que han incidido persistentemente sobre ella: El que constituya sólo un espectáculo de meras “apariencias” y que esté formada por un “caos” de datos sensibles. El primero de esos prejuicios es desechado por Kant en las “Observaciones generales sobre la Estética trascendental”, al advertir que “la intuición de los objetos externos [...] tal como afectan a nuestros sentidos” no significa que esos objetos “sean pura *apariencia* [*Schein*]. En efecto, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados en el fenómeno como algo realmente dado”. Y en una nota al pie de la página B 69-70 insiste en que “los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto [...]”. Por consiguiente, la relación que los fenómenos tengan con nuestra sensibilidad y que decide que sólo se hagan presentes como un espectáculo sensible, no les priva de valor objetivo real.

Más reiterativo ha sido el empeño de muchos comentaristas de Kant en atribuir a los fenómenos un aire caótico, como si sólo las formas puras del “espacio” y del “tiempo” o los “conceptos puros del entendimiento” fuesen capaces de imponerles un orden, constituyendo la coordinación que mantienen entre sí los elementos empíricos de una cosa. De esta forma parecía que se justificaba la propuesta de la “revolución copernicana” aludida en el *Prólogo* de la segunda edición de la *Crítica*, según la cual la razón es la que instituye las formas y estructuras objetivas *a priori*.<sup>9</sup>

Sin embargo, el “supuesto” de que “de las cosas sólo conocemos *a priori* lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (B XVIII), significa que la experiencia no impone las objetividades que pretenden valer *a priori*. Pero no supone que esa misma razón sea la que diera de sí y proyectara en las cosas conocidas las formas empíricas que ellas presentan. Por el contrario, esas estructuras empíricas nos son dadas y radi-

<sup>8</sup> F. Montero: “Elementos semánticos en el sistema kantiano”. Valencia, *Teorema*, 1973 (29 págs.).

<sup>9</sup> F. Montero: “Sentido y alcance de la ‘revolución copernicana’”. Madrid, *Revista de Filosofía* del C.S.I.C., 1975 (20 págs.).

can en la misma índole de los fenómenos. Por consiguiente, bien pudo afirmar Kant en las “Observaciones generales sobre la Estética trascendental” que la tesis de que la sensibilidad es “la confusa representación [*verworrene Vorstellung*] de las cosas, [...] un amasijo [*Zusammenhäufung*] de características y representaciones, [...] constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a estos conceptos” (A 43 / B 60).

Hasta aquí sólo he pretendido evocar los motivos de lo que se podría llamar un “empirismo kantiano”. O, eludiendo designaciones propias de las clasificaciones usuales de los movimientos filosóficos (que son siempre ambiguas), se ha pretendido subrayar que la teoría kantiana sobre las funciones cognoscitivas de la razón, centrada en “La Estética” y en “La Analítica trascendentales”, aunque haga hincapié en la actividad de la razón, que “pone” o “instituye” las objetividades que valen *a priori*, no menosprecia la regularidad que de por sí ofrecen los fenómenos. El rechazo de que lo *a priori* proceda de lo sensible, como sostenía la teoría empirista que Kant descalifica como una “*generatio aequívoca*” (B 167), no implica en modo alguno que *toda regularidad* sólo pueda provenir de las funciones constituyentes de la razón o de la espontaneidad de los conceptos. Por el contrario, el sistema kantiano del conocimiento teórico se sostiene sobre la constatación de la actividad racional que instituye lo *a priori* y de la pasividad en la recepción de los fenómenos sensibles que aportan la regularidad que es propia de la *natura materialiter spectata*.

Como veremos más adelante, cuando llegemos al estudio del “mundo de la vida originario” expuesto por Husserl en *Experiencia y juicio*, se podrá reconocer que la regularidad de los fenómenos admitida por Kant constituye un anticipo de la teoría husserliana de la estructura de la experiencia de acuerdo con “tipos” de objetos, sometidos a “objetividades inteligibles” que marcan *a priori* sus formas esenciales. El hecho de que Husserl amplíe esa regularidad en forma de un “mundo de la vida originario”, formado por vínculos que hacen que se “remitan” mutuamente sus elementos, o como un “mundo primordial” centrado en las actividades que realiza el propio “soma” para percibirlo, no excluye el valor de su anticipación en la teoría kantiana del fenómeno.

## II.2. LA IDEA TRASCENDENTAL DE “MENTE”

Sin embargo, la situación se complica si se indaga lo que pueda ser la experiencia que tiene de sí mismo el sujeto humano. Se trata, en definitiva, de lo que Kant denomina el “sentido interno” o la “experiencia interna”. Y que ofrece los fenómenos por los que se conoce empíricamente la “mente”, el “alma” o el “sujeto pensante”.<sup>10</sup> Quisiera precisar que de estos tres términos, prácticamente sinónimos en Kant, ofrece alguna dificultad la adopción del primero, la “mente”. En efecto, corresponde al término alemán “*Gemüt*”. García Morente, Rovira y Perojo lo tradujeron como “espíritu”, opción poco recomendable, pues es habitual traducir así el “*Geist*” alemán. Tampoco convence la versión de “psiquismo” adoptada por Pedro Rivas: encierra ciertas connotaciones psicologistas muy ambiguas y no expresa la individualidad o la identidad del

<sup>10</sup> F. Montero: “El uso regulador de la idea de ‘alma’ en la *Crítica de la razón pura*”. Valencia, *Qua-derns de filosofia i ciència*, 1983 (7 págs.). “La idea de ‘mente’ en la *Crítica de la razón pura*”. Santiago de Compostela, *Ágora*, 1988 (14 págs.).

sujeto que, como veremos, está inscrita en el “*Gemüt*” kantiano. Por ello, aprovechando el hecho de que en dos lugares del *Opus postumum* se menciona el “*Gemüt*”, equiparándolo al término “*mens, animus*”, he creído preferible traducirlo como “mente”.

Pues bien, es de temer que la teoría kantiana del “sentido interno” (o “experiencia interna”) que depara el conocimiento empírico de la propia “mente”, es una de las más complejas de su obra. Y que esa dificultad proviene tanto de lo que sea ese “sentido interno” como la “mente” que con él se experimenta. Iniciaremos nuestra andadura por sus vericuetos intentado precisar lo que sea la “mente”. Pues la interpretación del “sentido interno” que la percibe depende en buena medida de lo que sea la “mente” que con él se presenta.

Comienza por ser inquietante el uso abrumador del término “mente” desde el comienzo de la *Crisis de la razón pura*, sin que Kant precise su significado hasta las postrimerías de la obra, es decir, hasta los Apéndices “El uso regulador de las Ideas de la razón pura” y “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana”, que cierran “La Dialéctica trascendental”. Sin embargo, ello no es obstáculo para que la “mente” sea aludida en momentos cruciales de la *Crítica*. Así, al iniciar la “Doctrina trascendental de los elementos” y plantear lo que sea “La Lógica en general”, dice Kant que “nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente [*des Gemüts*]; la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos)” (A 50 / B 74). No cabe duda de que el lector de la *Crítica* ha de experimentar cierta incomodidad cuando algo tan decisivo como esa “mente”, de la que brotan el “entendimiento” y la “sensibilidad”, queda sin precisar hasta llegar a los últimos capítulos de la obra. Esa extrañeza aumenta si se tiene en cuenta que la aparición de la “mente” es decisiva cuando en las “Observaciones generales sobre la Estética trascendental” (B 67-69) se la relaciona con el “sentido interno” y con el “tiempo” que es su forma inmediata, sin precisar tampoco ahora lo que sea dicha “mente”.

Aunque los citados Apéndices de la “Dialéctica trascendental” faciliten una exposición más acabada de la “mente”, ésta ya comienza a adquirir cierta precisión dentro del desarrollo de dicha “Dialéctica”. Pues, en definitiva, la “mente” es una de las Ideas trascendentales (junto con la de “mundo” y “Dios”) que son estudiadas en ella. Y, aunque el objetivo fundamental de su exposición en la *Crítica* sea el rechazo de los extravíos metafísicos que habían afectado a la Psicología filosófica, era inevitable que esa impugnación incluyese una cierta precisión sobre lo que había sido la Idea de “mente”, que había sido el centro de las especulaciones psicológicas. Más aún, [el rechazo de los paralogismos en que había incurrido la Psicología racional cartesiana tenía que estar precedido por una exposición de los motivos que habían inspirado la concepción de la idea de “mente”. Tanto más si, como veremos, ésta puede tener también un uso apropiado para regular todo cuanto sabemos de un sujeto humano.] Pues, como dice al comienzo del Apéndice sobre “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana”, “las ideas de la razón pura nunca pueden ser en sí mismas dialécticas” (A 669 / B 697). Si lo son (tomando el término “dialéctico” en sentido peyorativo) es porque se hace un uso indebido de ellas. Por ello en las primeras líneas de “La arquitectónica de la razón pura”, al final de la *Crítica*, adjudica a las Ideas trascendentales la función suprema de sistematizar la razón. Pues, sólo en tanto que están

regidos por ellas, nuestros conocimientos pueden formar un sistema. "Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea" (A 832 / B 860).

En efecto, ciñendo nuestro examen a la idea de "mente", ésta significa el concepto del "sujeto lógico" que debe coronar todo el sistema de los razonamientos deductivos como un concepto "incondicionado". Pues la razón realiza sus funciones discursivas movida por el ideal de que el conjunto de los juicios culmine en uno cuyo sujeto lógico sea condición de cuantos conceptos integran los juicios que se le subordinen. Evidentemente, la idea de "mente" o "sujeto pensante" podía cumplir satisfactoriamente ese requisito. Pues Kant no tenía duda de que toda "representación" es "inherente" a la "mente" que la piensa (A 336 / B 393). Es una "inherencia" que, formula lógicamente, constituye el principio de "la unidad sintética de la apercepción", que sostiene que "el *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones" (B 132). Es decir, desde el punto de vista de la Lógica trascendental, la conciencia expresada con el juicio "yo pienso" está implícita en todas las representaciones y necesariamente puede ser dicha de cualquiera de ellas. Pero desde el punto de vista de una fundamentación del ser de esas representaciones, es decir, dentro de una Dialéctica trascendental que indague la Idea que constituya el centro de un sistema filosófico, ello significa que esas representaciones son "inherentes" a un "sujeto pensante" o a una "mente".

Pero el empeño de Kant se cifraba en eludir al mismo tiempo las tentaciones paralogísticas que esa Idea arrastraba consigo. Pues siendo la Idea de una condición suprema de todo conocimiento o de toda actividad del sujeto, parecía destinada a ser pensada como una entidad absoluta, como una sustancia que fuera el fundamento radical de toda actividad mental y que tuviese un conocimiento puramente racional de sí misma. Esa tentación es la que había alimentado a los "paralogismos de la razón pura" en que había incurrido Descartes. Es decir, son razonamientos que pretendían alcanzar su finalidad mediante un uso erróneo de los métodos lógicos a que apelan. En efecto, los "paralogismos" conducen a la teoría de que la "mente" es una "sustancia simple", cuya "unidad" persiste a lo largo de la realización de sus representaciones, contraponiendo su "propia existencia" indudable a la de las cosas que concibe como *distintas* de sí misma porque son dudosas (B 407-409). Por tanto, esos "paralogismos" dependen del supuesto de que el "*yo pienso*" sea expresión de una intuición intelectual evidente. Pero, según Kant, ello constituye un "simple malentendido. Se toma la unidad de la conciencia [...] por la intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de sustancia" (B 421-422).

Es decir, el paralogismo en que incurre la Psicología racional cartesiana yerra en cuanto cree que disponemos de una intuición del *yo pensante*. Sería una intuición que consistiese en una aprehensión inmediata del sujeto, capaz de recortarlo y diferenciarlo de todo objeto en la medida en que aquél fuese absolutamente indudable. Pues la teoría de Decartes sostuvo que la intuición es un conocimiento estrictamente intelectual de aquello que se exhibe como *distinto* de cualquier otra cosa, es decir, que se aprehende como "*sejunctus atque praecisus*". Y, en definitiva, la *distinción* ideal se resuelve en una *distinción* ontológica o sustancial cuando se está operando con ideas intuitivas. Por el contrario, según Kant la conciencia que se expresa con el "yo pienso" se caracteriza por su radical proyección en los objetos. El "pensamiento" que pueda atribuirse se diluye en las representaciones de las que necesariamente puedo decir "yo pienso". La conciencia es una estricta función de la que no se tiene ninguna intuición intelectual y que sólo puede ser registrada en los objetos que representa

El paralogismo  
que es un malentendido  
en la intuición del objeto  
no es una intuición.

ambos...

como unidades, en las que unifica la diversidad de sus determinaciones o que constituye mediante la síntesis de los conceptos que forman un juicio. La fórmula del principio de "la unidad sintética de la apercepción", exigiendo que "el *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones" (B 132), constituye un anticipo de la teoría fenomenológica de la intencionalidad, que sostiene que la conciencia no se escinde y recorta frente a sus objetos (como pretendía Descartes), sino que se proyecta en ellos o en sus representaciones. Es decir, [no es una función que pueda ser considerada como "*sejuncta atque praecisa*", poseyendo la autonomía de una sustancia, sino que se funde con los objetos cuya unidad constituye sobre la base de la diversidad de sus manifestaciones.]

Ahora bien, eliminando esas tentaciones especulativas que constituyen los "paralogismos" en que ha incurrido la Psicología racional, la "mente" conserva el valor de ser el ideal de la sistematización de todas las representaciones, en tanto que deben serle atribuidas si es que de todas y de cada una de ellas puede decirse "yo pienso". Pero, aunque la "mente" sea la idea de un fundamento incondicionado y absoluto de toda actividad consciente, ello no justifica que se tenga de ella una intuición que la objetive en su realidad absoluta, como el "ser en sí" de lo que sea un sujeto pensante. Más aún, en rigor, la consideración de que los razonamientos deductivos categóricos alcanzan su plenitud cuando su conjunto se ve rematado por una Idea que presida todo su despliegue y que esa Idea podría ser la de "mente" o "sujeto pensante", porque toda representación puede ser vinculada a la proposición "yo pienso", todo ello constituye lo que Kant llamaría la "deducción metafísica" de esa Idea. Pero una "deducción metafísica" sólo es un "hilo conductor" (*Leitfaden*), una "guía" para la búsqueda de un concepto o idea. Pero no es un estricto conocimiento de la objetividad que éstos denoten, una presencia inmediata de lo que, en nuestro caso, sea el "sujeto pensante" o la "mente". Por el contrario, la Idea de "mente" es "problemática", dotada sólo de un "uso hipotético" (A 650 / B 678), como un "*ens rationis ratiotinatae*" (A 681 / B 709). O, igual que las otras Ideas (Mundo y Dios), constituye un "concepto heurístico, no ostensivo; no muestra [*zeigt*] qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general" (A 671 / B 699). Es manifiesto que todo ello no cuadra con una intuición intelectual que pusiera al descubierto la entidad absoluta de la *mente*.

Sin embargo, en el Apéndice sobre "El uso regulador de las Ideas de la razón pura", Kant añade otra característica de la *mente* que es decisiva para su comprensión. En rigor, precisa allí la índole problemática que le adjudica como Idea que trasciende toda experiencia, a la vez que aclara su función "reguladora" o "heurística". En efecto, Kant comienza por apelar a la unidad o persistencia que una "sustancia" impone a los diversos fenómenos que la determinan y que responden a distintas "facultades" que le sean propias. Pero lo inesperado es que tome como ejemplo de esa unidad a la "mente humana" y sus facultades, "[...] la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer, el deseo, etc." (A 648-649 / B 676-677). No deja de ser sorprendente esa comparación entre la *mente* y la unidad que impone una sustancia sobre sus fenómenos, cuando poco antes Kant se ha esforzado por descubrir y refutar los "paralogismos" que Descartes cometió al considerar al sujeto espiritual como una "*res cogitans*", es decir, como una "*sustancia pensante*". Sin embargo, dejando de lado las diferencias que median entre la índole "heurística" y "problemática" de la *mente* y el carácter intuitivo de la *res cogitans* cartesiana, cuya entidad se impondría como un ser *sejunctus atque praecisus* por su absoluta evidencia



frente a todo objeto, hay que considerar que Kant sólo propone de modo “analógico” la comparación entre la *mente* y una *sustancia*. O, como dirá más adelante (A 672 / B 700), se trata de *pensar la mente* “como si” fuese una sustancia simple, aunque la “experiencia interna” que de ella tenemos no cumple los criterios empíricos que justifican el uso del concepto puro de “sustancia”.

Pero lo que importa ahora destacar es que Kant fundamenta mediante el *principio de identidad* esa función identificadora que atribuye a la *mente* con respecto a las facultades anímicas: Continuando el texto que he empezado a citar (A 649 / B 677), dice que “de entrada, una máxima lógica [*eine logische Maxime*] exige que reduzcamos lo más posible esa aparente diversidad [de facultades] descubriendo, por comparación, la identidad oculta [*versteckte Identität*] y que examinemos si la imaginación, asociada a la conciencia, no equivaldrá al recuerdo, al ingenio, al discernimiento o acaso al entendimiento y a la razón”. Evidentemente, con esa “máxima lógica” Kant está apelando al *principio de identidad* que, según la fórmula suareciana, exige que “*omne ens sit unum et idem*”, es decir, que cualquier *ente* posea una identidad que supere la diversidad de los accidentes o determinaciones que se puedan dar en él. Pero es importante consignar que Kant plantea esa “identidad” como “oculta”, subrayando la problematicidad que ha caracterizado a la *mente*. Es una “identidad” que debe ser indagada comparando entre sí las distintas facultades, aunque nunca sea descubierta de modo inmediato por medio de una intuición intelectual, como lo hubiera sido la *res cogitans* según Descartes.

No obstante, a pesar de esa *ocultación* de lo que sea la identidad de la *mente*, sólo postulada como una Idea que debiera coronar el sistema de los conceptos que son “pensados” y que decidiese su condición de ser “representaciones conscientes”, Kant supera en cierta medida esa esquividad de la *mente*, equiparándola después de las líneas que se acaba de citar a una “facultad básica” (*Grundkraft*): “Aunque la Lógica no compruebe si existe una *facultad básica*, esta Idea constituye al menos el problema de una representación sistemática de la diversidad de facultades. El principio lógico de la razón exige que consigamos tal unidad en la medida de lo posible y cuanta más identidad se descubra entre los fenómenos de unas y otras facultades, tanto más probable será que no constituyan sino diferentes manifestaciones de una misma facultad, que podemos llamar, desde un punto de vista relativo, su *facultad básica* [*Grundkraft*] (A 649 / B 677). En definitiva, con esa caracterización de la *mente* como una “facultad” está expresando Kant el carácter dinámico que desde un comienzo ha atribuido a la razón. Pues el entendimiento es la “espontaneidad” de los conceptos y la sensibilidad sólo es concebible en tanto que la vitalidad de la mente posibilita la reacción de los sentidos al ser afectados por las cosas materiales. Por consiguiente, si la *mente* es postulada como el principio identificador de todas las representaciones, valdrá como tal en tanto que constituya una “facultad básica” cuyo dinamismo sea la “raíz” de la que brotan las “fuentes” mentales que son la sensibilidad y el entendimiento (A 50 / B 74).

### II.3. EL “SENTIDO INTERNO”

Pero con ello hemos llegado a la segunda parte de nuestro recorrido a través del problema kantiano de la subjetividad: ¿En qué consiste la “experiencia interna” (o “sentido interno”) que, según se ha apuntado, constituye el correlato empírico de la Idea de “mente”? En efecto, en el Apéndice “El objetivo final de la dialéctica natural

de la razón humana" dice Kant que en Psicología, "de acuerdo con el hilo conductor de la experiencia interna, relacionaremos todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestra mente *como si* ésta fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que cambien continuamente sus estados, entre los cuales sólo figuran los del cuerpo como condiciones externas" (A 672 / B 700). Evidentemente, esa "relación" que se propone entre los diversos fenómenos anímicos, reduciendo su diversidad a la "identidad personal permanente" que la "mente" pudiera atribuirles, "como si" fuese la "sustancia simple" que en ellos se manifiesta, es lo que hasta aquí se ha denominado el "uso regulador" de una "idea". Pues, aunque permanezca "oculta", la "identidad" de la "mente" postula una coherencia entre sus fenómenos que estimula la búsqueda de su unidad, salvando sus diferencias. Pero, ¿cuál puede ser la contribución que la "experiencia interna" preste a dicha Idea? ¿En qué medida el "sentido interno" puede salvar a la "mente" de su problematidad o, al menos, de la "ocultación" que hasta aquí se le ha atribuido? ¿O habrá que admitir que el "sentido interno" sigue el juego de la esquivez de la *mente* y sólo le proporciona un cumplimiento problemático que cuadra con su índole aporética?<sup>11</sup>

Por desgracia, el "sentido interno" constituye una de las piezas más complejas de la *Crítica de la razón pura*. Lo mismo que ocurre con la "mente", su aparición es abrumadora a lo largo de toda la obra. Pero su complejidad es similar porque sólo se puede precisar su significado recurriendo a distintos momentos de la *Crítica*, en los que con cierto desorden se va precisando como conocimiento empírico de la propia subjetividad.

Tal vez sea conveniente, dadas esas dificultades, indicar primero lo que *no es* el "sentido interno". Y, en primer lugar, lo más oportuno será diferenciarlo de lo que en nuestro siglo se ha calificado como la "sensibilidad no-periférica", es decir, la que compromete la experiencia del propio soma. No cabe duda de que su consideración hubiera podido ser muy valiosa para precisar lo que cada sujeto experimenta de sí mismo. Sobre ello versan las teorías del "mundo primordial" de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* o el estudio de la propia experiencia realizado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, cuya anticipación en la teoría kantiana del "sentido interno" la habrían enriquecido enormemente. Es decir, la percepción que tenemos de nosotros mismos se beneficia con las sensaciones kinestésicas o cenestésicas que acompañan a los fenómenos de un objeto perteneciente al mundo empírico, poniendo de manifiesto la complicidad del propio soma en su experiencia. Sin embargo, es una posibilidad que el mismo Kant excluye al decir en el texto de "El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana" que se acaba de citar, que entre los estados que llenan la "experiencia interna", "sólo figuran los del cuerpo como condiciones externas" (A 672 - B 700). Es decir, aunque las percepciones kinestésicas o cenestésicas del propio cuerpo impregnen, por decirlo así, cualquier otra percepción, para Kant sólo son sus "condiciones externas", extrínsecas, por tanto, al auténtico contenido de la "experiencia interna".

Por otra parte, los textos kantianos no abren la posibilidad de registrar algún tipo de cualidades sensibles que, al margen de las que son propias de los cinco sentidos

<sup>11</sup> F. Montero: "La ambigüedad del fenómeno en la filosofía de Kant". Madrid, *Pensamiento*, 1976 (17 págs.). "Las paradojas del 'sentido interno' en la filosofía crítica de Kant". Madrid, *Revista de Filosofía* del C.S.I.C., 1981 (19 págs.). "La sistematización de la experiencia interna según Kant". León, *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, 1984 (17 págs.).

“externos”, puedan darnos un conocimiento de nuestra propia *mente* por medio de la “experiencia interna”. Por el contrario, lo que sugieren es que hay una identidad de contenido empírico entre el “sentido interno” y los sentidos periféricos. O, dicho de otra manera, que aquél no posee un contenido sensible distinto del que pudieran proporcionar los sentidos externos y que, además, gracias a la inmediatez de su “interioridad”, les aventajara en evidencia. En efecto, así como Kant rechazó la posibilidad de entender la *mente* a la manera de la *res cogitans* cartesiana, como objeto de una intuición intelectual, también se opuso a la doctrina de Descartes de que poseemos unas ideas, las del sentido interno, que hacen presentes las actividades de la razón con una inmediatez superior a la que pudieran gozar las “ideas adventicias” del mundo circundante. Por ello, en el Apéndice incluido en las postrimerías de “La Analítica trascendental” en la segunda edición de la *Crítica*, titulado “Refutación del idealismo”, y que viene a ser una reposición corregida de la “Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental” de la primera edición, dice Kant que “nuestra misma experiencia *interna* —indudable para Descartes— sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*” (B 275). Y ello no ocurre porque la “experiencia interna”  *siga a la “externa” o sea “efecto” suyo, sino porque ambas están fundidas, de modo tal que sólo puedo saber algo de mis experiencias internas cuando dispongo de las experiencias externas correspondientes. Sé que oigo cuando aparece en mi experiencia circundante un ruido o un sonido. Por ello dice Kant que “la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí” (B 276). Pues “la experiencia interna en general sólo es posible por medio de la experiencia externa” (B 278). Por tanto, sólo la experiencia de las cosas que se hallan en nuestro mundo circundante y que son aprehendidas por lo que Kant llama “experiencia externa” puede depararnos un conocimiento de nuestro propio ser empírico, es decir, una “experiencia interna”. Nada percibiríamos de nosotros mismos si, a la vez, no experimentáramos un mundo de cosas que estimulan nuestro conocimiento empírico y que aparecen como campo fenoménico de dicho mundo.*

En rigor, la calificación de “interna” y “externa” dada a esas experiencias es inadecuada por cuanto sugiere que la primera se halla encerrada en la clausura de la *mente*, como si se formase en virtud de una percepción que ésta realizara volviéndose reflexivamente hacia su propio ser; mientras que la “externa” sólo se lograría mediante algún salto, que partiese de aquélla hasta alcanzar la realidad trascendente de las cosas materiales. Por el contrario, dicho con terminología fenomenológica, el Apéndice sobre “La refutación del idealismo” viene a ser una afortunada anticipación de la teoría de la “intencionalidad” husserliana de que el “objeto intencional” es el “hilo conductor” para el análisis de los actos de conciencia. Pues éstos se proyectan de tal modo sobre los objetos que sólo se dan a conocer por medio de la presencia de estos objetos. Se debe decir que la “sensibilidad externa” es “inmediata” y que “por medio” de ella se perciben las funciones sensibles que el sujeto aprehende con su “sentido interno”. Es decir, los “sentidos externos” nos dan a conocer las propiedades de las cosas percibidas y sólo por medio de ellas se puede intuir los fenómenos del “sentido interno”, los actos de la propia sensibilidad que han hecho posible su presencia.

Pero entonces, ¿en qué consiste lo que Kant llama la “interioridad” del “sentido interno”? ¿Qué es lo que lo diferencia de los “sentidos externos”? La respuesta depende de la vinculación entre los sentidos y el tiempo.

Un primer testimonio aparece en la “Crítica del cuarto paralogismo de la Psicología racional” en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuyo contenido,

como ya advertí antes, pasó a la “Refutación del Idealismo” en la segunda edición de la *Crítica*. Dice allí que un objeto empírico “se llama *exterior cuando es representado en el espacio e interior cuando sólo es representado en su relación temporal*” (A 373). Dicho de otra manera, ese objeto empírico vale como “exterior” cuando en él se destaca su índole espacial, que lo sitúa cerca o lejos, en las infinitas situaciones de nuestro contorno. Pero si sólo es representado en su flujo temporal, ese objeto vale como “interno” o, mejor dicho, como revelador de la actividad consciente que lo ha percibido en un tiempo determinado. Pues, en rigor, el “sentido interno” no añade ningún contenido sensible especial a lo que aprehendemos con los “sentidos externos”. Es sólo su temporalidad, cuando se aprehende prescindiendo de la espacialidad que puedan mostrar los mismos fenómenos, lo que decide que sea aprehendido como una actividad mental. O que manifieste la vida de la conciencia que hace posible, como receptividad sensible, la presencia de los objetos de los “sentidos externos”. Por ello dice en la “Refutación del idealismo” que “en realidad, la experiencia externa es inmediata, [...] sólo por medio de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna” (B 276-277). O sea, que la experiencia de las cosas que forman nuestro mundo abre paso a la “experiencia interna”, a la percepción de nuestra *mente*, si se pone de relieve el tiempo en que se viven esas experiencias.

La contribución de la temporalidad al “sentido interno” es planteada en “*La estética trascendental*” cuando, después de afirmar que “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” (A 34 / B 50), precisa: “[...] a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos” (A 34 / B 50-51). Posiblemente la clave de esa tesis se halla en la “mediatez” con que el tiempo condiciona a los fenómenos “externos”. Es comprensible que el tiempo sea forma “inmediata” del “sentido interno” si se admite que todo cuando se atribuye a la *mente* se caracteriza por una fluidez temporal incesante. La conciencia y la temporalidad están profundamente vinculadas, de modo tal que es inconcebible la existencia mental sin constatar su flujo temporal. Y, correlativamente, el tiempo sólo tiene sentido en tanto que es vivido por una conciencia que se distiende previéndolo futuro y reteniendo lo pasado en el presente vivo de su existencia. Desde la “*distensio animi*” agustiniana y la “*durée*” de Bergson, hasta la concepción del “tiempo inmanente de la conciencia de Husserl” o del tiempo como “existenciario” fundamental del “ser-ahí” de Heidegger, se podrían multiplicar los testimonios filosóficos que hacen constar la íntima conexión entre el “tiempo” y la vida mental. Pero, ¿qué significa la “mediatez” del tiempo cuando es forma de los “sentidos externos”?

La respuesta se basa en que la objetividad de lo que es aprehendido por los “sentidos externos”, es decir, en nuestro contorno mundano, depende fundamentalmente del *espacio* y de las *categorías* que deciden la constitución de los objetos percibidos. Podemos afirmar que experimentamos el Sol mediante los “sentidos externos” cuando se constata que su presencia acaece en un lugar del espacio infinito en que se percibe todo cuerpo. O cuando lo entendemos poniendo en juego los conceptos puros de “sustancia”, “causa-efecto”, “realidad”, “unidad”, etc. Es decir, el *espacio* y las *categorías* “median” en la objetivación de lo que percibimos con los “sentidos externos”. El mismo tiempo se objetiva y vale como una determinación de los acontecimientos que corresponden a esos “sentidos externos” cuando es “espacializado” mediante las esferas de los relojes o, simplemente, por medio del curso visible del Sol.

Ahora bien, esto quiere decir que la temporalidad que caracteriza de modo inmediato al “sentido interno” y que decide que los fenómenos en general le sean adjudicados, aunque sean propiedades de los cuerpos que captamos en la experiencia “externa”, sólo puede ser aprehendida como un tiempo “interno” si se hace caso omiso de las condiciones que “median” en la objetividad de las cosas. Es decir, si se relega a un segundo plano el “espacio” y los “conceptos puros” o “categorías” que deciden el valor objetivo de los fenómenos propios de las cosas “externas”. Lo que queda así en un primer plano es la sucesividad temporal de los fenómenos, por la que quedan integrados en nuestra vida mental. Se desplaza, por ejemplo, a un plano secundario la “persistencia” que debiera tener todo material sensible para poner en juego la categoría “sustancia”. O, dicho con otras palabras, lo que pertenece al “sentido interno” muestra una fluidez temporal que no puede solicitar su conceptualización como una “sustancia” mental.

Por tanto, los fenómenos se hacen presentes como “internos” cuando el entendimiento, como dice Kant en una nota al pie de la página B 156, presta “atención” (*Aufmerksamkeit*) a la sucesividad que es propia de toda percepción, dejando en un segundo plano los caracteres objetivos que le prestan el “espacio” y los “conceptos puros”. Haciendo uso de un ejemplo que propone Kant en la “Prueba” de la “Segunda analogía” de la “Analítica trascendental” (A 190 / B 235), cuando percibimos una casa podemos prestar *atención* a su objetividad destacando la permanencia de su estructura, las relaciones causales que median entre sus elementos o su mera situación espacial. Pero si esa misma experiencia es realizada *atendiendo* la sucesión con que aparecen fenoménicamente los componentes de la casa, que puede ser vista fijando primero la mirada en su tejado, pasando luego a una percepción de sus distintos niveles, cuya aprehensión puede ocurrir en un instante o a lo largo de una lenta inspección, entonces la experiencia de la casa se convierte en una función del “sentido interno”. O tenemos así una “experiencia interna” de lo que es la percepción de la casa, de las actividades mentales que se suceden en su aprehensión.

Si se me permite decirlo en términos más vulgares, la diferencia entre los “sentidos externos” y el “sentido interno” es la que media entre una exposición de “lo que pasa” y “lo que *me* pasa”. El contenido sensible de ambas experiencias puede ser el mismo, por ejemplo, la presencia de un árbol. Pero “lo que pasa”, destacando la objetividad de ese árbol, debe ser descrito dando cuenta de la distribución espacial de sus partes y cualidades y de sus movimientos, resaltando su estructura categorial, es decir, dejando en un segundo plano el tiempo en que aparecen. Pero si expongo “lo que *me* pasa” deberé dar cuenta de la sucesión temporal con que han aparecido el tronco, las ramas y las hojas del árbol, haciendo constar que esa sucesión temporal es la que ha discurrido gracias a la iniciativa de mi observación. Con otras palabras, dando cuenta de “lo que *me* pasa” habré atendido de un modo especial la temporalidad con que aparece ese árbol y la sucesión de los momentos en que su experiencia ha discurrido.

