



Pontificia Universidad Católica Argentina

*Santa María de los Buenos Aires*

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

**TESIS DE LICENCIATURA**

El concepto de *Lebenswelt*  
en Husserl:  
Un análisis de *La crisis de las ciencias  
europeas y la fenomenología  
trascendental*

por el Prof. Mauro N. Guerrero  
bajo la dirección del Dr. Luis R. Rabanaque  
y la co-dirección del Dr. Andrés M. Osswald

Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Octubre de 2019

## **Agradecimientos**

Ofrezco esta tesis como el resultado de un proyecto de investigación que lleva su nombre y se sostuvo gracias una “Beca de Iniciación a la Investigación” otorgada por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Al Vicerrectorado de Investigación y a la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, en primer lugar, gracias. Aprovecho este espacio para agradecer a mis padres, por el indubitable apoyo a mi vocación; a Luisa por todo su afecto; a Luis, por la paciencia y la buena disposición; a Andrés, por la confianza y el acompañamiento; a mi maestro, Francisco Leocata, por quien me decidí a estudiar a Husserl; y a Dios.

τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Wie kann einer verborgen bleiben  
vor dem, was nimmer untergeht.

¿Cómo puede uno ponerse a salvo  
de aquello que jamás desaparece?

Heráclito  
en Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B16

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo I: DESARROLLO DEL CONCEPTO EN HUSSERL.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo II: CONSIDERACIÓN ÓNTICA: MUNDO DE LA VIDA COMO MUNDO DE LA INTUICIÓN .....</b>	<b>21</b>
<i>Mundo de la intuición como mundo de la actitud natural.....</i>	<i>21</i>
<i>El mundo como objeto de experiencia.....</i>	<i>27</i>
Lecturas anticartesianas.....	27
Réplica cartesiana.....	32
<i>Balance final.....</i>	<i>35</i>
<b>Capítulo III: CONSIDERACIÓN HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICA.....</b>	<b>37</b>
<i>El mundo de la vida como el fundamento de validez y de sentido las ciencias.....</i>	<i>37</i>
<i>Mundo de la vida como universalidad concreta.....</i>	<i>46</i>
<b>Capítulo IV: CONSIDERACIÓN ONTOLÓGICA.....</b>	<b>52</b>
<i>La tarea de una ontología del mundo de la vida en la Crisis.....</i>	<i>52</i>
<i>Reorganización del problema ontológico mundovital. Aportes más allá de la Crisis.....</i>	<i>58</i>
<b>Capítulo V: CONSIDERACIÓN TRASCENDENTAL: .....</b>	<b>68</b>
<i>La vía del mundo de la vida.....</i>	<i>68</i>
<i>Crítica al camino cartesiano.....</i>	<i>72</i>
<i>El mundo de la vida como reino de fenómenos no temáticos anónimos.....</i>	<i>75</i>
<i>Vida del mundo y mundo de la vida.....</i>	<i>78</i>
<b>Capítulo VI: CONCLUSIONES.....</b>	<b>82</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>94</b>
Fuentes.....	94
Bibliografía secundaria.....	95

## INTRODUCCIÓN

Con la palabra “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) se expresa una de las formaciones conceptuales más influyentes de la fenomenología de Husserl. Su importancia ha sido reconocida por autores de la tradición fenomenológica (Merleau-Ponty, Patočka y Waldenfels, entre otros), hermenéutica (Gadamer, Ricoeur) y de la teoría sociológica (Schutz, Habermas). El vocablo penetró hasta tal punto en el idioma alemán que en los años ochenta se convirtió en una de las expresiones más usadas del lenguaje científico (*Bildungssprache*), lo cual llevó irremediablemente al desdibujamiento de casi todos sus contornos<sup>1</sup>. Aunque esto es tan solo el agravante de algo que ya en la obra de Husserl se presenta como un concepto ambiguo y complejo, portador de una multiplicidad de sentidos que dan lugar a interpretaciones de las más diversas y divergentes.

Martin Heidegger utiliza por primera vez el concepto de mundo de la vida en 1919<sup>2</sup> y luego con más intensidad en el curso del semestre de invierno *Grundprobleme der Phänomenologie*. Allí señala que la vida se caracteriza por su referencia al mundo y que ésta siempre vive de algún modo en él. Las direcciones en las que se articula el mundo de la vida son tres: el mundo circundante (*Umwelt*) con sus paisajes, regiones, ciudades, etc.; el mundo compartido (*Mitwelt*) con los otros cercanos y extraños, desde la familia hasta un profesor o un empleado; y el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) que es el mundo que me sale al encuentro, me configura personalmente<sup>3</sup> y por ello tiene cierta prioridad sobre los otros<sup>4</sup>. Asimismo, cuenta este mundo con cierta “autosuficiencia” (*Selbstenständigkeit*)

---

<sup>1</sup> HELD, K., “Lebenswelt”, en *Theologische Realenzyklopädie*, 20, 1991, 594.

<sup>2</sup> “Cada existencia (*Dasein*) de vida personal tiene, en cada uno de sus momentos dentro de su mundo de la vida determinado y predominante, una relación con el mundo, con los valores motivacionales del mundo circundante, de las cosas de su horizonte vital, de los co-hombres, de la sociedad”. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe* 56/57, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 4. Citado por WALTON, R., “Mundo de la vida. Dimensiones y perspectivas”, en *XXVI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ANCBA, ponencia inédita, 15/09/2015, 3.

<sup>3</sup> “En este mundo circundante, concomitante, y del sí-mismo (en general, mundo circundante) vivimos nosotros. [...] Nuestra vida es el mundo en que vivimos, hacia el cual, y en cada caso dentro del cual, corren las tendencias de la vida. Y nuestra vida solo es como vida en la medida en que vive el mundo”. HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, *Gesamtausgabe* 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, 33 s. Citado por WALTON, R., *Op. cit.*, 3.

<sup>4</sup> “Y el mundo de la vida, el mundo circundante, el mundo concomitante y el mundo del sí mismo, es vivido en una situación del sí-mismo. [...] el mundo de la vida se manifiesta en tales o cuales maneras en y para una respectiva situación del mundo-del-sí-mismo”. *Ibidem*, 62.

en tanto sus tendencias y orientaciones surgen de la vida misma y se satisfacen dentro de ella a través de formas típicas; y cierta significatividad (*Bedeutsamkeit*) como un arraigo ineludible para la comprensión de la vida fáctica en un mundo de la vida. Más adelante, el término vuelve a aparecer en un curso del semestre de invierno de 1921/22<sup>5</sup> y luego ya más escasamente en otro de 1922<sup>6</sup>.

En *Ser y Tiempo* (1927) encontramos análisis extensivos sobre el tema del mundo, pero el concepto ya no aparece. Según D. Welton, Heidegger se resiste a introducirlo para que no sea interpretado como un concepto regional, sino como trascendental<sup>7</sup>. A pesar de ello, pueden encontrarse rasgos comunes con los análisis de Husserl en la obra que nos convoca, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>8</sup>. En primer lugar, el método fenomenológico, del cual Heidegger se apropia en el párrafo 7. En segundo lugar, un diagnóstico sobre su tiempo y las razones de su crisis y, por último, que el origen de esta crisis se asocie a una incompreensión del sentido propio y primario del mundo<sup>9</sup>. No es equiparable sin embargo lo que Husserl entiende por el olvido de la intencionalidad con el olvido del ser del que habla Heidegger<sup>10</sup>. En esta obra, en lugar de la conciencia intencional está el Dasein mundano cuyo carácter fundamental de ser es la aperturidad para el horizonte de mundo, esto es, el estar en el mundo (*In-der-Welt-Sein*). Mientras Husserl explicitó la familiaridad con el horizonte partiendo de la percepción como un acceso “teórico” en sentido amplio a las cosas, según Heidegger no es la percepción de los objetos ahí (*vorhanden*), sino el trato cotidiano con “lo a la mano”

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe* 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, 94. Cf., 94-99. Citado por WALTON R., *Op. cit.*, 4.

<sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe* 62, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005. Citado por WALTON R., *Op. cit.*, 4.

<sup>7</sup> EMBREE, L. ET AL. (EDS), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, 736.

<sup>8</sup> Se ha discutido sobre la influencia de *Ser y Tiempo* en la última obra de Husserl (1938). Los manuscritos póstumos husserlianos prueban que Husserl desarrolló los elementos básicos de su teoría del mundo de la vida antes de 1927 y hay indicaciones de que Heidegger estaba familiarizado con algunos de ellos. Sin embargo, en opinión de Welton, esto no hace que el estudio de Heidegger carezca de originalidad ya que aporta algunas precisiones que le faltan a los escritos de la *Crisis*. Cf. EMBREE, L. ET AL. (EDS), *Op. cit.*, 739-40; WELTON, D., *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, 460.

<sup>9</sup> RABANAQUE, L., “El ‘ser-en-el-mundo’ como mundo circundante según *Ser y Tiempo*”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 28, 2009, 237-38.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 242.

(*Zuhandenem*) lo que abre para el Dasein el nexo de remisión como nexo de motivación (*Bewandtniszusammenhang*)<sup>11</sup> que es el mundo. Si bien este comprender preteórico en el que se orienta el Dasein en este nexo se puede modificar por la visión teórica del conocimiento científico, lo primero es más originario. Conectado con esto, se desliza la crítica que apunta hacia la transmundaneidad del yo absoluto en tanto que ignoraría la facticidad ineludible del ser en el mundo.

Para K. Held, el análisis de *Ser y Tiempo* puede ser leído, no obstante la ausencia del concepto, como una fenomenología del *Lebenswelt* y de la dependencia mundovital de la ciencia<sup>12</sup>. Heidegger generó una gran repercusión en Francia e impulsó a Merleau-Ponty a la revisión de los enfoques husserlianos. En esta línea, el fenomenólogo francés habla del yo como insuprimiblemente situado en el mundo (*être-au-monde*) y considera a la corporalidad como fundamental para su anclaje en él. El mundo de la vida es un “Ser Bruto o salvaje” que no puede ser abordado por el conocimiento objetivo, sino que se da en la “experiencia no-trabajada” como un “ser vertical”; y se caracteriza por la “simultaneidad de lo imposible”, lo cual significa que las cosas tienen una presencia absoluta que no les permite formar un horizonte de *síntesis*. Los entes se mantienen extraños y diferentes entre sí, pero sin embargo *en conjunto*. Cierta composibilidad se produce a partir de la perspectivización espacio-temporal de una conciencia asociada a un aquí y ahora, pero una auténtica conjunción es ya imposible, porque impediría el modo excluyente en el que aparecen las cosas que se disputan mi mirada. Sobre ello el autor afirma un “polimorfismo del ser salvaje”<sup>13</sup>.

De manera similar, B. Waldenfels rechaza un a-priori de mundo o una unidad “desde abajo” de los mundos a la cual se llegaría por una referencia retrospectiva a datos universales elementales. Si bien las culturas tienen cosas en común, ningún recurso a datos pre-culturales o transculturales permite alcanzar una universalidad y de esta manera es imposible instaurar una ontología. El motivo es que en la experiencia nos sale al encuentro más de lo que podemos captar y dominar, provocando un estallido y una

---

<sup>11</sup> HELD, K., *Op. cit.*, 597.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 598.

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, 152

dispersión de la razón. Se piensa al mundo de la vida como una red de mundos particulares que se intersectan y superponen<sup>14</sup>.

En el caso de J. Patočka, ya en 1936 (antes de la publicación de la *Crisis*) el joven investigador checo publica su tesis de habilitación titulada *El mundo natural como problema filosófico*<sup>15</sup>, una obra original e innovadora que pone de relieve al mundo de la vida como una manera de entender la existencia humana comunitaria en relación con los problemas heideggerianos referidos a la historicidad y la finitud. A. Schütz fue otro que desde el principio se sintió atraído por el concepto y en 1932 escribió sobre la experiencia humana natural y social en una obra<sup>16</sup> que fue labrada a partir de un contacto estrecho con el maestro en Friburgo. Allí se distinguen tres tipos de mundo sobre la base de la relación con la temporalidad: el mundo de los contemporáneos (*soziale Mitwelt*), el mundo de los predecesores (*Vorwelt*) y el mundo de los sucesores (*Folgewelt*). Además, nos habla del mundo circundante (*Umwelt*) inmediato del presente, el mundo del nosotros, que es aquella parte del mundo externo que yo aprendo directamente, con sus objetos naturales, culturales y su lenguaje. Schütz considera que el mundo de la vida intersubjetivo exige una ontología en un lugar de un análisis trascendental constitutivo, por eso enfatiza su estratificación en zonas y jerarquías para obtener la manera en la cual la experiencia es tipificada, es decir, organizada a través de tipos empíricos identificables como “perros”, “gatos”, etc. El concepto llegó a través de su obra a volverse un tema importante de la sociología americana en los años setenta. Ya en un ámbito extrafenomenológico, J. Habermas reconoce tomar prestado el concepto de Husserl y Schütz en su obra *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Allí enfatiza el carácter del “siempre ya ahí” del mundo y lo define como el horizonte dentro del cual las acciones comunicativas “siempre ya” se están moviendo<sup>17</sup>.

Podríamos simplemente nombrar otros fenomenólogos que han tomado relevancia como M. Henry o H. Rombach quienes se enfrentan con algunos de los aspectos que abre

---

<sup>14</sup> WALDENFELS, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, 28 y s.

<sup>15</sup> PATOČKA, J., *The natural world as a philosophical problem*, Northwestern University Press, Evanston, 2016.

<sup>16</sup> SCHÜTZ, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

<sup>17</sup> MORAN, D., “Everydayness, Historicity and the World of Science: Husserl’s Life-World Reconsidered”, en UČNÍK L’. ET AL. (EDS.), *The Phenomenological Critique of Mathematisation and the Question of Responsibility*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London, Springer, 2015, 108-09.



la problemática del mundo de la vida, como su relación con la ciencia, en el caso del primero<sup>18</sup>, o la posibilidad de alcanzar un a priori común a los diversos mundos de la vida, en el caso del segundo<sup>19</sup>. Dentro del campo de la filosofía contemporánea en general, figuras tales como K-O. Apel, T. Adorno y H. Marcuse también han tenido algo que decir sobre el él<sup>20</sup>, pero sea suficiente este desarrollo para ilustrar la basta repercusión que ha tenido y tiene el concepto de mundo de la vida en la discusión fenomenológica poshusserliana y más allá.

\* \* \*

Recientemente (2013) ha sido reeditado en español el escrito fundacional de la fenomenología trascendental<sup>21</sup>, cuya primera traducción tuvo lugar en 1949 gracias a José Gaos. La necesidad de llevar a cabo una revisión surgió, en la palabra de su nuevo traductor<sup>22</sup>, para desmontar esta obra del “museo de los filósofos” y así dejar de entenderla como una “obra clásica” de la filosofía, de la cual ya no podría obtenerse ningún tipo de progreso o novedad, como si se tratara de una etapa superada. Con este espíritu tradujo Gaos, logrando una traducción más literaria que precisa, y es por ello que el motivo central de su “refundición” ha sido para encontrar “las virtualidades de una auténtica *filosofía de trabajo*”<sup>23</sup> en ella.

Una filosofía de trabajo da en palabras de Heidegger “la posibilidad de investigar en filosofía”<sup>24</sup> y la fenomenología en su forma originaria se ha redescubierto como un terreno fértil para abordar las problemáticas de nuestro tiempo. Y vale decir que, frente a la típica y solitaria labor filosófica, también se ha vuelto un campo que se labra en comunidad.

---

<sup>18</sup> HENRY, M., *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, 1987, 131. Citado por WALTON, R., *Op. cit.*, 11.

<sup>19</sup> ROMBACH, H., *Strukturanthropologie. 'Der menschliche Mensch'*, Freiburg/München, Karl Alber, 1987, 84-94. Citado por WALTON, R., *Op. cit.*, 10.

<sup>20</sup> MORAN, D., *Op. cit.*, 109-10.

<sup>21</sup> HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1-III/2, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1976.

<sup>22</sup> ZIRION QUIJANO, A., “Presentación”, en HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM/FCE, 2013, 5 s.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 6. (el subrayado es nuestro)

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, 170.

Al presente el movimiento fenomenológico en Latinoamérica es una unidad real, fáctica de trabajo y colaboración, cristalizado desde agosto de 1999 en el Circulo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). A modo de ejemplo, ante la falta de uniformidad en las traducciones al español de la obra de Husserl, se creó el sitio web “Glosario guía para traducir a Husserl”, signo del surgimiento de un proyecto colectivo de una fenomenología husserliana en español.

Es en este marco donde tendrán sentido y relevancia mis investigaciones. Hoy en día ha resurgido el interés y nace la necesidad de un estudio sólido del pensamiento auténtico de Husserl, no solo para comprenderlo en sí mismo, sino también para entender su verdadero legado en los desarrollos fenomenológicos posteriores.