#### II.4. LA PROBLEMATICIDAD DE LA “MENTE”

Para terminar estas consideraciones sobre la *mente* estudiada en la *Crítica de la razón pura*, interesa destacar la índole problemática que ofrece su subjetividad cuando se la concibe como la Idea trascendental del sujeto al que son inherentes todas las representaciones y que significa la “identidad oculta” que las unifica. Pues Kant no

afirma en ningún momento que esa *identidad* quede al descubierto y anule la diversidad de las actividades del sujeto. Si la denomina una “facultad básica”, ello no elimina su esquizofrenia: Sólo significa que su función “heurística”, que anima la búsqueda de la *identidad* que debe prevalecer sobre la diversidad de las representaciones que se le atribuyen, debe enderezarse hacia la búsqueda de un dinamismo fundamental que se supone que genera cualquier forma de conducta humana.

Pero si se considera la “experiencia interna” que cada sujeto tiene de sus percepciones y, en definitiva, de su *mente*, la problematización se acentúa, esta vez motivada por la inconsistencia de esa experiencia. Pues el hecho de que sus contenidos sensibles sean los mismos que los correspondientes a la “experiencia externa”, hace que su peculiaridad como “sentido interno” consista sólo en esa tenue temporalidad que se vive desatendiendo la índole objetiva de las cosas. O, dicho de forma más ajustada a los planteamientos kantianos, que la experiencia externa es inmediata y sólo desde ella se vislumbra la experiencia interna de la mente.

Por tanto, con la problematización de la *mente* se anticipa a la vez el principio fenomenológico de que el *objeto intencional* es el *hilo conductor* para el hallazgo o la investigación de la conciencia, cuya identidad mental queda oculta tras la diversidad de sus actos. Pero ahora suscita la sospecha de que, en rigor, también el principio de la correlación entre la conciencia y sus objetos intencionales encierra una problematización que gravita sobre la primera y que, como advirtió Merleau-Ponty en la pág. VIII del “Avant-propos” de la *Phénoménologie de la perception*, hace pensar que “es imposible una reducción completa”. Es decir, la unidad de la mente y de sus funciones objetivantes, constituyentes del mundo objetivo, se pierde en la lejanía de un ideal inalcanzable y con él se hace también problemática la actividad mental que decide la presencia de los fenómenos y de sus objetos.

Pero todo ello permite plantear una pregunta, cuya respuesta dejaré en suspenso: ¿No es sorprendente que Kant, que bien puede pasar como adalid de la *modernidad* y, por tanto, como mantenedor de sus ilusiones racionalistas, haya convertido la *mente* en una Idea cargada de problematización? En rigor, nos hallamos ante el carácter problemático que atraviesa toda su “Dialéctica trascendental” y, por tanto, la sistematización de la razón pura que de ella depende. Por otra parte, no se puede creer que esa problematización sólo concierna a la “Dialéctica”. Es decisivo advertir que en “La deducción trascendental de los conceptos puros”, en la segunda edición de la *Crítica*, observa Kant que “no se puede indicar un fundamento [Grund] de la peculiaridad que posee nuestro entendimiento —y que consiste en realizar *a priori* la unidad de la percepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías—, como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra posible intuición” (parágr. 21, B 145-146). Es manifiesto que con ello Kant está privando a la *Crítica de la razón pura* de una fundamentación racional o, lo que es igual, la está sometiendo a un contingentismo inquietante. Esta carencia de un fundamento racional absoluto es lo que se deja ver cuando, en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica*, al proponer la “revolución copernicana” que concede a la razón el privilegio de poner la configuración *a priori* de las cosas, la plantea cautelosamente como un “ensayo” [*Versuch*] (B XVIII-XX), cuya aceptación sólo tendrá lugar cuando se compruebe su eficacia para eliminar los escándalos de la metafísica tradicional y asegurar un camino firme a la ciencia.

Con estas observaciones se pretende sólo apuntar que la índole aporética de la *mente* no es una pieza insólita en el sistema kantiano. Pues, como Idea trascendental que tiene un uso *regulador* en la *Dialéctica trascendental* juega un papel decisivo en la sistematización de la *Crítica de la razón pura* como "identidad oculta" que subyace a la diversidad de los fenómenos y de las actividades del sujeto. Pero la problematización que así se introduce en la "arquitectónica" de la razón decide que desconozcamos el fundamento del sistema de categorías o de funciones *a priori* que en ella opera. Y explica que todo el desarrollo de la *Crítica* valga sólo como un "ensayo" sometido a prueba, de la que saldrá airoso si consigue explicar el conocimiento humano sin incurrir en los disparates especulativos que caracterizaron a la Metafísica tradicional. Es evidente que esta problematización, que arranca de la que es propia de la Idea de *mente*, decide que el sistema de Kant se encuentre muy lejos del racionalismo que iniciara Descartes en los tiempos modernos. Y que se halle más cerca de los movimientos fenomenológicos que rehuyen todo compromiso con tesis absolutas dotadas de un apriorismo que signifique una validez necesaria y universal. O que asuman un *a priori* que, como dice Husserl en *Filosofía primera*,<sup>12</sup> ya no es un concepto semi-mítico, sino que corresponde a lo que es fundamento de toda función de la conciencia y de su correspondiente objetividad intencional, es decir, a lo que llama una "esencia general y una ley esencial".

límite de  
 filosofía  
 \* metafísica

<sup>12</sup> Apéndice sobre "Kant y la idea de la filosofía trascendental" (Huss. vol. VII, pág. 230/16).

### III

#### EL MUNDO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

LA ojeada que se ha lanzado sobre la filosofía del *ser* de Parménides y sobre la subjetividad kantiana ha podido confirmar el supuesto de que es posible hallar elementos fenomenológicos en sistemas que se desarrollaron antes de Husserl. El dualismo parmenídeo entre el *ser* y los *aspectos* de las cosas puede ser considerado como un anticipo del que sostendrá Husserl entre las esencias formales *a priori*, por una parte, y los fenómenos empíricos, por otra. Menos dificultades ofrece la proximidad entre la filosofía kantiana y la fenomenología, reconocida por el propio Husserl.

En cambio, el problema del "mundo" puede constituir una novedad fenomenológica que escape a una fácil confrontación con otras teorías precedentes. En rigor, se trata del problema central de la obra husserliana,<sup>13</sup> al menos a partir del momento en que ésta se planteó como una *Lógica trascendental* en las *Ideas para una fenomenología pura*, en la *Lógica formal y trascendental* y, en especial, en los tres escritos que publicó ya al final de su vida, en las *Meditaciones cartesianas*, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y en *Experiencia y juicio*. En efecto, una búsqueda de los fundamentos fenomenológicos de cualquier objeto o actividad de la conciencia tenía que empezar por ser una exploración del mundo que vivimos en nuestra existencia cotidiana. Y debía culminar en un análisis de las estructuras empíricas mundanas originarias, así como de los principios lógicos que encauzan las idealizaciones que han surgido a lo largo de la historia como productos de construcciones culturales teóricas o prácticas.

Sin embargo, el hallazgo de una teoría del *mundo* de corte fenomenológico en momentos previos al nacimiento de la fenomenología propiamente dicha no parece ser fácil a causa de que la filosofía se enfrentó con la mundanidad dentro de sistemas altamente especulativos. O, con otras palabras, los mundos que fueron estudiados por los platónicos o aristotélicos, por los teóricos de la Nueva Ciencia del Renacimiento o por los racionalistas y empiristas que fueron herederos del legado cartesiano, son el producto de construcciones teóricas muy alejadas de los fenómenos originarios que deba indagar una fenomenología. Esto vale también para la misma Idea de mundo que Kant discute en su *Dialéctica trascendental*. La finitud o infinitud de su espacialidad y temporalidad, la vigencia de un mecanicismo universal o la admisión de su ruptura

<sup>13</sup> F. Montero: *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia, Universitat de València, 1994 (306 págs.).



mediante una actividad libre, su necesidad o su contingencia, todo ello corresponde a una problemática especulativa, que superaba con mucho una tarea propiamente fenomenológica, dedicada a una mera descripción de estructuras mundanas o de las funciones de la conciencia que pudiesen constituir las.

No obstante, la amplitud del tratamiento del *mundo* en las últimas obras de Husserl va a permitir que esas versiones especulativas propias de las Cosmologías metafísicas tuviesen cabida en una fenomenología de la mundanidad, al quedar incluidas en lo que fue su “punto de partida”, es decir, en el “mundo de la vida concreto” que deparaba la primera etapa de todo análisis fenomenológico. Por tanto, ya no se trata de que ciertas teorías filosóficas, formadas al margen de toda investigación programáticamente fenomenológica, anticipasen planteamientos o soluciones que tuviesen valor para una fenomenología. Lo que ahora se plantea es la incorporación de esas filosofías al “punto de partida” de una investigación que, buscando los fundamentos de esas construcciones filosóficas o científicas, tiene que “retroceder” hacia las funciones de la subjetividad que las han constituido. Y de esta manera la filosofía de otros tiempos o de otras corrientes doctrinales puede quedar incorporada a una fenomenología que, investigando su formación, ha de tener en cuenta también la problemática que envuelven y que pudiera tener un sentido para el planteamiento fenomenológico.

Por ello va a ser fundamental diferenciar desde un comienzo varios niveles en el problema del *mundo*. Son niveles que corresponden a dos etapas decisivas en la obra de Husserl, la que culmina con las *Ideas para una fenomenología pura* en el año 1913 y la que se inicia con la *Lógica formal y trascendental* en 1928 o con las *Meditaciones cartesianas* en 1931. Bien entendido que ello no será obstáculo para que teorías que jueguen un papel fundamental en la segunda de estas etapas hubieran aparecido en manuscritos de la etapa anterior. Y la adscripción de un nivel de la mundanidad a una de estas etapas no significa que la llene totalmente. Por el contrario, dentro de cada una de ellas se puede distinguir distintos niveles que corresponden a fases en el desarrollo de la indagación fenomenológica.

Con objeto de simplificar al máximo la situación,<sup>14</sup> adelantaremos que en la primera etapa, la que culmina con las *Ideas para una fenomenología pura* en 1913, el *mundo* se plantea como el “mundo circundante”, dado en la “actitud natural”, que abre la investigación fenomenológica o es su “punto de partida”. En la segunda etapa, en especial a partir de las *Meditaciones cartesianas* en 1931, ese mismo *mundo*, que sigue siendo el “punto de partida” de la investigación fenomenológica, se convierte en el “mundo de la vida concreto”. Pero su novedad fundamental, que *La crisis de las ciencias europeas* desarrollará con mayor énfasis a partir del año 1935, es que en él se hallan inscritas o “sedimentadas” las construcciones teóricas o prácticas, los ideales que han desfilado a lo largo de la historia. Por ello en el “mundo de la vida concreto”<sup>\*</sup> figuran las concepciones científicas o filosóficas del *mundo*, los ideales teóricos y prácticos cuya formación hay que indagar a partir de las funciones de la subjetividad trascendental que los han constituido.

Esta indagación, realizada fenomenológicamente, lleva a otros dos *mundos*, cuyo estudio fue concebido por Husserl básicamente en *Experiencia y juicio* (1935) y en las *Meditaciones cartesianas* (1931), aunque tuviese en parte su origen en momentos anteriores o aparezca a retazos en otras obras previas. Se trata respectivamente del

<sup>14</sup> F. Montero: “La lógica del mundo”. Madrid, *Anales del Seminario de Metafísica* de la Universidad Complutense, 1992 (20 págs.).

“mundo de la vida originario” y del “mundo primordial”. Ambos están constituidos por la trama de las experiencias que subyacen a toda intelección. Pero en el segundo de ellos Husserl destaca la vinculación que dichas experiencias tienen con el “soma” (*der Leib*) del sujeto que las anima o que las dirige hacia diversos ámbitos empíricos. Ahora bien, es importante destacar que el examen fenomenológico de esos mundos no puede orillar la vigencia que en ellos tienen los principios lógicos que rigen el *sentido* de los enunciados y de las experiencias que les den cumplimiento. Lo cual abrirá un problema decisivo en la fenomenología del mundo husserliano y que concierne en especial a las idealizaciones que se han incrustado en sus realizaciones concretas mundanas: ¿En qué medida el “mundo de la vida originario” y el “mundo primordial” son afectados por la historicidad que es propia del que constituye el “punto de partida” para su investigación, es decir, del “mundo de la vida concreto”? Y, sobre todo, ¿en qué medida esa historicidad pone en peligro la validez *a priori* que tengan los principios lógicos, las “leyes analíticas” que deciden la licitud de los enunciados y que pretenden valer como el fundamento de un entendimiento universal y necesario entre las gentes?

Conviene advertir la espectacularidad que adquiere el “mundo de la vida concreto” en *La crisis de las ciencias europeas*, incorporando a su trama estructural los ideales que han movido la cultura europea desde su formulación en la filosofía griega. La situación dramática en que nació *La crisis*, cuando el nazismo se imponía en Alemania y el riesgo de una guerra mundial se hacía inminente, da a las palabras de Husserl una fuerza seductora manifiesta, proclamando los derechos de una racionalidad que constituya el *telos* último de nuestra historia. Sin embargo, sin menospreciar ni disminuir un ápice el valor de este mensaje, hay que tener en cuenta que constituye un “punto de partida”, un “hilo conductor” para la investigación fenomenológica que indague su fundamento en las funciones de la subjetividad trascendental, tanto en lo que concierne a sus *experiencias originarias* como a los *principios lógicos* que deciden la constitución del sentido de nuestra conducta consciente y de sus objetividades teóricas o prácticas. Por tanto, en la dilucidación de esas experiencias que forman el “mundo de la vida originario” y el “mundo primordial”, así como en el análisis de los principios lógicos que las rigen, se halla la respuesta que la fenomenología de Husserl dé a los interrogantes abiertos por el “mundo de la vida concreto” y su *telos* ideal.

Y, por supuesto, dentro de esa investigación fenomenológica habrá que fijar lo que sea la misma subjetividad trascendental que vive el mundo y cuya individualidad, centrada en un *soma* activo, coopera a la unicidad del “mundo de la vida” mediante la coordinación de sus actividades. Es posible que su dilucidación nos lleve a restaurar algún elemento de la teoría de la *mente* de Kant, aunque ésta carezca de un tratamiento del *soma*<sup>15</sup> que hubiera podido dar una cierta suficiencia a su teoría del *sentido interno*. Pero la recuperación de la índole enigmática de la “mente” kantiana puede insertar un elemento de valor decisivo en la fenomenología de la subjetividad que se manifiesta en la pluralidad de los “mundos de la vida concretos”. Pues la diversidad de esos mundos, en pugna con el “vital presentimiento” de la universalidad del logos que debe regir la conducta teórica y práctica de los hombres, introduce un factor diversificador en la vida humana, tanto en su plano individual como colectivo. Y, en definitiva, constituye el problema más angustioso de la filosofía del siglo XX, que ha de enfrentarse con la pluralidad cultural de las gentes y con los conflictos que irrumpen cuando esa diversidad se convierte en intolerancia.

<sup>15</sup> Cfr. supra pág. 32.

### III.1. EL “MUNDO CIRCUNDANTE” DE LAS IDEAS PARA UNA FENOMENOLOGÍA PURA

Si hemos de iniciar nuestro camino hacia una fenomenología del mundo con una estancia en su “punto de partida”, que es al mismo tiempo el “hilo conductor” de su ulterior ruta, hemos de comenzar lo con un examen de lo que sea el “mundo circundante” (*die Umwelt*) estudiado en las *Ideas para una fenomenología pura*.

Aunque el “mundo circundante” hubiera podido hacer acto de presencia en las *Investigaciones lógicas*, en tanto que es un supuesto de la Lógica formal que en ellas se desarrolla, sin embargo no hace su aparición de modo explícito hasta las *Ideas para una fenomenología pura*. Y, en efecto, un tratamiento del juicio o del enunciado, como el realizado en las *Investigaciones lógicas*, tenía que “recortar” dentro del mundo los “estados de cosas” individuales que son el tema propio de una Lógica formal fenomenológica, dejando el problema del mundo como un tácito supuesto, cuyo análisis puede ser omitido. En cambio, la Lógica trascendental desarrollada en las *Ideas*, que se pregunta por la subjetividad trascendental, tenía que plantear ante todo la entidad intencional del mundo que constituye su campo objetivo universal. Ello no será óbice para que, cuando se indague dentro de esa Lógica trascendental lo que son las individualidades objetivas que integran el mundo, se recurra a teorías de las *Investigaciones lógicas* que conciernen a su constitución semántica o lógica.

El mundo circundante corresponde al *punto de partida* de la investigación fenomenológica que indaga lo que sea la subjetividad trascendental y las *esencias formales* que rigen toda objetividad intencional. En el Capítulo primero de la Sección segunda de las *Ideas* hace acto de presencia como el mundo propio de la “actitud natural”<sup>16</sup> es decir, la propia de la “experiencia” en la que los objetos “se dan originariamente en la percepción”. Ahora bien, esa “originariedad” del “mundo circundante” no es la que se pudo dar en momentos iniciales de la historia o en pueblos primitivos carentes de toda cultura. Es la propia de la vida cotidiana o del hombre común de cualquier época y, en particular, de la nuestra. Se trata de un “mundo circundante” que se presenta como *punto de partida* de la fenomenología de nuestro tiempo y, por tanto, está revestido por las construcciones de la ciencia y de la técnica o por las interpretaciones derivadas de las creencias religiosas, por los productos de nuestras artes. Y no es necesario que esas creaciones culturales aparezcan en su forma rigurosa, tal como son pensadas por científicos, por teólogos o por artistas. Es suficiente que se hayan divulgado y que así se hayan incrustado en las cosas que conocemos ingenuamente, en el mundo que vive el “hombre de la calle”.

Por tanto, desde la perspectiva de la “actitud natural”, el “mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia posible y de su conocimiento, de objetos que son cognoscibles sobre el fundamento de experiencias actuales en un pensamiento teórico justo”.<sup>17</sup> Pero el “mundo circundante” no abre paso sólo al conocimiento teórico: Es también “un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico”.<sup>18</sup> Es decir, no sólo es el correlato intencional de una actitud teórica o de la experiencia que la sostenga, sino que es también el mundo de “los múltiples actos y estados del sentimiento y del querer”.<sup>19</sup> Sin embargo, como podremos confirmar más adelante, esta índole

<sup>16</sup> I, parágr. 1 (*Huss.* III, pág. 10/5).

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 11/22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, parágr. 27, pág. 59/26.

<sup>19</sup> *Ibid.*, parágr. 28, pág. 60/12.

práctica o axiológica del *mundo* no fue la que Husserl atendió preferentemente a lo largo de sus publicaciones.

Pero, en cualquier caso, la índole empírica del “mundo circundante” le presta una primaria evidencia. Se podrá dudar sobre la autenticidad o realidad de algunos de sus componentes y aspectos. Pero “ninguna duda o rechazo de los datos del mundo natural altera en nada la *tesis general de la actitud natural*. ‘El mundo está ahí siempre como realidad’”.<sup>20</sup> Pero esa certeza sobre la realidad del “mundo circundante” no impide que en él se den los problemas que motivarán la investigación fenomenológica.

En primer lugar están los que suscitan la espacialidad y temporalidad de los objetos. Es interesante advertir que Husserl plantea ese espacio y tiempo del “mundo circundante” como el “horizonte total de las posibles investigaciones”.<sup>21</sup> Es decir, no se trata de una forma de la experiencia que de alguna manera la preceda y se halle a la espera de los datos concretos que vayan llegando. Como todo “horizonte”, el espacio y el tiempo arrancan de la concreción de las cosas que llenan el mundo, como “el constante halo [*Umring*] del campo de la percepción actual. [...] Lo actualmente percibido [...] está atravesado y rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*”.<sup>22</sup> Evidentemente, ese planteamiento abre un cúmulo de interrogantes que giran en torno a un problema fundamental: ¿Cómo el espacio y el tiempo irradian de las cosas que llenan el mundo? O, dicho de otra manera, ¿cómo se constituyen a partir de las funciones de la conciencia que tenemos de esas cosas y cuyo análisis tiene su “hilo conductor” en su estructura objetiva?

Otro problema inscrito en el “mundo circundante” es el que concierne a la *individualidad* de las cosas. Se podría creer que, como en otros muchos temas, esa *individualidad* ha llegado a las *Ideas para una fenomenología pura* como un problema derivado de su anterior aparición en las *Investigaciones lógicas*. Pues, como ya se advirtió y se examinará con más detenimiento en las páginas venideras, la Lógica formal estudiada en las *Investigaciones* daba un claro protagonismo al juicio y su enunciado, los cuales se caracterizan por tematizar básicamente los objetos y estados de cosas individuales que, en forma particular o universal, son sus objetos intencionales. Sin embargo, el énfasis con que Husserl destaca en las *Ideas para una fenomenología pura* la importancia de las “cosas individuales” como “capa fundamental”<sup>23</sup> del *mundo* de la actitud natural hace pensar que, con independencia de la Lógica formal, dicho *mundo* suponía el protagonismo de los individuos: “Toda conciencia percipiente es de suyo, por decirlo así, la *presencia de un objeto individual en su propia presencia corpórea*, el cual es, por su parte, en sentido lógico puro, un individuo o una variante lógico-categorial suya”.<sup>24</sup>

Evidentemente, esa relevancia temática del *individuo* arrastra consigo diversos interrogantes fenomenológicos. Habrá que investigar cómo su *individualidad* se constituye mediante alguna coordinación de los múltiples aspectos que contribuyen a ella. Y cómo esa coordinación se agrupa en torno a un “centro de referencia o denotación” que en parte se constituye mediante el dinamismo “realizativo” del lenguaje. Habrá que indagar así cómo esa *individualidad* encierra un rescoldo de irracionalidad que escapa de los elementos noemáticos que entran en la *mismidad* del *individuo*.

<sup>20</sup> Ibid., parágr. 30, pág. 63/9.

<sup>21</sup> Ibid., parágr. 1, pág. 10/3.

<sup>22</sup> Ibid., parágr. 27, pág. 58/21.

<sup>23</sup> Ibid., parágr. 39, pág. 87/36.

<sup>24</sup> Ibid., parágr. 39, pág. 88/28.

Otra dimensión fundamental del “mundo circundante” la constituye su índole *hablada*. Pues no cabe duda de que las incrustaciones teóricas o prácticas que han ido penetrando en el *mundo*, hasta convertirlo en el que vivimos de inmediato en nuestra existencia cotidiana, se valen de un ropaje lingüístico. Pero, además de los problemas que éste despierte sobre la índole de la *significación* que anima a las palabras o del *sentido* que es propio de su cumplimiento empírico y de los objetos que con él se hacen presentes, con ello se plantean los problemas de la intersubjetividad o del mutuo entendimiento entre las gentes. Pues, gracias al lenguaje que uso en común con los otros, “concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente uno y el mismo mundo, del que todos nos limitamos a tener conciencia de distintos modos [...]. Acerca de todo esto nos entendemos con el prójimo y ponemos en común una realidad espacial y temporal objetiva como *el mundo circundante para todos nosotros, al que pertenecemos también nosotros mismos*”.<sup>25</sup>

Ciertamente, todo ello envuelve el problema de la validez *a priori* de las esencias formales que, formuladas por los *principios analíticos*, rigen la significación del lenguaje y el correspondiente sentido objetivo de las cosas habladas. Como veremos, este problema alcanzará toda su gravedad cuando, en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, el *mundo circundante* se convierta en diversos *mundos de la vida concretos*, que adoptan distintas configuraciones a lo largo de la historia. Entonces será el momento apropiado para preguntar hasta qué punto la historicidad del *mundo de la vida concreto* que nos pertenece hoy y que constituye el *punto de partida* para nuestra indagación fenomenológica, puede mermar la pretensión de universalidad de los *principios analíticos* y de las *esencias a priori* que tienen vigencia en él.

Y, sin embargo, en el comienzo de las *Ideas para una fenomenología pura* plantea Husserl un problema que tendrá una gran importancia en las *Meditaciones cartesianas* y que interfiere con el que se acaba de mencionar sobre el mutuo entendimiento de las gentes que viven el mismo mundo gracias al uso de un lenguaje común. Se trata del conocimiento del “*alter ego*” y de su “*extrañeza*” en tanto que vive con un “*soma*” distinto del que me es propio y desde el cual realizo toda experiencia. Pues “*experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la ‘impatía’ [Einfühlung]. ‘Vemos a los otros con sus vivencias’ sobre la base de la percepción de sus manifestaciones somáticas [leiblichen]*”.<sup>26</sup>

Teniendo en cuenta este breve recuento de los problemas que puede plantear una investigación fenomenológica del *mundo circundante* propuesto en las *Ideas para una fenomenología pura* como su “*punto de partida*”, ha llegado el momento de indagar su solución no sólo en dicha obra, sino también en las *Investigaciones lógicas*, cuya publicación, 13 años antes, ha podido tener el mismo “*punto de partida*”, aunque no haya apelado a él de un modo explícito. Sin embargo, el análisis de la individualidad de los objetos que son expresados mediante actos verbales cuya significación registra dicha individualidad y que hallan cumplimiento en experiencias que también la manifiestan, tendrá una influencia decisiva en el planteamiento de las *Ideas*.

<sup>25</sup> Ibid., parágr. 29, pág. 61/30.

<sup>26</sup> Ibid., parágr. 1, pág. 11/12.

### III.2. EL MUNDO EN LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS*

Sin embargo, el rastreo de dicha obra, en busca de teorías que den cuenta del “mundo”, es decepcionante. Como veremos inmediatamente, sólo en muy contadas ocasiones la “mundanidad” es aludida en las *Investigaciones lógicas*. Es cierto que esa decepción se puede aliviar si se tiene en cuenta que, como ya se ha adelantado, el “mundo” no es un problema específico de la Lógica formal planteada en las *Investigaciones* y centrada en el estudio del *juicio* o del *enunciado*. A pesar de lo cual, no se debe excluir la posibilidad de que el problema del “mundo” figure, aunque sea como un presupuesto, en el análisis de los “estados de cosas” objetivados por los juicios. Y que, como tal presupuesto, juegue un papel fundamental en la mundanidad estudiada por Husserl.

La prioridad que tiene en las *Investigaciones lógicas* la individualidad de los objetos juzgados se basa en la autonomía que se atribuye al juicio. Como dirá en *Experiencia y juicio*, éste es un acto “temáticamente autónomo”.<sup>27</sup> Su formulación adopta un aire de independencia respecto al resto del mundo que, sin embargo, forma su “fondo” o “supuesto” tácito. Por tanto, la correlación entre las funciones de la conciencia y sus objetos intencionales decide que la individualidad de los mismos, como correlato de la “autonomía” de los juicios, se eleve al primer plano de la investigación fenomenológica de esos juicios. En la *Lógica formal y trascendental* lo expresa diciendo que “los objetos-sustratos últimos son *individuos* [...], a los cuales se refiere en último término toda verdad”.<sup>28</sup> Unas líneas más abajo lo justifica diciendo que “desde un punto de vista analítico [...] debe haber ciertos elementos significativos que funcionan como núcleos materiales últimos de todas las formas sintácticas; así nos vemos conducidos a conexiones judicativas entre juicios últimos y sustratos ‘individuales’”.<sup>29</sup> Con otras palabras, los enlaces sintácticos que se despliegan en el discurso humano y la universalidad de sus enunciados deben concluir en “juicios últimos” cuyos correlatos intencionales son estados de cosas individuales. Y si desde éstos se asciende a sus formulaciones universales o a sus enlaces sintácticos, lo que así se despliegue será una Lógica formal de enunciados que remitirán, en definitiva, a sustratos objetivos individuales.

Todo ello puede explicar que el *mundo* sea un problema ausente de una Lógica formal centrada en el análisis de los enunciados. O que sus menciones, aludiendo al “mundo empírico” constituido por la totalidad de las experiencias, sean irrelevantes y ocasionales. Y, sin embargo, en el párrafo 65 de la sexta de las *Investigaciones lógicas* aparece una consideración que tiene la máxima importancia, no sólo para el planteamiento de la Lógica formal que domina en dicha obra, sino para el ulterior desarrollo de la fenomenología husserliana. En efecto, al afirmar que las leyes ideales que rigen el pensamiento expresan necesidades *a priori* que determinan las estructuras esenciales de los objetos, añade: “Ahora comprendemos también perfectamente por qué no es sino un contrasentido [*ein Widersinn*] el pensamiento de que el curso del mundo [*der Weltlauf*] pudiera negar alguna vez las leyes lógicas –las leyes analíticas del pensamiento [...]– o de que la experiencia, la *matter of fact* de la sensi-

<sup>27</sup> *EU*, parágr. 50-c, pág. 253.

<sup>28</sup> *FtL*, parágr. 82, pág. 211/15 (*Husserliana* XVII).

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 211/26.

bilidad, debería y podría ser la que fundase esas leyes y prescribiese los límites de su validez”.<sup>30</sup>

Se podría pensar que con esta teoría Husserl está renovando sin más el rechazo kantiano de la “*generatio aequivoca*”<sup>31</sup> que supusiera que los fenómenos sensibles pueden generar los conceptos, los principios y las formas de la intuición que valen *a priori*. Sin embargo, lo que interesa es destacar que la argumentación husserliana pone en juego el “curso del mundo” [*der Weltlauf*], rechazando que pudiera ser tal que fundamentase las “leyes analíticas” o que anulase su validez. Lo cual supone evidentemente que Husserl contaba con que el “curso del mundo” formado por la experiencia estaba regido por esas *leyes*. O, dicho de otra forma, que el *mundo empírico* posee una trama lógica acorde con las *leyes analíticas* que radican en sus estructuras categoriales o que expresan sus formas esenciales.

Esta *lógica del mundo* (o, si se prefiere, un *mundo lógico* vigente en el mundo empírico) se confirma unas líneas más abajo de las recién citadas al decir que “el mundo se constituye como una unidad sensible [...]. Pero su verdadero ser no nos es dado sin reservas o adecuadamente en ningún proceso finito de percepción [...]. Cuanto más progresa nuestro saber, tanto mejor y con más riqueza se determina la idea del mundo, tantas más ilicitudes [*Unverträglichkeiten*] son eliminadas de ella”.<sup>32</sup> No cabe duda de que estas pocas líneas encierran sugerencias que apuntan hacia un futuro desarrollo en el estudio de la mundanidad. Cuanto menos hay que destacar que, junto a la índole empírica del mundo, aludida como “una unidad sensible”, se cita su índole de “idea”, en la que se cifra su “verdadero ser”. Pero lo que sorprende es que esa “idea de mundo” se enriquezca con el progreso de nuestro saber gracias a una eliminación de las “ilicitudes” que en el mundo empírico pudieran darse. Es manifiesto que de esta forma, con una sorprendente brevedad, se alude a una historicidad de la *idea de mundo* y que esa dimensión histórica consiste en una supresión de “ilicitudes”. O sea, se supone que el “mundo” consta de una trama de “licitudes”, con las que se mezclan las “ilicitudes” que el progreso de la *idea de mundo* debe superar.

Evidentemente, la comprensión de lo que sea ese progreso y, en definitiva, el “contrasentido” de que “el curso del mundo” con su carga empírica pudiera invalidar o generar las leyes lógicas, dependerá de lo que sean las “licitudes” inscritas en el mundo o las “ilicitudes” que la *idea del mundo* debe eliminar progresivamente. Por fortuna, la “licitud” (*Verträglichkeit*) y la correlativa “ilicitud” (*Unverträglichkeit*) son piezas clave en la teoría husserliana de las “leyes vitando contrasentido” que figura en el centro de su *Lógica formal*. Y no es un azar que precisamente ese “contrasentido” que hay que evitar es mencionado en el texto del párrafo 65 (pág. 728/13) que antes se transcribió excluyendo que el “curso del mundo” pudiera anular o fundamentar las leyes lógicas. En efecto, en el párrafo 14 de la 4.<sup>a</sup> de las *Investigaciones lógicas* relaciona la “licitud” con la “posibilidad *objetiva*”. Pues “la congruencia [...] de las significaciones dice posibilidad *objetiva* y apriorística (congruencia, licitud [*Verträglichkeit*]) frente a la imposibilidad *objetiva* (ilicitud [*Unverträglichkeit*]); o, con otras palabras, dice posibilidad o imposibilidad del *ser de los objetos significados* (licitud o ilicitud del ser de las determinaciones *objetivas significadas*), en cuanto que viene

<sup>30</sup> LU, VI.<sup>a</sup>, parágr. 65, pág. 728/13 (*Husserliana* XIX/2).

<sup>31</sup> *Crítica de la razón pura*, “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, B 167.

<sup>32</sup> LU, *ibid.* pág. 729/12 (*Husserliana* XIX/2).

condicionada por la propia *esencia* de las significaciones y, por tanto, es inteligible en éstas con evidencia apodíctica”.<sup>33</sup>

Ahora bien, es importante recordar que Husserl está proponiendo una *analiticidad* que prescribe las leyes que han de evitar el “contrasentido” o la “ilicitud” dentro de una Lógica formal centrada en el estudio del enunciado. Y que éste concierne a los “estados de cosas” individuales que constituyen los objetos intencionales del juicio. Por consiguiente, la “idea de mundo”, determinada por las “licitudes” lógicas que se den en su experiencia, constituye una trama universal de exigencias que cubren los objetos individuales o que irradian de su constitución singular en la medida en que participan de un discurso racional.

Por ello repite Husserl en las últimas líneas del párrafo 65 de la 6.<sup>a</sup> de las *Investigaciones lógicas* que sería un “absurdo” admitir la posibilidad de “un curso antilógico del mundo [*eines widerlogische Weltlaufs*] [...]”. Podríamos mostrar, además, que es inseparable del sentido del ser en general la correlación con el *poder ser* percibido, intuido, significado, conocido y que, por tanto, las leyes ideales que corresponden a esas posibilidades *in specie* jamás pueden ser abolidas por el contenido contingente del ser actual mismo”.<sup>34</sup> Es decir, insiste en que las “leyes lógicas” que corresponden a las posibilidades específicas de la percepción, de la intuición, de la significación y del conocimiento no pueden ser anuladas por el contenido contingente de la experiencia. Pero ello significa, en definitiva, que hay un “curso lógico del mundo” o, dicho de otra manera, que éste posee una dimensión empírica y contingente que, sin embargo, se ha de ajustar a las “leyes lógicas” que deciden la licitud de los estados de cosas que lo componen. O, cambiando la perspectiva, que el *mundo* posee una estructura lógica invariable a lo largo de la historia, que impone lo que es “lícito” enunciar de sus objetos. Es evidente que, a pesar de su limitación al campo de la Lógica formal del enunciado, ello supone el fundamento de una intersubjetividad en el conocimiento del mundo. Es decir, la posibilidad de un entendimiento universal entre los sujetos racionales.

Pero no está de más advertir que el rechazo del relativismo historicista que está implícito en todo este planteamiento, y que Husserl desarrolló en la segunda parte de *La filosofía como ciencia rigurosa*, está incluido en el despliegue de una fenomenología cuyo “punto de partida” es un “mundo circundante” en el que no se ha destacado la dimensión histórica que pudiera afectar a sus contenidos empíricos o ideales. Cuando esa constitución histórica pase a ocupar un primer plano en dicho “mundo circundante” (que es denominado entonces en las últimas obras de Husserl el “mundo de la vida concreto”) será necesario volver a plantear la pregunta sobre la índole del *a priori* de los principios lógicos y de las objetividades esenciales que marcan la “licitud” de los objetos. Es decir, sobre las garantías de su vigencia universal y necesaria por encima de las vicisitudes que acaezcan en el curso de la historia.

### III.3. LA FENOMENOLOGÍA DE LA INDIVIDUALIDAD EN LAS IDEAS

Por tanto, las *Investigaciones lógicas* pudieron soslayar el análisis del *mundo* porque, moviéndose en el plano de una Lógica formal del enunciado, se centraron en la

<sup>33</sup> Ibid., parágr. 14, pág. 343/5 (*Husserliana* XIX/1).

<sup>34</sup> Ibid., VI.<sup>a</sup>, parágr. 65, pág. 730/13 (*Husserliana* XIX/2).



investigación de los estados de cosas individuales. Sin embargo, esto no vale en las *Ideas para una fenomenología pura*, que desarrollan una Lógica trascendental, cuyo tema es la subjetividad que tiene como correlato intencional la mundanidad misma en toda su amplitud. Por otra parte, si nos hemos tomado la libertad de suponer que el “mundo circundante” era el “punto de partida” de la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas*, en el caso de las *Ideas* no se trata de ningún supuesto: El capítulo primero de la Sección segunda (titulada “Meditación fenomenológica fundamental”) del Libro primero de las *Ideas para una fenomenología pura* plantea con rigor el sentido del “mundo circundante” dado en la “actitud natural” y su reducción en virtud de la “epojé fenomenológica”.

Por ello es sorprendente el escaso desarrollo que el problema del *mundo* adquiere en las *Ideas*. Tan sólo hace acto de presencia de un modo tangencial en el Prólogo de la edición inglesa de la obra (incluido como Epílogo de la Parte tercera en la edición de la *Husserliana* y de la traducción española) cuando Husserl ha de defenderse de la acusación de “idealista” que suscitó la publicación de su Parte primera.

Esta relativa omisión del problema del *mundo* puede comprenderse si se tiene en cuenta que el contenido temático de las *Ideas* está muy vinculado con el de las *Investigaciones lógicas* en lo que concierne al problema de la constitución noemática de las cosas. Y que, por tanto, las *Ideas* hacen suya la ausencia del *mundo* que se dejó notar en las *Investigaciones*. Ciertamente, Husserl da una máxima importancia al estudio de las “esencias formales” que deciden la constitución *a priori* de las cosas. Pero éstas son básicamente las que, recurriendo a una fórmula aristotélica, dice Husserl que aparecen como “*tóde ti*”, es decir, como “individuos” que son entendidos como “lo absolutamente independiente”, “esto que está aquí”.<sup>35</sup> Es decir, se trata de los “sustratos últimos” que en las *Investigaciones lógicas* aparecieron como objetos intencionales del enunciado.

Y, en efecto, lo que en esta obra se denominó la *materia* de las significaciones ahora pasa a ser el *núcleo noemático* o el *sentido objetivo* del objeto intencional que corresponde a un acto cognoscitivo. Según las *Investigaciones lógicas* la “materia” “no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo. En la materia del acto se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo el *sentido de la aprehensión objetiva* [...]”.<sup>36</sup> Es manifiesto que ello corresponde a lo que en las *Ideas* se caracteriza como “el objeto en el cómo de sus determinaciones”,<sup>37</sup> también denominado “sentido” y “núcleo noemático”. Y paralelamente, lo que en las *Investigaciones* se denominó la “cualidad”, que decide que lo representado “se presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etc.”,<sup>38</sup> en las *Ideas* es calificado como “capas” noemáticas que colorean al “núcleo noemático” con caracteres “dóxicos” o “téticos” (certeza, duda, pregunta, etc.) y “axiológicos” (correspondientes a la esfera del sentimiento y de la voluntad).<sup>39</sup> No hay que pasar por alto que, en cualquiera de estos casos, se trate de la *materia* o del *núcleo noemático*, de la *cualidad* o de las *capas dóxicas y axiológicas*,

<sup>35</sup> I, parágr. 15, pág. 36/12 (*Husserliana* III).

<sup>36</sup> LU, V.<sup>a</sup>, parágr. 20, pág. 430/4 (*Husserliana* XIX/1).

<sup>37</sup> I, parágr. 131, pág. 321/38 (*Husserliana* III).

<sup>38</sup> LU, V.<sup>a</sup>, parágr. 20, pág. 429/23 (*Husserliana* XIX/1).

<sup>39</sup> I, parágr. 99 a 106 (*Husserliana* III).

se alude con ello a dimensiones de la conciencia o de los actos significativos en tanto que muestran aspectos de su objeto intencional. La expresión de una duda emitida con un “quizás” vale en tanto que hace referencia a un objeto “dudoso”, bien por la oscuridad de su presencia empírica o por la escasa coordinación que muestre con las situaciones en que aparece.

Ahora bien, el vacío que la ausencia de una fenomenología del *mundo* pueda dejar en la teoría de Husserl expuesta en las *Ideas para una fenomenología pura* no es obstáculo para que su estudio de la individualidad objetiva centrado en su constitución noemática ofrezca el mayor interés. Y que, en cierta forma, constituya una pieza clave para un planteamiento fenomenológico de la mundanidad. Pero, aplazando esta consideración para el momento en que el *mundo* sea estudiado directamente, lo que interesa señalar ahora es que en las *Ideas* se despliega el análisis de la individualidad objetiva que había sido iniciado por las *Investigaciones lógicas*.

En efecto, los elementos que integran la *materia* o el *núcleo noemático* de un acto de conciencia significativa, así como su *cualidad* o sus *capas dóxicas y axiológicas*, cooperan decisivamente en la individualidad de su objeto intencional. Pues ésta se constituye en la medida en que esos elementos mantengan entre sí una “combinación coherente” (*einstimmige Verbindung*).<sup>40</sup> El “Lucero del alba” significa *el mismo* astro que el “Lucero de la tarde” porque sus aspectos son similares y ambos aparecen en las proximidades del Sol naciente o vespertino. Pero esa “coherencia” entre sus formas visibles se confirma si sus accidentes y caracteres distintivos son observados mediante telescopios o si se calcula su aparición “coherente” reconstruyendo sus órbitas alrededor del Sol o sus posiciones visibles para un observador terrestre que gira con la Tierra. Evidentemente, la “combinación coherente” de los caracteres que son propios de un objeto individual está sujeta a una regularidad que depende del tipo de objeto de que se trate. El hecho de que el “Lucero de la mañana” y el “Lucero de la tarde” sean apariciones de un astro impone una serie de condiciones que han de cumplirse para que se diga que son “el mismo planeta” y que no valen cuando se trata de establecer la mismidad entre una simiente y el vegetal que de ella proceda. Por ello dice Husserl en las *Ideas* que “*la Idea regional de cosa [...] prescribe reglas a las multiplicidades de sus fenómenos*. Esto quiere decir: No son simples multiplicidades coherentes por azar [...]. La Idea de la región prescribe series de fenómenos totalmente determinados, determinadamente ordenados, progresivos *in infinitum*, firmemente cerrados si se les toma como totalidad ideal; prescribe una determinada organización interna del curso de estas series [...]”.<sup>41</sup>

Pero la manifiesta riqueza de los análisis de la *individualidad* y de la correspondiente *identidad* de los objetos intencionales, apelando a la “combinación coherente” de sus componentes noemáticos, culmina en la investigación de su cumplimiento empírico y de la denotación objetiva que éste realiza.<sup>42</sup> Sin una verificación sensible, los enunciados que se refiriesen a objetos sólo mentados mediante una “materia” o un “sentido objetivo”, acompañados de cierta “cualidad” dóxica o estimativa, podrían re-

<sup>40</sup> Ibid., parágr. 131, pág. 322/29 (*Husserliana* III).

<sup>41</sup> Ibid., parágr. 150, pág. 370/8. Cfr. F. Montero: “Significado y objeto”, Puerto Rico, *Diálogos*, 1972 (17 págs.). *Objetos y palabras*, Valencia, Torres, 1976 (172 págs.). “Las paradojas de la identificación”, Madrid, *Anales del Seminario de Metafísica*, 1987 (16 págs.). “En defensa de la objetividad”, Madrid, *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense*, 1989 (16 págs.).

<sup>42</sup> Cfr. F. Montero: “Lenguaje y experiencia en la fenomenología de Husserl”. León, *Contextos*, 1983 (19 págs.).

solverse en menciones insuficientes para dar cuenta de la entidad de sus respectivos objetos. El “cumplimiento significativo (*Bedeutungserfüllung*)” de un enunciado está constituido por actos sensoriales de índole perceptiva o imaginativa que “sin duda no son esenciales a la expresión como tal, pero mantienen con ella la relación lógica fundamental de cumplir [*erfüllen*] (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y, por tanto, de robustecer su denotación objetiva [*seine gegenständliche Beziehung*]”.<sup>43</sup> Pero de entre las formas de “cumplimiento empírico” posee una especial relevancia la percepción que dé plenitud al enunciado. Pues “la percepción realiza [*realisiert*] la posibilidad de que se despliegue la mención [...] con una determinada denotación [*bestimmten Beziehung*] hacia el objeto”.<sup>44</sup> Con otras palabras, la presencia empírica del objeto que satisfaga un enunciado requiere la cooperación de la percepción que “ponga delante” ese objeto como realmente existente. La “denotación”, que funcionaba como una simple mención intencional (lo mismo que la “materia” o el “sentido objetivo”, es decir, el “núcleo noemático” que la acompañasen) se hace real, se “despliega” cuando la experiencia hace presente el objeto denotado.

Ahora bien, lo esencial del “cumplimiento significativo” consiste en la *mismidad* que se establece entre el objeto mencionado y el que cumple la mención haciéndose presente empíricamente como *el mismo* objeto. Pero esa *mismidad* supone que, igual que en toda *identificación*, se produce una “combinación coherente” entre los elementos noemáticos que integran el objeto de la mención y los que se hace presentes en la experiencia que la cumple. Fallaría esa *coherencia* si, al hablar del Sol, creyese cumplir su descripción mediante la percepción de un trozo de hielo o de cualquier objeto que careciese de las condiciones luminosas y caloríficas del astro solar. O si admitiese que los datos sensibles constituyen un amasijo amorfo que se limita a ser modelado por el sentido de lo que de ellos se diga o por sus estructuras *a priori*. La verificación que se realiza con el “cumplimiento significativo” supone que la experiencia que interviene en él hace presente un objeto empírico que se acomoda al que es expresado mediante el lenguaje. Pero, en definitiva, la “combinación coherente” entre las propiedades objetivas mencionadas y las experimentadas quiere decir que éstas poseen un “sentido noemático” que cuadra con el significado por la expresión. El “cumplimiento significativo” supone una cierta homogeneidad entre el objeto hablado y el percibido. El “objeto en el cómo de sus determinaciones”, que constituía la “materia”, el “sentido objetivo” o el “núcleo noemático” de la significación hablada, lo mismo que su “cualidad” o sus “capas noemáticas”, tienen que repetirse de alguna forma en su cumplimiento empírico para que éste pueda ofrecer “el mismo” objeto de que se hablaba. O, como dice en las *Investigaciones lógicas*,<sup>45</sup> la experiencia que cumple una expresión tiene un “sentido impletivo” (*erfüllende Sinn*) que, con la peculiaridad de su índole sensible, ofrece el mismo “objeto en el cómo de sus determinaciones” que había sido mencionado y que es aludido verbalmente a la vez que se cumple su mención con una verificación empírica adecuada.

Es evidente que la teoría husserliana del “cumplimiento significativo” por la experiencia supone un notable enriquecimiento de ésta. Adoptando la terminología de

<sup>43</sup> LU, Inv. 1.<sup>a</sup>, parágr. 9, pág. 44/26 (*Husserliana* XIX/1).

<sup>44</sup> *Ibid.*, 6.<sup>a</sup> Investigación, parágr. 5, pág. 554/6 (*Husserliana* XIX/2).

<sup>45</sup> LU, 1.<sup>a</sup>, parágr. 14, pág. 56/10 (*Husserliana* XIX/1) y 6.<sup>a</sup>, parágr. 28, pág. 625/3 (*Husserliana* XIX/2).

Kant, se podría decir que para Husserl la experiencia ofrece una fundamental homogeneidad con las categorías, con los conceptos empíricos y con las formas de la intuición, colocándose muy por encima de una mera función de relleno de lo que el entendimiento pudiera organizar objetivamente. Volveremos sobre ello cuando nos enfrentemos con el “mundo primordial” de las *Meditaciones cartesianas* y con el “mundo de la vida originario” de *Experiencia y juicio*.

Pero de momento interesa atender otro aspecto de la teoría semántica que Husserl inició en las *Investigaciones lógicas* y que reaparece en las *Ideas para una fenomenología pura*. Se trata de la “denotación” (*Beziehung*) hacia un determinado objeto que acompaña a todo nóema, es decir, a toda significación verbal, tenga o no cumplimiento. Lo insólito del caso es que con la “denotación” entra en juego un elemento teórico que quiebra el racionalismo que ha caracterizado a toda la fenomenología husserliana y que, de modo especial, se hizo patente con su teoría del “sentido objetivo” o del “nóema” propio de todo objeto intencional significado y con la doctrina del “sentido impletivo” que aporta el material sensible que realiza un “cumplimiento significativo”.<sup>46</sup> Pues, sea el que se quiera el grado de coherencia que media entre las distintas determinaciones que entran en juego cuando tiene lugar la identificación de un mismo objeto que es mencionado por diversos enunciados o cuando uno de éstos es verificado por una experiencia, en todos esos casos se está operando con elementos que gozan de cierta racionalidad. Ésta podrá ser escasa cuando se identifica a dos personas de las que se tiene poca información, pero que es verosímil que constituyan un mismo sujeto en dos etapas de su vida. O cuando esa identificación tiene lugar entre un individuo descrito por medio de elementos verbales y la presencia empírica de quien parece ser la misma persona por cuanto su aspecto visible cuadra con lo que de ella se ha dicho. Evidentemente esos procesos de identificación pueden alcanzar el grado de una evidencia racional plena, o moverse dentro de una simple probabilidad o conjetura debida a la insuficiencia de los datos que facilitan su comprensión. Pero, en cualquier caso, cuenta con que el “nóema” o el “núcleo noemático”, la “materia” y la “cualidad” o las “capas noemáticas”, el “sentido objetivo” y el “sentido impletivo”, es decir, todos los elementos que entran en juego en un proceso de identificación, son de índole inteligible. Incluso los fenómenos empíricos, que representan *el mismo* objeto que había sido mencionado verbalmente, hacen posible su identificación porque se organizan mediante un “sentido impletivo” que reproduce sensorialmente lo que había sido expresado verbalmente o cumple la “significación” mentada.

Sin embargo, todos estos elementos que deben ser considerados de índole *noemática*, es decir, que funcionan como una intelección del “objeto en el cómo de sus determinaciones” o de su “sentido”, operan mediante una “denotación” (*Beziehung*) de ese objeto. En rigor, ésta es la dirección intencional, la referencia, por la que una vivencia se endereza hacia su objeto o funde su actividad consciente con la presencia del mismo. “La vivencia intencional tiene, así se suele decir, una ‘denotación de un objeto’; también se dice que es ‘conciencia de algo’”.<sup>47</sup> Ahora bien, aunque unas líneas más abajo la caracterice como el “más íntimo momento del nóema”,<sup>48</sup> o como el “centro necesario del núcleo”, que funciona como “‘soporte’ de las propiedades noe-

<sup>46</sup> Cfr. F. Montero: “El enigma de la individualidad”. Valencia, *Quaderns de filosofia i ciència*, 1989 (8 págs.).

<sup>47</sup> I, parágr. 129, pág. 317/24 (*Husserliana* III).

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 318/6.

máticas que le son especialmente inherentes”, no se le puede atribuir una función propiamente inteligible, como si fuera una de las determinaciones que contribuyen a la intelección del “cómo” característico del objeto y que entra en lo que de él se puede describir. Es decir, como tal “centro” del núcleo noemático o como “soporte” de sus propiedades noemáticas, la *denotación* no es ninguna de ellas, sino la estricta dirección que las proyecta hacia el objeto intencional correspondiente. Si se habla de un “triángulo rectángulo”, la denotación es el acto de conciencia que hace posible que esa estructura triangular posea un valor objetivo, que no sea un mero juego de palabras o signos equivalentes sino una entidad que es pensada o expresada mediante esas palabras. En virtud de la *denotación*, las palabras y el sentido que les es propio se objetivan, se convierten en una configuración tematizada como un “objeto”.

Pero ello supone también, en virtud de la “intencionalidad” que reclama que toda función de la conciencia tenga un correlato objetivo, que la misma *denotación* se constituya como un momento de la misma objetividad, significando la “posición” del objeto “ante” las funciones noéticas o empíricas que hacen posible su objetivación. Es así, como dice Husserl, el “soporte” de las propiedades noemáticas”. Pero su índole de “soporte” del nóema lo diferencia de las determinaciones que lo constituyen como un complejo de elementos inteligibles. Por ello se le caracteriza como “la X determinable en el sentido noemático”<sup>49</sup> o “la pura X con abstracción de todos los predicados”.<sup>50</sup> En todo caso, vale como la “identidad” que es propia de todo objeto y que posibilita la coherencia de sus predicados, pero que “se distingue de estos predicados o, más exactamente, de los nóemas de los predicados”. Más aún, hace posible que “diversos sentidos denoten *el mismo objeto*”.<sup>51</sup> Los términos “el triángulo equilátero” y “el triángulo equiángulo” denotan *el mismo* polígono, pero su *identidad* no consiste simplemente en su posesión de “tres ángulos iguales” o de “tres lados iguales”. Es la coincidencia que se da entre los “tres ángulos iguales” y los “tres lados iguales” cuando forman un triángulo, hacia los que se apunta intencionalmente como pertenecientes a *un mismo objeto*, que puede ser denominado indistintamente “triángulo equilátero” o “triángulo equiángulo”. Brevemente, la “denotación” es la “X” que es propia de un objeto como la *identidad* que es solidaria de su objetividad pero que no se confunde con ninguno de esos predicados de que es “soporte”. Tan sólo se objetiva como la *unidad* que tiene vigencia en el conjunto de esos predicados o de las correspondientes determinaciones objetivas, imponéndose como tal *unidad* ante la conciencia que hacia ella se dirige intencionalmente.

Es importante consignar que esa *identidad* objetiva no sólo se da entre los caracteres de un objeto que son expresados verbalmente o que están implícitos en su denominación. O entre diversas menciones que, a pesar de las diferencias de su núcleo noemático, aludidas mediante distintos elementos verbales, denotan un mismo objeto. Ejerce también una decisiva función identificadora entre el objeto mencionado y su cumplimiento empírico. Pues, como se advirtió unas páginas arriba,<sup>52</sup> la verificación de un enunciado o de un término por medio de una experiencia supone que en ambos actos se trate de *un mismo objeto*. Lo cual se podía formular diciendo que el “objeto en el cómo de sus determinaciones” (que era el “sentido objetivo”, el “núcleo noemá-

<sup>49</sup> Ibid., parágr. 131, pág. 320/11.

<sup>50</sup> Ibid., pág. 321/5.

<sup>51</sup> Ibid., pág. 322/33.

<sup>52</sup> Cfr. supra pág. 50.

tico” o la “materia” de la significación hablada) tenía que reaparecer en el “cumplimiento impletivo” de las experiencias que le correspondiesen, si es que ellas hacen presente de modo empírico “el mismo objeto” expresado verbalmente. Por tanto, dentro de un análisis fenomenológico tenía que admitirse que esa *mismidad objetiva* suponía la coincidencia del “soporte” de sus determinaciones noemáticas, tanto las habladas como las percibidas. O sea que los caracteres objetivos que constituyen el *nóema* del objeto mencionado se agrupan en torno a una “X” o en torno a un “centro de denotación” que es *el mismo* cuando el objeto es experimentado o sólo aludido.

Finalmente, es importante insistir en lo que se dijo anteriormente sobre la peculiaridad de ese “centro de denotación” que era también el “centro del núcleo noemático” o la “X” que es el “soporte” que agrupa las diversas determinaciones del objeto, expresando su identidad como caracteres que, a pesar de su mutua diferencia, valen como manifestación de “un mismo” objeto. Su interpretación como un “centro” de la objetividad que, sin embargo, no constituye ninguna de sus determinaciones inteligibles, ni siquiera alguna de las notas empíricas que, en definitiva, “se dan a entender” porque “cumplen” aquellas objetividades expresadas, coloca a esa “X” fuera del campo de lo noemático. O, dicho de otra manera más descarnada, todo ello significa que la estricta individualidad objetiva, caracterizada como una “identidad”, no se reduce a ninguno de los caracteres objetivos que la integran, sean cualitativos o cuantitativos, teóricos o estimativos, inteligibles o empíricos. Y, por tanto, delata un centro de irracionalidad que se alberga en todo objeto y que corresponde a su pura individualidad. Todo lo que se pueda describir de ese objeto y que encierre un potencial noemático más o menos explícito, puede ser repetido en infinidad de ocasiones o de individualidades. Lo que en cada caso decide su *identidad* única como tal individuo no puede ser descrito inteligiblemente. Ni siquiera las coordenadas espaciales o la fijación cronológica de un suceso pueden decidir de modo racional su absoluta individualidad. Pues esas coordenadas geométricas y su datación temporal dependen de la *elección* de unos ejes o de un comienzo de los tiempos que son elegidos mediante una *opción fáctica*. Repitiendo la fórmula escolástica, se puede decir que el análisis fenomenológico de la individualidad lleva al reconocimiento de que “el individuo es inefable”. O, recuperando el planteamiento de una Lógica formal que ha de constatar que “el curso del mundo” no puede invalidar las “leyes lógicas analíticas” que evitan todo *contrasentido*, hay que admitir que esa lógica del mundo se monta sobre una irracionalidad fundamental: la que es propia de la individualidad de las cosas que son objeto de los enunciados. Pues el hecho de que algo sea un individuo irrepetible (sea la que se quiera su analogía con otros individuos de la misma especie) lleva al reconocimiento de que su trama noemática se sostiene sobre una *denotación* que no se reduce a ninguna de las determinaciones que forman el *nóema* de ese objeto. Es decir, a las que lo hacen inteligible en mayor o menor grado y que, por su *coordinación*, cooperan a la identidad que le es propia y que tiene en la *denotación* un soporte que, paradójicamente, ya no constituye un nuevo elemento inteligible.

#### III.4. EL “MUNDO DE LA VIDA CONCRETO”

A pesar de la riqueza del estudio de la individualidad de las cosas que llenan el “mundo circundante”, planteado en las *Ideas para una fenomenología pura* como “punto de partida” de la investigación fenomenológica, el hecho de que ésta se centra-

ra en la constitución noemática de los individuos tenía que dejar en un segundo plano el examen de la *mundanidad* misma. La situación iba a cambiar cuando aquel “mundo circundante” fuese reemplazado por el “mundo de la vida concreto” en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*. Ese cambio se comprende si se tiene en cuenta que la Lógica formal desarrollada en las *Investigaciones lógicas* y determinante en buena medida del contenido de las *Ideas para una fenomenología pura*, es decir, el estudio de la individualidad noemática, iba a perder el protagonismo que tuvo en estas obras. Aunque siguiera vigente en la fenomenología de Husserl, tenía que dilatar su horizonte al entrar en juego el “mundo de la vida concreto”, cuya temática daría cuenta de las idealizaciones que la ciencia teórica y la moral habían constituido a lo largo de la historia y que decidían el *telos* que ha guiado la racionalidad europea.

Por consiguiente, superada la supremacía que había gozado el estudio de las individualidades “recortadas” temáticamente por las funciones lógicas del juicio, la *mundanidad* podía disfrutar ahora de un protagonismo que estuvo ausente en la obra de Husserl anterior a las *Ideas para una fenomenología pura*. Lo cual no impide que, como veremos pronto, las novedades concernientes a la *mundanidad empírica*, es decir, al “mundo de la vida originario”, deban ser halladas en buena medida en obras inéditas que Husserl escribió antes de que publicara las *Ideas*. Más aún, este “mundo de la vida originario”, estudiado en *Experiencia y juicio*, aunque ya plantease abiertamente el problema de la *mundanidad*, seguía siendo fiel a la problemática que, con ocasión del estudio del *juicio*, se planteó en las *Investigaciones lógicas*.

El nuevo punto de partida de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas* es, como se acaba de apuntar, el “mundo circundante” de las *Ideas para una fenomenología pura* con el aditamento decisivo de su historicidad.<sup>53</sup> En rigor, ésta no había sido desterrada del campo de la fenomenología por Husserl cuando escribió en 1911 *La filosofía como ciencia rigurosa*. Lo que en esta obra rechazó es la tesis historicista de que la validez de las leyes lógicas y de los principios ontológicos que pretenden tener una vigencia *a priori* pudiera ser generada por los acontecimientos históricos y estar sometida a sus variaciones. Pero, en rigor, en esta obra Husserl no rechaza el valor filosófico que pudiera tener la “sabiduría” que se constituye en diferentes épocas. Con la “sabiduría” que se alcanza en cada “cosmovisión” se elabora la idea de la Humanidad que es esencial en el curso de la historia.

Pero esa comprensión de la historia para descubrir el valor de los ideales racionales que guían el curso de la Humanidad tenía que incorporarse de modo sistemático a la marcha de la fenomenología cuando ésta plantease su “punto de partida”. En las últimas obras de Husserl se advierte una diferencia de gran interés por cuanto la historia va a pesar en la indagación de lo que sea la subjetividad que constituye el panorama mundano de que tenemos conciencia. En las *Meditaciones cartesianas* se destaca las diferencias que puedan mediar entre los distintos “mundos de la vida concretos” cuando son vividos por gentes diversas o se integran en grupos humanos variados. Así, en el párrafo 58 señala la posibilidad de que las gentes puedan vivir en diversas comunidades culturales y que “por tanto, constituyan diferentes mundos circundantes culturales, como mundos de la vida concretos [*als konkreten Lebenswelten*], en

<sup>53</sup> Cfr. F. Montero: “El historicismo fenomenológico”. Valencia, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 1990 (10 págs.). “Historicism: Some Thoughts on Life-World”, Dordrecht, *Analecta Husserliana*, 1993 (15 págs.). “Storicismo e apriorismo”, Nápoles, *Archivio di Storia della Cultura*, 1993 (11 págs.).

los que las comunidades, en forma activa o pasiva, viven relativa o absolutamente separadas. Cada hombre comprende, en primer lugar, *su* mundo circundante concreto o su cultura, en un núcleo y con un horizonte aún no descubierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura".<sup>54</sup> Sin embargo, ello no significa que los "mundos de la vida concretos" históricamente constituidos sean de tal modo diversos que puedan ser estudiados fenomenológicamente descubriendo formas de mundanidad absolutamente distintas que decidiesen sus variadas formas culturales. Sean las que se quieran esas configuraciones mundanas que se suceden a lo largo de la historia, hay que contar con que pertenecen al "único mundo objetivo que les es común".<sup>55</sup> Y que, por consiguiente, al retroceder hacia las funciones trascendentales que deciden su presencia objetiva, habrá que indagar las que, desde la "somaticidad" variada de las gentes o desde los "mundos primordiales" que forman su respectiva trama empírica, cooperan a su pluralidad numérica y estructural. Pero que se someten a las funciones lógicas que, en el campo de la ciencia o de la conducta práctica, hacen posible su unicidad como *el mundo* que todos vivimos y que compartimos de formas distintas. Es decir, el mundo que nos es común se constituye en último término sobre la validez universal de las leyes lógicas.

En *La crisis de las ciencias europeas* reaparece el "mundo de la vida concreto" con ciertas peculiaridades que le conceden un especial dramatismo. Como expresa el título del libro y subraya el de la conferencia que en el año 1935 leyó Husserl en Viena, "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", lo que ahora va a centrar su atención es la crisis que afecta a la espiritualidad que, como legado del pensamiento griego, ha dirigido el destino de Europa. Es una crisis que se manifiesta en el positivismo y objetivismo epistemológicos, que olvidan la espiritualidad que ha movido a las ciencias especializadas en el conocimiento de la naturaleza; pero que adopta también la forma de las crisis políticas que ensalzan la violencia y que conducen a una quiebra de la legalidad en la convivencia internacional. Pues bien, tanto los ideales teóricos o prácticos que han caracterizado el despliegue histórico de la espiritualidad europea, como las situaciones que caracterizan su crisis actual, pertenecen al "mundo de la vida concreto" que protagoniza *La crisis de las ciencias europeas*.

Se podría creer, dado el énfasis con que se plantea este nuevo mundo, que constituye el centro de dicha obra, que la apelación dramática a su racionalidad es el objetivo de su estudio. Y, sin embargo, lo mismo que aconteció con el "mundo circundante" de las *Ideas para una fenomenología pura*, Husserl insiste en que sólo proporciona un "punto de partida" de una fenomenología que indaga las funciones de la conciencia que constituye esa mundanidad y las idealizaciones que en ella se han creado a lo largo de la historia como sus productos culturales. Esas funciones de la conciencia serán las que, en un plano empírico, se estudiarán como "mundo de la vida originario" en *Experiencia y juicio* y como "mundo primordial" en las *Meditaciones cartesianas*. Y, consideradas en un nivel de racionalidad inteligible, serán determinantes del "mundo objetivo" en el que se han incrustado las idealizaciones teóricas y prácticas, de acuerdo con las exigencias de la Lógica formal. Ahora bien, en *La crisis de las ciencias europeas*, y no siempre con la suficiente distinción, aparecen estos niveles de mundanidad como resultado de los análisis fenomenológicos que arrancan del mundo

<sup>54</sup> CM, parágr. 58, pág. 160 (*Husserliana* I).