La intención de este trabajo es proponer una lectura de la *Crisis* que ponga de relieve la multiplicidad de significados que encierra este rótulo, analice las diversas aporías en las que estos se imbrican (a- Mundo de la vida como objeto de experiencia: Tensión entre el mundo de la vida como universalidad concreta y como horizonte de todos los horizontes; b- Posibilidad de una ontología del mundo de la vida; c- Relaciones entre el mundo de la vida y el mundo de la ciencia; y d- Mundo de la vida como constituido y constituyente: Tensión entre lo abstracto y lo concreto del concepto) y armonice la tensión entre las diversas caracterizaciones a fin de lograr elucidar correctamente el lugar que le corresponde al mundo de la vida dentro del pensamiento de Husserl. En la reciente publicación de los manuscritos póstumos dedicados al mundo de la vida<sup>25</sup> vemos la oportunidad para plantear un nuevo enfoque de estas problemáticas, sobre todo donde los elementos que brinda el texto principal resultan escasos para su tratamiento. Por delimitación de la investigación, solo nos proponemos introducir remisiones aclaratorias y complementarias de la obra principal. Debemos decir que buena parte de las traducciones de estos textos fueron realizadas por el profesor R. Walton para un seminario titulado “El mundo de la vida: niveles y estructuras” (2009). Para el texto de la *Crisis* se toma la traducción de J. Iribarne<sup>26</sup> a menos que se indique algo diferente. El resto de las traducciones son mías y lo que ha quedado sin traducir responde a la importancia del texto

---

<sup>25</sup> HUSSERL, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.

<sup>26</sup> HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

original para el rigor de la investigación. Asimismo, *Ideas I* acompañará durante todo el trayecto como obra especial de referencia para evidenciar acercamientos y distancias aclaratorias con respecto a nuestro tema. Por lo dicho, tomamos la versión de Zirión Quijano, pero citamos siempre -salvo excepciones- según la paginación de Husserliana que es incorporada en las traducciones y facilita la consulta bibliográfica.

## Capítulo I: DESARROLLO DEL CONCEPTO EN HUSSERL

La palabra *Lebenswelt* tiene su primera aparición en un manuscrito de 1916/17 que fue incluido como apéndice XIII en la edición póstuma (1952) del segundo tomo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1912). Allí irrumpe un total de cinco veces en cuatro contextos distintos. Van Kerckhoven extrae del análisis de estas apariciones una doble connotación en donde el mundo de la vida es entendido en primer lugar como el mundo personal en el que un sujeto activo-paciente vive y se guía a partir de motivaciones; y por otro lado, como el a priori descriptivo de un mundo trascendental-estético, al que le conciernen estructuras esenciales que valen intuitivamente para todos<sup>27</sup>. No obstante, la composición de este apéndice es especialmente compleja. La editora de la obra reporta que el manuscrito consta de seis hojas de las cuales cuatro son copia estenografiada mientras que las últimas dos fueron escritas a máquina de escribir. Lo problemático surge con la sugerencia de que aquellas tendrían una procedencia diversa de las primeras, aproximadamente de la primera mitad de los años veinte<sup>28</sup>. Si tenemos en cuenta que la edición de Husserliana no marca este corte y que las menciones del mundo de la vida se alejan del comienzo del texto, solo la primera referencia sobre “mundo de la vida de las personas”<sup>29</sup> puede confirmar con cierta certeza el año al que se remonta la génesis del concepto. Es probable que la ambigüedad de la observación crítica de la editora ponga en duda la completa ubicación temporal del anexo<sup>30</sup> y esto tenga que ver con la opinión de Welton que, a diferencia de la mayoría, ubica la primera aparición pública del término en el curso *Naturaleza y espíritu* (1919)<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> VAN KERCKHOVEN, G., “Zur Genese des Begriffs ‘Lebenswelt’ bei Edmund Husserl”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 29, 1985, 186.

<sup>28</sup> Hua IV, 423. La sigla corresponde, con indicación de tomo y número de página, a HUSSERL, E., *Gesammelte Werke - Husserliana I-XLII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff), 1950-2019.

<sup>29</sup> Hua IV, 374.

<sup>30</sup> SOMMER, M., “Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt”, en HUSSERL, Edmund, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Felix Meiner, Hamburg, 1984, xliii.

<sup>31</sup> WELTON, D., *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000, p. 339; 460. LUFT S. cita a Welton para este tema. Cf. “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, *Phänomenologische Forschungen*, 2005, 13.

De los dos significados extraídos de este anexo, el primero se condice claramente con la destacada versión del mundo que presenta el grueso del tomo II de *Ideas*. Se trata de un mundo espiritual que escapa al análisis de las ciencias naturales ya que no se rige por la “relación básica” de la causalidad, sino por la de la motivación<sup>32</sup>. Vale mencionar que del lado noético la distinción trazada por Husserl en esta obra entre la actitud natural y la personalista se proyecta posteriormente en la *Crisis* con una más acentuada subordinación de la primera a la segunda<sup>33</sup>, lo cual sugiere una línea de continuidad entre las dos grandes etapas de su pensamiento. Sin embargo, el germen originario es todavía anterior y lo encontramos en el “concepto natural de mundo” (*natürlicher Weltbegriff*) acuñado por el fundador de la filosofía del empiriocriticismo Richard Avenarius (1843-1896). En 1899 Husserl toma un primer contacto con él a través de su tesis de habilitación y ya algunos pasajes de *Los prolegómenos a la lógica pura* (1900) atestiguan su primera reflexión sobre el enfoque empiriocriticista referido al concepto de mundo<sup>34</sup>. Se sabe que en 1902 Husserl leyó “El concepto humano de mundo” (*Der menschlicher Weltbegriff*) y en el semestre de invierno de 1903/1904 dictó un seminario “Sobre los nuevos escritos filosófico-naturales de los investigadores científico-naturales”<sup>35</sup>. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910/11) aparece la primera mención explícita y la apropiación del concepto por parte de Husserl<sup>36</sup>, aunque más conocida por todos es la descripción del mundo de la actitud natural que presenta el primer tomo de *Ideas* (1913)<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Hua IV, 288. Citado en GANDER, H.-H. (ed.), *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010, 182.

<sup>33</sup> LEOCATA, F., “Idealismo y personalismo en Husserl”, *Sapientia* 55, 2000, 418.

<sup>34</sup> SOLDINGER, E., “Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik”, en MERZ, P., STAITI A. y STEFFEN F. (EDS.), *Geist - Person - Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Ergon, Würzburg, 2010, 201.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>36</sup> Ya el primer capítulo de estas lecciones se titula “La actitud natural y el ‘concepto natural de mundo’”. Hua XIII, 111. La descripción de la actitud natural comienza parafraseando a Avenarius: “Jeder von uns sagt ‘ich’ und weiss sich so redend als Ich. Als das findet er sich vor, und er findet sich dabei jederzeit als Zentrum einer Umgebung”. Hua XIII, 112. (Las palabras expandidas son del autor)

<sup>37</sup> “Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy conciente de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. (...) Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo ilimitado. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado, en parte rodeado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA. (...) Él está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO”. Hua III/1, 56.

Con el fin de recuperar una “experiencia pura”<sup>38</sup>, Avenarius contrapone los conceptos de mundo humanos e históricos al concepto natural. Las teorías filosóficas y los preconceptos transmitidos han surgido históricamente de esta experiencia, pero también la han deformado. Por eso, es preciso una descripción libre de prejuicios que posibilite una teoría general del conocimiento humano y alcance con ello la estructura fundamental de esta experiencia purificada<sup>39</sup>. En 1910 Husserl dirá que “(...) los intereses filosóficos de más alta dignidad exigen la descripción completa y universal del así llamado concepto natural de mundo, del de la actitud natural”<sup>40</sup>. Y similarmente en 1913 calificará a esta tarea descriptiva como excepcionalmente importante, aunque apenas vista hasta el momento<sup>41</sup>. Estos pasajes deben ser entendidos como preanuncio del proyecto de la una ontología del mundo de la vida<sup>42</sup> que está estrechamente vinculada con la estética trascendental a la que se remite la segunda conclusión de van Kerckhoven. Precisamente por razones “trascendentales” merecerá Avenarius la crítica más severa por parte de Husserl como demanda de una “total inversión de su teoría”<sup>43</sup> para la fenomenología.

1917 es, por otro lado, un año más que significativo para la marcha del pensamiento husserliano ya que se inicia el proceso de expansión del método de la fenomenología trascendental de *Ideas I* hacia una “fenomenología sistemática” que ya no incluye solo componentes “estáticos” sino que incorpora otros denominados “genéticos”<sup>44</sup>. El cambio

---

<sup>38</sup> “Mi planteamiento originario inspirado por la teoría positivista de Avenarius sobre el concepto natural de mundo: la descripción científica del mundo puramente como mundo de la experiencia –de la experiencia tal como atraviesa continuamente mi vida (despierta) e intersubjetivamente nuestra vida–; esto no pensado como descripción empírica contingente sino como descripción eidética dentro de la reducción fenomenológica. Entonces se trata, pues, de la estructura esencial del fenómeno del mundo, reducido a lo que de él es puramente fenómeno de experiencia, fenómeno del mundo experimentado en cuanto tal”. HUSSERL, E., *Manuscrito inédito*, A VII 20, 47a.

<sup>39</sup> La descripción de la estructura fija de la experiencia pura parte de la coordinación de dos principios (*Prinzipialkoodination*), el yo y el entorno: “Ich mit all meinen Gedanken und Gefühlen fand mich inmitten einer Umgebung. Diese Umgebung war aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzt, welche untereinander in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit standen. Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen; und was sie sagten, stand zumeist wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Umgebung”. AVENARIUS, R., *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1912, 4. Citado por SOLDINGER, E., *Op. cit.*, 198.

<sup>40</sup> Hua XIII, 124.

<sup>41</sup> Hua III/1, 61.

<sup>42</sup> GANDER, H.-H. (ED.), *Husserl-Lexikon*, 182. Cf. PATOČKA, J., *The natural world as a philosophical problem*, Northwestern University Press, Evanston, 2016, 139.

<sup>43</sup> Hua IX, 474. Cf. Hua XIII, 199.

<sup>44</sup> EMBREE, L. ET AL., (EDS), *Op. cit.*, 266.

que trae la consideración genética del mundo podemos apreciarlo a partir de un breve contraste con el punto de vista estático. En primer lugar, el “*ego* puro” de *Ideas* entendido como polo de unidad y definible solo a partir de sus actos relacionantes es reinterpretado como una estructura abstracta del *ego* concreto. La particularidad de este *ego* reside en el hecho de tener capacidades que puestas en ejercicio le hacen adquirir ciertas disposiciones o “*habituales*”. Por su parte, el mundo que había sido reducido a la esfera de la inmanencia, fijado como contrapolo de esa subjetividad abstracta o como algo idéntico puesto por la conciencia, es ahora reformulado y presentado como un mundo concreto que ha experimentado un proceso de “*sedimentación*” por efecto de realizaciones históricas que alcanzan su misma estructura. De esta manera, el *ego* concreto *se constituye* relacionalmente como una subjetividad situada en una comunidad y el mundo es a la vez elaborado como expresión de la intersubjetividad y como mundo de la vida histórico<sup>45</sup>.

En los años veinte se intensifica la reflexión de Husserl sobre el concepto de *Lebenswelt* prestando una mayor atención a su dimensión histórica y, conectado con el desarrollo de la fenomenología genética, se lo empieza a considerar en sus múltiples estratos de significación espiritual como una estructura de sedimentos espirituales. Dentro de los cursos en los que el concepto se pone en juego aparece el de *Naturaleza y espíritu* primeramente dictado en Friburgo en 1919 y luego en otras dos oportunidades, 1921/22 y en 1927. Precisamente “*naturaleza*” y “*espíritu*” son entendidos aquí como diversos “*estratos*” o “*niveles*” del mundo circundante (*Umwelt*) o del mundo cotidiano (*Alltagswelt*)<sup>46</sup>, y encontramos también en otro manuscrito de 1919 titulado “*La estratificación del mundo circundante predado*” una preocupación similar donde se analiza la estructuración del mundo de la vida originario como mundo circundante humano común<sup>47</sup>. Como hemos señalado, en el camino de la fenomenología husserliana la consolidación de su fase genética -que dura aproximadamente hasta 1921- marca el hito más importante de su pensamiento desde su constitución como filosofía trascendental. En un pasaje de la conferencia de 1924 sobre *Kant y la idea de la filosofía*

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, 267.

<sup>46</sup> WELTON, D., *Op. cit.*, 339.

<sup>47</sup> Hua XXV, 325-229.

*transcendental* Husserl mira en retrospectiva el trayecto recorrido hasta el momento y divisa el “descubrimiento del mundo de la vida” ya presente desde los comienzos:

La fenomenología empezó con incansables exposiciones de todos los “fenómenos” subjetivos a los cuales pertenecían naturalmente todos los fenómenos de validez, los fenómenos de la evidencia y comprobación y sus correlatos de verdad, de verdadero ser, autenticidad, etc. de cada tipo y forma. La naturaleza como naturaleza intuitiva, exactamente así, como ella respectivamente es percibida, con todos los caracteres subjetivos en los cuales ella es dada (y no solo en los del investigador de la naturaleza desactivados metódicamente como “meramente subjetivos”); esto fue acto seguido un gran tema de las descripciones fenomenológicas, el mundo obtuvo una amplitud infinita, tan pronto como el mundo de la vida verdadero, el mundo en el cómo de la donación de vivencia fue considerado<sup>48</sup>.

Sin embargo, la dificultad de esta investigación reside en gran parte en que, si bien el uso cada vez más frecuente del término da la pauta de un deslizamiento hacia el centro de sus meditaciones filosóficas, el concepto nunca terminó de despegar totalmente su sentido de otras expresiones referidas al “mundo” sin más con las que se intercambiaba y de las cuales se deriva en el seguimiento de la maduración histórica de sus reflexiones. Con ello no solo nos referimos al concepto natural de mundo, o al mundo circundante y al mundo cotidiano recién apenas mencionados, también en el segundo tomo de *Filosofía primera* (1923/24) podemos encontrar extensos desarrollos sobre el mundo de la vida bajo el rótulo de mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*)<sup>49</sup>. Ahora bien, R. Sowa asegura que en las lecciones sobre *Psicología fenomenológica* de 1925 (y 1928) aparece ya un tratamiento que podríamos denominar sistemático a partir de la idea de una ciencia bigradual del mundo de la vida con un nivel inferior que se ocupa de nuestro mundo de la vida fáctico y persigue enunciados generales sobre sus estructuras y maneras de darse, y un nivel superior que busca enunciados generales sobre un mundo de la vida en general

---

<sup>48</sup> “Die Phänomenologie fing an mit unermüdlichen Aufweisungen all solcher subjektiver ›Phänomene‹, zu denen natürlich auch alle Geltungsphänomene, die Phänomene der Evidenz und Bewährung und ihre Korrelate Wahrheit, wahres Sein, Richtigkeit usw. jeder Art und Gestalt gehörten. Die Natur als anschauliche Natur, genau so, wie sie jeweils wahrgenommen ist, mit allen subjektiven Charakteren, in denen sie gegeben ist (und nicht nur in den von den Naturforschern methodisch als ›bloß subjektiv ausgeschalteten); das ward alsbald ein großes Thema phänomenologischer Beschreibungen. Die Welt gewann eine unendliche Weite, sobald die wirkliche Lebenswelt, die Welt im Wie der Erlebnisgegebenheit betrachtet war”. Hua VII, 231. Citado por BERMES, C., “Die Lebenswelt”, en LUFT, S. y WEHRLE M. (eds.), *Husserl Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2017, 231. AGUIRRE A. considera este discurso como un puente entre *Ideas I* y la *Crisis* con el que se vuelve palpable el origen y la historia del desarrollo del concepto de mundo de la vida en el pensamiento de Husserl. Cf. *Die Phänomenologie Husserls in Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 141.

<sup>49</sup> Hua VIII, 44-50; 69-81 y especialmente 259-274.



(*überhaupt*) que relega a nuestro mundo de la vida fáctico como un mundo entre otros muchos posibles<sup>50</sup>. A pesar de ello, todavía se habla de mundo de la experiencia o de la percepción (*Wahrnehmungswelt*) antes que de mundo de la vida<sup>51</sup>. En medio se trabaja también con la lección de *Introducción a la fenomenología* (1926/27) en el marco de una nueva disputa con Avenarius con lo cual se retoman las discusiones de 1910/11 y esto influye directamente en el concepto maduro de la *Crisis*<sup>52</sup>. Allí encontramos la pretensión de introducir al “mundo de la pura experiencia” en la fenomenología trascendental y la idea de una epojé referida a todas las ciencias como condición para su análisis sistemático.