<sup>55</sup> *Ibid.*, parágr. 60, pág. 167.



de la vida concreto que sirve de “índice” o de “hilo conductor”,<sup>56</sup> de “índice intencional”<sup>57</sup> o de “punto de partida”<sup>58</sup> para su investigación trascendental.

Por consiguiente, en los *mundos de la vida concretos* que proporcionan los materiales a partir de los cuales ha de operar la fenomenología, no sólo cuentan el espacio y el tiempo que vivimos en nuestra conducta cotidiana, los conjuntos de cosas que se configuran empíricamente en nuestro acceso natural a la realidad. Incrustados en las situaciones que nos son familiares se hallan los resultados teóricos o prácticos de las ciencias que han incidido en la técnica o en el conocimiento “vulgarizado” de las cosas. “Por ello la ciencia, en tanto que es una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida”.<sup>59</sup>

Es manifiesto que esta inclusión de las construcciones científicas en el *mundo de la vida concreto* las convierte en un problema que ha de ser dilucidado por la fenomenología trascendental. Ésta debe indagar no sólo las funciones lógicas que hacen posible la investigación científica, sino que ha de llevar a sus límites la correlación intencional entre la objetividad de los resultados alcanzados por la Ciencia y la conciencia que en todo momento, desde su planteamiento inicial hasta sus últimos resultados, los mantiene en conexión con la subjetividad que condiciona su presencia objetiva. Este es el significado de la impugnación que en los párrafos 8-23 de *La crisis de las ciencias europeas* se realiza del “objetivismo” y del “positivismo”, que han sido la expresión de la confianza racionalista (compartida por algunos autores empiristas) en que la razón era capaz de descubrir la objetividad de las cosas en su ser absoluto, es decir, desvinculada de las funciones de la conciencia que la posibilita.

Pero la denuncia de esa desconexión entre la subjetividad y las construcciones teóricas y prácticas realizadas por la razón no supone un rechazo o un olvido de la validez de las mismas. Husserl no sólo fue respetuoso con los logros alcanzados por las ciencias especializadas, por el “vigoroso aumento de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas”,<sup>60</sup> sino que en *La crisis* destacó el valor de los logros de la filosofía y de la ciencia como manifestaciones de la razón: “La filosofía, la ciencia no son, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, ‘innata’ a la humanidad en cuanto tal*”.<sup>61</sup> Sin embargo, no se trata de aceptar ciegamente o de forma dogmática el valor racional de las ciencias o de las filosofías que las han exaltado como si fuesen “el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega”.<sup>62</sup> Cabe la posibilidad de que todo ello sea tan sólo “un mero delirio histórico-fáctico, el logro casual y contingente de una humanidad casual y no menos contingente entre otras humanidades y otras historicidades de muy variado linaje; o que, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió en la humanidad griega fue precisamente lo que como *entelequia* viene esencialmente ínsito en la humanidad como tal”.<sup>63</sup> Pero cabe también una tercera alternativa que aparece en la Conferencia leída en Viena en 1935 con el título de “La crisis de la humanidad europea y la

<sup>56</sup> *KrW*, parágr. 50, pág. 175/11 (*Husserliana* VI)

<sup>57</sup> *Ibid.*, pág. 175/38.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pág. 177/33.

<sup>59</sup> *Ibid.*, parágr. 34-e, pág. 132/24.

<sup>60</sup> *Ibid.*, parágr. 4, pág. 8/35.

<sup>61</sup> *Ibid.*, parágr. 6, pág. 13/37.

<sup>62</sup> *Ibid.*, parágr. 6, pág. 13/18.

<sup>63</sup> *Ibid.*, parágr. 6, pág. 13/25.

filosofía” e incluida como Texto complementario en *La crisis*: Se trata de conferir a todo lo que cumple “el *telos* espiritual de la humanidad europea” el carácter de ser “una idea infinita hacia la que de modo oculto, por así decirlo, tiende a desembocar el devenir espiritual global”.<sup>64</sup> Y añade más abajo: “Todo esto no pretende ser, empero, una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un vivo presentimiento [*lebendige Vorahnung*] que se dibuja y toma cuerpo en el marco de una reflexión sin prejuicios”.

Pero si la fenomenología que arranca del *mundo de la vida concreto* reconoce que está consagrada a la investigación de esa racionalidad que hemos heredado de la filosofía griega como un “vivo presentimiento”, ¿en qué medida su pretensión de hallar el *a priori* que ha regido sus construcciones teóricas y prácticas se limita a ser parte de ese “vivo presentimiento”? ¿No hay una cierta oposición entre éste, por la mera presunción que encierra, y la pretensión de lo *a priori* de valer universal y necesariamente, de forma apodíctica? Ciertamente, Husserl parece inclinarse a salvar la vigencia de lo *a priori* frente a la debilidad de un “presentimiento” cuando dice que éste “nos confiere, ciertamente, una dirección intencional para discernir en la historia europea interrelaciones y concatenaciones de la máxima importancia, al hilo de cuya atenta reconstrucción lo presentido pasa a convertirse en certeza acreditativa”.<sup>65</sup> Y bien se puede admitir que esa conversión de lo “presentido” en “certeza acreditativa” tiene que operar bajo las exigencias de las leyes o principios que deciden las estructuras ontológicas o las normas prácticas que pretenden valer *a priori*. Ahora bien, el reconocimiento de que todo ello nos es accesible a partir de *mundos de la vida concretos* históricamente variados, cuyas leyes teóricas y prácticas han cambiado con el curso de la historia o, al menos, han sustentado formulaciones diversas, congruentes con los *mundos concretos* en que han operado, ¿no convierte en una mera presunción su *vital pretensión* de que tienen una vigencia universal y necesaria, es decir, *a priori*?

Con ello queda planteado un problema que afecta a las dimensiones radicales de la fenomenología husserliana, a la validez *a priori* de las esencias formales, de las funciones básicas de la subjetividad trascendental. Es cierto que, desde que se planteara en las *Investigaciones lógicas* la impugnación del psicologismo o el rechazo del historicismo en *La filosofía como ciencia rigurosa*, el pensamiento de Husserl había discurrido bajo el convencimiento de que la conciencia funciona a instancias de una legalidad necesaria y universal que no podía generarse a partir de hechos contingentes empíricos ni podía ser modificada por su curso. Ahora bien, si la posibilidad de que la razón opere de forma variada dentro de diversos *mundos de la vida concretos* a lo largo de la historia va acompañada de la advertencia de que el *telos* racionalista que la impulsa es sólo un “vivo presentimiento”, ¿todo ello no exige una revisión de la validez *a priori* de los principios y esencias formales que determinan toda objetividad o conducta humana?

Sin embargo, el intento de dar respuesta a esta pregunta debe aplazarse hasta que se realice un examen del *mundo de la vida originario* y, sobre todo, del *mundo primordial* estudiados respectivamente en *Experiencia y juicio* y en las *Meditaciones cartesianas*. Pues ambos mundos corresponden al nivel de las experiencias que dan cumplimiento empírico o que ponen en juego las funciones noéticas de la conciencia.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pág. 320/39.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 321/11.

Pero el segundo de ellos, el *mundo primordial* es además el “*mundo propio*” de los diversos individuos o grupos humanos. De su peculiaridad depende que su diversidad empírica pueda ser superada por la “comunización” de los mundos objetivos elaborados por las ciencias o por cualquier conducta humana racional. Por tanto, nuestra pregunta sobre la supervivencia del *a priori* quedará aplazada hasta que se realice el examen del *mundo de la vida originario* y del *mundo primordial*.

### III.5. EL “MUNDO DE LA VIDA ORIGINARIO” EN *EXPERIENCIA Y JUICIO*

Aunque el *mundo de la vida originario* alcanza su exposición más amplia y precisa en *Experiencia y juicio*, obra editada por Ludwig Landgrebe en 1938, sus teorías provienen de momentos muy anteriores y de textos muy dispersos de Husserl. Pero ahora se enmarcan dentro de la dilucidación fenomenológica de lo que sea la *mundanidad*, tema que no estuvo presente con la misma relevancia en las otras obras que aportaron materiales coincidentes. Por ejemplo, *Experiencia y juicio* desarrolla elementos fundamentales de las *Investigaciones lógicas*, en especial los que se relacionan con el *cumplimiento empírico* de las significaciones expresadas verbalmente.<sup>66</sup> Pues con ese *cumplimiento* la experiencia realiza la “denotación” [*Beziehung*] del objeto, endereza hacia él la intencionalidad propia de la mención y funde el “sentido” propio de la expresión con el “sentido impletivo” de la experiencia.<sup>67</sup> Todo ello ganará un notable desarrollo en *Experiencia y juicio*. Pero estas afinidades entre las *Investigaciones lógicas* y *Experiencia y juicio* no impiden que el problema del *mundo* aparezca en ambas obras con un relieve muy distinto: Frente al protagonismo de que va a gozar en la segunda de ellas, en las *Investigaciones* tenía un papel muy escueto que, no obstante, encierra una importancia fundamental en el desarrollo de la fenomenología en la medida en que marca las condiciones lógicas que ha de tener cualquier enunciado para ser “lícito”.<sup>68</sup>

Ahora bien, si *Experiencia y juicio* se mueve dentro del marco de una Lógica trascendental que indaga las funciones de la subjetividad que rebasan las que son propias del enunciado o del juicio, tendrá que plantearse lo que sea la *mundanidad* en que se hace presente cualquier objeto. Y tendrá que dilucidar qué actos del sujeto la constituyen como un campo universal de experiencias. Ante todo deberá hacer constar que se trata de una *mundanidad* empírica que sólo podrá ser hallada “desmantelando” las idealizaciones que se hayan incrustado en el *mundo de la vida concreto* o en sus realizaciones históricas por obra de la ciencia o de cualquier otra actividad cultural. Y conviene advertir también que ese *mundo de la vida originario* es el mismo que en las *Meditaciones cartesianas* aparecerá como *mundo primordial* cuando se considere la vinculación de las experiencias con el *soma* que las vive y que decide su pertenencia al sujeto que con él opera. O que tiene conciencia de la *extrañeza* de esas experiencias cuando son atribuidas a otro sujeto cualquiera, que percibe el *mundo* y que se conduce expresivamente en él gracias a su propio *soma*. Es cierto que en el *mundo de la vida originario* de *Experiencia y juicio* no entra en juego este problema de la *propiedad* o *pertenencia* del *mundo* con respecto a cada sujeto que lo vive con su propio *soma*. Ni,

<sup>66</sup> Cfr. supra págs. 49-50.

<sup>67</sup> *LU*, 1.ª, parágr. 14 y 6.ª, parágr. 28 (*Husserliana* XIX/1).

<sup>68</sup> Cfr. supra el parágr. III.2 (págs. 45-47).

por consiguiente, se plantea la *extrañeza* del *mundo* que los otros experimentan con sus particulares *somas*. Por tanto, tampoco aparece en su planteamiento una explícita indagación de los recursos noético-noemáticos que constituyan la *comunización* de esos mundos, es decir, su validez como *un mismo mundo* que es *común* a cuantos lo entienden de modos diversos, aunque convergentes en tanto que siempre se tiene conciencia de que se trata de *uno y el mismo mundo*. Sin embargo, estas diferencias que rondan en torno al planteamiento del *mundo primordial* no impiden que en él se presenten otras estructuras, como son las temporales y espaciales, que conciernen sin más a su índole empírica y que, por consiguiente, puedan ser estudiadas cuando se plantee la constitución de las experiencias que forman el *mundo de la vida originario*.

Pero conviene advertir, en primer lugar, que el “desmantelamiento” de las construcciones teóricas o prácticas que se han edificado sobre el *mundo de la vida originario* no deja a la vista un simple cúmulo de *datos sensibles*. Las experiencias que así se descubra conservarán siempre el sentido objetivo que ha condicionado su búsqueda y su hallazgo: Son estructuras empíricas que vivimos *en concreto* dentro de situaciones culturales, revestidas por idealizaciones teóricas y prácticas dentro del curso histórico que decide su concreción. “Este campo no es un puro caos, un simple ‘amasijo’ de ‘datos’ [*ein blosses ‘Gewühl’ von ‘Daten’*]; tiene una estructura determinada, es un campo de singularidades articuladas que se elevan sobre él”.<sup>69</sup> Por consiguiente, se trata de experiencias que valen como subsuelo de ciertas construcciones ideales. Y que participan también de la historicidad que es propia de estas idealizaciones.<sup>70</sup>

En segundo lugar, en la medida en que las experiencias del *mundo de la vida originario* dan cumplimiento al sentido objetivo que se expresa con los juicios, deben poseer una articulación estructural que cuadre con la que esos juicios formulen verbalmente. Lo que se diga del Sol y de su índole estelar ha de casar con las experiencias que de él tenemos, con su brillo y su calor. Es decir, esas experiencias han de poseer un *sentido* que cumpla el que exprese el juicio y que forme lo que Husserl llama un “juicio de experiencia”, es decir, formado por el material sensible que ésta aporta.<sup>71</sup> Con este *juicio* reaparece, por tanto, la teoría del “sentido impletivo” que desde las *Investigaciones lógicas* había sido reclamado para explicar cómo una experiencia puede “cumplir” la significación expresada mediante un término verbal o un enunciado que hacen referencia al *mismo objeto* percibido en “el cómo de sus determinaciones”,<sup>72</sup> es decir, con un “sentido objetivo” empírico.

Pero ello supone, en tercer lugar, que el *mundo de la vida originario* también anticipa las estructuras formales y materiales que el juicio manifiesta. La “unidad” que atribuimos a un objeto, en la medida en que es inteligible, constituye una categoría lógica que exige una coherencia o conexión entre los elementos empíricos que le den cumplimiento. “[...] Todas las categorías y formas categoriales que aparecen [en el ámbito del juicio predicativo] se construyen sobre las síntesis antepredicativas [de la experiencia] y tienen en ellas su origen”.<sup>73</sup> Con otras palabras, las experiencias originarias disponen de unas “objetividades inteligibles” [*Verstandesgegenständlichkeiten*]

<sup>69</sup> *EU*, parágr. 16, pág. 75. Es interesante la semejanza entre esta advertencia de Husserl y la que Kant realizó en la *Crítica de la razón pura* (A 43 / B 60) rechazando el supuesto de que los fenómenos sensibles formen un “cúmulo” [*Zusammenhäufung*] de representaciones.

<sup>70</sup> *EU*, parágr. 10, pág. 44.

<sup>71</sup> *Ibid.*, parágr. 13, pág. 63.

<sup>72</sup> Cfr. *supra* págs. 49-51.

<sup>73</sup> *Ibid.*, parágr. 24-a, pág. 127.

que equivalen a las “formas categoriales” o a las “esencias formales” que Husserl había estudiado en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura* dentro del nivel de la intelección que hace posible un juicio o que motiva el *nóema* de un objeto. La “unidad” que atribuimos al Sol cuando utilizamos términos sincategoremáticos que lo expresan como “un astro”, se halla presente en las experiencias que de él tenemos, cuando se coordinan como donación de algo determinado y que, en esa medida, constituyen “una objetividad inteligible” de rango empírico.

En cuarto lugar, y como complemento de las “objetividades inteligibles” que Husserl atribuye al *mundo de la vida originario*, hay que constatar su constitución “típica”. En definitiva, si lo sensible no fluye como “un puro caos, un simple ‘amasijo’ de datos” porque registra estructuras que cumplen las significaciones que puedan denotarlos, habrá que admitir que esas estructuras se organizan según *tipos* diversos. Son los que se agrupan y diferencian como géneros y especies de objetos empíricos, de acuerdo con sus *esencias materiales*. Pero que, en definitiva, marcan líneas de experiencias previsibles de acuerdo con las que han sido efectuadas en ocasiones anteriores. O abren *horizontes* de experiencias que corresponden a la índole propia del objeto, en su singularidad concreta, o a las situaciones características que condicionan su aparición empírica en determinados *mundos circundantes*.

### III.6. “REMISIÓN” [VERWEISUNG] Y MUNDANIDAD

Aunque las estructuras propias de los elementos integrantes del *mundo de la vida originario* que hemos repasado pueden constituir un anticipo de la mundanidad propia de las experiencias, en la medida en que establecen un orden inscrito en los fenómenos sensibles, sin embargo han dejado indecisa lo que sea su misma ordenación y, por tanto, la mundanidad propiamente dicha. Pues, en rigor, el *sentido* que tenga una experiencia, o las *objetividades inteligibles* que funcionen en los *juicios de experiencia* y la constitución *típica* de sus contenidos empíricos, pueden funcionar tan sólo en objetos individuales, sin rebasar su individualidad y sin trazar la síntesis mundana que entre ellos medie. El pensamiento de Husserl en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura* mostró una clara predilección hacia el análisis de las individualidades objetivas, bien las que corresponden intencionalmente a los enunciados o las que se plantean como *identidades* fundadas en una determinada coherencia noemática. Por ello la continuidad que siempre quiso mantener en el curso de su obra podía hacer temer que, cuando se plantease el problema de la *mundanidad*, ésta quedase reducida a una simple denominación de la totalidad de las experiencias, sin añadir nada nuevo a la estructura inteligible o sensible que pudiera tener cada una de ellas tomada en su estricta individualidad.

Ello otorga un especial interés a los textos que aparecen en las últimas obras de Husserl y que abren un claro acceso a la *mundanidad* propiamente dicha. Así, se puede leer en *Experiencia y juicio* que “ningún cuerpo individual que llevamos a su donación a través de la experiencia se encuentra aislado de por sí [*ist ja für sich isoliert*]. Cada cuerpo lo es en un nexo unitario [*einheitlichen Zusammenhang*] que, hablando en términos últimos y universales, es el nexo del mundo. La experiencia sensible universal, concebida realizándose en una universal coordinación [*in universaler Einstimmigkeit*], posee una unidad de ser, una unidad de orden superior; lo entitativo de esta experiencia es la naturaleza total, el universo de todos los cuerpos. También a

esta totalidad del mundo [*dieses Ganze der Welt*] podemos dirigirnos como a un tema de experiencia".<sup>74</sup> A continuación advierte que ello no significa que se tenga una experiencia directa del mundo como una "naturaleza total", sino que ésta se funda "en las experiencias previas individuales de los cuerpos. Pero también ella es 'experimentada', también a ella nos podemos dirigir —al experimentar los cuerpos individuales— y explicarla en sus particularidades, en las que se muestra su ser. Así *todos los sustratos están enlazados [verbunden] entre sí*; si nos movemos dentro del mundo como universo, ninguno está sin relación 'real' [*ohne reale Beziehung*] con otros y con todos los demás, ya sea mediata o inmediatamente".<sup>75</sup>

Por consiguiente, la *mundanidad* aparece caracterizada por un repertorio de términos tales como "nexo [*Zusammenhang*]", "enlace [*Verbindung*]" y "relación [*Beziehung*]", que expresan la coexistencia de cada individuo empírico con los que forman con él un *mundo percibido*. Sin embargo, no hay que olvidar que nos hallamos dentro de una investigación fenomenológica, que ha de fijar ante todo la índole de la "presencia fenoménica" de lo que aparece como fundamento de una objetividad. Es decir, en qué consiste la "fenomenidad", su patencia como "fenómeno" de esos "nexos", "enlaces" y "relaciones" que constituyen la "mundanidad". La respuesta se puede hallar en un texto de *La crisis de las ciencias europeas* en que se plantea el mismo problema de la insuficiencia de la individualidad de los objetos empíricos. En efecto, advierte Husserl que "lo singular [*das Einzelne*] no es —en cuanto a su conciencia— nada por sí; la percepción de una cosa es su percepción en un *campo perceptual*. Y así como la cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de 'percepciones posibles', en tanto que lo auténticamente percibido 'remite' [*verweist*] a una multiplicidad sistemática de posibles ostensiones que le pertenecen coherentemente [*einstimmig*] de acuerdo con su índole perceptiva, así también la cosa tiene de nuevo un horizonte: frente al 'horizonte interno' un 'horizonte externo', precisamente en tanto que es una cosa en un campo de cosas; y esto remite [*verweist*] en definitiva a todo 'el mundo en tanto que mundo perceptivo'".<sup>76</sup>

La apelación a la "remisión" [*Verweisung*] como vínculo que establece la *mundanidad* empírica tiene un especial interés porque destaca la peculiaridad de cada individuo singular cuya *presencia* se dilata comprometiendo la de los otros individuos que forman su "horizonte externo" y, en definitiva, su *mundo*. Como diría Heidegger en el *Ser y tiempo*, la "remisión" que realiza todo ente-a-mano hacia la "situación" en que ejerce su uso hace de aquel ente un "signo" de esa situación y, en definitiva, del *mundo*.<sup>77</sup> Pero Husserl no cuenta con la primacía que Heidegger dio al carácter práctico de la existencia humana (del "*Dasein*") para hacer de la "remisión" un elemento que se descubre merced a la utilidad de las cosas. En rigor, la "remisión" husserliana se constituye en el "sentido" de las experiencias. Es decir, en la índole significativa que éstas tienen cuando, dentro de su función "cumpliendo" los enunciados, hacen referencia a las restantes experiencias que constituyen una situación. Si la "remisión" de Husserl tiene en común con la de Heidegger la atribución a los objetos de un "sentido" o una índole significativa, aquél no necesita de la consideración pragmática de la

<sup>74</sup> EU, parágr. 29, pág. 156.

<sup>75</sup> Ibid., pág. 157.

<sup>76</sup> KrW, parágr. 47, pág. 165/12 (*Husserliana* VI).

<sup>77</sup> F. Montero: "La teoría de la significación en Husserl y Heidegger". Madrid, *Revista de Filosofía* del C.S.I.C., 1954 (33 págs.).

existencia humana. Para justificar que cada objeto empírico tenga un *sentido* que lo hace “significativo” de las cosas que forman su mundo o que estén con él vinculadas mediante una ordenación de “enlaces”, de “nexos” y “relaciones”, a Husserl le basta la naturaleza semántica del mundo. Es decir, que éste sea un “mundo hablado”, en el que cada dato sensible “remita” a los que con él mantienen ciertas relaciones.

Pero, aunque el término “remisión” (*Verweisung*) haya arrojado cierta luz sobre la índole “significativa” de las cosas, aludiendo a que su presencia es la de “signos” que, poseyendo un “sentido objetivo” propio, “remiten” a lo que forma con ellos una situación mundana, en otros momentos Husserl da una mayor precisión a lo que sea el “vínculo” que hace posible la “remisión” o que con ella se descubre. En general, el tiempo, como dimensión fundamental de la conciencia o, como había dicho Kant, en tanto que forma inmediata de los fenómenos que constituyen el “sentido interno”,<sup>78</sup> se destaca como estructura general del *mundo de la vida originario* y de las experiencias que lo forman. Ya en las *Meditaciones cartesianas* precisa que toda vivencia mantiene un “nexo [*Zusammenhang*]” con las potencialidades futuras de la conciencia que constituyen un mismo proceso. Así, “a toda percepción exterior le pertenece, desde los lados efectivamente *percibidos* del objeto de percepción, la remisión [*die Verweisung*] a los lados *conjuntamente mentados*, todavía no percibidos, sino sólo anticipados a modo de expectativa [...]. Se trata, pues, de una constante *tensión* que cobra un nuevo sentido en cada fase de la percepción”.<sup>79</sup> Y en una nota al pie de la pág. 221-222 de *La crisis de las ciencias europeas* advierte que todo cuerpo constituye su “tipo” formando parte del *mundo de la vida*, con el que mantiene una “conexión típica” [*typische Zusammenhörigkeit*] de “coexistencia” y “sucesión” dentro de su campo perceptivo. “En consecuencia, cada cuerpo ‘es’ tal como es bajo ‘circunstancias’; la modificación de cualidades de uno remite [*verweist*] a modificaciones cualitativas en otro –pero considerándolo de modo tosco y relativo, tal y como forma parte de modo propio del mundo de la vida; no se habla de causalidad ‘exacta’, que remita a las construcciones idealizantes de la ciencia”.<sup>80</sup>

Por tanto, el estudio de los “estados de cosas” individuales iniciado en la Lógica formal de las *Investigaciones lógicas* y recogido por las *Ideas para una fenomenología pura* en la teoría de los objetos noemáticamente constituidos como singulares puntos de referencia de los juicios, es ampliado en *Experiencia y juicio* y en las obras de la última etapa de Husserl mediante el relieve que va adquiriendo el problema del *mundo* y de las estructuras temporales que lo caracterizan.

Pero el protagonismo que el tiempo gana en la configuración de la *mundanidad originaria* hay que situarlo en el nivel de una temporalidad que Husserl denomina “inmanente” en *Experiencia y juicio*<sup>81</sup> y que ya había planteado en las *Ideas para una fenomenología pura*<sup>82</sup> contraponiéndolo al “tiempo objetivo” que se atribuye a las cosas en virtud de un cálculo numérico y de una objetivación basada en funciones noéticas constituyentes de la naturaleza. Como dice en el párrafo 36 de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, los fenómenos determinantes del tiempo, es decir, los que corresponden a la temporalidad inmanente de la

<sup>78</sup> Cfr. supra págs. 32-35.

<sup>79</sup> *CM*, parágr. 19, pág. 82/3 (*Husserliana* I).

<sup>80</sup> *KrW*, parágr. 62, pág. 221 (nota) (*Husserliana* VI).

<sup>81</sup> Cfr. *EU*, parágr. 64-b, págs. 307-308.

<sup>82</sup> *I*, parágr. 81, pág. 196/29 (*Husserliana* III).

conciencia, “no son objetos”. Son “la subjetividad absoluta y tienen las propiedades absolutas de algo que es preciso designar metafóricamente como ‘flujo’, algo que brota ‘ahora’, en un punto de actualidad, un punto originario. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto originario y una continuidad de momentos de reminiscencia”.<sup>83</sup> Ese “punto originario” es a veces considerado como el “ahora actual [*aktuelle Jetzt*]”, que incesantemente es reemplazado por otros “ahoras momentáneos [*Jetztmomente*]”.<sup>84</sup> Pero en otros textos Husserl lo considera como un “ahora” que se halla por encima del flujo del tiempo, como un “presente” universal que no es afectado por el cambio de los fenómenos o de las actividades de la conciencia, pero que por su identidad universal hace posible la sucesión continua de los “ahoras” y su enlace formando un tiempo único para todas las cosas.<sup>85</sup>

Y, en todo caso, contando con la contribución de este “ahora” universal o presente único que fundamenta la unidad de todos los tiempos, hay que destacar que además éstos se unifican porque aportan los enlaces o conexiones que se trenzan en su sucesión y que, como ya se advirtió antes, constituyen las “remisiones” de unos fenómenos hacia otros, es decir, su *mundanidad*. Por ello dice en el parágrafo 25 de las *Leciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* que “no se puede representar absolutamente o, mejor dicho, poner una duración, sin que sea puesta en un nexo temporal [*Zeitzusammenhang*]”.<sup>86</sup> Pues “las intenciones respecto al nexa en el tiempo se cumplen por medio de la realización de nexos cumplidos hasta el presente actual”.<sup>87</sup> Es decir, “los contenidos inmanentes [de la conciencia] son lo que son en la medida en que, durante su duración actual, anuncian [*vorweisen*] el futuro y recuerdan [*zurückweisen*] el pasado”.<sup>88</sup> En *Experiencia y juicio* Husserl formula esa vinculación temporal de los fenómenos apelando al término “asociación”: “La asociación se entiende aquí de manera exclusiva como el *nexo* [*Zusammenhang*] puramente inmanente del ‘algo recuerda algo’, ‘una cosa señala [*weist auf*] a otra”.<sup>89</sup> Es manifiesto que estas fórmulas están evocando la “remisión” [*Verweisung*] que desde un comienzo se planteó como la estructura *mundana* propiamente dicha, en tanto que cada fenómeno *remite* a los que forman el horizonte externo que constituye su *contorno*. Por ello dice también en *Experiencia y juicio* que las percepciones “se mantienen en conexión [*Zusammenhang*] como relacionadas con objetos reales o supuestamente reales dentro de un mundo [*innerhalb einer Welt*]”.<sup>90</sup>

Pero si el tiempo puede recabar con justicia el mérito de ser la estructura mundana fundamental del mundo de la vida originario, no es posible olvidar que en el mundo circundante, que se propuso en las *Ideas para una fenomenología pura* como punto de partida de la investigación fenomenológica, se aludía también al *espacio* con la misma intención. Se podía esperar, por tanto, que el retroceso hacia las experiencias del mundo de la vida originario, que se hallan en el subsuelo de las construcciones teóricas que dan cuenta de la espacialidad, debía precisar lo que es ésta como dimensión de los fenómenos empíricos. Y que *Experiencia y juicio* debía dar cuenta de ese *espa-*

<sup>83</sup> *PhiZ*, parágr. 36, pág. 76/36 (*Husserliana X*).

<sup>84</sup> *Ibid.*, parágr. 30, pág. 63/36.

<sup>85</sup> *Ibid.*, parágr. 38, pág. 76/28, pág. 77/17 y *Beilage XI*, pág. 125/10.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 53/27.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 54/5.

<sup>88</sup> *Ibid.*, parágr. 40, pág. 84/11.

<sup>89</sup> *EU*, parágr. 16, pág. 78.

<sup>90</sup> *Ibid.*, parágr. 38, pág. 193.



*cio originario*. Sin embargo, su lectura es decepcionante: Salvo leves alusiones, no aparece en dicha obra el estudio de una espacialidad propia de las mismas experiencias. Es una decepción que provoca también el Anejo III de *La crisis de las ciencias europeas*, titulado “El origen de la Geometría”.<sup>91</sup> Pues en él Husserl parece preocupado sólo por el problema de la idealidad de la Geometría, que examina a la luz de las significaciones ideales instituidas por el lenguaje matemático. Sólo de pasada alude en alguna ocasión en *La crisis* al “trasfondo del mundo sensible pre-geométrico”<sup>92</sup> que había sido olvidado por Galileo. También en el párrafo 9-h de la misma obra se menciona una intuición empírica espacio-temporal, aunque desprovista de las “idealidades geométricas”.<sup>93</sup> Y en párrafo 36 señala la homogeneidad entre las estructuras espaciales y temporales precientíficas del *mundo de la vida* y las que se desarrollan como un “a priori geométrico”.<sup>94</sup> Por fortuna el problema es abordado ampliamente en las *Meditaciones cartesianas* cuando se apela al “soma [Leib]”<sup>95</sup> del propio sujeto, que se vive kinestésicamente al realizar experiencias en su mundo circundante.<sup>96</sup> Pues un rasgo fundamental de ese *soma* es que se halle siempre en el centro del *mundo de la vida originario*. “Mi soma corpóreo [mein körperlicher Leib], en tanto que referido a sí mismo, tiene su modo de darse del *aquí central* [zentralen Hier]; todo otro cuerpo, así como el cuerpo del otro, tiene el modo del *allí*. En virtud de mis kinestesis, esta orientación del *allí* puede ser libremente cambiada. Al mismo tiempo, con el cambio de las orientaciones, se constituye en mi esfera primordial [in meiner primordinalen Sphäre] la naturaleza espacial única, y precisamente se constituye con una referencia intencional a mi somaticidad en tanto que ésta funciona perceptivamente”.<sup>97</sup> Es decir, esta “esfera primordial”, que en otros momentos es denominada “mundo primordial”,<sup>98</sup> coincide con el *mundo de la vida originario* en tanto que constituye un campo de experiencias subyacente a toda construcción teórica y que, por consiguiente, ha de ser puesto al descubierto “desmantelando” las formaciones ideales que en él se han depositado y que lo convierten en un *mundo de la vida concreto*. Lo que introduce en el “mundo primordial” profundas diferencias, que atenderemos en breve, es su vinculación con el *soma* que realiza su percepción en virtud de las actividades somáticas que condicionan la presencia de ese “mundo” o que lo modifican gracias a los esfuerzos que se generan en el *soma* y que lo alteran de formas y en grados diversos.

Pero de momento interesa destacar que con la “esfera primordial” que forman las experiencias que aparecen vinculadas con la propia somaticidad y sus actividades mo-

<sup>91</sup> Eugen Fink lo publicó en 1939 con el título de “La pregunta sobre el origen de la Geometría como problema intencional” en la *Revue Internationale de Philosophie*.

<sup>92</sup> *KrW*, párr. 9-b, pág. 26/22 (*Husserliana* VI).

<sup>93</sup> *Ibid.*, párr. 9-h, pág. 50/32.

<sup>94</sup> *Ibid.*, párr. 36, pág. 142/22.

<sup>95</sup> La traducción de “Leib” por “soma” fue propuesta por Javier San Martín en *La fenomenología como utopía de la razón* y adoptada por Jacobo Muñoz en su traducción de *La crisis de las ciencias europeas*. Resuelve satisfactoriamente la diferencia entre el “soma” (que se vive a sí mismo y que vive su mundo en virtud de las experiencias originarias que tenemos de las cosas) y el “cuerpo” material que integra el horizonte mundano en nuestra conciencia cotidiana o en la científica.

<sup>96</sup> Otras alusiones al tema de la “somaticidad” aparecen dispersas en la obra de Husserl. Destacan el párrafo 62 de *La crisis*, diversos textos de las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* y de las “Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología” (incluidas en la primera parte de la *Fenomenología de la intersubjetividad*), así como algunas citas de la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura*. Es decir, se trata de testimonios pertenecientes a obras muy anteriores a las *Meditaciones cartesianas*, que revelan que el problema fue madurando lentamente a lo largo de la vida filosófica de Husserl.

<sup>97</sup> *CM*, párr. 53, pág. 145/35 (*Husserliana* I).

<sup>98</sup> *Ibid.*, párr. 49, pág. 137/2.

trices se traza la configuración de una “naturaleza espacial” sobre la que el lenguaje geométrico y las idealizaciones que constituye elevan el espacio objetivo propio de las teorías científicas o de la comprensión cotidiana de las cosas. Como dice en las “Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología”,<sup>99</sup> “cada uno distingue el espacio objetivo, como sistema de sitios espaciales objetivos (lugares), del espacio fenoménico que consiste en el modo como aparece el espacio ‘aquí y allí’, ‘arriba y abajo’, ‘a la derecha y a la izquierda’”.

Ahora bien, esos “lugares” propios de la “naturaleza espacial” o del “espacio fenoménico” consisten fundamentalmente en un “sistema” de conexiones de índole similar al que constituía el tiempo fenoménico. Reiterando la tesis que en *Experiencia y juicio*<sup>100</sup> y en *La crisis de las ciencias europeas*<sup>101</sup> había destacado los “nexos” o la “coordinación” que median entre los “cuerpos individuales” o “lo singular”, haciendo que su entidad objetiva “remita” a los que con ellos forman el mundo, en las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* insiste con respecto a la espacialidad fenoménica que “una cosa percibida no está nunca sola por sí misma, sino que se halla ante nuestra vista en medio [*inmitten*] de un determinado contorno [*Umgebung*] de cosas intuitivas [...]. Como las palabras ‘en medio’ y ‘contorno’ significan, se trata de una conexión [*Zusammenhang*] espacial, que une la cosa percibida particular con las otras que son percibidas con ella”.<sup>102</sup> Es decir, una cosa empírica está en “conexión” con las que forman un “contorno” espacial. “Y a esas cosas corpóreas, que son percibidas en conjunto, pertenece también el soma del yo [*der Ichleib*] que con su cuerpo está siempre en el espacio, en el espacio de la totalidad percibida. Está allí como un persistente y constante centro de referencia, respecto al cual todas las relaciones espaciales aparecen en relación [*bezogen*], decidiendo la situación de los fenómenos a la derecha y a la izquierda, delante y detrás, arriba y abajo”.<sup>103</sup>

Es manifiesto que Husserl traslada al espacio la interpretación de la mundanidad de las experiencias temporales del *mundo de la vida originario*. Lo mismo que el tiempo fenoménico consistía en una red de *nexos* por la que cada suceso *remitia* a los que le precedían, sucedían o le eran simultáneos, la espacialidad originaria traza una red de conexiones entre cada cosa individual y las que formaban su contorno. Y dentro de esa trama de nexos espaciales, el *aquí absoluto* decidido por el propio *soma* juega el mismo papel que el *ahora actual* desempeñaba con respecto a la trama temporal: Uno y otro son el centro de las *referencias* o *remisiones* que cada fenómeno dirige hacia los que con él constituyen una duración o una situación. Pues, en definitiva, el mundo de la vida originario y el mundo primordial se organizan en virtud de la trama de nexos y remisiones que tienen su centro en el ahora actual o en el aquí absoluto que son vividos por el soma en que se enraiza la subjetividad empírica. Ese soma funciona, por tanto, como el centro de la mundanidad fenoménica, cuyas redes de nexos y remisiones se extienden a partir de él, abriéndose a los horizontes temporales y espaciales que forman el mundo de la vida originario y el mundo primordial. Aunque Husserl haya destacado la relevancia que tiene el *soma* para la formación del *mundo primordial*, con respecto al cual marca el *aquí absoluto* de toda situación espa-

<sup>99</sup> Incluidas en la Primera parte de *Zur Philosophie der Intersubjektivität*, pág. 116/27 (*Husserliana* XIII).

<sup>100</sup> Cfr. supra pág. 60, en el que se cita el texto del párrafo 29, pág. 156 de *EU*.

<sup>101</sup> Cfr. el texto del párrafo 47, pág. 165/12 de *La crisis* citado supra en la pág. 61.

<sup>102</sup> *DR*, parágr. 24, pág. 80/13 (*Husserliana* XVI).

<sup>103</sup> *Ibid.*, pág. 80/24.

cial fenoménica, es lícito ampliar esa función con respecto a la temporalidad originaria. Pues el *ahora actual* que constituye su centro fenomenológico, con respecto al cual se realiza toda previsión o retención, previa a la constitución de un tiempo objetivo o matematizado, es también el *presente* que es vivido en los procesos somáticos cuyas experiencias constituyen el *ahora* que se realiza en los actos de percepción de las situaciones mundanas originarias o primordiales. Aunque ese *ahora* esté cargado de las reminiscencias de otros sucesos que le han precedido o se halle condicionado por los que son previsibles a partir de su realización, todo ello tiene su raíz fenoménica en la *presencia* de los procesos que se viven en la actualidad del *soma* que los experimenta y que marca así el centro de la temporalidad empírica.

## IV

### SUBJETIVIDAD Y APRIORISMO

#### IV.1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

EL problema del *mundo primordial*, planteado en las *Meditaciones cartesianas*, constituye una de las piezas clave de la última etapa de la fenomenología de Husserl. Pues en él se dan cita los elementos doctrinales que habían venido fraguándose desde sus momentos iniciales, junto a los que caracterizan su desenlace en su tramo definitivo. Su aparición en relación con la estructura espacial y temporal del *mundo*, aunque posea un claro interés porque permite precisar lo que sea la *mundanidad* fenoménica como trama universal que arranca de la misma experiencia de las cosas individuales, es sólo el preámbulo de una problemática mucho más densa que cubre todo el campo de la investigación fenomenológica.

Es manifiesto que el *mundo primordial* tiene una íntima relación con el problema de la subjetividad, pues se constituye gracias a las funciones de la *somaticidad* que es propia de cada individuo.<sup>104</sup> Pero la cuestión del *yo* que se vive en un *soma* que le es *propio* y cuyas actividades corpóreas están íntimamente relacionadas con las que conciernen a la expresión significativa de su conducta, conduce a la pregunta sobre la *extrañeza* del *alter ego*. Bien entendido que esa *extrañeza* comienza por manifestarse como la del *mundo de la vida concreto* de los otros sujetos y que constituye el punto de partida para la indagación de sus *mundos primordiales* y de las funciones del lenguaje o del entendimiento que cooperan en la constitución de su sentido. Y que, por otra parte, el *alter ego* no es sólo el sujeto individual que aparece en nuestro contorno inmediato, sino también el que conocemos como un individuo o como una colectividad que puede haber existido en tiempos remotos o en lugares distantes. Pues los *mundos de la vida concretos* que han de abrir paso a la indagación de los *mundos primordiales* y de las actividades que han constituido su significado son, según las *Meditaciones cartesianas*,<sup>105</sup> los que aparecen a lo largo de la historia o en ámbitos culturales distintos del nuestro.

Pero con ello se plantea un problema que puede ser decisivo para la comprensión de la fenomenología de Husserl y que pone a prueba uno de sus elementos fundamen-

---

<sup>104</sup> F. Montero: "The Construction of Subjectivity". Dordrecht, *Analecta Husserliana*, 1991 (16 págs.).

<sup>105</sup> Cfr. *supra* cap. III.4, págs. 54 y sgtes.

tales, que ha sido una constante en toda su obra: el de la vigencia del *a priori*. Pues la vinculación intencional entre las actividades de la conciencia y sus respectivos objetos pretendió tener un valor *a priori, universal y necesario*, así como las leyes que evitaban el *contrasentido* dentro del ámbito de la Lógica formal o las que decidían las estructuras esenciales de todo objeto desde la perspectiva de la Lógica trascendental. Incluso los fenómenos que llenan el *mundo de la vida originario* poseen una validez *a priori* en la medida en que registran las *objetividades inteligibles* que dan cumplimiento a las que tienen vigencia en el lenguaje. Pues bien, ¿qué garantías puede tener ese vasto *apriorismo* si su hallazgo se registra en mundos de la vida concretos que han cambiado profundamente a lo largo de la historia o en círculos culturales variados? ¿En qué medida la investigación fenomenológica puede salvarlo de un relativismo historicista si uno de los resultados de su indagación es el *mundo primordial* propio de cada sujeto, que, en principio, puede ser diferente del de *los otros*? Sin embargo, esa diversidad de los *mundos primordiales* y de los *mundos de la vida concretos* que han abierto su hallazgo ha de ser conciliada con el hecho de que cualquiera de ellos constituye una perspectiva sobre un mundo que pretende ser *el mismo* que todos viven y que aparece atravesado por idealizaciones que en buena medida constituyen el *telos* de la humanidad europea. Por ello compagina Husserl en las *Meditaciones cartesianas* la extrañeza de *los otros* y de sus *mundos de la vida concretos* con la convicción de que todos los sujetos formamos “*en última instancia una comunidad de mónadas*, en cuanto comunidad que (en su intencionalidad constituyente común) constituye el *mundo único e idéntico*”.<sup>106</sup>

Y como colofón de toda esta problemática se impone una nueva reflexión sobre lo que sea la subjetividad que se despliega en los diversos niveles del mundo de la vida y que tiene conciencia de sí misma como un yo. ¿Hasta qué punto una crisis del apriorismo va acompañada de una quiebra de la evidencia que ha sido solidaria de muchas concepciones modernas sobre la subjetividad y, en especial, la que se vive como un yo? ¿En qué medida la fenomenología ha de compartir el carácter enigmático que tenía la *mente (das Gemüt)* según Kant?<sup>107</sup> Pues la proyección intencional de las vivencias sobre sus respectivos objetos ¿no las convierte en entidades esquivas, que dejan en el centro el “*agujero negro*” de la subjetividad que las anima y que las absorbe?

#### IV.2. LA “EXTRAÑEZA” DEL ALTER EGO

La teoría husserliana del *alter ego* se plantea en la quinta *Meditación cartesiana* bajo el peso de la acusación de “solipsismo” que había despertado la fenomenología a raíz de la publicación de las *Ideas para una fenomenología pura*. Por ello Husserl parece especialmente interesado en las *Meditaciones* en realizar un estudio del *otro* acentuando su *alteridad*, es decir, su validez como un sujeto que no puede ser entendido como una “construcción” o una “representación” realizada por el yo que lo conoce como un *alter ego*.

Esa consideración del *otro* como un sujeto que desborda una mera presencia objetiva, constituida por el conocimiento que de él se tiene, conduce a una precisión de la

<sup>106</sup> CM, parágr. 49, pág. 137/14 (*Husserliana* I).

<sup>107</sup> Cfr. supra las págs. 30-31.

*extrañeza* que lo caracteriza. Pero ésta no puede significar sin más que el *otro* es *extraño* porque como sujeto coopera en la presencia del *mundo* o porque desarrolla actividades que pueden decidir lo que sea el *yo* que lo conoce o trata. Husserl no prestó una especial atención a estos procesos de la constitución de la propia subjetividad por obra de la conducta ajena, tal vez porque no eludían la objeción solipsista: Ese sujeto ajeno, que contribuyese a la realización del que se vive como un *yo*, podría ser en definitiva una construcción realizada por éste, que es capaz de “inventar” la representación de sujetos extraños que cooperen en la vida que tiene de su propio mundo. Incluyendo en ese “invento” la representación de actividades que los otros realizaran estimulando o condicionando las propias. El Conde Drácula es una simple construcción imaginativa que, sin embargo, ha podido influir en la vida de quienes lo han concebido como un ser terrorífico que amenazaba su existencia.

Por ello lo que prevalece en la teoría husserliana del *alter ego* es su *extrañeza* en tanto que desborda lo que de él se puede conocer real o imaginativamente. Es cierto que lo que de él se sabe “remite [*verweist*] a mí mismo”.<sup>108</sup> Es decir, es *otro* porque su presencia acaece en virtud del *ego* que lo conoce o representa. Pero este nexo intencional no impide que el *otro* signifique un *yo* que “no es estrictamente reflejo” de mí mismo o no es mi “*analogon* en el sentido habitual”.<sup>109</sup> Con otras palabras, en los fenómenos que integran la presencia del *otro* hay siempre un *plus* de entidad, insinuada por lo que de él se deja ver. Hay una subjetividad latente que trasciende su configuración fenoménica, la coherencia de su conducta visible o la unidad que pueda darse entre sus distintos actos. Es posible que ese fondo de subjetividad irreductible a lo que se deja ver en un individuo también se dé en el conocimiento que cada cual tiene de sí mismo. Sobre ello volveremos reincidiendo en la teoría kantiana de la *mente* [*das Gemüt*]. Pero cuando se trata del *alter ego*, la *extrañeza* ajena alcanza un especial dramatismo que supera con mucho, en intensidad y frecuencia, el que pueda originar lo que haya de recóndito en el propio ser.

De acuerdo con la tesis de que la subjetividad tiene que ser investigada a partir de los objetos intencionales, habrá que admitir que la *extrañeza* del *otro* comienza por ser la del *mundo de la vida concreto* que constituye su manifestación primaria. Desde él se podrá retroceder hacia las funciones subjetivas que han hecho posible su presencia, sean las que corresponden a los *mundos de la vida originarios* o a los *mundos primordiales*, es decir, las experiencias que constituyen tramas mundanas, o hacia las funciones *eidéticas* que se formulan como principios lógicos o construcciones ideales pertenecientes a cualquier ámbito cultural. Y no cabe duda de que un *mundo de la vida concreto* vivido por otras gentes en momentos históricos distantes del propio encierra una *extrañeza* que supera la que pueda darse en los enigmas o absurdos de nuestro *mundo de la vida concreto*. Admitiendo que éste ofrezca innumerables problemas, tanto en el nivel de la vida ordinaria como en la científica, los *mundos ajenos*, cuyos testimonios han quedado recogidos por restos arqueológicos o literarios de discutible interpretación, lo superan con mucho en problematicidad. Más aún, el hecho de que el propio *mundo de la vida concreto* incluya en su estructura inteligible los productos de las ciencias que han sido constituidas por investigadores, cuya especialización se halla muy lejos de nuestra comprensión ordinaria de las cosas, hace que esta *extrañeza* se halle también incluida en la trama de nuestro *mundo concreto*, a la par

<sup>108</sup> CM, parágr. 44, pág. 125/23 (*Husserliana* I).

<sup>109</sup> *Ibid.*, pág. 125/30.

que la inmediatez que supone el que sea vivido por nosotros mismos. En el *mundo de la vida concreto* que nos pertenece en tanto que gentes de las postrimerías del siglo XX se encuentra presente el sida, cuyo origen dista mucho de ser claro. Y lo mismo ocurre con infinidad de problemas que acucian la marcha de la investigación científica.

Es manifiesto que la comprensión de un *mundo de la vida concreto*, en el que se han incrustado los productos culturales, científicos, artísticos, religiosos, políticos, etc., requiere investigaciones de la más variada condición, las que desarrollan las diversas ciencias especializadas. Y cuyo seguimiento desborda totalmente el campo de la fenomenología. A ésta le incumbe sólo dilucidar qué fenómenos, genéricamente hablando, son los determinantes de la multiplicidad de esas construcciones, así como de sus elementos mundanos comunes. Y en qué medida unos y otros cooperan en la *extrañeza* de los *mundos de la vida concretos* que sobre ellos se generan, así como en la *comunidad* que sobre todos ellos extiende el hecho de que sean vividos como *un mismo* mundo, cuya unidad requiere la coincidencia de principios lógicos fundamentales o de estructuras esenciales básicas. Pero la reconstrucción especializada de los procesos por los que se han constituido las formaciones culturales que forman el revestimiento de los *mundos de la vida concretos* requiere una labor interpretativa, con frecuencia de índole hipotética, que cae fuera de la investigación fenomenológica de lo que sean los fundamentos estrictamente fenoménicos de la diversidad de las culturas.

Es evidente que el *mundo primordial*, que ya fue aludido como forma básica de la mundanidad empírica,<sup>110</sup> puede jugar un papel decisivo en la fundamentación fenomenológica de la diversidad de los *mundos de la vida concretos*. Y el motivo radica en que todo *mundo primordial*, individual o colectivo, se hace presente en virtud de la *somaticidad* particular de los sujetos que lo viven. Con otras palabras, sean las que se quieren las diferencias que medien entre los *mundos concretos* propios de diversos individuos y la distinta configuración que adquieren sus elementos noemáticos como *mundos objetivos* de índole científica o cultural, todo ello está supeditado a la pluralidad de los *mundos primordiales* que se encuentran en su base. Pues las experiencias que constituyen estos *mundos* son diferentes en tanto que son vividas por *somas* distintos, que hacen de cada individuo un centro de actividades motrices propias, que se hacen expresivas por medio del lenguaje o de cualquier forma de conducta. De modo similar, las diferencias entre colectividades humanas, aunque alcancen su manifestación más espectacular en los distintos mundos culturales (sociales, científicos, artísticos o religiosos) que las caracterizan, se fundamentan en la diversidad de los *sómata* que pertenecen a sus componentes. La riqueza de los resultados a que se pueda llegar analizando las realizaciones culturales de los egipcios de la XVIII.<sup>a</sup> dinastía está supeditada, sin embargo, a algo muy elemental: Aquéllos fueron distintos de los que ahora habitan el valle del Nilo o de los turistas que se interesan en su conocimiento porque vivieron con unos *sómata* que decidieron su localización y el momento cronológico en que existieron. Y esa diferencia somática fundamenta la que sea propia de sus *mundos primordiales*. Es decir, del conjunto de experiencias que forman *mundos de la vida originarios* centrados en el *soma* que les da vida, de cuyas actividades sensoriales y motrices dependen. Y, en definitiva, dentro de condicionamientos históricos muy complejos, el *soma* de los distintos individuos o grupos humanos, así como los *mun-*

<sup>110</sup> Cfr. supra págs. 64-66.

dos *primordiales* que les corresponden, deciden la diversidad de sus *mundos de la vida concretos*.

Ahora bien, la posibilidad de que el *soma* pueda recabar el mérito de ser el fundamento del *mundo primordial* que le pertenece y que, en definitiva, se le pueda comprender como el motivo radical de la pluralidad y diversidad de los *mundos de la vida concretos*, depende de que todo ello funcione dentro de una conducta significativa. Como ya se advirtió con motivo del *mundo de la vida originario*,<sup>111</sup> que constituye la trama empírica que se entreteje en el *mundo primordial* en virtud del *soma* que la percibe y enlaza, los elementos sensibles que constituyen uno y otro no son meros *sense data* que se limitan a fluir sucesivamente y que carecen de significado propio. El “desmantelamiento” de las experiencias para poner al descubierto la trama empírica que está en la base de toda objetivación no deja a la vista un amasijo de elementos sensibles carentes de sentido y, a su lado, una red de objetividades provistas de significación. Desde las *Investigaciones lógicas* Husserl sostuvo que la validez de los fenómenos empíricos, dentro de procesos de “cumplimiento” de expresiones significativas, supone que aquéllos poseen una presencia acorde con las significaciones que cumplen. Es decir, que arrastran consigo un “sentido impletivo” (según la fórmula de las *Investigaciones lógicas*) o una constitución “típica” regulada por “objetividades inteligibles” (dicho ahora de acuerdo con la terminología de *Experiencia y juicio*).

La conducta significativa del *soma*, así como su vinculación intencional con el *mundo primordial* en el que opera el sentido de las situaciones objetivas que son vividas por él, decide que el *soma* se diferencie de cualquier “cuerpo”. No se trata sólo de que ocupe una situación central absoluta con respecto a cualquier otra cosa que se le presenta percibida en un “ahí” más o menos remoto.<sup>112</sup> O de que su actividad, que se identifica con la del sujeto que en él vive, sea la que hace posible la presencia de los campos de experiencias que forman su *mundo primordial*.<sup>113</sup> Todo ello supone que la actividad que realiza el *soma* funciona dentro de una conducta en la que, de modo más o menos explícito, opera una programación de actos. Es decir, de procesos somáticos que poseen un significado en tanto que se encadenan de acuerdo con finalidades que se condicionan mutuamente. El movimiento de la mano golpeando una tabla con un martillo es de suyo significativo, lo mismo que lo es el instrumento de que hace uso. Pues con su actividad una y otro, mano y martillo, *remiten* a una situación, en la que se encuentra la tabla golpeada y los restantes instrumentos que cooperan de acuerdo con una finalidad determinada. Es decir, *significan* de modos diversos los elementos que entran en juego en la situación en la que opera la actividad del martillo.

Como ya se adelantó páginas arriba,<sup>114</sup> es fácil ver que la apelación a una estructura *significativa*, determinada por la *remisión* de los elementos que integran una actividad hacia los que forman la situación en que ésta se ejerce, evoca la teoría de Heidegger en el *Ser y tiempo* sobre la constitución significativa del mundo. Pues éste se hace presente en virtud de las actividades prácticas que dirigen cada cosa hacia un uso determinado o hacia las situaciones que forman su campo de acción. Cada cosa es un signo de las que con ella cooperan para alcanzar cierto efecto o para desplegar una determinada actividad. Sin embargo, dejando aparte toda ponderación sobre el valor de

<sup>111</sup> Cfr. supra pág. 59.

<sup>112</sup> CM, parágr. 53, pág. 145/35 (*Husserliana* I).

<sup>113</sup> Ibid., parágr. 44, pág. 127/27.

<sup>114</sup> Cfr. supra pág. 61.



una y otra teoría, hay que destacar que se mueven en dos niveles distintos: La de Husserl toma en consideración unas experiencias, tanto las que dan *cumplimiento* al lenguaje, o las que forman el *mundo de la vida originario* y el *mundo primordial*, que no aparecen en la obra de Heidegger. Y, como vimos antes,<sup>115</sup> ambos *mundos* están constituidos por las *remisiones*, los *nexos* y los *vínculos* que enlazan las experiencias formando un universo poseedor de una primaria coherencia. Hay, por tanto, una *mundanidad originaria* que se encuentra en la base de los *mundos de la vida concretos* que poseen las estructuras utilitarias que forman las *remisiones* que Heidegger tomó en consideración.

Ahora bien, el hecho de que Husserl indague la *mundanidad* desde el nivel de las experiencias que forman el *mundo de la vida originario* y el *mundo primordial* que casan con las estructuras inteligibles que forman los *mundos de la vida concretos* o que son su origen y su cumplimiento, hace que explore la extrañeza de los *otros* en esos dos niveles: En el del *mundo primordial* o del *soma* que constituye su centro y en el del *mundo de la vida concreto* que aparece estructurado con diferentes idealizaciones teóricas o prácticas, propias de distintos individuos o colectividades humanas. Pero en cualquiera de esos niveles se plantea un problema fundamental: Explicar la presencia del *otro* de forma que su *extrañeza* sea compatible con su convivencia en *mundos de la vida concretos* que, en mayor o menor grado, pueden ser comunes a amplios círculos de hombres y que, en definitiva, poseen una *mundanidad* válida para todos ellos, aunque sólo sea en líneas generales.

#### IV.3. LA "IMPATÍA" (*DIE EINFÜHLUNG*)

Desde que la teoría de la *impatía* fue planteada por Teodoro Lipps en los primeros años de este siglo,<sup>116</sup> ha suscitado con frecuencia el recelo de que haya intentado hacer del *otro* el objeto de un conocimiento remoto, en cuya intimidad no se puede entrar y a la que sólo es posible aproximarse por medio de analogías con nuestro propio ser. Ciertamente, el recurso a esas inferencias analógicas no aparece en la teoría de Husserl pero, en cambio, en ella se conserva la tensión entre la extrañeza del *otro* y la comprensión de su presencia como la de un sujeto similar al que se vive como un *yo* y da testimonio del *otro*, proyectando en él las propias vivencias.

Lo que complica la situación es que esa dualidad de inmediatez y lejanía se presenta en los dos planos que en el anterior capítulo se ha apuntado: Uno es el de la *somaticidad* y el correspondiente *mundo primordial*, que son *proprios* de cada sujeto y son vividos de inmediato por él, mientras que son *extraños* para los otros sujetos. Pero el segundo plano es el de las idealizaciones que forman la red de significaciones que, sedimentándose en el *mundo primordial* o generándose en el *mundo de la vida originario* correspondiente, forman los *mundos de la vida concretos* que caracterizan la personalidad de cada sujeto y la comprensión que del mundo tiene cada colectivo humano.

Ahora bien, es importante insistir en que estos dos planos no corren paralelos, mutuamente indiferentes a sus respectivas realizaciones. El ámbito del *mundo primordial* o del *mundo de la vida originario*, es decir, de las experiencias consideradas en

<sup>115</sup> Cfr. supra el capítulo III.6.

<sup>116</sup> *Leitfaden der Psychologie* (2.ª ed. 1906) y *Psychologische Untersuchungen* (1907-1912).

relación con el *soma* que les da vida o como trama de percepciones que dan cumplimiento al juicio en general, acaece fundido con las idealizaciones que forman los *mundos de la vida concretos*. Como ya se ha indicado en varias ocasiones,<sup>117</sup> la experiencia posee un *sentido* que le permite cumplir las significaciones propias de la objetividad de estos *mundos concretos*. O que genera el sentido de los juicios que provienen de esas experiencias. Pues todas las estructuras inteligibles de un *mundo de la vida concreto*, incluso las más abstractas, solicitan un cumplimiento que provenga de las experiencias de los *mundos de la vida originarios* o de su realización como *mundos primordiales* de diferentes sujetos. Pero, así planteada la situación, ¿dónde se debe colocar en cada uno de esos planos lo que es *propio* de cada sujeto y que como tal es vivido de inmediato por él? ¿Y en qué consiste la *extrañeza* de lo que concierne al *otro*? Lo que interesa aclarar es, por tanto, en qué medida el *soma* y su *mundo primordial* aportan elementos que contribuyen a la *extrañeza* del *otro* o a la inmediatez de su presencia. Y cómo las *idealizaciones* que cooperan en la constitución de los *mundos de la vida concretos* contribuyen a la *extrañeza* de los sujetos que los viven o, por el contrario, la superan abriendo una trama de objetividades inteligibles que hacen posible su inmediata comprensión.

El hecho de que ambos, las experiencias y las actividades noéticas, funcionen en un mutuo condicionamiento que las convierte en factores de una conducta significativa o en elementos determinantes de un *mundo de la vida concreto* dominado por el progresivo enlace de las *remisiones* que deciden la unidad del *sentido* que atraviesa todas sus estructuras, hace que ambos elementos cooperen tanto a la inmediatez del *otro* como a su *lejanía* o *extrañeza*. Es decir, el *soma* propio de cada sujeto y su *mundo primordial* abren posibilidades de una aprehensión inmediata del *alter ego* que no suprimen totalmente la *extrañeza* de su ser. Correlativamente, las estructuras inteligibles del *mundo objetivo* hacen posible tanto una “*comunización*” de su entidad como la apertura de enigmas que rompan su plena comprensión entre distintos individuos o colectivos humanos.

Es posible que la parte somática y empírica del sujeto y de su mundo sea decisiva en esa fijación de la *extrañeza* del sujeto ajeno. Por ello dice Husserl en las *Meditaciones cartesianas*:<sup>118</sup> “lo que en cada caso puede ser presentado y mostrado originariamente soy yo mismo o bien lo que me pertenece como propio”. Es manifiesto que el *soma* del sujeto que se vive como un *yo* posee para Husserl una evidencia primaria. Como vimos con ocasión del examen del *mundo primordial*,<sup>119</sup> constituye el “aquí” absoluto desde el que aparecen los “allí” de las cosas que forman su contorno, incluyendo los *sómata* ajenos que fatalmente aparecen en lugares de ese contorno. Pero, además, son las experiencias kinestésicas vividas por el propio *soma* las que condicionan la presencia de los sujetos ajenos: El movimiento de mi cabeza hace posible que aparezca en mi campo de visión cualquier individuo que, de otra forma, sin mediar la orientación de ese movimiento, podría haber quedado ignorado.

Pero si el *otro* se constituye como *extraño* a partir de su presencia somática, su *extrañeza* se agudizará extraordinariamente cuando se trate de sujetos que han vivido en tiempos lejanos o en lugares remotos. Pues entonces su *soma* se reducirá a los restos arqueológicos, literarios, artísticos, etc., que den testimonio de su existencia y que

<sup>117</sup> Cfr. supra págs. 50-51, 59-60.

<sup>118</sup> CM, parágr. 52, pág. 144/21 (*Husserliana* I).

<sup>119</sup> Cfr. supra págs. 64-66.

forman parte de la conducta expresiva que se realizó con sus palabras y con el conjunto de su comportamiento. Es evidente que la reconstrucción de la individualidad ajena, comenzando por la somática, se hace mucho más problemática en los casos que, como se dice en el párrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas*, se parte de mundos de la vida concretos que pueden ser distintos del propio. La reconstrucción de la conducta somática de los mayas, cuyas expresiones y formas significativas que manifiesten su *mundo primordial* nos han llegado a través de restos arqueológicos de muy dudosa interpretación, es mucho más difícil que la que motive el conocimiento de cualquier sujeto de nuestro tiempo.

Sin embargo, sería injusto atribuir exclusivamente al *soma* y a su *mundo primordial* todo lo que tienen de extraño los sujetos con que nos encontramos mediante un acceso inmediato o a través de testimonios indirectos de su somaticidad, como puedan ser sus escritos o sus construcciones arquitectónicas. El hecho de que el *soma* sea el fundamento de la individualidad, en tanto que constituye el *aquí* y el *ahora* absolutos en los que se ejercen las actividades de toda suerte que son propias de un individuo y que se proyectan en su *mundo primordial*, no quiere decir que el *mundo objetivo* y los elementos noemáticos que constituyen la trama inteligible de los mundos de la vida concretos deban disfrutar sin más de una total intersubjetividad, es decir, de una plena comunicación entre las gentes. De ello nos ocuparemos con más detenimiento cuando intentemos explorar los fundamentos de esa comunicación o “comunización” [*Vergemeinschaftung*], como la llama Husserl en el párrafo 55 de las *Meditaciones cartesianas*. Pero, de momento, ateniéndonos a un tratamiento inicial del problema, es decir, al que corresponde a una descripción de los mundos de la vida concretos, lo que se debe registrar es el hecho de que las actividades racionales que han constituido los mundos objetivos, incluso los que valen científicamente, pueden ser tan extrañas o lejanas como las que se realizan somáticamente. Las dificultades que pueda despertar el conocimiento de la matemática pitagórica no dependen sólo de la extrañeza del *soma* o del *mundo primordial* vivido por los miembros de aquella secta. Cabe imaginar que su *soma* y su *mundo primordial* fuesen afines a los que nos pertenecen a las gentes del siglo XX que intentamos comprender su pensamiento matemático. Pero hay que admitir que las oscuridades de su desarrollo racional, las dudas que despierta su “pureza” matemática, su probable vinculación con una teología soteriológica o con una ideología aristocrática, puedan introducir una enojosa lejanía en la actividad racional del pitagorismo y en el sentido de sus construcciones matemáticas. Ahora bien, esa extrañeza de su matemática proviene tanto de unas actividades racionales, cuyo pleno significado se nos escapa, aunque hayan creado un *mundo objetivo* de talante matemático, como de una somaticidad que ha quedado muy lejos del *soma* propio que nos permite advertir sus vestigios.