Luego del retiro de su actividad docente en 1928, Husserl publica *Lógica formal y trascendental* (1929), las *Meditaciones cartesianas* (1931) y el artículo de 1936 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Hasta su muerte en 1938 sigue con detenimiento la edición de *Experiencia y juicio* (1939) en manos de su discípulo Ludwig Landgrebe. Por todo lo dicho, se esperaría de estas sus últimas obras una participación protagónica o al menos un rol declarado para el concepto, sin embargo, en la obra del '29 no aparece explícitamente salvo en dos notas marginales de la conclusión que refieren nuevamente al tema de la estética trascendental<sup>53</sup>. Por su parte, en las *Meditaciones* lo encontramos solo en cuatro momentos del párrafo 58<sup>54</sup> con respecto al tema de la “constitución de la humanidad”. En primer lugar, se habla de mundos de la vida concretos como entornos culturales diversos que surgen por efecto de las configuraciones humanas a partir de una misma naturaleza. Pero sobre el final, se lo equipara al mundo circundante práctico y se lo pone en relación con el ámbito de la pasividad. De la génesis temporal que está enraizada en el padecer y el hacer humano surgen los predicados del mundo de la vida, como algo constituido que sirve de base para cambios de orden superior, todo lo cual le es inherente. En este contexto, Husserl

---

<sup>50</sup> Cf. SOWA, R., “Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”, *Husserl Studies* 26, 2010, 49-66.

<sup>51</sup> BIEMEL, W., “Einleitung des Herausgebers”, en Hua IX, xxvi.

<sup>52</sup> SOLDINGER, E., *Op. cit.*, 192-193; 210 s.

<sup>53</sup> Hua XVII, 297. De todas formas, se considera, por ejemplo, en relación con los juicios ocasionales, “toda la vida diaria del individuo y la comunidad”, es decir, los “horizontes de situación (...) a través de los cuales el mundo circundante de la vida diaria es el mundo de la experiencia en general”. Hua XVII, 207. Citado por ORTH, E. W., *Edmund Husserls 'Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie'*. *Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, 137.

<sup>54</sup> Hua I, 160 s.

introduce el término con lenguaje genético y por tercera vez: “Con la constante transformación del mundo de la vida humana se transforman también, manifiestamente, los hombres mismos en cuanto personas, en la medida en que tienen que adoptar correlativamente propiedades habituales siempre nuevas”<sup>55</sup>. En última instancia, el avance sistemático de la interpretación trascendental fenomenológica del *ego* implica “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>56</sup>. El desarrollo ulterior de los capítulos pondrá de relieve hasta qué punto se puede expresar un sentido y un problema diferente para cada oportunidad en la que el concepto entra aquí en escena. En el caso de *Experiencia y Juicio* se hallan apariciones un poco más recurrentes en los párrafos 10, 11, 12, 14 y 38. El propósito de la investigación lo marca la tarea del esclarecer el origen del juicio predicativo en la experiencia pre-predicativa para lo cual es necesario “*un retroceso al “mundo de la vida”, o sea al mundo en el que siempre ya vivimos y que ofrece el suelo para toda para toda efectuación de conocimiento y para toda determinación científica*”<sup>57</sup>. Pero en la búsqueda de estas evidencias últimas y originarias de la experiencia advertimos que el darse previo (*Vorgegebenheit*) está determinado por la ciencia natural de la época moderna y su idea de mundo como universo del ser dominable por métodos exactos. Estas idealizaciones que atraviesan la interpretación actual de la realidad son derivadas de y encuentran su fundamento en el mundo de la vida. Nos acercamos con ello a uno de los planteos fundamentales del texto de la *Crisis*<sup>58</sup>.

Finalmente, en cuanto al artículo del '36 que fue publicado en la revista *Philosophia* de Belgrado, procede de dos conferencias que se dictaron primero en Viena y después en Praga en 1935. Más tarde este trabajo conformará la parte I y II del último trabajo sistemático del autor *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

---

<sup>55</sup> HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, 207.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> EU, 38. La sigla con indicación de número de página corresponde a HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

<sup>58</sup> Otro antecedente todavía más lejano del planteo de la *Crisis* en torno a la oposición entre mundo de la vida y mundo de las ciencias lo encontramos en *Psicología fenomenológica*: “Die neuzeitliche Naturwissenschaft entsprang aus einer einseitigen Interessenrichtung und Methode, die unter dem Titel Natur nicht etwa bloß aus der ursprünglichen Erfahrung eine Sphäre schlicht ausweisbarer Erfahrungsgegebenheiten herausgriff, sondern eben schon ein Kunstprodukt der Methode im Auge hatte, es war eine Natur, die sie also nicht vorweg als erfahrene hatte, sondern eine Idee, die durch Theorie zu verwirklichen sie unternahm”. Hua IX, 54.

cuya forma final se sella con la edición de Walter Biemel en 1954. Sucedió que en enero de 1937 Husserl recibe la impresión final del texto, pero decide retener la tercera parte para ser reelaborada. Esto no solo demoró la publicación de la obra, sino que la dejó inconclusa. Siete meses después irrumpiría la enfermedad que detuvo definitivamente sus investigaciones. Es importante señalar que lo que Husserl no alcanzó a publicar en vida es la parte más importante y contiene el núcleo de la obra. Dentro de ella, hay una subdivisión en dos secciones A y B. Los párrafos del 28 al 55 constituyen la primera que se titula “El camino de la filosofía trascendental-fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado”. La misma se convertirá en el foco de interés principal de esta investigación.

En total, cinco libros y tan sólo las primeras dos partes del sexto aparecieron por voluntad del autor. Husserl ha sido un filósofo marcado por su escasa actividad de publicación y esto ha traído una serie de consecuencias en cuanto a su recepción. En América Latina entre los años 50’ y 60’ sus obras, junto con las de Heidegger y Scheler, fueron leídas en ausencia de una noción cabal de fenomenología y su importancia se redujo a la novedad de un nuevo método descriptivo eidético. La imagen que se formó de su pensamiento en esta primera etapa, no solo en Latinoamérica sino en todo el mundo, llegó a considerarse prácticamente errónea en la segunda<sup>59</sup>. Sobre todo, gracias a la publicación y al estudio de sus obras completas, se pudo corregir lo que Donn Welton<sup>60</sup> llamó “interpretación estándar”, caracterizada básicamente por la ignorancia del método genético, y se comenzó un proceso de des-ocultamiento de “otro Husserl”, es decir, una integración y explicitación de su pensamiento auténtico a partir de sus manuscritos.

Para alcanzar los objetivos que nuestra investigación se propone resultará entonces ineludible acudir a los manuscritos que Husserl nos ha legado. El texto de la *Crisis* fue publicado en el tomo VI de la edición de las obras completas junto con una serie de apéndices referidos a algunos párrafos y un grupo de conferencias. Esto no agota lo que en la jerga se engloba bajo el rótulo de los “escritos” de la *Crisis*, ya que la meditación de Husserl en torno a estos temas comenzó en el 34 con la preparación de la conferencia

---

<sup>59</sup> ZIRION QUIJANO, A., “La situación actual de la fenomenología y sus tareas pendientes”, en SANDOVAL, É. (COORD.), *Fenomenología y hermenéutica. Convergencias y divergencias*, Academia Española, 2012, 22.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, 393-404.

de Viena y se prolongó hasta el final de su vida. De este período son los textos publicados en 1993 en el tomo XXIX *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Tomo complementario. Textos del legado 1934-1937* que enriquecen la variedad de temas que se abordan en la obra principal: la historia, las ciencias, la generatividad, la teleología y la ontología del mundo de la vida, entre otros. Por último, el otro volumen titulado *El mundo de la vida. Explicitaciones del mundo predado y de su constitución. Textos del legado (1916-1937)* y publicado en 2008 como tomo XXXIX de la serie Husserliana que ya se considera imprescindible para todo estudio referido al concepto de *Lebenswelt* incluye textos que van desde 1916 hasta 1937. Se contienen allí poco menos de mil páginas de manuscritos con descripciones sobre la constitución estructural del mundo de la vida.

Hasta aquí lo dicho sirve como una introducción textual al concepto y anticipa una riqueza que se hará palpable en el desarrollo de los capítulos. Veremos oportunamente que el significado del mundo de la vida dependerá por un lado del modo de abordaje al concepto, es decir, lo que hace al carácter particular de su indagación; y de la *relación* que lo presente en contexto con respecto a, por ejemplo, los objetos, el mundo de la ciencia o la subjetividad. No es lo mismo el enfoque de tipo descriptivo que nos ofrece al mundo de la intuición o al concepto natural de mundo que si sometemos al mundo de la vida a una purificación de las cualidades secundarias y de la situatividad para obtener el mundo en sí que persigue el científico. Mientras en esta consideración se desvaloriza el concepto por su carga subjetiva, desde la mirada del fenomenólogo allí está su dignidad como el mundo originario que predispone el viraje hacia la subjetividad trascendental. Al mismo tiempo las estructuras invariantes que captamos en nuestra experiencia del mundo cotidiano por un cambio de perspectiva se transforman en tema de una estética trascendental que las estudia enmarcadas en la constitución. Diremos entonces que existen dos grandes modos de tematizar al mundo de la vida, el natural y el trascendental, pero a su vez pueden señalarse diversos subenfoces que se ponen en juego a partir de las diversas aporías planteadas por Husserl en su obra. Las discusiones que se abordarán en las primeras tres consideraciones se desarrollan sobre el suelo del modo natural, pero dada su relevancia merecen un tratamiento más específico. En el plano trascendental la problemática no es más sencilla porque la propuesta de la *Crisis* se traza en dirección

opuesta a los estudios anteriores del mismo Husserl, es decir, que el planteamiento trasciende su última obra y revela un cambio de postura fundamental con respecto a nuestro tema. Se trata del tomar el mundo no ya como mero fenómeno constituido por la conciencia última donante de sentido, sino como condición de posibilidad para el darse de los objetos y presupuesto permanente de todo pensamiento.

Los intentos por resolver y explicar la equívocidad del término han sido tantos y tan variados que S. Luft llegó a decir que “ningún concepto de la fenomenología de Husserl ha sido tan frecuentemente y (tan) radicalmente malentendido”<sup>61</sup>. Antes de empezar propiamente con el desarrollo vamos a mencionar brevemente cierta alusión que los intérpretes más relevantes coinciden en dejar de lado para que nuestra atención no se desvíe de los enfoques centrales que sí pondremos en discusión. Se trata de la idea de que el mundo de la vida refiere a un núcleo de percepciones primitivas preculturales<sup>62</sup> como si fuese un mundo puro incólume o limitado exclusivamente a la experiencia sensorial de la naturaleza<sup>63</sup>. En este sentido, la propuesta de una vuelta hacia mundo de la vida no consiste en recuperar “la plenitud y la abundancia de un paraíso mítico y tampoco la inocencia correspondiente”<sup>64</sup>. Esto tiene que ver con una visión más bien romántica de la fenomenología que interpreta las descripciones mundovitales como una reacción a lo científico que se ha vuelto ajeno a la vida y despreocupado de la filosofía<sup>65</sup>. De este modo, el mundo de la vida tampoco es un mundo al cual podemos regresar como Odiseo a Ítaca<sup>66</sup> porque lo hemos perdido para siempre en su permanente fluctuación de sentido y sedimentación.

---

<sup>61</sup> LUFT, S., “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”, en *Archiv für Begriffsgeschichte* 53, 2011, 140.

<sup>62</sup> WELTON, D., “World”, en EMBREE, L. ET AL. (EDS), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, 737.

<sup>63</sup> HELD, K., “Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt”, en GETHMANN, C. F. (ED.), *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Ver-hältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, 112.

<sup>64</sup> BLUMENBERG, H., *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2013, 217.

<sup>65</sup> Hua XXXV, 477. Citado por Luft, S., *Op. cit.*, 145.

<sup>66</sup> RICOEUR, P., “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx‘ »Deutscher Ideologie«”, en WALDENFELS, B. (ED.), *Phänomenologie und Marxismus. 3. Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, 216.

## Capítulo II: CONSIDERACIÓN ÓNTICA: MUNDO DE LA VIDA COMO MUNDO DE LA INTUICIÓN

### Mundo de la intuición como mundo de la actitud natural

En la opinión de K. Held, la determinación del mundo de la vida como mundo de la intuición (*Anschauungswelt*) es la interpretación que más malentendidos ha suscitado y esto no sin “complicidad” del mismo Husserl. Por eso, en primer lugar, es necesario aclarar que el mundo de la vida en esta determinación no se refiere a un sector de objetos, como el área de las cosas corpóreas naturales que se perciben por intuición sensible, ni a un conjunto de objetos que pueden ser percibidos sensiblemente. Precisamente, la intuición mundovital no se reduce a lo que puede captarse con los sentidos, sino que debe ampliarse a todo acto de experiencia en el cual un objeto cualquiera se presenta como “el mismo ahí” (*selbst da*), pero, sobre todo, el mundo de la vida no es ninguna totalidad (*Gesamtheit*) parcial o total de objetos, sino el horizonte o nexo de remisión que posibilita su aparecer<sup>67</sup>. De estas primeras aclaraciones extraemos como valiosa la idea de superar u ampliar cualquier interpretación restringida a lo sensible, pero llamamos la atención sobre el rechazo a la consideración del mundo como “conjunto” o “totalidad” de objetos teniendo en cuenta que es un aspecto que frecuenta las descripciones husserlianas sobre mundo y asumiendo también que, para nuestra interpretación, el mundo intuitivo que presenta la última obra de Husserl es el equivalente genético del mundo de la actitud natural que hemos esbozado como antecedente del concepto<sup>68</sup>. Si analizamos un poco más en detalle los fragmentos de *Ideas I* que citamos en el capítulo II, la descripción que inaugura la segunda sección denominada “La consideración fenomenológica fundamental” nos sitúa como hombres en actitud natural frente a un mundo de cosas y sujetos que se alza como su correlato:

Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy conciente de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e

---

<sup>67</sup> HELD, K., “Lebenswelt”, 596-97.

<sup>68</sup>««Lebenswelt» ist also nichts anders als die Bezeichnung für das in seiner vollen Konkretion begriffene Korrelat der «natürliche Einstellung»». LANDGREBE, L., “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, en WALDENFELS, B. (ed.), *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, 27.

intuitivamente, lo experimento. Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están PARA MI SIMPLEMENTE AHÍ *cosas* corpóreas en una u otra distribución espacial, “AHÍ DELANTE” en sentido literal o figurado, lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentir las, quererlas, o no. También están inmediatamente para mí ahí seres *animales*, digamos hombres; los miro, los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante en mi campo de intuición como realidades, incluso cuando no pongo atención en ellos. Pero no es necesario que ni ellos, ni los demás objetos, se encuentren justamente en mi CAMPO DE PERCEPCION. Para mí están ahí *objetos* reales, como *objetos* determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir que ahora mismo veía y atendía, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños en el cenador, etc., hasta todos los *objetos* de los cuales justamente “sé”, como *objetos* que están acá o allá en mi entorno inmediatamente co-conciente -un saber que no tiene nada de pensar conceptual y que únicamente con el volverse de la atención, y aun entonces sólo parcial y las más de las veces muy imperfectamente, se convierte en un claro intuir<sup>69</sup>.

Luego de afirmar un encuentro inmediato e intuitivo con el mundo se pasa rápidamente a la consideración de los objetos y los seres humanos ahí delante, los cuales caen dentro de mi campo perceptivo e incluso fuera. Sin embargo, el mundo no se agota en el círculo de la co-presencia que constituye este campo de percepción actual:

Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo ilimitado. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado, en parte rodeado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA<sup>70</sup>.

El mundo parece ser a la vez que intuido con los objetos también consciente como horizonte<sup>71</sup>. Este horizonte se proyecta a partir de la experiencia sensible de manera que no podemos llegar al mundo sino por una remisión a partir de los objetos. A su vez, este mundo no se reduce a las cosas captables por los sentidos, sino que se compone también de significaciones “espirituales”:

De esta manera en la conciencia despierta me encuentro en todo momento, y sin poder evitarlo, en referencia a uno y el mismo mundo, aunque cambiante en lo que toca a la composición de su contenido. Él está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRACTICO.

---

<sup>69</sup> Hua III/1, 56-57.

<sup>70</sup> Hua III/1, 57.

<sup>71</sup> “Mit der Erfahrung von Realem in eins ist die Welterfahrung Problem; beide sind voneinander untrennbar”. Hua XXXIX, 241.

Finalmente, Husserl nos proporciona un concepto de mundo dentro de esta actitud primigenia a la cual se someten también las ciencias: “El mundo es la suma total (*Gesamtinbegriff*) de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto”<sup>72</sup>.

Si pasamos a la consideración del texto de la *Crisis*, encontramos al principio del extenso parágrafo 9 dedicado a Galileo y la matematización de la naturaleza una de las primeras menciones a este modo de entender el mundo de la vida:

El mundo es dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo-relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariciones y, para cada uno ellas valen como lo que efectivamente es. Desde hace mucho hemos tomado conciencia, en nuestro intercambio del uno con el otro, de esta discrepancia de nuestra validación de lo que es. Con esto no queremos decir que haya muchos mundos. Necesariamente creemos en *el* mundo con las mismas cosas, sólo que a nosotros se nos aparecen como diferentes”<sup>73</sup>.