Ahora bien, contando con esa extrañeza del *soma* ajeno y de sus construcciones racionales o de sus *idealizaciones* teóricas o prácticas, ¿en qué consiste la “impatía” que nos permite conocerlos, recreando de alguna forma su subjetividad, aunque rehuya toda inferencia analógica que partiese de las propias actividades como si fuesen un “*primum analogatum*”? Es decir, no se trata de reconstruir, mediante un “acto de pensamiento”, las vivencias ajenas comparando sus efectos o los resultados que hayan dejado a la vista con los que pudiera haber producido uno mismo, lo cual permitiría atribuir al prójimo unas vivencias análogas a las propias. Ciertamente, como dice Husserl, para el conocimiento ajeno “se parte del sustrato del *mundo primordial* pro-

pio”,<sup>120</sup> dentro del cual se enmarca el *otro* en virtud de una “apresentación” [*Appräsentation*]<sup>121</sup> que hace posible su “co-presencia”, aunque no pueda llegar a “estar ahí él mismo”. Pero, en ese caso, ¿en qué consiste esa “apresentación”, que es también denominada una “apercepción analógica”?<sup>122</sup>

En rigor, se trata de un proceso cognoscitivo similar al que nos permite percibir un objeto cualquiera, comprendiendo “su sentido junto con sus horizontes”, en virtud de la “instauración originaria” por la que se constituyó por primera vez un objeto de sentido similar.<sup>123</sup> Como advierte a continuación, el conocimiento del “tipo” del objeto de que se trate puede influir en esa “apercepción analógica”. Es decir, cuando nos encontramos ante un árbol que nos es desconocido, el descubrimiento de que es de un *tipo* de árboles que nos es familiar puede contribuir a su conocimiento, aunque sigamos dudando sobre cuál sea su especie. El conocimiento de cualquier cosa y la constitución de su *sentido objetivo* dependen fundamentalmente de las retenciones de experiencias similares que establecen la base para una *analogía* que permite la comprensión de cualquier objeto que se presente con cierta novedad y que así enriquece su conocimiento mediante el concurso de los que le son análogos. Como ya se advirtió antes,<sup>124</sup> la intelección del *noema* de un objeto se realiza mediante la coordinación de los elementos que concurren a su identidad, los que están siendo percibidos y los que forman sus horizontes internos y externos y son sólo presuntos. Ahora, cuando se trata de la comprensión “impática” del *alter ego*, lo que de él está a la vista se coordina con los aspectos análogos que debe tener todo sujeto, entre los cuales tienen un papel destacado los que corresponden a la propia subjetividad de quien realiza ese conocimiento. De este modo, a pesar de su *extrañeza*, la que concierne al *soma* y al *mundo primordial*, o a las funciones racionales de rango superior, el *otro* se constituye mediante una analogía con lo que es propio de cualquier sujeto.

Pues bien, la aprehensión de la conducta de un sujeto extraño o de sus testimonios, de las huellas de su existencia, despierta de inmediato la “apresentación” de situaciones similares, vividas por otras gentes, que nos permiten comprender lo que ese sujeto ha hecho o está haciendo. Pero entre esas situaciones similares y la forma de conducta que en relación con ellas se realiza, tiene una especial importancia la que corresponde al propio *mundo primordial* y al *soma* del sujeto que soy yo mismo. Estas experiencias se reflejan, como un horizonte que condiciona su aparición, en la percepción del “otro”, de forma tal que la comprensión del mismo deriva de la que tenemos de otros sujetos similares y, en especial, del que soy *yo mismo* y cuyo *mundo primordial*, junto con el *propio soma*, aportan experiencias decisivas para la representación de la subjetividad ajena. Bien entendido que ello no anula su *extrañeza*, la decidida por la alteridad de su *mundo primordial*, de su *soma* y, en definitiva, por la que pueden introducir actividades racionales, constituyentes de su *mundo objetivo* que, a pesar de las afinidades que muestre con el propio, delata que ha sido producto de unas funciones intelectuales o imaginativas que no son las propias y que pueden diferir profundamente de éstas.

Por tanto, la *extrañeza* de lo que difiere del *mundo primordial* propio no sólo concierne al *soma* ajeno y a su *mundo primordial*, sino también al *mundo objetivo*, a las

<sup>120</sup> *CM*, parágr. 50, pág. 139/16 (*Husserliana* I).

<sup>121</sup> *Ibid.*, pág. 139/20.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pág. 138/29.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pág. 141/6.

<sup>124</sup> Cfr. *supra* págs. 49-53.

creaciones culturales que hallamos incrustadas en los *mundos de la vida concretos* y que pueden determinar las diferencias que Husserl les adjudica en el parágrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas* cuando alude a los “diferentes mundos circundantes culturales, como mundos de la vida concretos” que se configuran históricamente.<sup>125</sup> Y que sea legítimo hablar de una *impatía* que valga para el mundo de la cultura. Pues “aquí yo y mi cultura somos lo primordial frente a toda cultura *extraña*. Ésta me es accesible a mí y a los que pertenecen a mi misma cultura sólo por una especie de *experiencia del otro*, por una especie de *impatía* de la humanidad cultural *extraña* y de su cultura, y también esta *impatía* requiere investigaciones sobre su intencionalidad”.<sup>126</sup> Con otras palabras, los restos arqueológicos, literarios, artísticos, etc., constituyen un testimonio somático de otras gentes, gracias a los cuales recreamos sus mundos primordiales y objetivos, admitiendo su analogía, sus afinidades y diferencias con los que nos son propios en la actualidad.

Es posible que la reconstrucción de la génesis de los *mundos de la vida concretos* y de los *mundos objetivos* que forman su estructura teórica y práctica desborde un examen estrictamente fenomenológico, reacio a toda forma de investigación que opere mediante hipótesis o construcciones teóricas que vayan más allá de lo que se exhibe inmediatamente. Sin embargo, en relación con todo ello hay un problema que la fenomenología no pudo rehuir porque concierne al *apriorismo* que siempre presidió su lógica. Es decir, se trata del valor *a priori* de los principios lógicos y de las dimensiones esenciales de los objetos y de las funciones de la conciencia que de ellos tenemos. En definitiva, si los principios y las esencias formales pretenden valer universal y necesariamente, de esa validez dependerá lo que haya de *común* en todos los *mundos de la vida concretos*. Si la *impatía* puede superar de alguna forma la diferencia entre los sujetos y hallar analogías en su conducta y en sus mundos, ello se deberá fundamentalmente a la vigencia de principios *a priori* que tengan validez para toda forma de conciencia y para todo mundo. Se recordará que desde las *Investigaciones lógicas*<sup>127</sup> Husserl había rechazado terminantemente que el *curso del mundo* pudiera invalidar las leyes lógicas. Lo cual supone que éstas pretenden ser *comunes* para todo mundo de la vida concreto o para todo mundo objetivo. En definitiva, es la convicción que movió el rechazo del historicismo en *La filosofía como ciencia rigurosa*. Ahora bien, ¿en qué medida el *a priori*, la validez *universal y necesaria* de los principios teóricos y prácticos, puede mantenerse cuando la historicidad ha penetrado profundamente en los *mundos de la vida concretos* que constituyen el “punto de partida” o el “hilo conductor” de las investigaciones fenomenológicas? Y, ¿hasta qué punto una crisis del *apriorismo* puede arrastrar consigo una crisis de la *subjetividad trascendental* que parece haberse caracterizado por ser el fundamento activo de las esencias y leyes que pretenden valer *a priori*?

<sup>125</sup> Cfr. supra págs. 54-56.

<sup>126</sup> CM, parágr. 58, pág. 162/7 (*Husserliana* I).

<sup>127</sup> Cfr. supra págs. 45-47.

## V

### LA CRISIS DEL *A PRIORI* Y DE LA SUBJETIVIDAD

#### V.1. EL “VITAL PRESENTIMIENTO” DE LO *A PRIORI*<sup>128</sup>

POR consiguiente, en la teoría del conocimiento impático del *otro* propuesta por Husserl en las *Meditaciones cartesianas* destaca la *extrañeza* del *soma* ajeno y de su *mundo primordial*. Pero ello alcanza también a las idealizaciones que constituyen los *mundos objetivos* que se han integrado en *mundos de la vida concretos* que pueden ser distintos del que nos es propio. A pesar de nuestros esfuerzos por aproximarnos a las gentes de la Grecia clásica, hoy nos sentimos lejos de su *somaticidad* y de su *mundo primordial*, así como de las concepciones filosóficas, religiosas, artísticas y científicas que integran su *mundo de la vida concreto*, cuya interpretación está siempre sometida a una cierta provisionalidad y a conjeturas más o menos consistentes. Y, sin embargo, esas diferencias no pueden impedir que nos enfrentemos con sus obras seducidos por la convicción de que hay mucho en su *mundo* que nos es común y que nos permite lograr una comprensión plausible de sus logros. O de que nos sintamos animados por el “vital presentimiento” [*lebendige Vorahnung*]<sup>129</sup> de que todos los humanos actuamos movidos por un *logos* que, a pesar de las diferencias de su realización y de las frecuentes frustraciones de sus ideales, nos es común.

Por ello Husserl inicia el parágrafo 55 de las *Meditaciones cartesianas* con la advertencia de que “es más importante aclarar la comunidad [*Gemeinschaft*] que se desarrolla en diversos grados y que, gracias a la experiencia de lo extraño, se produce inmediatamente entre el yo —el *ego* psicofísico primordial, que domina en y con mi *soma* primordial— y el otro experimentado de modo apreativo, y luego, considerando la cuestión de un modo más concreto y radical, entre mi *ego* monádico y el suyo”.<sup>130</sup> Ahora bien, unas líneas más abajo considera la necesidad de justificar la “comunidad” del mundo que vivimos unos y otros. Pues “lo *primero* que se constituye en forma de comunidad y como *fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad*, es el ser común de la naturaleza, junto con la comunidad del *soma* extraño y del yo psicofísico extraño emparejado con mi propio yo psicofísico”.

<sup>128</sup> Cfr. supra nota 53 en pág. 54.

<sup>129</sup> Cfr. E. Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, tercer texto complementario de *La crisis de las ciencias europeas*, pág. 321/11 (*Husserliana* VI).

<sup>130</sup> *CM*, parágr. 55, pág. 149/18 (*Husserliana* I).

Es decir, sea la que se quiera la cuantía y la variedad de formas que pueda adoptar un *mundo de la vida concreto* distinto del propio, no puede carecer de ciertos caracteres que tiene en común con éste y que lo acredita como una *naturaleza*: Ha de ser un universo de cosas materiales, esparcidas en el espacio y en el tiempo, reguladas por vínculos causales, etc. Y aunque se nos haga presente por medio de las actividades del *soma* que han vivido otras gentes y que nos es *extraño* o haya realizado actividades distintas de las que nos son propias, se nos “empareja” por cuanto es similar al de todo sujeto, incluso el que se reconoce como un “yo”.

Ahora bien, en definitiva ese “emparejamiento” no suprime las diferencias que median entre el sujeto propio y el extraño o entre sus respectivos *mundos*. Comenzando por la diferencia fundamental que impone el hecho de que el *otro* sea una subjetividad que, sin perder las pretensiones de su *alteridad*, es decir, de ser *otro sujeto* y no una simple representación inventada en mi conciencia, surge precisamente en ésta como un correlato intencional de mi vida teórica y práctica. Todo ello hace que Husserl se pregunte a continuación: “Si la subjetividad extraña surge por presentación<sup>131</sup> (dentro de la esencialidad propia exclusiva de mi subjetividad) con el sentido y la validez de ser esencialmente otra subjetividad, se estaría inclinado a ver aquí, en un primer momento, un oscuro problema, a saber, ¿cómo puede realizarse una comunización [*Vergemeinschaftung*], aunque sea en esta primera forma de un mundo común?”<sup>132</sup>

Es evidente que el reconocimiento de que se trata de una *misma naturaleza* o de un *mundo común* a diversos sujetos depende básicamente de las leyes naturales que deciden su índole inteligible y del grado de equivalencia que se dé entre ellas. A esto se refiere en el párrafo 55 de las *Meditaciones cartesianas* cuando alude a “las mundanidades [*Weltlichkeiten*] de grados superiores [...] del mundo objetivo concreto, tal como existe para nosotros, es decir, como mundo de los hombres y de la cultura”.<sup>133</sup> Y unas líneas más abajo, al considerar las “anomalías” que pueden darse en la experiencia del mundo, advierte que “esto indica otra vez nuevas tareas del análisis fenomenológico, en un grado ya superior, concernientes al origen constitutivo del mundo objetivo”.<sup>134</sup> Pues, sigue diciendo, éste tiene existencia en virtud de una “verificación concordante” de las apercepciones que tienen lugar en el curso de la vida que las experimenta “a través de eventuales correcciones”. Éstas pueden surgir en forma de nuevas experiencias que invaliden o amplíen las anteriores pero, de un modo mucho más radical, cuando la Ciencia pone en juego nuevas leyes que deciden un giro en la comprensión del mundo. La correspondencia que haya entre las nuevas leyes y las anteriores, la avenencia entre sus fórmulas y sus sistemas interpretativos, decidirá que, en definitiva, con todas las modificaciones que se quiera, se trate de un “mundo común” para los sujetos que lo experimentan o que construyen su legalidad.

Pero el examen más amplio de esa “comunización” legal del mundo lo efectúa Husserl en el Apéndice III de *La crisis de las ciencias europeas*, que Eugen Fink tituló “La pregunta sobre el origen de la Geometría como problema intencional histórico”. Fiel a sus estudios sobre la filosofía del lenguaje iniciados en las *Investigaciones lógicas*, Husserl insiste ahora en que la Geometría “se desarrolla en una progresión

<sup>131</sup> Cfr. supra pág. 75.

<sup>132</sup> *CM*, párr. 55, pág. 149/24 (*Husserliana* I).

<sup>133</sup> *Ibid.*, pág. 153/36.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pág. 154/11.

continua [...] por medio del lenguaje [*mittels der Sprache*] que le proporciona, por decirlo así, su soma lingüístico [*ihren Sprachleib*]<sup>135</sup> y con él una “validez universal”, una “existencia objetiva en el mundo”. Pues “el mundo objetivo es de antemano un mundo para todos, un mundo que ‘todos’ tienen como horizonte mundano. Pero su ser objetivo presupone los hombres en tanto que hombres de un lenguaje universal [...]. Así, por una parte, los hombres en tanto que hombres, la humanidad, el mundo —el mundo del que todos los hombres hablan y siempre pueden hablar— y, por otra parte, el lenguaje están indisolublemente entrelazados y ciertamente siempre en la unidad indisociable de su correlación, aunque habitualmente sólo de modo implícito, en forma de horizonte”.<sup>136</sup>

Es evidente que la tesis de la universalidad del lenguaje, que condiciona la comunidad del mundo objetivo, se sostiene sobre la teoría de la idealidad de la significación que defendió Husserl en las *Investigaciones lógicas* y que reiteró en las *Ideas para una fenomenología pura*. Es decir, insiste en la interpretación de la significación en términos de objetividad, por cuanto la *materia* que constituye la *esencia significativa* consiste en el objeto “en el cómo de sus determinaciones”. Y, el *nóema* que hace inteligible cualquier objeto es el *sentido objetivo* que en las *Ideas* corresponde a dicha *materia*.<sup>137</sup> Ahora, en la época de *La crisis de las ciencias europeas*, al ampliar la objetividad hasta dar cuenta de la mundanidad que está implícita en todo objeto, es comprensible que el mundo sea concebido en función del lenguaje que exprese tanto sus estructuras empíricas como las idealizaciones culturales que se sedimentan en el sentido objetivo de las cosas. Pero la afirmación de la “universalidad del lenguaje” de que disponen todos los hombres reitera la tesis de la *idealidad* de esas mismas significaciones que son, en definitiva, el *sentido objetivo* de las cosas y la *esencia intencional* de las palabras. Desde los capítulos 3 y 4 de la primera de las *Investigaciones lógicas*, Husserl había estudiado el problema que plantean las vacilaciones que parecen sufrir algunas significaciones “subjetivas y ocasionales” (como son las de los pronombres personales, que dejan indeciso a quien aluden; las que orientan su significación según la ocasión y la persona que habla, etc.). Es similar el caso de las “*expresiones vagas*”, como las de “árbol”, “arbusto”, “roca”, “animal” o “planta”, que orientan su significación según ejemplos variables en cada caso. Pero entonces, sostiene Husserl,<sup>138</sup> lo que “vacila” no es la significación misma, sino su realización ocasional, la referencia eventual de su cumplimiento, dirigiéndola hacia un objeto determinado. “Bien mirado, la vacilación de las significaciones es propiamente una *vacilación del significar*. Esto quiere decir que vacilan los actos subjetivos que dan significación a las expresiones [...]. Pero no cambian las significaciones mismas. Es más, decir que las significaciones cambian sería un contrasentido, supuesto [*vorausgesetzt*] que por significaciones sigamos entendiendo unidades ideales, tanto si se trata de expresiones equívocas y subjetivamente enturbiadas, como si se trata de expresiones equívocas y objetivamente fijas”.<sup>139</sup>

Ciertamente, la clave de la idealidad de las significaciones radica en ese “supuesto” de que sean unidades ideales o, lo que es igual, válidas universalmente. Contando con él, Husserl podía arriesgarse a afirmar que la significación de la “libertad” tenía

<sup>135</sup> *KrW*, pág. 369/4 (*Husserliana* VI).

<sup>136</sup> *Ibid.*, pág. 370/1.

<sup>137</sup> Cfr. *supra* págs. 48-49.

<sup>138</sup> Cfr. el párrafo 28 de la *Investigación primera*.

<sup>139</sup> *LU*, 1.<sup>a</sup>, párr. 28, pág. 96/19 (*Husserliana* XIX/1).



que ser idéntica cuando apareciese en un texto político-jurídico romano, cuando fuese interpretada teológicamente en relación con la omnipotencia divina o cuando fuese entendida dentro de una concepción democrática moderna. O que el término “yo” tiene igual significado, sea emitido por una persona henchida de egolatría o, por el contrario, dentro de una actitud humilde que menosprecie la propia personalidad. Pues en ambos casos tiene un sustrato significativo común: la mención que un sujeto realice de sí mismo. El mismo “supuesto” de la idealidad de las significaciones es lo que le llevó a afirmar que las “leyes lógicas” (o “leyes analíticas”) no pueden ser negadas o modificadas por el “curso del mundo”.<sup>140</sup> Lo cual *supone* que los términos que integran esas *leyes* y que constituyen las *esencias formales* o las *objetividades inteligibles* determinantes de todo objeto son inmunes al progreso histórico del mundo. Es fácil ver que todo ello hace juego con el rechazo del historicismo que realizó en *La filosofía como ciencia rigurosa*.

Sin embargo, sería erróneo creer que esta valoración ideal de las significaciones sólo constituye una doctrina que Husserl sostuvo en la primera etapa de su pensamiento, cuando la historia desempeñaba un papel de escasa relevancia en su fenomenología. Y que debería ser revisada cuando la historia irrumpiera en el *mundo de la vida concreto* de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas*. Por el contrario, en el Apéndice sobre “El origen de la Geometría”, la universalidad que se atribuye a la formación de la misma se basa en la validez ideal de las fórmulas matemáticas. Pues, “sólo en la medida en que el contenido apodóticamente universal de las formas espacio-temporales, invariantes a través de toda variación imaginable, sea tomado en consideración en una idealización, puede nacer una forma ideal que sea comprensible de nuevo para siempre y para toda generación humana venidera y, por tanto, transmisible, reproducible en su sentido intersubjetivo idéntico”.<sup>141</sup>

Es de temer que una discusión sobre la universalidad apodóctica de las formas espacio-temporales y sobre su invariancia a lo largo de la historia nos llevaría muy lejos y es dudoso que nos permitiera comprobar esa universalidad en relación con matemáticas tan variadas como las pitagóricas, la euclídea, la cartesiana, la infinitesimal o la relativista. Cuando menos es posible que la discusión rebasara con mucho la metodología fenomenológica y nos llevara a una serie de interpretaciones sobre la entidad de los objetos matemáticos que estaría sometida a puntos de vista metodológicos propios de los sistemas geométricos discutidos. Es decir, la tesis husserliana sobre la idealidad de las esencias matemáticas debe ser valorada dentro de los mismos supuestos del método fenomenológico, sin comprometerse con el desarrollo de las mismas teorías geométricas y con el alcance de sus logros.

Por ello la pregunta decisiva que debemos plantear concierne a la posibilidad de que una fenomenología que parte del *mundo de la vida concreto* propio de su momento histórico y que le depara el *hilo conductor* para la búsqueda de las funciones de la subjetividad que deciden la estructura de sus objetos, pueda sostener el valor *a priori* de dichas funciones. Es decir, si el *punto de partida* de sus análisis está vinculado con una etapa determinada de la historia de la humanidad, ¿puede hallar en él principios y leyes que valgan necesaria y universalmente para toda concepción del *mundo de la vida concreto*? Desde esta perspectiva, ¿es plausible el final de “El origen de la Geometría”, cuando dice Husserl que “tenemos como un fundamento plenamente asegu-

<sup>140</sup> Cfr. supra págs. 45-46.

<sup>141</sup> *KrW*, pág. 385/11.

rado que el mundo circundante es esencialmente siempre el mismo hoy y siempre?”.<sup>142</sup> Pero, si se parte de “mundos circundantes” que han variado profundamente a lo largo de la historia, en la medida en que en ellos se han incrustado las construcciones teóricas que han evolucionado con el progreso de la ciencia, ¿cómo se puede afirmar la “esencial persistencia” de dichos mundos? No se puede evitar la sospecha de que Husserl esté dejándose llevar por un idealismo excesivo para su propia metodología fenomenológica cuando dice en las *Meditaciones cartesianas*, refiriéndose al *mundo de la vida* que todos compartimos: “Todo esto se halla regido por necesidades de esencia o bien por un estilo esencial, que tiene las fuentes de su necesidad en el *ego* trascendental y luego en la intersubjetividad trascendental que se descubre en el *ego*, o sea, en las estructuras trascendentales de la motivación trascendental y de la constitución trascendental. Si se lograra el descubrimiento de estas estructuras, ese estilo apriórico ganaría una explicación racional de suma dignidad, una inteligibilidad última, una inteligibilidad trascendental”.<sup>143</sup>

Ciertamente, las analogías que muestran los *mundos de la vida concretos* de que nos hablan las gentes de las culturas de que tenemos noticia nos permiten pensar que, a pesar de las diferencias que en ellos han introducido las religiones, la ciencia, la cultura de cualquier tipo, se trata del *mismo mundo* que vivimos nosotros en la actualidad. Podemos también advertir que esos otros *mundos de la vida concretos* poseen estructuras que, como el espacio y el tiempo, corresponden a las que hoy atribuimos a nuestro *mundo*. Y, en la medida (siempre discutible) en que sea posible una traducción entre los textos que hablan de esos otros *mundos* y lo que del nuestro decimos, podemos admitir que hay formas inteligibles, vinculadas con la sintaxis de nuestro lenguaje, que también valen para aquellos *mundos*. Es previsible, por ejemplo, que en éstos haya ausencias, tensiones, contrastes, etc., que soliciten formas de expresión negativas que equivalgan de alguna manera a nuestro adverbio “no” o a cualquier otro término que manifieste esas negaciones. Y que en cualquier *mundo de la vida concreto* se presenten objetos que aparezcan con una *identidad* que supere la diversidad de sus determinaciones y que justifique que, de alguna manera, se afirme que “esto” o “aquello” es *lo mismo* que aparece con otros caracteres que, sin embargo, son congruentes entre sí.

Sin embargo, el problema se complica si se tiene en cuenta que esas “objetividades inteligibles” o “esencias formales” que parecen tener vigencia en cualquier *mundo de la vida concreto* y que se manifiestan en formas de expresión que deben funcionar en cualquier lenguaje, operan dentro de sistemas racionales que pueden variar profundamente. La “negación” juega un papel muy distinto en *El Sofista* de Platón, en la *Lógica* o en la *Ontología* de Aristóteles, en la *dialéctica* de Hegel o en el pensamiento del Ser de Heidegger. Es evidente que, a lo largo del desarrollo de su filosofía, Husserl no mostró una especial complacencia hacia los sistemas que, de formas distintas, pusieron en juego esas dimensiones de lo absoluto. Y que muy frecuentemente los consideró “aventuras metafísicas” o “excesos especulativos”<sup>144</sup> que había diferenciado de “los resultados metafísicos” que él mismo creía haber alcanzado, en tanto que había logrado “los conocimientos últimos del ser”.<sup>145</sup>

<sup>142</sup> *Ibid.*, pág. 386/24.

<sup>143</sup> *CM*, parágr. 58, pág. 163/17 (*Husserliana* I).

<sup>144</sup> *Ibid.*, parágr. 60, pág. 166/13.

<sup>145</sup> *Ibid.*, parágr. 60, pág. 166/6.

Ciertamente, Husserl plantea su *metafísica* con una cautela que la diferencia de las filosofías que se habían consagrado a una especulación sobre las dimensiones absolutas de lo que son las cosas o el sujeto humano. Y concede a su *apriorismo* un valor muy peculiar en la medida en que no puede omitir la índole histórica, es decir, mudable, de las construcciones teóricas o prácticas en que se manifiesta ese *a priori*. En efecto, no hay que olvidar que el párrafo 58, que se encuentra en el centro de esta discusión, es el que plantea la pluralidad de los “mundos de la vida concretos”, sus variaciones culturales a lo largo de la historia.<sup>146</sup> Por ello, dentro del desarrollo de ese párrafo aludirá a la “constante transformación del mundo de la vida humana”,<sup>147</sup> que alcanza también a “los hombres mismos en cuanto personas” dentro de una “enigmática génesis universal”.<sup>148</sup>

Sin embargo, la cautela que revelan estas fórmulas se ve compensada por otros pronunciamientos en los que reaparece la confianza en el hallazgo de principios *a priori* que siempre caracterizó la obra de Husserl. Así, entre las líneas que se ha mencionado, afirma que “por el momento tenemos que contentarnos con haber aludido a estos problemas de un grado superior, en cuanto problemas constitutivos”. Pero con ello “se nos tiene que descubrir también finalmente el sentido trascendental del mundo en la plena concreción con la que él es el constante mundo de la vida de todos nosotros”.<sup>149</sup> Y concluye diciendo: “Todo ello está regido por necesidades de esencias o bien por un estilo esencial, que tiene las fuentes de su necesidad en el *ego* trascendental, y luego en la intersubjetividad trascendental que se descubre en el *ego*, o sea, en las estructuras esenciales de la motivación trascendental y de la constitución trascendental”.<sup>150</sup>

Es posible que el planteamiento dubitativo del descubrimiento de las estructuras esenciales, cuando lo relaciona con la “constante transformación del mundo de la vida humano”, sea sólo provisional, propio del nivel inicial del “mundo de la vida concreto”, y que Husserl no dudaba que podría ser superado cuando el método fenomenológico se enfrentase con la esencia de una objetividad o con las funciones subjetivas correspondientes. En efecto, en el párrafo 59 las dudas parecen haberse disipado. En él apela desde un comienzo al “*a priori* de la constitución” de la experiencia del mundo, tanto el *primordial* para un sujeto como el que le es *extraño*. “De aquí resulta como consecuencia comprensible y necesaria que la tarea de una ontología *a priori* del mundo real, que es justamente la exposición del *a priori* perteneciente a la universalidad del mundo, es ineludible”.<sup>151</sup> Pero esta ontología sólo alcanza su plena inteligibilidad trascendental cuando dilucida “las necesidades que responden al esencial arraigo de todo mundo objetivo a la subjetividad trascendental, las que, por tanto, hacen concretamente inteligible el mundo como sentido constituido”.<sup>152</sup>

Por tanto, el planteamiento histórico del *mundo de la vida concreto* que aparece en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas* no excluye una indagación sobre lo que sea el *a priori* y su validez. Pues en el mismo párrafo 59 de las *Meditaciones*, en el que propone Husserl con el mayor énfasis la índole de

<sup>146</sup> Cfr. supra págs. 54-55.

<sup>147</sup> *CM*, parágr. 58, pág. 162/37 (*Husserliana* I).

<sup>148</sup> *Ibid.*, pág. 163/2.

<sup>149</sup> *Ibid.*, pág. 163/8.

<sup>150</sup> *Ibid.*, pág. 163/17.

<sup>151</sup> *Ibid.*, parágr. 59, pág. 164/23.

<sup>152</sup> *Ibid.*, parágr. 59, pág. 164/35.

“punto de partida” que ha de tener el “mundo de la vida concreto” para el despliegue de la fenomenología, dice que “nada se opone, en este respecto, a que se comience en primer lugar, muy concretamente, con nuestro humano mundo circundante de la vida [*Lebensumwelt*] y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante y, por ende, a que se investigue de un modo puramente intuitivo el *a priori*, en todas partes muy rico y jamás expuesto, de tal mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida [*zum Ausgang*] de una explicación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubre correlativamente en ella”.<sup>153</sup>

Ahora bien, como se viene advirtiendo,<sup>154</sup> esa “concreción” de “nuestro mundo circundante de la vida” supone su historicidad: Es “concreto” porque en él se han incrustado las realizaciones culturales de toda índole que corresponden a su momento histórico. Ciertamente, la fenomenología tiene que superar la “base natural de su conocimiento por la trascendental”. Es decir, tomando como “hilo conductor” de sus investigaciones ese “mundo de la vida concreto”, debe investigar cuáles son las funciones de la conciencia o de la subjetividad, tanto las empíricas como las puramente racionales, que han cooperado en su constitución. “Esto implica que todo lo natural, lo previamente dado de una manera directa, sea reconstruido con una nueva originariedad y no sea interpretado acaso más tarde meramente como algo ya definitivo”.<sup>155</sup> Ahora bien, admitiendo que se mantenga la posibilidad y la eficacia de ese “retroceso” hasta las funciones constituyentes de la subjetividad trascendental, es decir, el “retroceso” que propone el hallazgo del origen subjetivo de lo que vale *a priori* en el mundo objetivo, ¿hasta qué punto su vinculación con el *mundo de la vida concreto* puede cercenar o restringir el alcance del *a priori* que así se plantea?

Adviértase que con ello no se pretende suprimir toda apelación al *a priori*. Tan sólo se intenta despojarlo de alguno de los aditamentos doctrinales que sobre él se han depositado en distintos sistemas filosóficos y que, haciendo uso de las expresiones husserlianas, le han prestado cierto aire de “aventura metafísica” o de “exceso especulativo”. Lo que interesa, por tanto, es precisar si en el planteamiento de Husserl no persiste alguna de esas “aventuras” o de esos “excesos”. En efecto, no cabe duda de que el método fenomenológico eliminó la vinculación del *a priori* con las esencias metafísicas de corte platónico o aristotélico. Más lejos estuvo de las que se apropió la teología cristiana, islámica o hebrea, convirtiéndolas en “imágenes” de las ideas divinas. Y poco tuvo que ver su esencialismo y el correlativo *a priori* con el desplegado por las Ontologías de los tiempos modernos. Finalmente, Husserl se cuidó en diferenciar las funciones esenciales o *a priori* de los procesos meramente psicológicos que, de modo contingente y ocasional, se realizan en la mente humana.

Contando con estas salvedades, hay que admitir que el *a priori* de Husserl mantuvo dos caracteres que habían tenido vigencia en los apriorismos que rechazó, pero cuya validez había quedado encubierta por las especulaciones metafísicas que desplegaron. Se trata, en primer lugar, de la pretensión de que el *a priori* concierne a las estructuras que son el *fundamento* de las objetividades intencionales que revisten los *mundos de la vida concretos* de que tenemos noticia. Y la correlación entre lo objetivo y las funciones de la conciencia que lo viven permite trasladar el *apriorismo* a

<sup>153</sup> Ibid., parágr. 59, pág. 165/12.

<sup>154</sup> Cfr. supra págs. 53-57.

<sup>155</sup> Ibid., parágr. 59, pág. 165/26.

estas actividades del sujeto que configuran las objetividades esenciales del mundo. Por tanto, la superioridad del *a priori* no consiste en ninguna anticipación psicológica que prepare el camino de la experiencia o que imponga condiciones a cualquier tipo de objetividad. En rigor, lo que decide el valor del *a priori* que se pueda atribuir a determinadas objetividades y a las correspondientes funciones de la conciencia es su índole de *fundamento* para que algo se objetive y posea la trama inteligible que le dé una constitución lógica. La estricta *unidad* expresada mediante los términos “un”, “este”, “cierto”, “el”, “la”, etc., puede ser considerada *a priori* en tanto que formula una estructura ontológica *fundamental* para que sea concebible cualquier objeto. Así como la *sucesión* temporal y la *dispersión* espacial valen como condiciones necesarias y universales, es decir, *a priori*, que posibilitan la objetivación de las cosas empíricas. Con más motivo pudo Husserl apelar en *La crisis de las ciencias europeas*<sup>156</sup> al “*a priori* universal” de la correlación que vincula las “formas subjetivas de donación” con la configuración que el objeto ofrezca. Pues, en definitiva, la presencia de cualquier objetividad tiene su *fundamento* en las actividades de la conciencia que la hacen presente, lo mismo que cualquier proceso subjetivo está vacío y carece de todo sentido si no cuenta con los objetos intencionales que con él son vividos.

Y, en segundo lugar, el *apriorismo* fenomenológico debe mantener a su manera la condición de que el *a priori* posea una vigencia universal. Pero es evidente que la liberación de supuestos que es propia del método fenomenológico tenía que matizar esa “universalidad” implícita en los *apriorismos* tradicionales. Pues, en cualquier caso, sería una presunción gratuita la tesis de que determinada esencia formal o los correspondientes principios ontológicos valen con absoluta identidad para todo sujeto humano. El hecho de que en distintas lenguas se haga uso de términos que poseen unas funciones sintácticas coincidentes, que faciliten una plausible traducción de sus expresiones, no puede llevar al prejuicio de que en todas ellas, con total universalidad, funcionan unas “objetividades inteligibles”, unas “esencias formales” idénticas o, dicho con terminología de Quine, unos “compromisos ontológicos” válidos en todo lenguaje con estricta identidad.

Pero, en definitiva, la renuncia a una valoración absoluta de la universalidad que pudiera tener el *a priori* asumido por la fenomenología se impone por la consideración de que su método se ha originado a partir de un “punto de partida” constituido por el propio *mundo de la vida concreto*, es decir, el que vale en nuestro presente histórico. Y que las situaciones concretas que son vividas en ese *mundo* son las que proporcionan el “hilo conductor” para el hallazgo de las funciones de la subjetividad que ha constituido sus formaciones objetivas, sus realizaciones culturales. Por consiguiente, no se puede olvidar esta relatividad de los hallazgos que, con la pretensión de valer *a priori*, logre el fenomenólogo a partir del *mundo de la vida* que le es propio. Si ha de ser fiel a su liberación de prejuicios, ha de reconocer que su tarea se desarrolla a partir de un *mundo de la vida concreto* que pertenece al siglo XX, que está traspasado por los productos culturales de su época o los que en ella se han depositado procedentes de tiempos anteriores. Y que sólo a partir de la concreción de ese *mundo de la vida* y dentro de las condiciones de sus situaciones objetivas históricamente dadas se puede realizar la búsqueda de principios lógicos, esencias formales o materiales que pretendan valer para todo pensamiento pero cuya validez se manifiesta primariamente en su cooperación para constituir la lógica de nuestro mundo actual en sus realizacio-

<sup>156</sup> *KrW*, parágr. 46, pág. 161/31 (*Husserliana* VI).

nes teóricas o prácticas más características. El olvido de esta vinculación del *a priori* con el *mundo de la vida concreto* en que ejerce sus exigencias y que proporciona el *hilo conductor* para su hallazgo sólo puede ser llevar a un absolutismo dogmático ajeno al método fenomenológico.

Por supuesto, no se trata de incurrir en la contradicción, frecuente en los sistemas relativistas, de creer que esa tesis de la relatividad de los hallazgos fenomenológicos respecto a su época deba convertirse en un principio absoluto. La convicción de que la tarea fenomenológica es un movimiento enraizado en el *mundo de la vida concreto* que le sirve de *punto de partida*, tiene que imponer también el relativismo de los principios que, como *fundamento* de sus construcciones, reclaman una validez *a priori*. O, como dice el mismo Husserl en el *Epílogo* de las *Ideas para una fenomenología pura* (Prólogo de su edición inglesa), la filosofía “sólo se puede realizar con el estilo de las verdades relativas, temporales y a lo largo de un proceso histórico infinito”.<sup>157</sup> Es decir, un fenomenólogo no puede cerrar los ojos ante la posibilidad de que en el futuro se desplieguen sistemas, hoy imprevisibles, que establezcan otros métodos y otros principios. Por supuesto, entre sus atribuciones no entra un don profético que le permita vaticinar cuáles puedan ser esos sistemas y el *a priori* que en ellos tenga vigencia.

Sin embargo, estas restricciones en la valoración del *a priori* no deben eliminar su contribución en la comprensión de los sistemas filosóficos ajenos o los desarrollados en el pasado. Los principios o las formas esenciales que tienen vigencia en un sistema, como fundamento de su construcción, encierran también la *pretensión* de valer para los otros sistemas teóricos o prácticos de que tengamos noticia. No podemos entender el “principio de identidad” vigente en nuestra fenomenología del mundo, que exige la unidad y coherencia mutua entre las determinaciones que constituyen un objeto o las que forman los nexos de la propia mundanidad, sin operar con el “presentimiento” de que su validez alcanza a cualquier sistema filosófico. Desde la perspectiva de nuestra interpretación de ese principio podemos enfrentarnos con las formulaciones que le afectaron en otros sistemas y que lo concibieron a la manera de Parménides en función de la unidad del *ser* que llena todas las cosas; o en términos de concepciones sustancialistas de tipo aristotélico o leibniziano que fundamentasen la unidad de esas cosas, etc. Y sólo desde nuestra comprensión actual de esos principios, máxime si nos amparamos en la austeridad que le preste el método fenomenológico, podremos valorar las formulaciones que recibieron dentro de otros sistemas filosóficos. Pero, en cualquier caso, los principios ontológicos o las esencias formales que protagonizan lo *a priori* funcionan con el “presentimiento vital” [*lebendige Vorahnung*] de que su validez desborda el sistema que los concibe como piezas cardinales de una ontología.

La fórmula “presentimiento vital” la utiliza Husserl en la conferencia de Viena titulada “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, incluida como Texto complementario en *La crisis de las ciencias europeas*. Allí le da una amplitud que rebasa la que hasta aquí le hemos atribuido en relación con el *a priori*. En efecto, plantea ese “presentimiento” al afirmar que “el *telos* espiritual de la humanidad europea, en el que vive inserto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende a desembocar, por decirlo así, el devenir espiritual global [...]. Todo esto no pretende ser, empero,

<sup>157</sup> I III, pág. 139/11 (*Husserliana* V).

una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino un presentimiento vital que se dibuja y toma cuerpo en el marco de una reflexión sin prejuicios".<sup>158</sup>

Es posible que los acontecimientos que siguieron muy de cerca a la publicación de estas líneas no hayan propiciado la confianza en ese *telos* que debía conducir a Europa hacia una racionalidad triunfante. La Guerra Mundial y el desenfreno de su poder destructor, la aparición del "fundamentalismo" en amplias zonas del planeta, la explotación de los pueblos del Tercer Mundo, la reaparición de nacionalismos xenófobos en múltiples lugares, etc., no son motivos alentadores para el *presentimiento vital* de que Europa sea el centro difusor de una racionalidad que imponga el orden y la paz en las naciones. Y, sin embargo, aunque ello restrinja dramáticamente el optimismo husserliano, se puede creer que todo intento de comunicación entre las gentes, aunque sea dentro de una actitud belicosa, se basa en el *presentimiento* de que su mundo, sus actividades teóricas o prácticas, están regidos por estructuras formales que son afines. Sea la que se quiera la diferencia que medie entre distintas cosmovisiones, entre los sistemas de sus valores o de sus ideales, ello no es obstáculo para que vivan mundos poseedores de una temporalidad coincidente; o en los que existen objetos individuales en una espacialidad que se distribuye en zonas circundantes en torno al sujeto que los manipula o que los presencia. Es decir, ello supone que contamos con la vigencia de un *a priori* universal, que tolera diferencias entre sus realizaciones y sus mismos planteamientos, pero que mantiene las afinidades suficientes para que, en cualquier caso, pueda establecer la base que permita creer que las gentes que lo asumen tienen conciencia de que viven *un mismo mundo*.

Por consiguiente, la vigencia del *apriorismo* fenomenológico radica en la constatación de que hay esencias formales y funciones lógicas que son el *fundamento racional* de todo cuanto llena el *mundo de la vida* y tiene sentido en él. Pero su *a priori* no adopta la forma de una validez universal y necesaria en sentido estricto, como si los principios o las objetividades inteligibles, las esencias que lo protagonizan, fuesen rigurosamente idénticos en cualquier momento de la historia del pensamiento humano. La aparición de fórmulas o de conceptos que pretenden valer *a priori* en distintos sistemas o en diferentes mundos no tiene por qué justificarse mediante una absoluta identidad de su significado. Es posible que el viejo principio aristotélico de la *analogía* pueda ser resucitado aquí y que la vigencia de lo *a priori* se contenté con usos análogos de fórmulas o de formas esenciales que pueden adoptar la misma denominación y una formulación similar. Es la *analogía* que nos permite hablar de un mismo problema, planteado como la individualidad de la sustancia leibniziana o como la identidad husserliana de los "estados de cosas", constituida por la coherencia noemática de sus elementos componentes, a pesar de las diferencias doctrinales que median entre ambas teorías.

Y, sean las que se quiera las diferencias que puedan darse entre distintos sistemas de principios *a priori* y la provisionalidad que afecte a cualquiera de ellos, en tanto que está vinculado con un *mundo de la vida concreto* variable con el curso de la historia, su vigencia es una condición ineludible para las gentes que pertenecen a ese *mundo*, bien dentro de una conducta cotidiana o como teóricos que reconstruyen sus estructuras racionales. Pues sólo desde su concepción de lo *a priori* pueden enfrentarse con los otros *mundos de la vida* y los sistemas *a priori* que en ellos tengan validez y puedan desplegar el entramado lógico del propio *mundo de la vida*.

<sup>158</sup> KrW, pág. 320/39 (*Husserliana* VI).

Pero esta servidumbre afecta también a la fenomenología: La adopción de un método fenomenológico y del sistema de esencias formales o de principios lógicos que con él se descubren significa que desde ese sistema la fenomenología puede calibrar el valor de los otros sistemas que han discurrido en la historia, distanciándose de sus excesos doctrinales o asumiendo el acierto que en ellos descubra. Por otra parte, la convicción de que ese sistema de leyes o de esencias que desde su perspectiva fenomenológica dominan en el propio *mundo de la vida concreto*, no le exime de la tarea que le corresponde realizar en ese *mundo*, es decir, la de fijar las condiciones básicas de su racionalidad. Y tampoco le libera de la misión de ser el supuesto desde el cual puede reconstruir otros *mundos de la vida concretos* y de valorar la suficiencia del *a priori* que sus teóricos sostuvieron. Si se quiere, este es el valor de su “universalidad” y “necesidad”: No es posible interpretar un *mundo de la vida*, propio o ajeno, sin poner en juego el sistema de principios y de esencias formales que determinan su arquitectónica. Pero ello no significa que el *a priori* que se descubra en el *mundo de la vida* de una investigación fenomenológica pueda o deba adoptar un valor absoluto en todo *mundo* o en cualquier filosofía que sobre él se alce. El hecho de que dispongamos de él como clave para la comprensión de los *mundos* vividos por otras gentes sólo significa que es el criterio que nos ha tocado asumir para realizar esa interpretación. Pero cuya adopción está ligada a la inevitable eventualidad histórica de nuestro *mundo de la vida concreto*, que es tanto una construcción ideal y empírica decidida por los principios *a priori* que dominan en las funciones de la subjetividad actual, como el *hilo conductor* para el hallazgo de esos principios.

La “relatividad” histórica que se está proponiendo para los principios ontológicos que una fenomenología puede investigar o, con otras palabras, la eventualidad de la vigencia de esos principios, arrastra consigo una seria duda sobre otro de los caracteres de que han disfrutado generalmente los principios *a priori*: El de su plena racionalidad. En efecto, el supuesto de que tuviesen una validez universal y necesaria en cualquier sistema lógico, determinante de una mundanidad que fuese coherente en sus estructuras esenciales, parecía arrastrar consigo una racionalidad fundamental, de la que derivase cualquier otro principio. Sin embargo, con ello se pasaba por alto una seria dificultad. Si un principio ontológico es prioritariamente racional porque de él deriva la inteligibilidad de cualquier conocimiento, ese mismo principio es irracional si no tiene a su vez un fundamento que decida su sentido. El principio de la intencionalidad, exigiendo la correlación entre cualquier objeto y las funciones de la conciencia que lo objetivan, es racional en la medida en que se impone como fundamento de esa presencia de las cosas que percibimos o pensamos. Pero es irracional en tanto que su validez ya no depende de otro principio que le suministre una racionalidad básica. Se diría que cualquier sistema de principios extiende su trama racional entre dos límites: Por una parte, el marcado por sus nociones fundamentales, que, por su misma fundamentalidad, ya no tienen su razón de ser en otros principios previos. Tal es el caso de la existencia de la conciencia y la de sus objetos intencionales. Y, de otro lado, queda el *factum* de la estructura de esos objetos, en especial los que son empíricos y se sustentan en la mera donación de sus elementos sensibles.

Es interesante recordar que Kant ya había señalado con agudeza la carencia de fundamentación racional por parte del sistema de las categorías o conceptos puros del entendimiento.<sup>159</sup> En efecto, en el párrafo 21 de la “Deducción trascendental de los

<sup>159</sup> Cfr. supra pág. 36.



conceptos puros del entendimiento” en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, considera que las categorías son sólo reglas de un entendimiento consagrado a la tarea de reducir a la unidad de apercepción la síntesis de la variedad que le ofrece la intuición. Es un entendimiento que, por consiguiente, no conoce nada por sí mismo, sino que se limita a combinar y ordenar la materia sensible que la experiencia le ofrece. Pero lo que nos interesa reiterar es que Kant advierta que “no se puede indicar un fundamento [*ein Grund*] de la peculiaridad de nuestro entendimiento, que consiste en realizar *a priori* la unidad de la apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías, como no se puede indicar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra posible intuición” (B 145-146).

Ahora bien, en el caso de Husserl esta facticidad de lo *a priori* tenía, como hemos visto, una motivación metodológica adicional a la que pudiera tener la adopción de los principios que, por su originalidad no pueden reclamar una fundamentación racional previa. Se trata de que, como se viene advirtiendo reiteradamente, la fenomenología tiene que realizar el hallazgo de los principios que pretendan valer *a priori* a partir de *mundos de la vida concretos* (en especial el vivido por el fenomenólogo) que encierran la enorme facticidad de un ser histórico que desborda la racionalidad de los motivos ideales que hayan podido contribuir a la constitución de su mundanidad. Sin embargo, la fenomenología no podía renunciar a la búsqueda de unas esencias racionales que pretendiesen ser el fundamento de las construcciones objetivas que llenan el mundo. Tenía que insistir en la investigación de lo que fuese el *a priori* que decide la mundanidad en cada caso concreto, aunque contase con la provisionalidad de su hallazgo. Pero con la compensación de que el *a priori* así descubierto es la piedra de toque para la ponderación de los otros sistemas que han propuesto la constitución lógica de los correspondientes *mundos de la vida concretos*. Lo que una fenomenología del lenguaje desarrollada en nuestro tiempo pueda decir sobre el sentido *a priori* del “ser” proporciona la perspectiva desde la que podremos valorar lo que Parménides de Elea afirmó sobre “lo ente”, bien para ensalzar su agudeza al proponer por vez primera los fundamentos de una ontología o para censurar la “cosificación” con que concibió ese “ente” que todo lo llena.<sup>160</sup> En cualquier caso, el contraste entre el *a priori* propio y el vigente en el sistema lógico de un mundo de la vida concreto extraño, así como las coincidencias o analogías que entre ambos se den, constituye el fundamento para lo que Gadamer llamaría la “fusión de los horizontes mundanos” que hace posible la interpretación de la conducta de las gentes que en ellos viven o han vivido.<sup>161</sup>

## V.2. EL PROBLEMA DE LA “SUBJETIVIDAD”<sup>162</sup>

Desde los tiempos en que Gilbert Ryle denunció en *El concepto de mente*<sup>163</sup> el cartesianismo como una “doctrina oficial” que se ha infiltrado en el pensamiento mo-

<sup>160</sup> Cfr. verso 8, 24.

<sup>161</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, págs. 377, 453 y 477.

<sup>162</sup> Cfr. F. Montero, *La presencia humana*. Madrid, G. del Toro, 1971 (462 págs.). “La identidad de la persona”. Madrid, *Aporía*, 1981 (31 págs.). “La semántica de la subjetividad”. León, *Contextos*, 1986 (19 págs.). “Las paradojas de la intencionalidad”. Madrid, *Anuario del Departamento de Filosofía*, 1989 (21 págs.). “The Construction of Subjectivity”. Dordrecht, *Analecta Husserliana*, 1991 (16 págs.).

<sup>163</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Capítulo I (“Descartes’ Myth”).

dermo, parece que todos los que se han dedicado a reflexionar sobre la subjetividad están obligados a rechazar el dualismo “mente-cuerpo” defendido por Descartes, que había escindido al ser humano en dos sustancias contrapuestas, *sejunctae atque praecisae*. Sin embargo, acortando distancias entre esas presuntas sustancias, parece que es posible salvar la entidad racional de lo corpóreo, mediante el recurso de un lenguaje matemático que reduzca la materia sensible a fórmulas ideales, a las que se somete el contenido empírico de la experiencia. Pero más dificultades ofrece la recuperación de “lo mental”, eludiendo su cosificación como una *res cogitans* que mantuviese una radical distinción frente a las cosas corpóreas. Sin embargo, el “giro lingüístico” que ha dominado en la filosofía del siglo XX, tanto en los círculos analíticos como en los fenomenológicos, ha dado al lenguaje un protagonismo que le ha permitido eludir, mediante juegos de palabras, las funciones recoletas o íntimas de la *mente*. En rigor con la actividad que esos juegos reclamaban para su ejercicio se estaba reponiendo de alguna manera la entidad mental que los animaba. Pues, tratándose de una mentalidad íntimamente fundida con el uso del lenguaje que encauza todas sus actividades y que le presta una decisiva dimensión social, al estudiar la *mente* no se podía renunciar a las funciones verbales que deciden la presencia de su conducta humana ni, en definitiva, se podía suprimir el dinamismo que es propio de toda actividad verbal y que la proyecta en un mundo de objetos.

Por consiguiente, la solución frente al cartesianismo no consiste en la supresión de todas sus tesis, sino en una revisión de las fórmulas más relevantes, en la medida en que encerrasen elementos contradictorios o incompatibles con los hallazgos de una inspección fenomenológica. Sin duda, la doctrina cartesiana más endeble es la que sostiene la interpretación de la *mente* como una *res cogitans*, es decir, una sustancia pensante cuya índole sustancial consiste en su absoluta independencia frente a cualquier entidad objetiva. Además, Descartes destacó esa *independencia* como la radical *indubitabilidad* de la *conciencia* que tenemos de las cosas, sea el que se quiera el grado de certeza que éstas pudiesen mostrar.

Sin embargo, un análisis fenomenológico ha de objetar que es necesario que seamos conscientes de un mundo objetivo, independientemente de la certeza o dubitabilidad que afectasen a sus objetos. Lo que queda fuera de toda duda es que la conciencia ha de estar vinculada con un mundo de objetos para poder afirmar la certeza que como tal conciencia pueda disfrutar. La necesidad no compete simplemente a una conciencia vuelta sobre sí misma, como una *conciencia ensimismada*, sino a una conciencia volcada en su mundo objetivo. Pues una conciencia meramente reflexiva, que sólo supiese de sí misma, sería algo totalmente nulo y vacío. Es decir, no sería *conciencia*. O, con otras palabras, sería contradictoria la doctrina de una conciencia que no fuese *intencional*, que no consistiese en la presencia de objetos, hacia los que se dirigiera la actividad que en ella funciona. Esos objetos pueden ser evidentes o dudosos, pueden estar integrados en una experiencia o ser meramente ficticios. O pueden ser objetos ideales que arrastren consigo la pretensión de ser el fundamento *a priori* de cualquier entidad. Pero, en todo caso, sea el que se quiera el grado de evidencia de que dispongan, su presencia objetiva es ineludible para que se pueda hablar de una *conciencia* que lo sea de situaciones objetivas evidentes o dudosas, incluso contradictorias en el peor de los casos. Y la objetividad de esas cosas supone la de su mundo, cuya evidencia como horizonte universal de objetos está por encima de la que ostentan particularmente las cosas que lo componen.

Por tanto, el principal fallo de la teoría cartesiana consistió en el abismo que abrió entre la evidencia de la conciencia (del *cogito*) y la inevitable problematicidad de cualquier objeto. No advirtió que una conciencia lo es de objetos que le transfieren su grado de certeza. Y que, en definitiva, la absoluta certeza concierne al par indisoluble constituido por la conciencia y el objeto de que es consciente. Más aún, si se afirma la absoluta evidencia de la conciencia, en tanto que sabe de sí misma y de los objetos que con ella se dan a conocer, no se puede olvidar que su evidencia va unida a la que ha de tener el ámbito mundano en que se ejerza. Es decir, podrán ser dudosos o incluso absurdos los objetos particulares de diferentes actos de conciencia, cuyas deficiencias afectarán a la conciencia concreta que de ellos se tenga. Pero si es indudable que en cualquier caso se tiene *conciencia*, esa certeza alcanza también al *mundo* por ella vivido, cuyas evidencias o dudas respecto a la entidad concreta de sus objetos particulares no conciernen en absoluto a la evidencia de que sea un *mundo* cuya presencia es solidaria de cualquier actividad consciente que en él incida para objetivar sus componentes.

Es muy probable que la teoría cartesiana de la dualidad de la *res cogitans* y de la *res extensa* se viese alentada por el privilegio que su sistema concedió a la individualidad de los seres. Tal vez la inclusión de todo objeto en el *mundo*, en el que su entidad individual quedase integrada en virtud de la infinidad de nexos que mantuviese con los otros componentes mundanos, sea enojosa como toda forma de conocimiento que rompa los límites que definen lo que es un objeto. Sin embargo, la pretensión de que las cosas se den a entender por su entidad solitaria o aislada choca frontalmente con su constitución espacial y temporal y, en definitiva, con los nexos que hacen que cualquier objeto tenga sentido como individuo que remite a un universo mundano. Y, más en concreto, cuando se trate de la individualidad de la *res cogitans*, su presunta independencia óptica choca frontalmente con la vinculación que la intencionalidad establece entre las funciones de la conciencia y sus respectivos objetos. Pero, en cualquier caso, es de temer que Descartes optase por dar preferencia a la individualidad aislada de las cosas. Desde las *Reglas para la dirección del ingenio* había sostenido que la *intuición* en que culmina el conocimiento intelectual depara conceptos “distintos”.<sup>164</sup> Pero en los *Principios de filosofía* precisa que una percepción es “distinta” cuando “está tan separada [*sejuncta*] y recortada [*praecisa*] de cualquier otra que no contiene ciertamente en sí más que lo que es claro”.<sup>165</sup> Y precisamente esa “distinción” es la que define a la sustancia, “lo que puede existir por sí, sin el concurso de ninguna otra sustancia; pues nunca ha habido quien, percibiendo dos sustancias por medio de dos conceptos diversos, no juzgue que son realmente distintas”.<sup>166</sup> La distinción conceptual o ideal se convierte, por tanto, en criterio de una distinción ontológica. Pues, como dijo Descartes en la respuesta a las objeciones planteadas por el P. Bourdin,<sup>167</sup> “la consecuencia es buena cuando va del conocer al ser [*la nosse ad esse consequentia valet*]”. Por supuesto, siempre que se trate de un conocimiento riguroso, poseedor de una evidencia intrínseca. Con otras palabras, las ideas que se distinguiesen de modo total, como son las del *cogito* y de la *res extensa*, serían representativas de entidades absolutamente distintas, que no se necesitarían mutuamente para existir. Serían ideas de *sustancias*.

<sup>164</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, III.<sup>a</sup>, vol. X, págs. 368-369 (ed. Adam y Tannery).

<sup>165</sup> *Principia philosophiae*, I, n.º 45, vol. VIII, pág. 22 (ed. Adam y Tannery).

<sup>166</sup> “Respuestas al P. Arnauld” (Cuartas objeciones), vol. VII, pág. 226 (ed. Adam y Tannery).

<sup>167</sup> “Respuestas al P. Bourdin” (Séptimas objeciones). Ed. Adam y Tannery, vol. VII, págs. 519-520.

Pero si se admite que la *intencionalidad* de las actividades de la conciencia es un buen antídoto contra la teoría de la sustancialidad del sujeto pensante, puesto que rompe la clausura de las ideas en el interior de una conciencia ensimismada, sería erróneo pretender que con ello se han superado las *aporías* que rondan en su derredor. Y, sobre todo, las que conciernen a la individualidad subjetiva que subyace a toda forma de conciencia. Es decir, podemos admitir que diversas personas coincidan en la conciencia que tengan de un objeto, tanto más si se trata de una idea o de una ley abstractas que se formule con una universalidad que parezca capaz de superar las diferencias individuales de su concepción. Pero, en todo caso, aunque se extreme al máximo esa coincidencia de múltiples actos de conciencia, no se puede omitir el hecho de que esas actividades sean realizadas por diversos individuos. Evidentemente, la diversidad de esos sujetos se agudiza cuando sus actos se ven afectados por las diferencias de su contenido objetivo, bien sea el que corresponde a su trama empírica o a sus componentes ideales. Y, sobre todo, cuando entra en juego el *soma* que es propio de cada sujeto y que aglutina las diversas experiencias que forman el *mundo primordial* que es vivido por dicho sujeto a partir de las actividades que se realizan en el *aquí* de su individualidad somática.

Por tanto, la intencionalidad puede ser considerada como una superación del solipsismo cartesiano y de la consiguiente reducción de todo contenido objetivo a una *idea* encerrada en la mente del sujeto que la piense. Más aún, haciendo del *objeto intencional* el "hilo conductor"<sup>168</sup> para el análisis de las correspondientes vivencias, el mundo objetivo gana una cierta prioridad incompatible con un hermetismo de la mente que, según el modelo cartesiano, sólo pudiera hallar en el interior de sus representaciones el testimonio de la existencia de cosas mundanas "exteriores". Ahora bien, como contrapartida, la ventaja de la interpretación intencional de la subjetividad está contrarrestada por el riesgo de que imponga una desintegración del sujeto que fuese incompatible con la identidad que éste reclama y que se expresa mediante la función deíctica o referencial de los pronombres personales. El uso del "yo", del "tú", "él" o "ella" suponen una identidad personal que debe ser justificada, a menos que se le atribuya una motivación absurdamente ficticia.

Pues la diversidad de los objetos intencionales de que se ocupa un sujeto podría significar la anulación de su identidad subjetiva si tuviéramos que conocerlo sólo mediante el repertorio de esos objetos. Aunque se admitiese que todos ellos tuviesen en común su pertenencia a un mismo mundo, esa simple coexistencia no es suficiente para justificar la individualidad del sujeto que los viviese. La comprensión de la individualidad subjetiva exige algo más que la simple adición de las situaciones mundanas que viva en ocasiones diversas a lo largo de su existencia. Lo mismo que la individualidad de un objeto requería la coordinación inteligible de sus determinaciones noemáticas en torno a la referencia que señalaba la singularidad del objeto,<sup>169</sup> la individualidad del sujeto se constituye en virtud de la coordinación entre sus distintas vivencias. Sin embargo, la índole intencional de las mismas supone una complejidad en esa coordinación que no se daba cuando se trataba sólo de la mutua vinculación que es propia de las determinaciones de un objeto.

En efecto, lo que se coordina entre las distintas vivencias de un sujeto para que constituyan una individualidad personal son las situaciones objetivas que se hacen

<sup>168</sup> Cfr. el párrafo 21 de las *Meditaciones cartesianas*.

<sup>169</sup> Cfr. *supra* págs. 49-50.

presentes en dichas vivencias. Se puede considerar a Felipe II como un determinado sujeto histórico cuando se manifiesta la coherencia que media entre su política religiosa, su empeño por conservar la herencia que le hizo señor de numerosos estados europeos, su enfrentamiento con el Imperio otomano, etc. Pero esas formas de conducta no sólo son coherentes porque lo son los ideales religiosos y políticos que dominaban en ellas, sino porque agrupan a múltiples gentes que fueron súbditos del monarca y leales cumplidores de su voluntad o enemigos tenaces de sus designios. Y porque las situaciones en que discurrió su vida están vinculadas no sólo por su dispersión geográfica, sino por ser el escenario de las actividades que realizó él mismo o que impuso a sus contemporáneos. Por tanto, lo que caracteriza la individualidad de un sujeto es la cohesión entre los múltiples elementos que integran su *mundo de la vida concreto*. Se trata de una vinculación "biográfica" entre esos distintos momentos. Es decir, entre ellos se teje una red de acontecimientos que arrancan de la somaticidad en que se centra su *mundo primordial*, pero que se extiende por el conjunto de sus actividades, encauzadas por sus ideales y proyectos, hasta cubrir la totalidad de su *mundo de la vida*. Y que valen como realizaciones de un sujeto individual en tanto que forman un sistema de actividades y de situaciones mundanas poseedor de una coherencia básica.

Es evidente que en la constitución de la subjetividad juega una función relevante el uso de los pronombres personales. Y que ellos hayan suscitado la vocación sustancialista que ha dominado en las teorías sobre la subjetividad. No es un azar que el *yo* haya protagonizado el sistema cartesiano como expresión de la sustancia que es cada sujeto y como *fundamentum inconcussum* de su conocimiento de las cosas. Ello se debe en buena parte a la función *referencial* o *deíctica* que tienen dichos pronombres, expresando una denotación que parece concluir en un sujeto determinado. Es cierto que, a diferencia de los otros términos deícticos, es decir, de los adjetivos y pronombres demostrativos, los pronombres personales poseen un sentido peculiar, al dar a entender que hacen referencia al sujeto que habla de sí mismo, al que se habla o del que se habla. Es decir, en cualquier caso realizan una denotación hacia sujetos que, como tales, están en juego en un acto de habla. Pero con ello pretenden recortar o distinguir su entidad de todo lo que forma parte de su mundo, aunque éste o una situación mundana determinada sea fundamental en el uso que de ellos se realice. No podemos decir "tú ganaste la carrera" sin considerar que el sujeto al que nos dirigimos con ese "tú" es el que ha tomado parte en una competición atlética que, en definitiva, supone el campo en el que se realizó y el mundo que engloba ese terreno.

En rigor, los pronombres personales comparten con los otros elementos deícticos, sean pronombres demostrativos o simples artículos, esa función "casi sustancialista" que finge el aislamiento o autonomía de los términos que con ellos operan. Es una ficción que caracteriza la índole "performativa" o "realizativa" del lenguaje humano. Como ya advirtió John L. Austin,<sup>170</sup> los actos de habla están muy lejos de ser simples "descripciones" de estados de cosas que intentamos transcribir mediante palabras. Por el contrario, con ellos realizamos compromisos, instituímos situaciones jurídicas o sometidas a cualquier forma de legalidad, prevemos lo que está por ocurrir, valoramos lo que nos place o disgusta, lo que es acorde o se opone a la estimación general de las cosas, etc. Pero lo grave es que las funciones *performativas* con que coloreamos de

<sup>170</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962. "Performative Utterances" en los *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1970 (2.ª ed.).

forma personal el lenguaje, dando a las situaciones habladas un tono que recuerda su vinculación con el sujeto que las expresa y que de alguna manera decide su configuración, se da también en los enunciados constataivos o aparentemente “descriptivos”. Pues es inevitable que en cualquier constatación realicemos una composición de los términos que en ella entran, instituyendo situaciones que son también una construcción verbal. Como dice John L. Austin en la Undécima Conferencia de *How to Do Things with Words*, la frase “Lord Raglan ganó la batalla del Alma” está muy lejos de describir una situación objetiva. Pues no da cuenta de los soldados que realmente ganaron o perdieron la batalla, ni considera la constitución orográfica de las tierras que cruza el río Alma. Y sin embargo, como afirmación que figura en los libros de texto y que simplifica un acontecimiento, aludiendo a la victoria alcanzada por los ingleses que combatían en el ejército de Lord Raglan, tiene una cierta eficacia didáctica que justifica su inclusión en un manual de historia.

Apelando a la teoría de Austin, se puede decir que el uso de los pronombres personales es “performativo” en tanto que sugieren una radical distinción entre el sujeto a que hacen referencia y las situaciones objetivas que forman los ámbitos intencionales en que vive dicho sujeto. Como, del otro lado, a menos que se haga una explícita alusión a la relatividad que esas situaciones puedan mantener con la actividad del sujeto que las perciba o que las exprese verbalmente, la mención de una situación objetiva tiende a valer como una manifestación de lo que existe por sí mismo, con una entidad autónoma o independiente de toda actividad humana. Pero en esta confrontación entre la actividad subjetiva (sea la atribuida al “yo”, al “tú” o a un “él-ella” cualquiera) y el mundo correspondiente, ninguna de las partes enfrentadas lleva las de ganar. La vinculación intencional que entre ellas existe condiciona radicalmente su presencia. Sería absurdo un sujeto cuya entidad quisiéramos fijar como “*sejuncta atque praecisa*”, es decir, como una sustancia independiente. Pero no lo es menos una entidad, real o ideal, que pretendiéramos considerar fuera de las condiciones que impone a su presencia la experiencia con la que la aprehendemos, el lenguaje con que idealizamos su sentido o con el que articulamos las conexiones esenciales que en él se den.