Aquí ya notamos algunas similitudes en cuanto lo que se me aparece o lo que está “ahí delante” adquiere para nosotros validez sin más y con la idea de creer en un mismo mundo a pesar de los cambios de diverso tipo. Otra vez, una cierta prioridad de conocimiento esta puesta sobre la experiencia sensible ya que continúa rigiendo “el principio de todos los principios”<sup>74</sup> que anuncia a la percepción como la experiencia originariamente dadora de los objetos sobre los que la ciencia juzgará<sup>75</sup>.

Más adelante en el parágrafo 37 Husserl determina el sentido del mundo de la vida como “el todo de las cosas” (*das All der Dinge*) y nos recuerda que en la vida despierta el mundo “está siempre ya ahí”<sup>76</sup>, aunque esta vez afirma su carácter de pre-dado<sup>77</sup> como horizonte y como suelo en contraposición a los objetos que son meramente “dados”.

Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir despierto es estar despierto respecto del mundo, ser “consciente” del mundo permanentemente y actualmente, y de sí mismo como

---

<sup>72</sup> Hua III/1, 11.

<sup>73</sup> Hua VI, 20.

<sup>74</sup> “(...) TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGITIMA DE CONOCIMIENTO; que TODO lo que se nos OFRECE EN LA “INTUICIÓN” ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SOLO EN LOS LÍMITES EN QUE EN ELLA SE DA”. Hua III/1, 51.

<sup>75</sup> Cf. Hua III/1, 10-11.

<sup>76</sup> “El mundo es, aun cuando solo parcialmente, fragmentariamente, siempre experienciado directamente – con horizontes infinitos indeterminados–, se da en la experiencia como ‘inmediatamente ahí’”. Hua VIII, 321.

<sup>77</sup> La noción de pre-dación no es todavía utilizada en *Ideas I*. GENIUSAS, S., *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012, 56.



viviente en el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente. Pre-dado es el mundo en cada caso de tal modo que se dan cada vez cosas singulares<sup>78</sup>.

A continuación, en el párrafo siguiente la actitud ingenua natural es declarada como uno de los dos modos fundamentales de tematizar el mundo de la vida. Esta “actitud directa” (*Geradehineinstellung*) es la característica más general de la vida despierta y precede a las demás actitudes “no por razones causales sino esenciales”<sup>79</sup>. El mundo de la vida que correlaciona esta actitud y antecede a todos los demás mundos correlatos de actitudes derivadas, como el mundo de las ciencias, no es sin embargo lo primero tematizado, en cuanto que esta disposición primordial está especialmente orientada hacia los objetos. Por un lado, “esta vida con orientación directa normal hacia los objetos dados en cada caso quiere decir: todos nuestros intereses tienen su fin en objetos”<sup>80</sup>. Pero en esto el mundo fluye constantemente abarcando todas nuestras metas de un modo “implícito” y por ello también Husserl afirma seguidamente que el “mundo es el campo universal al que se dirigen todos nuestros actos, los que experimentan, conocen, actúan”<sup>81</sup>. ¿Se sobreentiende aquí al mundo como la totalidad de esos objetos hacia los cuales estamos dirigidos?<sup>82</sup> Es difícil entrever hasta qué punto el autor realiza una descripción óptica del mundo siendo que el párrafo que analizamos visto como un momento progresivo de la obra es ulterior a una primera epojé referida a las ciencias objetivas (§35) y abrirá paso a la epojé universal (§39). Vamos de camino a efectuar un giro de interés voluntario hacia la conciencia de mundo o de horizonte, lo cual supone que en el modo natural los objetos son temáticos y el mundo un presupuesto, pero ¿es que no sabemos nada del mundo<sup>83</sup> dentro de este “vivir sumidos en él” (*Hineinleben*)<sup>84</sup>?

---

<sup>78</sup> Hua VI, 145-46.

<sup>79</sup> Hua VI, 146.

<sup>80</sup> Hua VI, 146-47.

<sup>81</sup> Hua VI, 147. “Im natürlichen Weltleben ist die Welt das Feld meines thematisch Gerichtet- und Beschäftigtseins. Mein Blick, meine Aktivität bewegt sich im ontischen Universum (...)”. Hua XXXIX, 533.

<sup>82</sup> La respuesta es afirmativa si el mundo de la intuición equivale en la *Crisis* al mundo de la actitud natural de *Ideas I* que por lo indicado se determina como totalidad.

<sup>83</sup> Husserl afirma que saber algo acerca del mundo no significa formular juicios acerca del mundo. Cf. Hua XXXIX, 125-26.

<sup>84</sup> Al igual como podríamos decir coloquialmente “chico de ciudad” (*Stadtkind*) para expresar un arraigo determinante, y hasta irrecuperable en cierto punto, de una forma de vida de ciudad (edificios, asfalto, autos, contaminación), Husserl llama a los seres humanos que viven en este estado esencial: “chicos de mundo” (*Weltkinder*): “Wir können Weltkinder sein, wir stehen ‘auf dem Boden der Welt’, wir sind in der Welt –

Husserl nos dice en la *Crisis* que en nuestra vida anímica como seres humanos cada uno tiene sus representaciones de mundo (*Weltvorstellungen*) donde se sabe existiendo en él y actuando en él según metas<sup>85</sup>. Gracias a esta representación tenemos siempre un vago concepto de mundo y solo por medio de ella comenzamos a conocerlo. No se trata ya de la unidad de la mera experiencia implicada en la noción de mundo como horizonte universal sino una representación que responde a operaciones judicativas de “objetivación, identificación [y] reconocimiento en sentido propio”<sup>86</sup> sobre las cuales podemos construir representaciones de índole fundada como la ontología del mundo de la vida o el saber científico. La representación de mundo es una “configuración originaria” (*Urgestalt*)<sup>87</sup> que funciona como la base para todo saber conceptual acerca del él: “El término “mundo” solo tiene para mí un sentido explícito a partir de esta representación del mundo”<sup>88</sup>; y como representación anticipante conduce la marcha progresiva de la experiencia. En tanto que su formación nunca es acabada Husserl habla de ella como un “movimiento y síntesis universal” en el desenvolvimiento de mis representaciones<sup>89</sup> o como un “proyecto” (*Entwurf*). Se construye sobre la base de la experiencia de los objetos singulares y su aparecer; nuestro “entorno viviente” la condiciona y al mismo tiempo, ella mediatiza el aparecer de los objetos. No es la imagen de un mundo trascendente sino la manera de darse del mundo mismo<sup>90</sup>.

Lo que es explicitado por esta representación es la conciencia de horizonte aunque esta operación no nos exige sublevarnos al “poder de lo obvio de la actitud natural”<sup>91</sup> e

---

ganz selbstverständlich. Wir haben die schlicht geltende Welt, und alles, was sich in ihrem offen unbekanntem Horizont an Neuem einfügt in neuen Erfahrungen, in neuen Denkantizipationen, das ist einfach so und da – wir leben im Glauben. Und nun wollen wir eben nicht Weltkinder sein, wir ‘leben nicht mehr schlicht im Weltglauben’, wir ‘leben nicht in’ all den passiven Glaubensmotivationen und aktiven Denktätigkeiten des Glaubens und ‘haben’ ihnen gemäss nun dieses und jenes Seiende auf dem universalen Boden der seienden Welt mit all den zugehörigen Sondermeinungen (uns geltenden), die wir früher vollzogen hatten, durch die wir uns unsere Umwelt mit dem Seinsgehalt und Sinn, den sie für uns hat, früher erworben haben und der nun für uns habitueller Erwerb ist, auf den wir nur zurückgreifen als auf unsere altbekannte Habe”. Hua IX, 462.

<sup>85</sup> Hua VI, 211-12. “Womit immer ich thematisch beschäftigt bin, es ist mir bewusst als in der Welt seiend”. Hua XXXIX, 72.

<sup>86</sup> Hua XXXIX, 78.

<sup>87</sup> Hua XXXIX, 76.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Hua XXIX, 268.

<sup>90</sup> Cf. WALTON, R., “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, en RABANAQUE, L., (ED.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, 37.

<sup>91</sup> Hua VI, 183.

ingresar a un nivel trascendental. Incluso el hombre primitivo ha tenido su cosmovisión (*Weltanschauung*)<sup>92</sup> y todo hombre se ve ya provisto de esta representación especial como un universo de validez óptica<sup>93</sup>. Justamente lo que “vale” para nosotros el mundo es muy distinto a lo que puede valer un objeto cualquiera dentro de él<sup>94</sup>, ya que “*el recurso a las posibilidades de duda como posibilidades de no ser presupone el ser del mundo*”<sup>95</sup>. De este modo, la dignidad de la experiencia de mundo es incomparablemente superior a la de la experiencia singular y alcanza por ello una “peculiar apodicticidad incuestionable”<sup>96</sup>. Lo que aquí se nos proporciona es una “evidencia de otra índole” (*andersartige Evidenz*):

Al vivir en ella [evidencia] y mirar hacia el mundo que llega a ser evidente en ella, y al traer, como resultado, el mundo en tanto mundo experienciado omnilateralmente a la evidencia (esto es, al perfeccionar la evidencia), alcanzamos una “intuición del mundo”. Dicho con más precisión: intuitivamente vamos detrás de las posibilidades de la experiencia del mundo, que están predelineadas por la experiencia efectivamente presente, construimos una representación general de lo que es necesario o esencialmente propio para el mundo, y, en términos más generales, para un mundo en cuanto tal<sup>97</sup>.

El horizonte total es suelo apodíctico para todas las modalizaciones de los objetos singulares, pero en sí mismo no es modalizable<sup>98</sup>. A la “experiencia total”<sup>99</sup> del mundo corresponde una validez total<sup>100</sup> y conectado con ello Husserl habla de una “apercepción

---

<sup>92</sup> Hua XXXIX, 170.

<sup>93</sup> “Wir haben immer schon Welt als subjektive “Weltvorstellung”, ein Universum der Seinsgeltung mit einem Sinngehalt, und zwar anschauliche Welt im Horizont möglicher Anschauung, so dass mögliche Anschauung immer wieder anschauliche Welt mit Horizont ist – einheitliche, endliche, geschlossen anschauliche Welt. Wahrnehmungsfeld und in Erweiterung immer wieder Einheit einer anschaulichen Weltendlichkeit im Horizont”. Hua XXXIX, 571.

<sup>94</sup> “(...) die Weltgeltung immer schon Weltgeltung ist, und nicht erst Geltung von einzelnen Realen, aus deren Sonderkonstitution sich die der Welt irgendwie zusammenbaut”. FINK E., *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, 191.

<sup>95</sup> Hua XXXIX, 254.

<sup>96</sup> Hua XV, 658 s. Es, como dice K. Held, la certeza de que el nexo infinito de remisión horízontica no puede romperse. Cf. “Lebenswelt”, 596.

<sup>97</sup> “In ihr lebend und auf die in ihr evident werdende Welt hinschauend, sie dabei als erfahrene Welt allseitig zur Evidenz bringend (also die Evidenz vervollkommend), gewinnen wir “Weltanschauung”. Genauer gesprochen: Anschaulich gehen wir den Möglichkeiten der Welterfahrung nach, die von der wirklich gegenwärtigen Erfahrung vorgezeichnet sind, wir konstruieren eine allgemeine Vorstellung von dem, was der Welt – und allgemeiner einer Welt als solcher – notwendig, eigenwesentlich ist”. Hua XXXIX, 241.

<sup>98</sup> Hua XXXIX, 128.

<sup>99</sup> Hua XXXIX, 186.

<sup>100</sup> “Dinge und Welt sind für mich in beständiger Geltung, und nicht bloß aus einer beschränkten einzeldinglichen und schon als das mit Horizonten ausgestatteten Wahrnehmung, sondern aus einem Geltungsbewußtsein der Art eines universalen Horizontbewußtseins”. Hua III/2, 599.

total” referida a una experiencia del mundo en un primer sentido, en cuanto *predado*. Ésta se sostiene en una apercepción efectiva<sup>101</sup> como un sistema de tendencias afectantes (*System affektiver Tendenzen*) que se dirigen a la pasividad secundaria del yo y repercuten en sus intereses hacia los objetos<sup>102</sup>. Mi apercepción del mundo implica la apercepción de otros sujetos como sujetos de sus apercepciones de mundo, con lo cual logro la certeza de que el mundo que yo experimento es el mismo que ellos experimentan<sup>103</sup>. En un segundo sentido el mundo es *dado temáticamente* a través de los objetos singulares<sup>104</sup> en virtud de sus horizontes. De este modo el mundo es objeto de una experiencia compleja mediatizado por los objetos<sup>105</sup>.

## **El mundo como objeto de experiencia.**

### **Lecturas anticartesianas**

Hablar de un “mundo de la intuición” puede referirse simplemente a la intuición de los objetos en el mundo o bien señalar la posibilidad de alcanzar una intuición de mundo,

---

<sup>101</sup> Aquí una definición general de apercepción: “una conciencia que no solo tiene conciencia de algo en general dentro de sí, sino que a la vez tiene conciencia de este algo como algo motivante para la conciencia de otra cosa, y que, por tanto, no tiene meramente conciencia de algo, y luego de otra cosa que no incluye, sino que remite a esta otra cosa como algo que le es inherente, como algo que es motivado por medio de ella”. Hua XI, 338.

<sup>102</sup> “En términos generales, se llama «pasividad» a las operaciones de la conciencia que no emanan de un yo atento. Ahora bien, la pasividad admite, a su vez, una distinción entre las operaciones que aportan la condición de posibilidad a los actos del yo y aquellas que tienen en los actos del yo su condición de posibilidad. Las primeras configuran un campo de «pasividad primaria» o «sensibilidad primaria», mientras que las segundas dan lugar a una «pasividad secundaria» o «sensibilidad secundaria». (...) La pasividad secundaria remite, por su parte, a la «densificación» del yo en virtud de la sedimentación de su propia experiencia. La formación de los hábitos presupone un acto del yo pero el proceso de su formación escapa a la esfera yoica. Esto significa que, si bien nos sería posible elegir entre los hábitos que queremos adquirir, no tenemos capacidad de elección sobre su formación, i. e. puedo elegir aprender a andar en bicicleta pero no tengo incidencia, por ejemplo, sobre la velocidad del aprendizaje que transcurre pasivamente. El *habitus*, con todo, no solo opera sobre las acciones que deliberadamente decidimos emprender sino sobre todas nuestras acciones de manera tal que el yo es la fuente de su propia génesis trascendental”. OSSWALD, A., *La fundamentación pasiva de la experiencia*, Madrid, Plaza y Valdez Editores, 2016, 54-55.

<sup>103</sup> Cf. Hua VI, 416; XXXIX, 64.

<sup>104</sup> Hua XXXIX, 42-43.

<sup>105</sup> “[...] Kant enseña enfáticamente que el mundo no es un objeto de la experiencia posible mientras que nosotros constante y seriamente hablamos del mundo como el objeto (*Gegenstand*) universal de una experiencia universalmente extendida y extensible”. Hua IX, 95.

en este caso resulta más adecuado hablar de un “mundo intuitivo”<sup>106</sup>. G. Brand, por ejemplo, considera que “el mundo es un tipo de “intuición de mundo” (*Welt-Anschauung*) en el cual todo lo individual llega a la intuición sin que en esto el mundo mismo se vuelva intuible”<sup>107</sup>. La manera de lograr una captación del mundo es solo a través de los objetos que manifiestan su mundaneidad por medio de su horizonticidad. De esta manera, define al mundo como aquello “hacia lo cual remite cada ente y a una con esto, aquello desde lo cual [cada ente] se comprende”<sup>108</sup>. Su lectura se encuentra también emparentada con las ideas que iniciaron este capítulo sobre todo al momento de afirmar que, así como el mundo no puede volverse un objeto tampoco puede ser entendido como una totalidad<sup>109</sup>. Esta tesis es propia de una línea de interpretación muy extendida entre los fenomenólogos denominados “anticartesianos”. En lo que sigue, vamos a pasar revista de esta postura a partir de algunos de sus más relevantes representantes para luego tomar distancia de ella.

Por un lado, la crítica de A. Steinbock apunta directamente al enfoque de la fenomenología de *Ideas I* que presenta al mundo como totalidad/fenómeno. Partiendo de la preocupación de concebir temáticamente, no solo a los objetos individuales dentro del mundo, sino al mundo mismo, Husserl adapta el tratamiento del sentido objetivo a la investigación sobre el mundo, de manera que mientras el objeto manifiesta su identidad a partir de una variedad de perfiles y provee el medio por el cual los perfiles se relacionan entre sí como sus perfiles; el mundo individual e idéntico da el lazo constitutivo por el cual los objetos tienen una coherencia inteligible. El mundo se convierte así en la totalidad (*All, Universum*) de todos los seres y luego en última instancia en un fenómeno relativo y dependiente de la subjetividad absoluta e independiente. El mundo como *cogitatum* es correlato de actos individuales y colectivos de intención y cumplimiento que lo vuelven un mundo “uno”.

---

<sup>106</sup> Hay pasajes que encubren la posibilidad de distinguir una intuición del mundo por un lado, y una intuición de objetos, por ej.: “Lo verdaderamente primero es la intuición “meramente subjetivo-relativa” del mundo de la vida precientífico” Hua VI, 127.

<sup>107</sup> BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmunds Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955, 16.

<sup>108</sup> “Welt ist das, woraufhin jedes Seiende verweist, in eins damit, woraus es sich versteht”. *Ibidem*, 15.

<sup>109</sup> “Welt als Totalität ist uns nie gegeben. Nie überfliegen wir die Totalität allen zeitlichen und räumlichen Seins, ja, dieses Überfliegen hat nicht einmal einen Sinn. Und wie steht es mit der Einheit der Welt als All des Seienden? Sie ist doch nur diejenige einer Zusammenlegung, die das Zusammengelegte weder verbindet noch bestimmt”. *Ibidem*, 14.

El objetivo de Steinbock es contrastar esta tendencia totalizante con el análisis trascendental-regresivo del mundo de la vida como horizonte y como tierra-suelo. El problema principal no parece estar en la caracterización del mundo como totalidad, sino en la caracterización *trascendental* del mundo como totalidad, ya que por un lado horizonte y suelo son dos modalidades que hacen a la estructura trascendental del mundo de la vida como territorio, pero parten de una descripción del mundo de la experiencia como totalidad, y por otro lado, tienen una serie de características que se oponen a la tendencia objetivante del mundo: a) horizonte y suelo nunca son objetos ni cuerpos físicos; b) nunca son esencialmente “dados”; c) no se los puede perspectivizar; d) son “únicos”, ni singulares ni plurales e) no se pueden volver “fenómenos” en el sentido del ente objetivo; f) no admiten identidad de la manera en que lo hacen los objetos y no son unidades globales o totalidades; g) son condición constitutiva de la experiencia.

Husserl señala en la *Crisis* que el mundo es, pero no como un ente o un objeto, pues tiene otra estructura diversa como horizonte<sup>110</sup>. La principal diferencia con un objeto lo marca su condición de pre-dado. Esto significa que siempre que el ente se da lo hace desde el horizonte de mundo el cual es condición de su aparecer y lo constituye en su donación. Por eso, según Ricoeur<sup>111</sup>, el mundo de la vida en el planteo de esta última obra nunca cae en una intuición directa, sino que es accesible solo por una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*). Si volvemos a *Ideas I* vamos a encontrar una noción temprana de horizonte que se orienta básicamente desde la primacía de la experiencia visual como un margen proyectado por el objeto o bien como una esfera de posibles percepciones que lo rodean y que pueden volverse actuales<sup>112</sup>. Este enfoque nos muestra un horizonte que “pertenece a” y que depende del objeto. En otros pasajes, Husserl toma una postura substancializante con respecto a este tema. Define al horizonte modalmente como nexo de implicaciones referenciales pero asume que un horizonte puede indicar otro horizonte en una cadena de remisión que termina en el horizonte universal como totalidad omnienglobante. Aquí se desliza el tratamiento del horizonte como un objeto temático que señala a otro: “Una cosa es, sin embargo, decir que un aspecto o uno de ellos señala

---

<sup>110</sup> Hua VI, 146.

<sup>111</sup> RICOEUR, P., “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»”, 209.

<sup>112</sup> Hua III/1, 58; 160.

indicativamente a otro por medio del horizonte, pero otra cosa completamente distinta es decir que un horizonte es en sí mismo un objeto que es indicado”<sup>113</sup>. Steinbock cree que el problema de Husserl es equiparar temas con partes y horizontes con todos y lo rastrea hasta las *Investigaciones lógicas*. Ante todo, lo acusa de querer concebir al mundo de la vida en un registro trascendental como algo que puede volverse objetivo o de asumir que cuando la donación señala un horizonte éste es un tema solo hasta ahora no-temático. Si el horizonte se convierte en el “bosque” donde está situada la roca, la horizonticidad ya está perdida, pues se falsifica al horizonte cuando se lo intenta capturar *en* su predonación.

Desde el enfoque trascendental el mundo de la vida no puede ser objetivado ni puede ser tratado ontológicamente como una esencia. ¿Qué podemos decir entonces del mundo? Que en tanto horizonte es una manera de revelar, una o *la* característica del proceso de cómo algo llega a la presencia. No se lo debe concebir como un tercer término entre la praxis y su campo, sino como una relevación recíproca implicada para el sujeto de la praxis y el sentido o significado del objeto. Solo en cuanto estructura de interacción se puede afirmar que “engloba” a los objetos.

De manera similar, D. Welton<sup>114</sup> sostiene que existen dos caracterizaciones filosóficas diferentes del mundo predado y que ambas son trascendentales. Una es la ontológica y la otra es la fenomenológica. En *Ideas I* se señala que la aproximación natural al mundo por parte de las ciencias alcanza solo ciertos conjuntos de hechos/objetos dentro de él, pero ninguna de ellas trata del mundo mismo. Allí se argumenta que no podemos entender la interconexión entre los hechos en una ciencia si no asumimos la existencia del mundo como un todo. Con ello se asegura también la posibilidad de una conexión racional entre las áreas que hacen justamente al todo del mundo. Por tanto, a partir de argumentos teoréticos podemos inferir semánticamente que el mundo es la totalidad de referentes de proposiciones verdaderas actuales o posibles, o bien, desde la concepción científico natural, la totalidad de todas las entidades causalmente conectadas. Se utiliza aquí la variación eidética para ir de los hechos/objetos a una condición material u ontológica sin la cual ellos no podrían ser objetos interrelacionados de la cognición.

---

<sup>113</sup> STEINBOCK, A., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1995, 106.

<sup>114</sup> WELTON, D., *The Other Husserl*, 81-90; 331-346.

Esta manera de entender al mundo como “idea” necesaria para la consideración del ser de los hechos y los objetos se volverá el hilo conductor para la consideración fenomenológica.

Podemos hablar de esta totalidad como una noción trascendental ya que no se deriva como una generalización sobre las cosas, sino que es condición de su ser y su interconexión. Sin embargo, la crítica más importante a esta consideración señala que con ello no se tematiza al mundo como constitutivo de la actitud natural. Precisamente, este creer tácito sostiene no solo los objetos y las regiones del mundo sino también al mundo científico y ontológico. Sin la suposición de la existencia del mundo no es posible hablar de un todo existente de entes, por lo tanto, ella es condición de que pueda haber totalidad. Para Welton, esta caracterización trascendental permite el error de tratar al mundo como positivo y lo mantiene dentro de los confines de la ontología y por lo tanto de la actitud natural. Por tanto, como concepción ontológica es derivada y debe ser suplementada, o bien suplantada por la de horizonte.

La distinción entre totalidad y horizonte es una distinción noemática que pide un cambio de foco noético. Aquí juega un rol clave la efectuación de la epojé fenomenológica que nos libera de la atadura de la actitud natural. Con ello se desplaza al mundo del orden de los referentes (cosas, hechos, eventos, entornos) y se lo resitua en el orden del sentido o del significado. La epojé permite que el mundo sea entendido como una “unidad de sentido”, como una “(...) matriz ilimitada de significados constitutivos de la presencia determinada de objetos en el mundo y de la variedad de mundos puestos entre paréntesis”<sup>115</sup>. El ser del mundo no es considerado ahora en términos de existencia sino de significado. En suma, hablar de horizonte desde el plano trascendental es más adecuado. Ubica al mundo en el orden del sentido y suministra el fundamento de la intencionalidad, pero la ganancia principal está en sortear el error fatal de la actitud natural que enmarca la cuestión sobre el ser del mundo como un ente. En este sentido, el mundo nunca es identificable como objeto.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, 89.



Por su parte, U. Claesges<sup>116</sup> señala una ambigüedad en el concepto general de mundo que repercute directamente en la teoría del mundo de la vida. Se trata de la determinación de horizonte que Husserl le adjudica al concepto y que se comprende como una unidad frente a una multiplicidad en él contenida. La ambigüedad radica en una doble relación en la que esta unidad puede ubicarse con respecto a la correspondiente multiplicidad. Si esta unidad es posterior a sus partes entonces ella tiene el carácter de una suma (*Inbegriff*), si es anterior entonces se la determina como límite (*Grenze*) o horizonte en sentido estricto. En su análisis de la *Crisis*, se aplica lo segundo al mundo de la vida en sentido estricto, es decir, al mundo de la intuición o de las experiencias subjetivo-relativas, en tanto que abre una determinada manera de acceso al mundo y determina de antemano que puede ser dado y cómo; mientras que el mundo de la vida “en sentido amplio” refiere a una totalidad como determinación de nivel superior que carece de un sujeto como en el primer caso y por tanto también de horizonticidad. Dado que para él el concepto de horizonte proviene ya de una reflexión sobre la correlación entre el mundo de la vida y la experiencia mundovital, esta consideración ya se encuentra en un punto de vista trascendental, y dado que, por su parte, en la determinación del mundo de la vida como suma o totalidad guía un punto de vista puramente ontológico, se concluye que el mundo de la vida es un concepto híbrido ontológico-trascendental y esto está en la raíz de todas las ambigüedades que presenta.

## **Réplica cartesiana**

En sintonía con nuestra lectura, A. Aguirre<sup>117</sup> rechaza los análisis de Claesges y argumenta que la incorporación de lo objetivo-lógico a lo ocasional mantiene intacto a este último en su naturaleza y que es precisamente este mundo ocasional precientífico el que se convierte en la universalidad de todo lo que es y como correlato de la universalidad de las acciones humanas. Por tanto, no se puede decir que el mundo de la vida en sentido amplio ha perdido su relación con un sujeto. Además, hay que tener en cuenta que Husserl

---

<sup>116</sup> “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, en CLAESGES, U. y HELD K. (EDS.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, 94-97.

<sup>117</sup> “Consideraciones sobre el mundo de la vida (Segunda Parte)”, en *Revista Venezolana de Filosofía* 11, 1979, 13-19.

se propone a partir de esta universalidad elaborar una ontología que está en contraste abrupto con la ontología tradicional<sup>118</sup> y su pretensión de erigir un mundo sin sujeto o fuera de la conciencia. El mundo como todo de cosas es el mundo inexacto de la intuición y el mundo de la intuición es mundo como horizonte. De este modo, para Aguirre “no hay ninguna contradicción de principio entre “mundo de la vida” como horizonte en sentido estricto y “todo de las cosas” (...)”<sup>119</sup>. A nuestro juicio, también hay un problema al suponer que hablar de “horizonte” en la descripción de la primera experiencia del mundo como mundo de la intuición nos posiciona como de un salto en un discurso de nivel trascendental<sup>120</sup>.

Contra este modo de interpretar la fenomenología de Husserl se posiciona también R. Walton que establece un análisis del mundo a partir de tres pares de caracterizaciones: el par I horizonte universal-representación de mundo descansa en la unicidad del mundo, el par II mundo como totalidad-forma de mundo señala su unidad, y el par III mundo como suelo-idea de mundo indica la armonía fáctica en medio de la diversidad. Cada par tiene un lado que expresa la excedencia más allá de la objetivación: par I a) exhibe un reino de latencia, par II a) no se reduce a una suma de partes, y el par III a) es un horizonte de familiaridad imposible de explicitar por completo; mientras que el otro pone el acento en la tematización: par I b) primera identificación general activa a través de una intención objetivante, par II b) estructura general de enlace del todo, y par III b) regla objetivada para el progreso infinito de la experiencia. Con ello, Walton replica la opinión de Welton y lo mismo valdría también para Steinbock, ya que cuando Husserl habla del mundo como un “objeto universal de experiencia universal” la referencia a la universalidad de la experiencia señala que el mundo es predado como horizonte universal en la experiencia de cada objeto, pero siempre permanece más allá y se conserva como una estructura

---

<sup>118</sup> Hua VI, 177.

<sup>119</sup> “Consideraciones sobre el mundo de la vida (Segunda Parte)”, 18.

<sup>120</sup> Con esto, AGUIRRE responde también a una objeción similar de LANDGREBE: “Wenn nun mit Horizont die Weise genannt ist, und diese Lebenswelt «konkrete Universalität» – Husserl spricht auch von ihr als der gesellschaftlich-geschichtlichen kulturellen Welt – sein soll, so kann diese Universalität nicht im Sinne des Inbegriffs alles Seinenden verstanden werden”. Cf. “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, 33.

trascendental a pesar de la construcción de una representación del mundo<sup>121</sup>. Toda esta compleja unidad de análisis muestra en cada una de las seis caracterizaciones esta ambivalencia estructural<sup>122</sup>. Por otro lado, creemos que absolutizar la no-tematicidad del mundo al modo anticartesiano pone en peligro la posibilidad de tener algún tipo de experiencia de él. Si hemos de tener un conocimiento del mundo debemos ser primero capaz de conocerlo.

Como hemos señalado, cuando Husserl se expresa en *Ideas I* en torno al mundo en sentido natural refiere a la idea de totalidad para su determinación. Del mismo modo, nos habla en la *Crisis* del mundo de la vida como “el todo de las cosas” y podemos encontrar también otras expresiones equivalentes como *Universum lebensweltlicher Objekte*<sup>123</sup> o *Weltall*<sup>124</sup>. Esto se extiende a una multiplicidad de *loci* distribuidos dentro del vasto campo de sus manuscritos<sup>125</sup>, lo cual sugiere que suprimir esta consideración no responde a las intenciones más profundas del autor<sup>126</sup> y que la reconstrucción de su pensamiento a partir de sus manuscritos encuentra aquí un límite (*Grenze*) en el sentido antes mencionado. Hemos de retirar el foco de la tensión entre totalidad y horizonte para mirar el primero a la luz del segundo como concepto hermenéutico o *medium* para la comprensión de la fenomenología de Husserl. La noción de totalidad es utilizada en primer lugar para los objetos singulares ya que toda presentación o presentificación es considerada como un tejido de intenciones parciales que se funcionan en una intención total. De este modo, el objeto es un todo como substrato de determinaciones en la que es explicitado. Pero si pasamos a considerar al todo en el que las realidades singulares están contenidas como fenómenos parciales, la noción de totalidad adquiere un significado nuevo al dejarla confrontar desde otro foco con la horizonticidad. El mundo no es un “todo real” en tanto suma de cosas, no es el mundo en sí que aspira la ontología tradicional

---

<sup>121</sup> WALTON, R., *Review* de Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Rochus Sowa (Ed.) (Series Husserliana, vol. XXXIX), en *Husserl Studies* 26, 2010, 211.

<sup>122</sup> WALTON, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015, 329.

<sup>123</sup> Hua VI, 176.

<sup>124</sup> Hua VI, 462.

<sup>125</sup> Cf. Por ejemplo: Hua XXIX, 293-316.

<sup>126</sup> “Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes (...)” Hua III/1, 133.

y el pensamiento moderno, sino que refiere a un conjunto de cosas que tienen vigencia y validez para mí y en dirección de un para nosotros<sup>127</sup>. En este momento emerge también como concepto clave la noción de “validez”, ya que el mundo es válido para nosotros esencialmente en el modo de horizonte que es horizonte de validez. La validez de un objeto nunca se da de forma aislada, sino que implica un horizonte infinito de valideces mudas y ocultas. Esto nos remite, según la clasificación de Walton, al par más originario, podría decirse, sobre el cual se apoya esta noción disputada.

Podemos decir que el horizonte del mundo encierra una totalidad<sup>128</sup>. El mundo se entiende como el todo superior (*das oberste Ganze*)<sup>129</sup> que considera todos los objetos experimentados y experienciables en correlación con todos los sujetos efectivos y posibles en una experiencia de orden superior. Como todo es independiente, no depende de otra cosa mundana, no puede ser fragmentado ni ampliado por su carácter de horizonte de experiencias inactuales. De esta manera, el mundo no es una mera totalidad (*Allheit*) como un cúmulo de cosas, sino una totalidad unitaria (*Alleinheit*)<sup>130</sup>.

## **Balance final**

Con todo, el mundo de la vida como mundo de la intuición es para Husserl el punto de partida de toda indagación teórica o realización práctica en general. Es la palabra que designa el horizonte de todas las investigaciones posibles<sup>131</sup>, lo que ya estaba ahí cuando nos percatamos de tenerlo (*Habe*) y lo que seguirá ahí durante y después de que hayamos acabado nuestro intento filosófico que por cierto lo tiene y no podría no tenerlo, pero como tema y por lo dicho, también siempre como presupuesto. Del genitivo contraído *Anschauungswelt*, podríamos decir que la palabra “intuición” llama a la emergencia de lo subjetivo y nos recuerda que “el alma es en cierto modo todas las cosas”<sup>132</sup>. Lo más

---

<sup>127</sup> WALTON, R., “Los múltiples mundos circundante y el único mundo verdadero”, 41.

<sup>128</sup> “Der Totalbegriff des Realen setzt den der Welt voraus (...)”. Hua XXXIX, 70.

<sup>129</sup> Hua XXIX, 296.

<sup>130</sup> Hua VI, 29. Cf. WALTON, R., “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, 41-42.