Por consiguiente, se puede decir que en el uso del lenguaje opera una doble tendencia “performativa”: La que pretende hacer del sujeto denotado por los pronombres personales una entidad autónoma, suficiente en sí misma, recortada frente a toda realidad objetiva. Y la que, en contrapartida, tiende a hacer del objeto un ser también autónomo, que se deja aprehender en su existencia propia. Sin embargo, el principio fenomenológico de la intencionalidad reclama una íntima fusión entre la actividad del sujeto y la presencia de los objetos. Y, por consiguiente, sólo dentro del marco de la mundanidad en que conviven la actividad subjetiva y la configuración de las correspondientes situaciones objetivas se puede trazar el perfil de la individualidad del sujeto, de su identidad a lo largo de las múltiples y diferentes actividades que realizan su proyección sobre el mundo. Es decir, se tratará de una identidad en la que han de cooperar las situaciones en que se ejerce la actividad del sujeto y que se configuran merced a las leyes lógicas que en ella deciden las condiciones de lo objetivamente lícito, junto a las valoraciones que la objetivación arrastra consigo. En la medida en que los diversos elementos teóricos y prácticos de esas situaciones se coordinen mutuamente y se condicionen con una doble lógica teórica y práctica, se podrá hablar de la identidad del sujeto que las vive y que organiza su presencia. Evidentemente, en esa coordinación juega un papel destacado la *somaticidad* del sujeto que, a pesar de las variaciones que ofrezca a lo largo del tiempo, mantiene una persistencia sucesiva para mani-

festar que se trata de “la misma persona”. Y con la mismidad del *soma* se establece la base para la continuidad de las perspectivas y horizontes con que se muestra el *mundo primordial* que les corresponde en diversos momentos como un *mismo mundo*.

### V.3. LA “INICIATIVA”: EL “YO PROFUNDO” ORTEGUIANO

Sin embargo, esta cooperación entre la subjetividad expresada mediante los pronombres personales y las situaciones objetivas mundanas que les corresponden intencionalmente sería insuficiente si no se tuviera en cuenta un factor decisivo en la primera. Se trata de la *iniciativa* que, de forma activa o pasiva, está presente en toda conducta humana, recorre distintas situaciones objetivas y supera su dispersión, así como la diversidad de sus contenidos mundanos. Parece ocioso advertir a estas alturas que con esa *iniciativa* no se pretende recurrir a actividades que deban ser supuestas o que pertenezcan a niveles metafísicos de la entidad humana. Y, sin embargo, insistiendo en la advertencia que se viene haciendo desde las primeras páginas de nuestro recorrido, tampoco se trata de ignorar el concurso que muchas teorías del pasado han prestado al reconocimiento de la *iniciativa* que nos interesa. Es fácil registrar su presencia en la teoría aristotélica del “entendimiento agente”, en el dinamismo que Descartes atribuyó a las “ideas innatas”, en la “espontaneidad” que hace posible el juego de los conceptos puros del entendimiento según Kant, en la “voluntad” de Schopenhauer, o en el “élan vital” bergsoniano. No obstante, en cualquiera de esas teorías la actividad del sujeto es un supuesto carente de una *inmediatez* intuitiva o está vinculada con una interpretación especulativa cuya complejidad desborda con mucho lo que pueda ser constatado por una descripción fenomenológica.

La *iniciativa* de que ésta puede dar cuenta está restringida al dominio de los fenómenos. La vivimos en la espera de lo que está por venir, en la retención de lo pretérito o en la pura inspección de lo actual. Pero es más ostensible en el empeño voluntario o pasional hacia lo que atrae o repele estimativamente. Y con frecuencia su impulso se realiza dentro de los cauces de las redes conceptuales que le abren paso con sus evidencias o la inmovilizan con los cortes de racionalidad que se producen en el mismo ámbito de lo inteligible. Pero probablemente la manifestación más clara de la *iniciativa* se dé en las *actividades somáticas* que abren las esferas del *mundo primordial*. Entre ellas cuentan primariamente las actividades por las que el *soma* actúa en su contorno moviendo y alterando las cosas que tiene “a mano”. O los movimientos del propio *soma* que deciden su desplazamiento en diversos lugares, a la vez que suscitan la aparición de diferentes campos de percepción. Pero, sobre todo, hay que contar con la *iniciativa* que actúa en la emisión oral o gráfica del lenguaje o en cualquier conducta expresiva y que se funde sin solución de continuidad con la que anima el pensamiento o la actividad racional propiamente dicha. Esta misma *iniciativa* significativa es la que anima el mundo de las objetividades ideales y de su sentido, que halla cumplimiento en las experiencias que aparecen movidas por la *iniciativa* somática propia de la percepción y que coincide con la que se despliega en el lenguaje. Pero, de un modo u otro, animando la conducta teórica y práctica, dando vida al lenguaje y proyectándolo sobre el *mundo primordial* facilitado por las experiencias que, a su vez, tienen en la misma *iniciativa* el fundamento dinámico de su presencia fenoménica, la motoricidad que ella inicia hace posible la coordinación entre esos diversos factores que acaban por ser momentos diversos de la individualidad del sujeto.

El hecho de que la *iniciativa* funcione como elemento motriz de cualquier forma de conducta justifica que Ortega y Gasset la haya considerado en diversas ocasiones como el “yo profundo”, “el fondo insobornable que hay en nosotros”, “el núcleo último e individualísimo de la personalidad”.<sup>171</sup> O, como dice en *¿Qué es filosofía?*, “todos los actos mentales tienen la condición de que parecen emanar o irradiar de un punto central presente y activo en todos ellos; en todo ver, alguien ve; en todo amar, alguien ama; en todo pensar, alguien piensa. A este alguien llamamos ‘yo’”.<sup>172</sup>

Este “yo” es también el que se menciona en segundo lugar en la divulgada frase de las *Meditaciones del Quijote* “yo soy yo y mi circunstancia”.<sup>173</sup> Es cierto que con ello Ortega y Gasset quiso significar que el destino de cada individuo está vinculado profundamente con el de su circunstancia, de modo tal que sólo podría salvarse si lograba salvar a ésta. Pero el doble juego de “yos” alude a la índole intencional de la conciencia, que hace “mío” todo cuanto integra la propia “circunstancia” y lo convierte en “mi mundo”. Con el primer “yo” mencionado en la frase orteguiana se trata, por tanto, del “yo circunstanciado o mundanizado”, como espectáculo del universo de objetos que llevan impresa la huella de las construcciones que el sujeto ha realizado a lo largo de su vida en el ámbito de la cultura o de la ciencia. El segundo “yo” expresa la actividad (la *iniciativa*) del “yo profundo” que decide, en última instancia, la presencia circundante de mundo.

Pero en ese panorama mundano de lo que es “mío” porque ha brotado al conjuro de la *iniciativa* aludida con el segundo “yo”, desempeña un papel decisivo el sistema de ideas y valores que constituyen la espiritualidad de una conducta o de sus respectivos objetos. Es el “yo espiritual” del “entendimiento y de la voluntad”<sup>174</sup> que, si bien es dócil para con la iniciativa que lo pone en juego, decidiendo la fundamentalidad de sus funciones ideales, al mismo tiempo despliega la trama de los principios y de las leyes que deciden lo que ha de ser valioso en el dominio del saber teórico o de la conducta práctica. Por ello reconoce Ortega que “entendimiento y voluntad son operaciones racionales o, lo que es lo mismo, funcionan ajustándose a normas y necesidades objetivas. Pienso en la medida en que dejo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso el pensamiento puro es, en principio, idéntico en todos los individuos. Lo propio acontece con la voluntad. Si ésta funciona con todo rigor, acomodándose a lo que ‘debe ser’, todos querríamos lo mismo [...]. El espíritu no descansa en sí mismo, sino que mantiene sus raíces y fundamentos en ese orbe universal y transubjetivo”.<sup>175</sup> Sin embargo, ese “rigor” que se atribuye al funcionamiento del pensamiento y de la voluntad pertenece a lo que antes se ha calificado, haciendo uso de la expresión de Husserl, el “vital presentimiento” del *a priori*. Es decir, las *leyes lógicas* que deciden el ajuste entre la inteligencia y el ser de las cosas, lo mismo que las *leyes morales* que expresan *lo que debe ser*, no operan siempre con el rigor que pretenden tener. O, dicho de otra manera, son asumidas dentro de un campo de opciones entre las que figura la que en cada caso va a ser elegida por un sujeto. Su fundamentación descansa, en definitiva, en la decisión que opta por un determinado sistema de principios teóricos o morales. Ello hace posi-

<sup>171</sup> “Ideas sobre Pío Baroja”. *Obras completas*, vol. II, pág. 84. Cfr. F. Montero, “La teoría del yo de Ortega y Gasset”. Santiago de Compostela, *Agora*, 1983 (24 págs.).

<sup>172</sup> *¿Qué es filosofía?* *Obras completas*, vol. VII, pág. 376.

<sup>173</sup> *Meditaciones del Quijote*. *Obras completas*, vol. I, pág. 32.

<sup>174</sup> “Vitalidad, alma, espíritu”. En *Obras completas*, vol. II, pág. 466.

<sup>175</sup> *Ibid.*



ble que la universalidad y necesidad de esos principios sea un *presentimiento* o una *presunción* que, al obedecer a la iniciativa con que un sujeto los asume, pasan a constituir su “yo espiritual” como elemento integrante de ese “yo-circunstancia” aludido en primer lugar en la frase “yo soy yo y mi circunstancia”.

Pero también la *iniciativa* o *actividad* radical expresada con el segundo “yo” de la frase orteguiana pone en vilo lo que Ortega y Gasset llama “vitalidad” y que corresponde, en definitiva, a lo que es el “soma” husserliano. En el artículo “Las dos grandes metáforas”, incluido en la cuarta parte de *El Espectador*,<sup>176</sup> afirma que “el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo y, al querer pensarlo aparte, se ha tendido siempre a corporeizarlo. Milenios de esfuerzos ha costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía o presumía alojada en el interior de los otros cuerpos vivos. La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del ‘yo’ en un lento reflujó desde lo más externo hacia lo interno. En lugar de ‘yo’ se dice primero ‘mi carne’, ‘mi cuerpo’, ‘mi corazón’, ‘mi pecho’. Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis ‘yo’, apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es un residuo de la vetusta noción corporal del sujeto”.<sup>177</sup>

El cuerpo, entendido a la manera del “soma” husserliano como núcleo de las actividades en que se centra el *yo*, es reconocido por Ortega y Gasset como raíz de las expresiones en que se manifiesta la propia subjetividad. Pero su singularidad se acentúa en virtud de la íntima relación que mantiene con los estados afectivos o emocionales. Las lágrimas y risas, el rubor de la vergüenza o la palidez temerosa, etc., están íntimamente fundidos con los actos emocionales individuales que expresan. Son lo que Ortega y Gasset llama el “alma” de cada sujeto. Pues, sin ignorar los fenómenos en que las pasiones o las emociones son compartidas en forma de sugestión colectiva de masas, su realización primaria es la que efectúan individualmente los sujetos. “Porque, en efecto, sentir, conmovernos, desear, advertimos que son actos, en un pleno sentido, privados, individuales [...]. Mi tristeza es mía sola, nadie la puede sentir conmigo y como yo [...]. El alma forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es ‘morada’, aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así ‘desde’ sí mismo y ‘sobre’ sí mismo, no ‘desde’ la lógica o ‘desde’ el saber, apoyándose en la Verdad eterna y en la eterna Norma”.<sup>178</sup>

La teoría orteguiana de los tres niveles de la subjetividad designados como “espíritu”, “vitalidad” y “alma” corresponde a lo que Husserl expuso como estructuras de la mundanidad que forman el “mundo de la vida concreto”, en el que, retrocediendo hacia la subjetividad que lo vive, se distinguen las leyes o normas lógicas y morales que caracterizan al “mundo objetivo” y las experiencias del “mundo de la vida originario” que se anudan en torno a la “somaticidad” determinante del “mundo primordial”. Ahora bien, todo ello significa que la subjetividad concreta que se constituye mediante la fusión de estos diversos planos de la actividad del sujeto y la correspondiente conexión de los “mundos” intencionales que les pertenecen, se encuentra muy lejos de la simplicidad significada por los pronombres personales. Si el “yo” pretende

<sup>176</sup> Obras completas, vol. II, pág. 394.

<sup>177</sup> “Las dos grandes metáforas”, en *El Espectador*, IV. Obras completas, vol. II, pág. 394.

<sup>178</sup> *Ibid.*, pág. 467.

hacer referencia a una entidad que se recorta y deslinda frente a todo “lo otro” y, sobre todo, frente a “los otros” sujetos, el análisis de lo que se da a entender con su uso revela algo mucho más complejo. En primer lugar, porque el “yo”, lo mismo que cualquier otro pronombre personal, denota intencionalmente situaciones objetivas que son “mías” (o “tuyas” y “suyas”) y que, por consiguiente, se funden íntimamente con la actividad o *iniciativa* que el pronombre delata. Como en todo proceso intencional, la actividad propia del sujeto se proyecta en la presencia del objeto, haciendo que una y otro convivan en el “mundo” en que ambos existen.

Pero, en segundo lugar, la identidad del sujeto que se halla implícita en su denotación, se construye mediante la coordinación de situaciones mundanas que pueden ser muy variadas y que, no obstante, se integran como “secciones” o “cortes” de un mismo “mundo de la vida”. El mundo vivido por Napoleón Bonaparte en su campaña en Egipto era muy distinto del que vivió en la retirada a través de las estepas rusas. Como también la constitución somática del Emperador había experimentado cambios profundos. Y cabe suponer que los ideales que le motivaron en ambas campañas y que se habían grabado en sus diversos mundos registraron serias modificaciones.

Todo ello hace pensar que la denotación de los pronombres personales, su aparente referencia a un sujeto singular, que se mantiene idéntico a lo largo de las distintas ocasiones en que se usa el pronombre que lo mienta, participa del “presentimiento vital” que había mantenido el uso de los principios *a priori* o de las esencias formales que los fundamentan, así como había sustentado la sugestión de los ideales que han motivado la vida de la cultura europea. Es decir, en el conocimiento concreto de un sujeto determinado opera de modo decisivo la convicción de que sus distintas etapas, los cambios de personalidad que registre o las mutaciones de su *soma*, así como las variaciones de los *mundos concretos* que ha vivido, por profundas que sean, no significan cortes que fragmentan su subjetividad en una multiplicidad de sujetos singulares. Y esto vale para el mismo sujeto que se conoce como un *yo*. La subjetividad significa en cada caso un ideal de identidad entre las múltiples etapas de su existencia o entre los diversos aspectos que pueda cobrar su *mundo de la vida concreto*.

Pero ese ideal no se cumple nunca mediante una total evidencia identificadora de los diversos aspectos que va adquiriendo la existencia de un sujeto, en especial cuando vive en circunstancias mundanas muy variadas. Más bien opera como un “supuesto” que debe ser perseguido a lo largo de procesos de identificación, a pesar de las diferencias que puedan mostrar los aspectos somáticos de un individuo, los ideales que con ellos funcionen o las situaciones que correspondan a unos y otros. La búsqueda de elementos que perseveren a lo largo de la vida de una persona y que, desde su constitución hormonal o genética, decidan lo que hay de constante en su existencia, no es más que el intento científico por satisfacer ese “presentimiento vital” de que, en definitiva, se trata de un mismo sujeto. Es el mismo problema que nos plantea la identidad de un objeto, que sólo podemos resolver mediante la coordinación de sus elementos sensibles o noemáticos. Con la diferencia de que lo coordinado en el caso de los sujetos humanos son situaciones mundanas en las que cuentan infinidad de elementos, desde los que arrancan de la iniciativa que fluye de su *soma*, hasta los que integran sus campos objetivos intencionales, que deben organizarse en un flujo de situaciones cuya coordinación permite considerarlos como situaciones vividas por un mismo sujeto.

#### V.4. LA PROBLEMATICIDAD DEL SUJETO TRASCENDENTAL

Todo ello significa que la subjetividad concreta que es denotada mediante los pronombres personales y que se muestra en función de la *iniciativa* que motiva la presencia de los *mundos de la vida concretos*, que son propios de cada sujeto en momentos diversos de su existencia, encierra una profunda problematicidad. Cada sujeto se vive como un enigma constante en la medida en que, a pesar de la proliferación de sus actividades y de su proyección en *mundos* variados que acaban por diversificarlas, sin embargo pretende ser siempre un sujeto *identificable* a lo largo de esas múltiples facetas de su existencia. Y confía en la definitiva *identidad* de su subjetividad a lo largo de las infinitas vicisitudes de su vida. Sean los que se quiera los cambios de su conducta y de las situaciones en que ésta se proyecta, cada sujeto cuenta con que a lo largo de esas vicisitudes y de las alteraciones de su personalidad se mantiene idéntico su ser más radical, el que le permite hablar de su *mismidad* o *identidad*. Esa problematicidad de la *subjetividad* explica que dentro de la misma fenomenología se haya impugnado de formas diversas el supuesto antagónico de que el *yo* o la *propia conciencia* constituyen elementos intuitivos con los que opera cada sujeto, a partir de los cuales constituya la existencia concreta de su propio ser. Uno de los pronunciamientos más duros contra la supuesta inmediatez de un *yo* nítidamente recortado, se puede hallar en el parágrafo 10 del *Ser y tiempo* cuando dice Heidegger que “uno de los primeros problemas de la analítica [existencial] será mostrar que el poner un yo y un sujeto inmediatamente dados equivale a desconocer de raíz la constitución fenoménica de la existencia [humana –*des Daseins*]”.<sup>179</sup> De modo similar, Jean-Paul Sartre realizó a lo largo de toda su obra<sup>180</sup> un ataque despiadado contra la teoría (que atribuye a Husserl) de que el *yo* constituye el principio unificador de todas las vivencias del existente humano porque las trasciende como una identidad presente en todas ellas. Es interesante anotar que un autor tan cercano al movimiento fenomenológico, como fue Nicolai Hartmann, diga en sus *Fundamentos de una Metafísica del conocimiento*<sup>181</sup> que el *yo* “coincide con lo eternamente ignoto”. Afirmación que recuerda la teoría de Wittgenstein desparramada en toda su obra, pero formulada sucintamente en su *Diario filosófico* (5-8-1916), al decir que “el yo es lo profundamente misterioso”. O que reaparece en la impugnación del cartesianismo realizada por Gilbert Ryle en *El concepto de mente* al subrayar la “esquivez” de lo mental.

Pero, en lugar de intentar entrar en una prolija discusión sobre el enigma del *yo* o de la *propia subjetividad*, que desbordaría con mucho las escasas citas que se acaba de efectuar y que obligaría a realizar un amplio recorrido sobre la filosofía moderna y contemporánea, interesa advertir hasta qué punto el reconocimiento de la problematicidad del *sujeto* fue anticipado por el propio Husserl. En efecto, la índole enigmática de la propia subjetividad tenía que hacerse presente desde el momento en que se explotase el sentido radical de la *intencionalidad*. Pues, al rechazar Husserl en el parágrafo 11 de la 5.<sup>a</sup> de las *Investigaciones lógicas* el planteamiento que de ella hizo Franz Brentano, excluyó que la relación entre un objeto y la conciencia consistiese en

<sup>179</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, parágr. 10, pág. 46.

<sup>180</sup> Cfr. en especial *La transcendence de l'ego*, pág. 23 y *L'être et le néant*, pág. 147. F. Montero, “La fenomenología del yo en Jean-Paul Sartre”. Valencia, *Teorema*, 1980 (19 págs.).

<sup>181</sup> Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cap. XXIX, c.

la existencia del primero, como si fuese una “representación”, en un hipotético “interior” de la subjetividad. Pero entonces ésta se convertía en una entidad fantasmal, en un absurdo recipiente en el que revolotean las representaciones. Es cierto que en ocasiones Husserl se dejó arrastrar por las consideraciones que hacían de la conciencia o de la subjetividad trascendental un residuo que quedaba en pie una vez se había realizado la *epojé* que excluía toda tesis sobre una realidad que quedase más allá de los fenómenos o estuviese soterrada bajo su presencia. Pero, en rigor, ese valor absoluto de la subjetividad significaba que cualquier objeto de que tengamos noticia, sea real o ideal, concreto o abstracto, etc., sólo puede constituir su objetividad en virtud de las actividades de la conciencia que hacen posible su presencia intencional, es decir, la de un objeto relativo a las funciones de la conciencia que condicionan su aparición. Si se admite la paradoja, se podría decir que el *ser absoluto* de la conciencia consiste en la esencial *relatividad* que cualquier objeto tiene con respecto a ella. Pero ello supone la correspondiente *relatividad* de la conciencia con respecto a los objetos intencionales que la delatan al hacerse presentes en virtud de las funciones del sujeto que los objetiva.

Pero la problematicidad de la conciencia impuesta por su evanescencia al fundirse intencionalmente con los objetos o con el mundo que vive en cualquiera de sus actos, se agudiza al plantearse la identidad significada por el término “yo” o por cualquier otro pronombre personal. Husserl no pretendió nunca hacer de esa *identidad subjetiva* un sucedáneo de la unidad propia de las sustancias, incorporada por Descartes a la *res cogitans*. Ya en la etapa de las *Investigaciones lógicas* había advertido que “el yo, fenomenológicamente reducido, no es [...] nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética de éstas”.<sup>182</sup> Y más adelante insiste: “[...] Cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo, en la observación de un proceso fenoménico o en el juego de la fantasía, o en el desarrollo de una demostración matemática, etc., no es posible notar [zu merken] nada del yo, como punto de referencia de los actos llevados a cabo”.<sup>183</sup> Es decir, el *yo* no se deja conocer como una entidad sustancial que fuese el *punto de referencia* subyacente a los actos conscientes que un sujeto realizase y que por su autonomía o propia consistencia pudiera erigirse en foco referencial de los pronombres personales.

Sin embargo, la dificultad no queda eliminada con ahuyentar la tentación sustancialista que pudiera ser alentada por la función referencial del “yo”. En definitiva, se prescinde de la interpretación de la subjetividad como una sustancia no sólo porque la índole intencional de sus actos la convierten en una actividad volcada en sus objetos y necesitada de ellos. Ahuyenta también esa interpretación sustancialista del *sujeto* el hecho de que su sentido lo proponga como la “unidad de conciencia” que se constituye intencionalmente como sujeto.<sup>184</sup> Es decir, añade Husserl, la unidad de la conciencia “se constituye intencionalmente” como un “haz de vivencias” que pertenecen a un “sujeto personal”. Ello excluye que la “conciencia” se deje ver intuitivamente al lado de las vivencias o por debajo de ellas, sustentándolas. Menos todavía que sea un “trozo” de las vivencias que apareciese al lado de los otros elementos vivenciales, como podrían ser las actividades eidéticas, los datos sensibles y las estructuras de las correspondientes situaciones mundanas.

<sup>182</sup> *LU*, 5.<sup>a</sup>, parágr. 4, pág. 363/27 (*Husserliana* XIX/1).

<sup>183</sup> *Ibid.*, 5.<sup>a</sup>, parágr. 12, pág. 390/3.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 5.<sup>a</sup>, parágr. 12, pág. 390/20.

En ese caso, si la “unidad de la conciencia” no es un dato que se deje ver dentro de la totalidad de los actos realizados por el sujeto, y que sea aprehendida en virtud de una intuición intelectual o de un fenómeno empírico, queda la opción de pensarla como una “idea trascendental” de índole kantiana. Es decir, una idea que permita sistematizar todo cuanto constituye el campo de los fenómenos de la sensibilidad y del entendimiento, desde el momento en que su significado delate un fundamento radical de dichos fenómenos. Este intento de interpretar la subjetividad trascendental en términos de *Idea* kantiana deberá recuperar un aspecto de la vida de la conciencia que Kant relegó al nivel de ser un mero “supuesto”, el de la actividad o iniciativa que se atribuye a todo acto consciente. En efecto, dentro del repertorio de los fenómenos captados mediante una intuición, Kant no incluyó la “espontaneidad” de la razón que, en cambio, considera fundamental cuando propone el “giro copernicano” que permite “suponer” que es la actividad del sujeto la que impone las formas y principios *a priori* que deciden la objetividad de las cosas conocidas. Sin embargo, una concepción fenomenológica de la conciencia deberá enfatizar algo que caracteriza las Ideas trascendentales kantianas, pero que Husserl trató con cierta indecisión: La índole enigmática de esas ideas y, en nuestro caso, de la subjetividad trascendental.

En efecto, en lo que concierne a la actividad de la conciencia, la obra de Husserl constituye un denso despliegue de las funciones subjetivas que se dejan ver en los objetos intencionales, como determinantes de su presencia. La pasividad con que se deja aprehender un dato sensible acaece dentro de un proceso de observaciones dirigidas a su encuentro, en el que la iniciativa que hace posible su hallazgo va unida a la receptividad de su donación y del repertorio de cualidades que ésta exhibe. Así como las funciones lógicas que dejan ver las estructuras esenciales de los estados de cosas, sus formas categoriales o sus objetividades inteligibles, son la manifestación de las actividades noéticas que han hecho posible sus enlaces. La individualidad de un objeto es posible mediante la intelección de la coordinación de sus elementos noemáticos, dentro de procesos en las que operan las ideas concernientes a la “región” de cosas de que se trate. Y la mundanidad, sea en el nivel empírico o en el ideal, requiere el funcionamiento de enlaces o conexiones realizados por la conciencia que pone al descubierto las mutuas “remisiones” que se cruzan en la aprehensión objetiva. Por ello Husserl pudo decir que “no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto ‘puro’ del acto. El ‘estar dirigido a’, ‘estar ocupado con’, ‘tomar posición respecto a’, ‘experimentar, padecer algo’, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser exactamente ‘desde el yo’ o, en un rayo de dirección inversa, ‘hacia el yo’, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción”.<sup>185</sup> Y en las mismas *Ideas I* insiste: “El yo no vive en las tesis como un ser pasivo, sino que éstas son irradiaciones que parten de él como de una fuente originaria y creadora”.<sup>186</sup>

Sin embargo, aunque la índole dinámica de la subjetividad suponga una actividad que unifique sus diversas manifestaciones, sean sensibles o intelectuales, ello no basta para comprender su unidad. Pues, en definitiva, esa actividad está de por sí vacía de todo contenido, como no sea el de sus múltiples y respectivos objetos intencionales, cuya presencia delata de formas diversas la iniciativa de la conciencia que los contempla. Pero esa diversidad de los elementos objetivos sensibles e inteligibles que fluyen en virtud de la actividad de la conciencia no parece ser un obstáculo insalvable para

<sup>185</sup> *I*, párr. 80, pág. 195 (*Husserliana III*).

<sup>186</sup> *Ibid.*, párr. 122, pág. 300.

su unidad. Por el contrario, en las mismas *Ideas I* Husserl acentúa esta concepción de la “unidad” y “continuidad” del *yo*. Así, en el parágr. 57 dice que “el *yo* parece estar aquí constantemente, incluso necesariamente, y esa constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una ‘idea fija’. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada *cogito*, brotando de nuevo y desapareciendo con él. Pero el *yo* es algo idéntico. Al menos, en principio, puede cambiar toda *cogitatio*, puede ir y venir [...]. Pero frente a esto, puede ser el *yo puro* algo necesario por principio y, en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar por ser *en ningún sentido un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas”.<sup>187</sup>

No se puede negar que la teoría de Husserl parece desembocar en un callejón sin salida: ¿Cómo conciliar la *identidad constante* del *yo* con la radical variación de sus *cogitaciones*, si aquél no es una *vivencia* determinada ni un *factor ingrediente* de las vivencias mismas? ¿Cómo adecuar la *identidad* que reclama la subjetividad trascendental, la que invita a hablar de “un mismo sujeto” a través de sus distintas edades o de las diversas funciones de su conciencia, de sus variadas formas de conducta, cuando la realidad de sus vivencias a lo largo de esos procesos es enormemente variada?

Ciertamente, las situaciones mundanas por las que discurre la vida de un sujeto y que quedan recogidas en la sucesión de su *mundo de la vida concreto* pueden mostrar una progresión de elementos empíricos y de ideales, que reunidos en el curso del tiempo mundano que vayan trazando mediante su sucesión, proporcionen el espectáculo de una vida humana, la que pudiera recoger su biografía. Sin embargo, hay que reconocer que esa coordinación entre distintas actividades y sus respectivas situaciones mundanas no es una estricta *identidad*. La avenencia entre esas etapas o formas de una subjetividad, su enlace formando un todo coherente, no es sin más la rigurosa *unidad* que se atribuye a un sujeto cuando se piensa o reconoce que es *el mismo* que vivió esas actividades y que, como sujeto, es *idéntico* al que existió en cada una de ellas.

La solución sólo puede constituir la el reconocimiento de que en esa *identidad* del sujeto vale el mismo carácter de “presentimiento” o de *presunción* que, como vimos, caracterizaba al *a priori*.<sup>188</sup> Y que Kant consideró como el carácter *heurístico* de las Ideas trascendentales. Es decir, la *identidad* o *unidad* del sujeto trascendental, sea el que tiene *conciencia* de sí mismo como un “yo”, o el que es conocido como “tú” o “él, ella”, no es una evidencia que se constituya en la plena intuición de esa *identidad*, salvando o anulando las diferencias que pueda haber entre las distintas vivencias que realiza ese sujeto. Esa *identidad* es una *presunción*, un *presentimiento* que domina en el conocimiento de cualquier sujeto. Y que exige en todo momento la superación de las diferencias que existan entre sus vivencias, buscando los nexos que las coordinen y que las presenten como elementos mutuamente condicionados. Pero la índole del *presentimiento* que domina en ese proceso identificador significa que las diferencias anímicas no son anuladas: Subsisten como factores irreductibles de la *identidad* personal, que perseveran en su diversidad pues son las piezas que cooperen en la búsqueda de la *unidad* postulada por la idea de sujeto. Dicho en términos kantianos, se trata de una “identidad oculta” cuya seducción como tal *identidad* no puede ser eliminada,

<sup>187</sup> Ibid. I, parágr. 57, pág. 137/20.

<sup>188</sup> Cfr. supra el apartado V.1.

aunque tampoco quede nunca superada la “ocultación” de su realidad absoluta. En rigor, la identidad que vale para cualquier objeto constituye un ideal imposible, que llevaría a una contradicción si pudiese ser realizado plenamente: Una cosa sólo puede ser pensada como una *identidad* si ésta y la unidad que significa coexisten con lo que se les opone, con la diversidad de determinaciones que, sea el que se quiera el grado de su coherencia, en definitiva son variadas y no pueden dejar de serlo. Y, no obstante, la intelección de cualquier objeto se realiza cabalgando sobre esa tensión entre su *unidad* y la *variedad* de sus caracteres.

En el caso de la identidad del *sujeto* esa tensión adquiere un mayor dramatismo. Pues el uso de los pronombres personales, que la suponen, conlleva un empeño fuertemente axiológico por hacer de cada sujeto un ser único, inconfundible con cualquier otro, distinto de todo lo que integra su mundo. Aunque su ser, proyectado en ese mundo, lo haga intencionalmente solidario de las cosas y de los otros sujetos mundanos. Sean los que se quiera los “excesos metafísicos” en que hayan incurrido las teorías sustancialistas de la subjetividad, encierran en definitiva el valor de ser el testimonio de la identidad que todo sujeto *quiere ser* y que lo convierta en algo único en la totalidad del universo. Pero, bien entendida, esa pretensión es sólo un *presentimiento* como pudo decir Husserl, o expresión de una *identidad oculta* (dicho ahora a la manera kantiana) que es inalcanzable porque su logro, algo así como una *intuición intelectual* de su ser, supondría la aniquilación de lo que hace de los sujetos humanos seres variados. Y en esa variación radica la riqueza de sus *mundos de la vida concretos*, elaborados de formas distintas a lo largo de la historia o en diversos círculos culturales merced a la pluralidad de sus elementos empíricos o ideales. La vida de cada individuo tiene que debatirse entre la pretensión de constituir una *identidad* personal o subjetiva y la inevitable *diversidad* de las situaciones mundanas que la llenan intencionalmente. En esa diversidad juegan un papel decisivo las múltiples configuraciones que su variedad adopta dentro de las relaciones de convivencia, cuando la subjetividad individual absorbe lo que *los otros* dicen sobre uno mismo, es decir, cuando *el otro* se constituye como una pieza decisiva en el *mundo concreto* que cada sujeto vive, en la medida en que su conducta es decisiva para la constitución del propio ser.

## VI

### EPÍLOGO

“¿QUÉ pensador independiente [*Selbstdenker*] ha quedado jamás satisfecho con su ‘saber’, para quien la ‘filosofía’ ha dejado de ser un enigma [*Rätsel*] a lo largo de su vida filosófica?” Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Apéndice XXVIII.<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> Edmund Husserl, *KrW*, pág. 512/35 (*Husserliana* VI).