<sup>131</sup> Hua III/1, 10.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, 431 b.

inmediato y lo primero son el mundo y las cosas sin más en su dación subjetiva-relativa<sup>133</sup>. Son intuitas las cosas por la primacía de la percepción sensible y en sus nuevas determinaciones de sentido que las recubren al modo de capas de nivel superior<sup>134</sup>. Si bien estamos “entregados a las cosas del mundo” y el mundo es en esto en cierto modo ignorado, la experiencia del mundo como horizonte universal genera “naturalmente” en nosotros por medio de su validez peculiar una representación que lo vuelve de otro modo intuitivo. La apercepción universal del mundo que intenciona más allá de lo efectivamente dado correlaciona al mundo como fenómeno total o totalidad de realidades y su sentido se transforma a la luz de la horizonticidad.

---

<sup>133</sup> “Volverse hacia algo es delimitar un tema particular a partir del tema universal”. FINK, E., “Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl”, en AA. VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, 1968, 198.

<sup>134</sup> “Offenbar gehört nun gemäß diesen wichtigen Aufweisungen jedwede Sinnbestimmung des Modus Geltung- für mit zur Lebenswelt: Sie ist als vorgegebene Welt immer schon apperzipierte und immer neue apperzeptive Schichten in sich aufnehmend. So ist sie ‘schlicht anschauliche’ Welt”. Hua XXXIX, 515.

### Capítulo III: CONSIDERACIÓN HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICA

En este capítulo ponemos nuevamente en juego al mundo de la intuición, pero distinguiendo un sentido estricto, como concepto que contrasta con el mundo de las ciencias en la disputa por la fundamentación, y un sentido amplio, que incorpora los resultados de la praxis moderna de conocimiento en los horizontes de la intuición mundovital y adquiere una nueva significación como “universalidad concreta”.

#### **El mundo de la vida como el fundamento de validez y de sentido las ciencias**

En el contexto de una crítica al objetivismo, Husserl introduce un modo de ser para el mundo de la vida que ha sido ampliamente comentado y discutido. “La crisis de las ciencias europeas”, que anticipa el título de la obra, no referirá a la “cientificidad” de estos saberes, en el sentido de una exactitud interna, que no es puesta en duda y a la que por el contrario se le reconoce rigurosidad y fecundidad; sino que la crítica irá dirigida hacia una concepción epistemológica derivada de ellas que ambiciona autofundamentación y erigir este fundamento como medida de toda racionalidad<sup>135</sup>. El punto de partida de esta consideración lo encontramos en la situación imperante de nuestra cultura donde las idealidades matemáticas se han hipostasiado como única realidad absoluta y verdadera<sup>136</sup>, relegando a la mera apariencia al “mundo efectivamente intuido, efectivamente experimentado y experienciable, en el que en la práctica se juega toda nuestra vida”<sup>137</sup>:

El revestimiento de ideas de la “matemática y ciencia matemática de la naturaleza o, para ese revestimiento, el *revestimiento de los símbolos* de las teorías simbólico-matemáticas, abarca todo lo que *reemplaza* al mundo de la vida, tanto para los científicos como para las

---

<sup>135</sup> RICOEUR, P., “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»”, 209.

<sup>136</sup> Como señala D. CARR, la interpretación filosófica objetivista trae consigo una demanda ontológica: “*to be is to be measurable*”. “Husserl’s problematic concept of the life-world”, en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres: University of Notre Dame, 1977, 205.

<sup>137</sup> Hua VI, 50.

personas cultas, lo *recubre* como la naturaleza objetivamente real-efectiva y verdadera. El revestimiento de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método* (...) <sup>138</sup>.

El mundo de la intuición ocupa aquí en principio un rol delimitado a partir de una oposición con el mundo de las ciencias, ambos tomados respectivamente como “correlatos” de sus maneras correspondientes de acceso <sup>139</sup>. Mientras el mundo científico es dado a un pensamiento lógico-matemático que por su método es capaz de reconocer su ser en sí objetivo y exacto, el modo de acceso al mundo de la vida es en este caso a través de un experimentar subjetivo-relativo intuitivo que lo determina en cuanto a lo que es:

El contraste entre lo subjetivo del mundo de la vida y el mundo “objetivo”, “verdadero”, se halla ahora en que este último es una sustracción lógico-teórica de algo por principio no perceptible, por principio no experienciable en su propio ser sí mismo, mientras lo subjetivo del mundo de la vida está señalado en todos y cada uno, precisamente mediante su capacidad de ser efectivamente experimentado <sup>140</sup>.

Husserl realiza en la *Crisis* una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) por el origen o las condiciones de posibilidad de las formaciones científicas actuales, es decir, se remonta hasta la protoinstitución de la filosofía y la ciencia en la época de los griegos y luego hasta el nacimiento de la ciencia moderna con el fin de averiguar qué fue lo que motivó esta “substrucción” <sup>141</sup> lógica y metafísica <sup>142</sup> como desenlace crítico.

En primer lugar, nos retrotraemos al momento del nacimiento de la filosofía griega donde fue descubierto el *telos* congénito de la humanidad europea <sup>143</sup>. Allí fue objetivado por primera vez en la historia el todo mismo del mundo y vuelto tema de investigación. Junto con ello, la ciencia antigua surgía como “arte práctico” y conservando una relación especial con el *Lebenswelt*. Las diversas situaciones de vida demandaron ocupaciones correspondientes como el saber contar y calcular (*algebra*), medir la tierra (*geometrein*), o buscar la cura contra una enfermedad (*medicina*) y establecer reglas que regularan

---

<sup>138</sup> Hua VI, 52; Cf. EU, 43.

<sup>139</sup> CLAESGES, U., “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, 86.

<sup>140</sup> Hua VI, 130.

<sup>141</sup> Hua VI, 37. Del lat. *sub-struere*, lit. “alterar el orden de las capas dispuestas unas sobre otras”. O bien, en este caso “construcción por debajo”. Se produce cuando se coloca una idea geométrica, por ejemplo, la de círculo, debajo de la figura redonda percibida que tiene su propia esencia morfológica con independencia de las determinaciones del pensamiento científico. Cf. ALLES BELLO A. y WALTON, R., *Introducción al pensar fenomenológico*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 133. Husserl utiliza asimismo “Unterschiebung” para expresar la misma idea. Cf. Hua VI, 49.

<sup>142</sup> Hua XXXIX, 732.

<sup>143</sup> Hua VI, 13.

sensatamente las relaciones humanas (*prudentia*). A este saber hacer (*Sich-Auskennen*) en el que se basaban estas artes los griegos llamaron *téchne*, vocablo del que deriva la palabra técnica. Puede verse fácilmente que los nombres de estas actividades se convertirán en las disciplinas científicas de la modernidad hasta nuestros días: geometría, jurisprudencia, medicina, etc., pero ¿qué fue lo determinante según Husserl en este proceso de científicidad? Principalmente, hay que destacar que las áreas de estos saberes antiguos reflejaron respectivamente los horizontes del vivir cotidiano y mantuvieron una dependencia con respecto este horizonte (*Horizontgebundenheit*) mundovital. De este modo, mientras la ciencia premoderna se desarrolló por su carácter horizéntico, la manera de proceder del conocimiento científico buscó independizarse como procedimiento y se volvió completamente indiferente a los horizontes predados. Horizonte significa literalmente “límite” y para los antiguos esta demarcación habilitó solamente la empresa de tareas finitas de conocimiento. En este sentido también nos hemos expresado en el capítulo anterior, ya que el horizonte como límite determina de antemano qué me puede ser dado y cómo. Esto dependerá en última instancia del modo de acceso que posibilita al mundo de la vida como su correlato. La ciencia moderna, deslimitada en cambio, puede proponerse ahora “tareas infinitas”<sup>144</sup>, puede investigar el todo de entes en su infinitud trascendiendo con ello todos los horizontes parciales y subjetivos de la experiencia. Con la supresión radical de la conexión con el horizonte la ciencia empieza a regularse a sí misma y adquiere una “aterradora autolegitimidad”<sup>145</sup> para sus investigaciones insufladas de un espíritu técnico que no tiene en cuenta más que la eficacia de sus resultados.

En el extenso párrafo 9 de la *Crisis* Husserl nos explica cómo la ciencia moderna indiferente a los horizontes impuestos por el mundo (horizonte universal) supo derivarse de la ciencia premoderna que contrariamente permanecía retrologada a él. En verdad, si pudo efectuarse una supresión radical de la intuitividad del conocimiento natural del mundo, fue porque ya en este conocimiento natural gobierna una tensión entre intuitividad e inintuitividad<sup>146</sup>. Hemos dicho en el capítulo anterior que en nuestro vivir cotidiano permanecemos dirigidos a los objetos que nos son temáticos. Lo que dejamos

---

<sup>144</sup> Hua VI, 19.

<sup>145</sup> HELD, K., “Einleitung”, en HUSSERL, E., *Phänomenologie der Lebenswelt*, Stuttgart, Reclam, 1986, 48.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 44.



sin advertir en este modo natural es que estos objetos se presentan en la ejecución de sus modos originarios de darse, los cuales, si bien son intuitivos, presuponen otros no actuales para la formación de una cosa. Entonces, la conciencia anticipa y con ello desperpectiviza continuamente este darse en perspectivas de los objetos<sup>147</sup>, pero nosotros como seres humanos vivientes en el mundo no lo percatamos y confiamos en su irrelatividad. Estrictamente hablando son intuitivas las vivencias o los perfiles del objeto porque “la cosa” nunca es dada completamente a la conciencia<sup>148</sup>. De esta manera el mundo puede ser entendido como el todo de las identidades anticipadas<sup>149</sup>.

Podemos guiarnos pues por las identidades anticipadas y ganar al menos a grandes rasgos una previsión y planeamiento de cómo transcurrirá la experiencia:

Las cosas del mundo circundante intuitivo están en general y en todas sus propiedades en las oscilaciones de lo meramente típico; su identidad consigo mismas, su ser-igual-en-sí-mismas y su igualdad en la duración temporal es meramente aproximada, tanto como su ser igual a otro. Esto interviene en todos los cambios y en *sus* posibles igualdades y cambios<sup>150</sup>.

Más aun, Husserl afirma que la concreción de los cuerpos sensiblemente intuidos está relacionada con una mutalibilidad que le es esencialmente propia. Los entes que captamos en la experiencia real y efectiva son empíricamente dependientes unos de otros en modalidades sensiblemente *típicas*. En los momentos de la intuición cotidianamente experienciante advertimos vínculos reales-causales en las cosas según sus articulaciones de enlace y si sucede algo nuevo, buscamos su causa en estas u otras circunstancias espacio-temporales. Las cosas tienen incluso sus “*costumbres*” (*Gewohnheiten*)<sup>151</sup> en cuanto en circunstancias similares se comportan de modo semejante. Así como de la misma manera el mundo intuido globalmente en su momentaneidad fluyente tiene también como totalidad (*als ganze*) su costumbre y a ello se refiere Husserl cuando habla de un “estilo global empírico”.

---

<sup>147</sup> “Las cosas “vistas” son siempre ya más que lo que nosotros “efectiva y propiamente” vemos de ellas. Ver, percibir es esencialmente un tener un sí mismo y al mismo tiempo un pre-tener, pre-mentar”. Hua VI, 51.

<sup>148</sup> “In der Phänomenologie wird die A[nschauung] im Einklang mit Kant als die unmittelbare Gebung eines Gegenstandes verstanden, nicht aber als das Gegebene (der Gegenstand)”. VETTER, H., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner, 2004, 30.

<sup>149</sup> Hua VI, 148.

<sup>150</sup> Hua VI, 22.

<sup>151</sup> Hua VI, 28.

La idea de una tipicidad de las cosas en la fluctuación constante del mundo junto con la “inductividad de la vida” como previsión y planificación dentro del modo natural dan lugar en el texto a la consideración de los “invariantes” del mundo la vida<sup>152</sup> de los cuales nos ocuparemos al momento de considerar el proyecto de una ontología mundovital. Pero de allí parte también el proyecto moderno de matematización de la naturaleza que consistirá en un aumento excesivo de esta inductividad precientífica como una “previsión ampliada al infinito”<sup>153</sup>:

A partir de la inducción cotidiana, surgió indudablemente de este modo la inducción mediante el método científico; pero eso no cambia nada en el sentido esencial del mundo pre-dado como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido. Las encontramos como mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas<sup>154</sup>.

Galileo, como protagonista de este proceso, recibe la herencia de un pensamiento geométrico ya elaborado por la tradición, pero desconoce “su origen”, a saber, las operaciones (*Leistungen*) idealizantes que arrancan las figuras-límite al fundamento percibido, al mundo de la vida<sup>155</sup>. Él es quien proyecta a partir de eso la ciencia de la naturaleza como “multiplicidad matemática”, quien *descubre* al mundo como matemática aplicada y a la vez lo *encubre* como obra de la conciencia. Para ello, debió asumir que las cualidades percibidas son puras ilusiones “subjetivas” y que la verdadera naturaleza es de orden matemático, pero estas primeras antes que volverse un obstáculo para el cálculo o la medida fueron interpretadas como índice de una cantidad objetiva. En la matematización “indirecta” de los contenidos (*Füllen*)<sup>156</sup> reside especialmente su genialidad. Hasta el momento, la inductividad universal que gobierna al mundo solo se

---

<sup>152</sup> Hua VI, 29; 33-34.

<sup>153</sup> Hua VI, 51.

<sup>154</sup> Hua VI, 50.

<sup>155</sup> RICOEUR, P., “Husserl y el sentido de la historia”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. vol. II. Documentos. Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo – Colombia, 2005, 339.

<sup>156</sup> Hua VI, 33. Los traductores de la *Crisis* al español han enfrentado una especial dificultad al momento de traducir *Fülle*. Los españoles J. Muñoz y S. Mas optaron por “plétora” (1991, 29) mientras que J. Iribarne utiliza “contenido” (2008, 72). Hay una tercera opción que fue vertida por A. Ziri6n en sus traducciones de *Ideas I y II* (Cf. Hua III, 70; IV, 37 *passim*). All6 propone, aunque no en todos los casos (Cf. por ejemplo Hua III, 113 donde traduce “plétora”), “plenitud” que resulta en principio m6s ajustada al sentido husserliano que la opond a “vac6o” y reserva “contenido” para *Inhalt* e *Gehalt*. Cf. RABANAQUE, L., “Julia Iribarne como traductora”, en *Investigaciones Fenomenol6gicas*, vol. Monogr6fico 6, 242-243. Recordemos que *Fülle* remite en este caso a las cualidades sensibles espec6ficas o “secundarias” que no son equiparables a los “datos de la sensaci6n” del pensamiento moderno (Hua VI, 28) y por medio de ellas accedemos a las primarias.

anunciaba en las experiencias cotidianas, pero se mantenía oculta en su infinitud. Hacía falta una abstracción, una nueva idealización que terminara de desprender la identidad de los objetos de las situaciones mundovitales y de sus cualidades intuitivas, y los idealizara en una determinación absoluta<sup>157</sup>. Sometidas las relaciones reales dadas aproximativamente a las idealizaciones matemáticas puede entenderse ahora el mundo como infinito y compuesto de cosas que existen objetivamente en sí. Piénsese que si en la actitud natural la conciencia intencional realiza constantemente posiciones de ser (*Seinssetzungen*), es decir, se representa a los objetos como existentes, con un (auto)convencimiento sobre su naturaleza como ser trascendente y objetivo que se extiende hasta el mundo como totalidad de esos objetos; cuánto más se radicaliza esta postura con la consideración científica de estos mismos objetos, pero portadores de un “en sí” purificado. Por un lado, esto genera una merma en el carácter en sí y trascendente de los objetos cotidianos, en cuanto a lo cognoscitivo e incluso a lo práctico, si los comparamos ahora con la dignidad con la que emergen los objetos científicos. Por otro lado, se entiende por qué Klaus Held determina a la actitud científica como “una actitud natural de segundo grado”<sup>158</sup>, pues hay efectivamente un quiebre con la actitud natural en la tematización voluntaria del mundo hasta ahora no temático, pero luego se produce una recaída en ella en tanto las ciencias no realizan consecuentemente este movimiento de superación. Solo la filosofía es capaz de efectuar este quiebre hasta las últimas consecuencias, lo que significa advertir el fundamento de la ruptura con el conocimiento natural en un nuevo modo de llevar a cabo el conocimiento y alcanzar así la autocomprensión (*Selbstverständnis*). Pero en este quedar a mitad de camino la explicación científica ha reforzado la imagen trascendente del mundo y ha predisuesto el más funesto positivismo<sup>159</sup>. Quizás por eso Husserl lo ha combatido con tanto esmero y dedicación desde los comienzos de sus investigaciones. Frente a un mundo dominado

---

<sup>157</sup> “Die ideale Identität (...) ergibt sich aus einer *Idealisierung* einer vorgängigen Identität, die noch nicht diesen idealen Charakter hat”. TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970, 238.

<sup>158</sup> HELD, K., “Husserls neue Einführung in die Philosophie”, 91.

<sup>159</sup> RICOEUR comenta que la vocación de la razón encierra un poder de ilusión que para Kant ha sido la metafísica y para Husserl el positivismo. En este sentido afirma: “la trampa de nuestra estrechez es el saber objetivo”. Cf. “Husserl y el sentido de la historia”, 335.

por la visión positivista de la ciencia se vuelve todavía más necesario un trascendentalismo que logre superar esta ingenuidad robustecida<sup>160</sup>.

Llegado a este punto podemos preguntarnos de alguna manera cómo se advierte que el mundo de la vida no solo sobrevivió al proceso histórico de sedimentación de la ciencia moderna, sino que permanece para ella como “un reino de evidencias originarias”<sup>161</sup>. Husserl argumenta a partir de una observación que podría parecer trivial. El investigador moderno necesita para el ejercicio de su praxis científica de múltiples medios, desde diversos aparatos de medida hasta de artículos especializados donde establece una comunicación con sus pares. Tanto la lectura de las marcas y las variaciones en los instrumentos de medición, como la comunicación oral o escrita con otros investigadores son un *recurso permanente a la intuición* de parte de quien hace ciencia e investiga<sup>162</sup>. Para el científico es *obvio* poder disponer de todo ello, pero esta obviedad en lo que entendemos como funcionamiento normal del trabajo científico es la puerta de entrada a la consideración del mundo de la vida como horizonte no-temático de intuitividad<sup>163</sup>. Se advierte en esto que el científico así como cualquier ser humano común está abandonado a los modos intuitivos de darse de las cosas y a ellos acude, sin percatarse de su disponibilidad, para corroborar sus hipótesis científicas<sup>164</sup>. En última instancia, lo que aquí se pone en juego es la idea de evidencia científica<sup>165</sup>. El “fundamento olvidado” del

---

<sup>160</sup> En la segunda parte de la *Crisis* Husserl trabaja como historiador de la filosofía moderna en clave teleológica. La fenomenología es aquí también “el secreto anhelo de toda filosofía moderna” (Hua III/1, 133) como realización de un sentido radical de la racionalidad.

<sup>161</sup> Hua VI, 130.

<sup>162</sup> No está de más aclarar que si el mundo de la vida como universo de lo intuible se lo comprende como una estructura de horizonte, su “intuitividad” no es un puro poder percibir sensiblemente, sino más bien “autodonación” (*Selbstgebung*). LANDGREBE, L., *Op. cit.*, 44.

<sup>163</sup> “Alle die hier betrachteten okkasionellen Voraussetzungen in ihrer selbstverständlichen Benutzbarkeit und Benutzung liegen in einem universalen Horizont: sinnliche Welt, vorwissenschaftlich, naturwissenschaftlich selbstverständlich seiende Welt, Welt in der wir alle ständig und bewusstseinsmäßig leben”. Hua VI, 453.

<sup>164</sup> “(...) Erfahrung eine rein in der Lebenswelt sich abspielende Evidenz ist, und als das die Evidenzquelle der objektiven Feststellungen der Wissenschaften, die ihrerseits nie selbst Erfahrungen von dem Objektiven sind. (...) Natürlich sind die ‘Veranschaulichungen’ von Ideen in der Weise von mathematischen oder naturwissenschaftlichen ‘Modellen’ nicht etwa Anschauungen von dem Objektiven selbst, sondern lebensweltliche Anschauungen, die geeignet sind, die Konzeption der betreffenden objektiven Ideale zu erleichtern”. Hua VI, 131-32.

<sup>165</sup> “Das Wissen von der objektivwissenschaftlichen ‘gründet’ in der Evidenz der Lebenswelt”. Hua VI, 133.

que habla Husserl es el suelo permanente de valideces sobre el que se apoyan las investigaciones científicas y sin el cual no podrían desarrollarse.

Para comprender mejor esto, vale al menos una aclaración sobre qué debemos entender por “fundamentación” ya que Husserl utiliza diversos términos para referirse a ella (*Fundierung, Begründung, Fundament, gründen*) y estos a su vez toman su sentido del contexto en que se ubican. En este caso, se trata de proporcionarle al conocimiento científico sobre el mundo un mejor fundamento de sentido y de validez (*Sinne<sup>166</sup>- und Geltungsfundament<sup>167</sup>*) por medio de la reconstrucción de su motivación mundovital. La ciencia moderna es legitimada a través de una retro-fundamentación en el mundo de la vida e ingresada a los límites dentro de los cuales sus conocimientos pueden ser verdaderos. Pero entonces surge naturalmente el problema de la verdad. En el párrafo 34 inciso f) nuestro autor declara que hay dos verdades, por un lado, las verdades relativas de situación y por el otro, las verdades científicas cuya fundamentación (*Begründung*) remite precisamente a las primeras. ¿Significa esto algo así como un viraje final hacia el relativismo? ¿Tal vez una inversión entre la vía del descubrimiento y la vía de la justificación? No, en principio, si tenemos en cuenta la aclaración inmediata de que el método científico no sufre por ello, sino que más bien debe hacer uso de ellas<sup>168</sup>. E. Tugendhat señala que las verdades mundovitales también son en un sentido amplio objetivas y en sí, y solo por eso pueden valer como verdades en general (como un “eso mismo”). Retomando el tema de la identidad de los objetos, podemos establecer el punto de contacto entre las ciencias y el mundo de la vida dado que aquí se trata de dos modos diversos de darse y dos tipos de verdad para un mismo objeto. Esta es una idea muy importante que nos hace volver al primer tomo de *Ideas*. Husserl se vuelve contra la opinión del científico que afirma que la cosa percibida en la plenitud de todas sus cualidades primarias y secundarias es una mera apariencia subjetiva, tan solo un signo de la verdadera cosa trascendente de la ciencia natural<sup>169</sup>. En el párrafo 52 explica finalmente que no se trata de dos objetos sino de diversas determinaciones de una y la

---

<sup>166</sup> “Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaften” se titula el inciso h) del párrafo 9 de la *Crisis*.

<sup>167</sup> “Diese Rückbenzogenheit ist die einer Geltungsfundierung”. Hua VI, 143.

<sup>168</sup> Hua VI, 135.

<sup>169</sup> Hua III/1, 90.

misma cosa. De allí que la cosa dada a la percepción sea portadora de propiedades verdaderas y no un signo de la cosa física, la cual se manifiesta solo y originariamente en el aparecer corporal sensible. La primera es en todo caso signo de sí misma<sup>170</sup> y portadora de una plenitud de sentido que funciona como substrato para el trabajo científico. Por lo tanto, resume Tugendhat, “el hecho de que la verdad mundovital sea la más originaria en el orden de los modos de darse y que constitutivamente esté a la base de la ‘verdad en sí’ objetiva en sentido estricto, todavía no significa sin más que ella también sea la verdad más plena (*eigentlichere*)”.<sup>171</sup> Con esta distinción queda en evidencia que lo que es primero en las maneras de darse en el orden de la verdad puede aparecer como secundario<sup>172</sup> y que la fundamentación mundovital no ataca la científicidad del saber moderno sino a una filosofía de racionalidad estrecha que se deriva de él. Como sentencia Husserl: “Lo verdaderamente primero es la intuición subjetivo-relativa” del mundo de la vida pre-científico”<sup>173</sup> y, aunque sobre esto se pose como una vieja herencia la sospechosa coloración de la *doxa*, “la perspectividad de la experiencia mundovital (...) se rehabilita pero no para permanecer en ella, sino para mostrar como ella sustenta y posibilita la *episteme*, el conocimiento científico”<sup>174</sup>. La *doxa*, lo contingente es también en este caso lo originario, condición de posibilidad que constituye este campo de validación del saber que es el mundo de la vida. Fundamentación (*Fundierung*) debe entenderse en el sentido de una presuposición necesaria, la del darse previo (*Vorgegebenheit*)<sup>175</sup>.

---

<sup>170</sup> Hua III/1, 127.

<sup>171</sup> TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 242.

<sup>172</sup> Con respecto a este tema ORTH E. W. comenta algo similar: “Sosehr also die Welt in natürlicher Einstellung, die Lebenswelt, für uns ‘erste Welt’ ist, sie ist nicht die ‘wahre Welt’. Vielmehr: ‘die wahre Welt bezeichnet... ein höheres Erkenntnisprodukt, das in dem fließenden Universum der jeweiligen Erfahrungsgegebenheiten sein ursprüngliches Bearbeitungsmaterial hat’. Die ‘erste Erfahrungswirklichkeit ist das Urfeld, aus dem die wahre Welt durch wissenschaftliche Forschung und als ihre Frucht herausarbeitet werden soll’ (Hua IX, 57)”. *Op. cit.*, 139-40. Cf. Hua VI, 453. Sin embargo, vale decir que para TUGENDHAT la ponderación cambia desde el plano trascendental: “Weil also die lebensweltliche Evidenz der wissenschaftlichen Wahrheit nicht nur konstitutiv zugrunde liegt, sondern überhaupt die einzige Erfahrungsevidenz ist, ist die lebensweltliche Wahrheit transzendental gesehen sogar die eigentlichere Wahrheit”. *Op. cit.*, p. 244. Esto anticipa la idea de que la vuelta al mundo de la vida es un giro intermedio dentro de uno fundamental que es hacia la razón. Cf. RICOEUR, P., “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»”, 216.

<sup>173</sup> Hua VI, 127.

<sup>174</sup> HELD, K., “Lebenswelt”, 596.

<sup>175</sup> BIEMEL, W., “Doxa und Episteme in der *Krisis*”, en STRÖKER, E. (ED.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979, 15. Cf. Hua VI, 150, 461. “Vorgegeben ist alles, worauf ich mich, worauf jedermann sich ‘geradehin’ richten kann, was im jeweiligen Wahrnehmungsfeld, Anschauungsfeld und in seinem Horizont ‘schon ist’. Dieses

## Mundo de la vida como universalidad concreta

La nueva determinación con la que ahora es recubierto este concepto aparece directamente relacionada con la función epistemológica del mundo de la vida como fundamento de sentido y validez de las ciencias en general. Lo paradójico de este planteo se da en la supresión del contraste antes mencionado y la incorporación del mundo de las ciencias al mundo de la vida como totalidad. Husserl lo expresa del siguiente modo:

El mundo de la vida concreto, pues, como siendo al mismo tiempo suelo fundacional del mundo ‘científicamente verdadero y al mismo tiempo como abarcándolo en su propia concreción universal. (...) Contraste y unión indisoluble nos atraen hacia una posterior reflexión, que cada vez produce para nosotros dificultades más penosas. Las interrelaciones paradójales entre “objetivamente verdadero” y “mundo de la vida” hacen enigmático el modo de ser de ambas<sup>176</sup>.

Para algunos comentadores la determinación por oposición entre una esfera abstracta y una concreta, es decir, el mundo de la vida como mundo de la intuición en sentido estricto que hemos desarrollado hasta el momento no ha sido más que una “determinación preliminar”<sup>177</sup>, el resultado de una primera fase de reflexión que da lugar a una segunda y más definitiva donde se vuelve manifiesta la verdadera intención de la *Crisis*, esto es, que dicha oposición no puede mantenerse<sup>178</sup>. En principio podría parecer un problema que se borre la distinción entre el fundamento y lo fundamentado, pero en la comprensión de la identidad de la cosa física y la experienciada había comenzado a sugerirse la disolución de la diferencia entre ambos mundos.

Como hemos dicho, en la vida natural pre- o extracientífica todos nosotros disponemos de nuestros objetos en virtud de anticipaciones de identidad que trascienden la intuición. Es la conciencia de horizonte la que nos posibilita servirnos de ellos como si fueran dados directa e intuitivamente a nosotros, pero conviene observar un detalle más sobre esto. Todos estos objetos pertenecen ahora a una reserva horiZóntica y no temática

---

Schon-Sein ist also das Problem; und in konkreter Totalität eben die Lebenswelt, die einheitlich vorgegebene – immer seiend als Wandel individualtypisch identischer Realer. Auch das Unbekannte, vom Bekannten das Unbestimmte, die völlig unbekannte Mannigfaltigkeit von Seienden des alles Bekannte umfassenden Horizontes ist vorgegeben”. Hua XXXIX, 63.

<sup>176</sup> Hua VI, 134.

<sup>177</sup> HELD, K., “Lebenswelt”, p. 597.

<sup>178</sup> AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls in Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 94.

de nuestras posibilidades de experiencia, y esto sucede no solo con los mundovitales (piedras, árboles, casas) sino también con los frutos de una elaboración industrial y técnica. K. Held ejemplifica el caso de cuando accionamos un interruptor de luz asumimos esa posibilidad de comportamiento sin tener que tematizar explícitamente lo que estos objetos son<sup>179</sup>. Podríamos incluso variar un poco el ejemplo de Husserl y pensar a cualquier científico trabajando en su laboratorio, rodeado hoy por hoy de objetos técnicos como computadoras. El hombre de ciencia asume estas posibilidades de comportamiento sin tener que tematizar explícitamente lo que lo que estos objetos, vistos científicamente, en realidad son. ¿Por qué es esto posible? En principio, porque todo lo que resulta de una anticipación desperspectivizante de identidad, dentro de lo cual también se ubican los objetos obtenidos en virtud de una idealización científica, se hunden en la reserva de posibilidades predadas de nuestra praxis. En esto consiste el llamado proceso de sedimentación: lo adquirido por desperspectivización en cada actividad de idealización se re-perspectiviza y se convierte en parte del mundo que aparece en los horizontes de intuición de nuestra praxis extracientífica<sup>180</sup>. De esta manera se equipara lo objetivo-lógico a lo mundovital estableciendo para este último una cierta prioridad sobre el primero. Las verdades científicas refluyen (*einströmen*) en el mundo de la vida y se convierten en verdades cotidianas de la vida práctica o valideces para el mundo de la vida que ahora le pertenecen. En este dinamismo radica la “relación estable de sentido con el mundo”<sup>181</sup> y el arraigo (*wurzeln*) que les compete a las ciencias. Habíamos dicho que todo científico se sirve de lo que está en cada caso a disposición (horizonte), lo usa y en ello lo deja sin tematizar. Por su parte, el mundo “permanece como el que es (...) en lo que hagamos con arte o sin arte (*kunstlos oder als Kunst*)”<sup>182</sup>, ¿qué significa esto? Por un lado, que no solo para las tareas científicas, sino que para toda tarea el mundo es pre-dado. En segundo lugar, atendiendo al movimiento de desperspectivización-reperspectivización, el mundo de la vida es por esencia un fundamento que fluctúa. Y en tercer lugar, como señala Aguirre, aunque en el mundo de la intuición en sentido amplio se elimine el

---

<sup>179</sup> HELD, K., “Einleitung”, en HUSSERL, E., *Phänomenologie der Lebenswelt*, 51.

<sup>180</sup> *Idem.* La inserción de las ciencias en la vida natural produce un “darse previo de grado superior” que está fundado en y referido retrospectivamente a ella. Hua XXXIX, 51.

<sup>181</sup> Hua VI, 132.

<sup>182</sup> Hua VI, 51.



contraste entre el mundo de la intuición en sentido estricto y mundo de las ciencias, lo que sí permanece es el contraste entre el objeto o polo de la intención y el horizonte o suelo de la intención, entre la ciencia o cualquier praxis y la universalidad de lo que es; pues “*einströmen*” significa paradójicamente generar el contraste y eliminarlo<sup>183</sup>.

Este planteo implica reconocer a lo objetivo lógico como un hecho de la cultura<sup>184</sup>, fruto de una “particular efectuación dentro del mundo de la vida”<sup>185</sup>. Podría decirse que Husserl realiza en este momento una “reducción a la praxis” y con ello relativiza a las ciencias como “configuraciones humanas”<sup>186</sup> o subjetivas. En el mundo de la vida como totalidad concreta entran todas las operaciones de personas pre-científicas y sus resultados, de modo que también los científicos como sus teorías son partes de este mundo. La labor del científico es vista como una profesión, un interés particular que abre un mundo pero limitado por la forma específica de la praxis teórica. Además de este, existen otros tanto mundos particulares (*Sonderwelten*) como correlatos de actitudes especiales, por lo que el mundo de las ciencias se ubica como “uno entre otros”. En este sentido, el mundo de la vida limita la pretensión de totalidad de las ciencias y al mismo tiempo las conecta con un programa epistemológico que rehabilita la doxa como experiencia precientífica y la toma seriamente en sus exigencias de sentido. La puesta en relieve del mundo de la vida como fundamento de sentido y validez de las ciencias ha desenmascarado la pretensión objetivista de autonomía para las ciencias dejándola como un mero supuesto. Verdadera autonomía solo puede exigir el saber mundovital que está integrado a la práctica y en ella se deja mostrar. Este saber se caracteriza por la seguridad práctica y la certeza de vivir en la verdad<sup>187</sup>, por este motivo no necesita de fundamentación porque la praxis misma es el espacio de verificación del saber mundovital<sup>188</sup>. Es esta seguridad la que al mismo tiempo garantiza la certeza del método<sup>189</sup>. En la alternancia de las prácticas se muestra y se forma en y a través de ellas

---

<sup>183</sup> AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls in Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 119-20. Cf. Hua VI, 466 *in fine*.

<sup>184</sup> Hua VI, 107.

<sup>185</sup> Hua VI, 127.

<sup>186</sup> Hua VI, 133; 123.

<sup>187</sup> Hua VI, 392.

<sup>188</sup> “Die Praxis in ihrer Jeweiligkeit begrenzt, was als (wahrhaft, theoretisch) Seiendes und wahres Urteil gelten soll – als das praktisch Genügende”. Hua XXXIX, 200.

<sup>189</sup> BERMES, C., “Die Lebenswelt”, en LUFT, S. y WEHRLE M. (eds.), *Husserl-Handbuch*, 234.

un “*suelo de ser para todas las prácticas ulteriores*, también para nuevas actividades de verificación del juicio (*urteilsmässig*) y sus fundamentaciones, especialmente para eventuales actividades sistemáticas de conocimiento de las ciencias”<sup>190</sup>.

En suma, Husserl comienza su última obra ofreciendo un panorama general de la crisis por la que atraviesan las ciencias de su tiempo con respecto a lo que significan y lo que podrían significar para la existencia humana. En su génesis, los hombres del renacimiento retomaron el impulso de la humanidad antigua que buscaba formarse a sí misma en la razón libre y en una ciencia universal de la totalidad de lo que es. Sin embargo, no terminaba de empezar esta carrera del desarrollo científico moderno, cuando se producía una desviación en el *telos* inmanente de la historia y el olvido funesto del mundo de la vida. La especialización de las ciencias trajo dispersión y la pérdida del sentido de una ciencia omnienglobante, mientras que el tipo de objetividad alcanzada condujo al positivismo filosófico y a una visión positivista del mundo. En este contexto, Husserl lleva adelante una reflexión a partir de la figura de Galileo que opone el mundo de la vida subjetivo, relativo e intuitivo al mundo de las ciencias objetivo, exacto e inintuitivo para poner de manifiesto que la solidez epistemológica de las ciencias de la naturaleza se sustenta precisamente en los ámbitos de “lo obvio”, en el mundo dado pre-científicamente en la experiencia sensible<sup>191</sup>. Recién en el párrafo 34 comenzará a cerrarse esta cuestión histórico-epistemológica con la eliminación (*Aufhebung*) de este contraste por medio de la incorporación de la ciencia como formación cultural al “universo de lo intuible por principio” (*Universum prinzipieller Anschaubarkeit*)<sup>192</sup> y la reducción de la praxis ideal a la praxis real de sentido<sup>193</sup>. El mundo de las ciencias es incorporado no en cuanto objetivo<sup>194</sup>, sino como producto de una ejecución<sup>195</sup> y con ello

---

<sup>190</sup> Hua XXXIX, 191.

<sup>191</sup> IRIBARNE, J., “Estudio preliminar”, en HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 16.

<sup>192</sup> Hua VI, 129.

<sup>193</sup> Hua VI, 23.

<sup>194</sup> Esto queda más claro recién el párrafo 35 donde se propone una *epojé* referida a las ciencias objetivas como método para acceder a un nuevo campo de trabajo. Entre otros aspectos, queda fuera de juego “toda posición crítica interesada en su verdad o falsedad” y solo permanece la ciencia y los científicos como hechos en el nexo unitario del mundo de la vida predado. Cf. Hua VI, 138-39.

<sup>195</sup> Cf. RICOEUR, P., “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»”, 213. Cf. la nota al pie de Hua VI, 141 que es muy clara en este punto y resume un poco la cuestión.

se muestra que, de los dos modos de acceso mencionados al inicio de este capítulo, uno califica como originario y el otro como derivado, ya que la actitud teórica permanece dentro de la actitud natural. Asimismo, podemos decir que la efectuación pre-geométrica no solo fue en un determinado periodo histórico el fundamento de sentido de la geometría<sup>196</sup>, sino que lo sigue siendo hasta hoy. Husserl afirma enfáticamente que el mundo de la vida es el mundo “en el que en la práctica se juega toda nuestra vida”<sup>197</sup> y tal mundo “hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia y como tal continua su modo de ser también en la época de la ciencia”<sup>198</sup>, dejando en claro la importancia fundamental de la praxis originaria y su campo de acción. Hemos mantenido y profundizado la tesis del capítulo anterior a la luz de la consideración epistemológica. El mundo de la actitud natural, o bien el mundo de la intuición es, no obstante su relatividad en el fluir de las sedimentaciones, la fuente de toda acreditación y confirmación práctica<sup>199</sup>. *Einströmen* es el modo de fundamentar para esta consideración en tanto que el fundamento se desplaza y se transforma a medida que incorpora lo que ha sido objeto de experiencia<sup>200</sup>. Piénsese que en nuestro vivir cotidiano “sabemos” muchas cosas de la ciencia, pero probablemente la mayoría en el modo de la creencia. Incluso el investigador supone la validez científica de lo que se aleja de su área de especialización. Finalmente, dejamos abierta para el último capítulo la cuestión inmediata que nos trae el redescubrimiento del mundo de la vida para el mostrarse de una subjetividad latente y anónima, que es supuesta por toda ejecución individual y guía el proceso teleológico<sup>201</sup>. Nos referimos al “*problema de la razón oculta*, que recién sabe de sí misma como razón

---

<sup>196</sup> Hua VI, 49.

<sup>197</sup> Hua VI, 51.

<sup>198</sup> Hua VI, 125.

<sup>199</sup> Hua VI, 434.

<sup>200</sup> La fluctuación del fundamento hace que de alguna manera el mundo de la vida sea irrecuperable: “Wir sind immer schon jenseits des Vorgegebenen, das vor-gegeben bleibt und niemals aufs Neue gegeben ist”. RICOEUR, P. *Op. cit.*, p. 215.

<sup>201</sup> “Es muss völlig aufgeklärt, also zur letzten Evidenz gebracht werden, wie alle Evidenz objektiver Leistungen, in welcher die objektive Theorie (so die mathematische, die naturwissenschaftliche) nach Form und Inhalt begründet ist, ihre verborgenen Begründungsquellen in dem letztlich leistenden Leben hat, in welchem ständig die evidente Gegebenheit der Lebenswelt ihren vorwissenschaftlichen Seinssinn hat, gewonnen hat und neu gewinnt”. Hua VI, 131.

al volverse manifiesta”<sup>202</sup>. En este doble giro es donde radica la novedad del planteo de la *Crisis*<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Hua VI, 53.

<sup>203</sup> “In der Tat ist das ‘Neue’ der Lebensweltthema in der ‘Krisis’, dass nicht sosehr die transzendente Subjektivität als vielmehr die Lebenswelt selbst als ‘Boden’ charakterisiert wird. Aber hier liegt kein Widerspruch, denn der Sinn der Reduktion auf die Lebenswelt wird es sein, zu zeigen, dass die Bodenfunktion des intentionalen Lebens (als transzendente Subjektivität) sich an den konkreten Strukturen von Welterfahrung, wie die Lebenswelt sie darstellt, paradigmatisch manifestiert”. ORTH, E., *Op. cit.*, 110.

## Capítulo IV: CONSIDERACIÓN ONTOLÓGICA

### La tarea de una ontología del mundo de la vida en la *Crisis*

Al momento que Husserl en el extenso párrafo 34 sella la caracterización del *Lebenswelt* que resuelve las relaciones paradójales planteadas entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida, abre una nueva perspectiva para considerar este concepto multívoco:

Más bien, en todo caso, deben ser traídas a consideración para la elucidación de éstas como de todas las otras adquisiciones de la actividad humana, en primer lugar, el mundo concreto de la vida, y en verdad en la *universalidad efectivamente concreta*, en la cual el mundo actualmente y a la manera de horizonte (*horizonthaft*) incluye en sí toda la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas valideces, en última instancia, a *un núcleo de mundo a preparar abstractamente* para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas<sup>204</sup>.

Este pasaje es importante porque, no solo es evidencia de la relación estrecha entre la consideración del mundo como totalidad/universalidad y el proyecto de una ontología del mundo de la vida, sino que sugiere que este par de caracterizaciones que descansan en la unidad del mundo<sup>205</sup> se encuentra atravesado por la horizonticidad y su relación a la(s) subjetividad(es). La última mención trae a la escena de modo implícito al ya considerado mundo de la intuición y nos recuerda que todavía nos movemos dentro del terreno de la actitud natural, aunque a partir de este momento el análisis husserliano empieza a preparar decididamente el viraje hacia nivel trascendental y el lugar sistemático que le corresponde a la ontología no deja de mostrarse ambivalente por el carácter novedoso de su planteo.

Si prestamos atención entonces al avance progresivo de la argumentación, Husserl comienza el párrafo 35 con su atención ya centrada en el mundo de la vida como problema principal y se pregunta por el método de acceso a nuevo campo de trabajo que es condición para el erigirse de una nueva ciencia. En este contexto, propone la primera

---

<sup>204</sup> Hua VI, 136. Las cursivas son nuestras.

<sup>205</sup> WALTON, R., “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, 32; “Unidad y arquitectónica de mundo”, en MENA, P., MUÑOZ E., y TRUJILLO I. (Comps.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, 52 s.

epojé de las ciencias objetivas, la cual reduce tanto a la ciencia como a los científicos a meros hechos<sup>206</sup>. Lo que resulta de este movimiento es el mundo de la intuición en sentido amplio expresado aquí como el “mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida precientífica”<sup>207</sup>. De lo que se trata ahora es advertir que de esas “cosas” experimentadas hay algunas que son válidas para determinados pueblos, como los negros del Congo o los hindúes -según los ejemplos que da Husserl-, y otras que son incondicionadamente válidas para todos. Por este último conjunto es que se dirá que el mundo de la vida a pesar de todas sus relatividades tiene una *estructura general* la cual está ligada a todo lo que es relativamente, aunque ella misma no sea relativa. Se trata de una serie de invariantes “iguales” a las estructuras de las ciencias objetivas, pero de un carácter precientífico-intuitivo. En este caso, se nombran la espacio-temporalidad y la causalidad del mundo, sumado al hecho de tener que vérnoslas con cuerpos reales-efectivos. Sobre esto volveremos más adelante.

El párrafo 36 se propone una separación entre el *apriori* lógico-científico y *apriori* mundovital para retomar la pregunta por la “fundamentación” del mundo de las ciencias en el de la vida:

“(…) todo *apriori* objetivo en su necesaria remisión a un *apriori* correspondiente al mundo de la vida. Esta remisión es la de una fundación de validez que lleva a cabo la configuración superior de sentido y validez de sentido del *apriori* matemático y de todo *apriori* objetivo sobre la base del *apriori* del mundo de la vida”<sup>208</sup>.

Esta misma idea se desarrolla hasta el final de esta pequeña sección aludiendo por ejemplo al “*apriori* universal en sí más temprano (*früheren*)”<sup>209</sup> (del mundo de la vida) por medio del cual las ciencias alcanzan un fundamento efectivamente radical o que es preciso fundar la ciencia mediante la “retro-conducción (*Rückleitung*) al *a priori* prelógico universal”<sup>210</sup>, pero en ello surge el interrogante de si esta consideración ontológica le agrega algo o no a lo que hemos podido decir sobre el asunto, algo más que una pequeña modificación en el vocabulario en la presentación como es el caso de *a priori* o prelógico, siendo que seguimos hablando de una fundamentación de validez y de sentido. En el

---

<sup>206</sup> Hua VI, 139.

<sup>207</sup> Hua VI, 141.

<sup>208</sup> Hua VI, 143.

<sup>209</sup> Hua VI, 144.

<sup>210</sup> Hua VI, 144.

capítulo anterior fijamos la comprensión de fundamentación como predonación y ahora es el momento de decir algo más sobre el darse previo del mundo. El yo que experiencia dispone de una “cognoscibilidad del mundo” o de “horizontes de cognoscibilidad” en tanto no solo cuenta con los objetos de experiencia sino con un saber de sus estructuras más generales. En este sentido, el darse previo implica dos modalidades de anticipación, por un lado, aquellas respecto de las cuales no es posible mostrar una institución originaria y otras que remiten a una primera institución<sup>211</sup>. El darse previo del mundo se compone entonces de generalidades puras, esto es, conocimientos esenciales o *a priori* que escapan a las limitaciones de la experiencia real-efectiva, y de generalidades empíricas formadas a partir de la sedimentación de experiencias previas que configuran horizontes de familiaridad, con la posibilidad de alcanzar una institución originaria por rememoración<sup>212</sup>. Esta distinción nos permite profundizar el concepto de darse previo (del mundo) ya esbozado y descubrir la fundamentación ontológica del mundo de la vida implícita en él. Para Husserl, toda experiencia presupone este marco a priori, no hay devenir posible que no lo presuponga ni se ajuste a sus reglas, porque estos conocimientos no solo los tenemos “de antemano” en cuanto históricamente instituidos, sino que son innatos (*angeboren*)<sup>213</sup> como una *estructura invariante del darse previo*<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> K. HELD explica la protoinstitución como una ejecución activa que tiene lugar cuando la conciencia trasciende un horizonte actual de objeto (*Gegenstandshorizont*) hacia un nuevo tipo de objetividad (sucede por ejemplo cuando se inventa una nueva herramienta). Luego, la experiencia de estos objetos se habitualiza pasivamente y la conciencia puede vivir dentro de este horizonte en lo sucesivo. Sin embargo, no todo horizonte puede consistir en la habitualización de protoinstituciones ya que de este modo la pregunta retrospectiva por las protoinstituciones pasadas se extendería al infinito. Por tanto, debe haber horizontes sobre los cuales la conciencia siempre ya dispone y aquí entra en consideración la génesis pasiva que no tiene comienzo en la historia interna de la conciencia, sino que en todo momento tiene lugar. Según esto, la cuestión ontológica tiene su fuente en la pasividad. Cf. “Einleitung”, en HUSSERL, E., *Phänomenologie der Lebenswelt*, 39-40.

<sup>212</sup> Cf. Hua XXXIX, 60-65.

<sup>213</sup> Hua XXXIX, 487 s. Esto no quita que para Husserl estos conocimientos carezcan de un sentido temporal de pasado, aunque no asociado a una institución, sino en el sentido de una anterioridad frente a la experiencia. S. LUFT explica: “Das ‘vor’ im deutschen Wort ‘Vorgegebenheit’ hat schlicht die Bedeutung von ‘vorhanden’ oder ‘verfügbar’ (z.B. ‘ich gebe etwas vor’ = ‘ich stelle etwas zur Verfügung’). In der Übersetzung in andere Sprachen (z.B. Englisch *pregiveness*, Französisch *prédonation*) wird hauptsächlich der zeitliche Sinn betont. Daß die Welt ‘vorgegeben’ ist, heißt bei Husserl, daß sie schlichtweg *vorhanden* ist; bei näherer Betrachtung hat dieses Vorhandensein jedoch eine *zeitliche* Struktur”. “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, 22.

<sup>214</sup> Hua XXXIX, 64; 127. “(...) el darse-previo es en el fondo el darse-previo del mundo respecto de sus *dimensiones de ser*”. FINK E., VI. *Cartesiansche Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, 205.

Avanzando hasta el párrafo 37 encontramos al comienzo otra descripción que reúne al mundo como totalidad con la tarea ontológica que debe tomarlo como punto de partida:

Si nosotros buscamos con una mirada libre en derredor lo general- formal, la permanencia invariable en el mundo de la vida en todo el cambio de las relatividades, entonces nos detenemos arbitrariamente en eso que para nosotros en la vida es lo único que determina el sentido de lo dicho sobre el mundo: el mundo es el todo de las cosas, de las cosas que participan de la espacio-temporalidad en la forma mundo en el doble sentido “de lugar” (según el lugar espacial, el lugar temporal) de los “onta” espacio-temporales. Con esto, se halla aquí la tarea de una ontología del mundo de la vida, comprendida como una doctrina esencial concretamente general de estos onta<sup>215</sup>.

Evidentemente esa mirada en derredor (*Umblicken*) se dirige hacia el mundo de la intuición que según este y otros pasajes<sup>216</sup> se entiende desde la actitud natural primariamente como el todo de cosas. A tal punto la ontología está conectada con esta noción que se la podría definir como una investigación del “a priori de la totalidad como totalidad”<sup>217</sup>. Sin embargo, no debemos olvidar que la totalidad a su vez guarda un estrecho vínculo con la noción de horizonte, lo cual repercutirá indefectiblemente en el estilo no tradicional de esta doctrina de esencias. Husserl deja ver el vínculo en el párrafo 38 donde se presenta una totalidad de realidades efectivas, pero también fluctuantes desde la perspectiva horizontal del “para nosotros”:

La vida natural, sea de intereses pre-científicos o científicos, sea de intereses teóricos o prácticos, es vida en un *horizonte universal no temático*; eso es en la naturalidad precisamente el mundo pre-dado siempre como lo existente. Viviendo hacia él no se necesita la palabra “pre-dado”, de ningún modo le hace falta una indicación referida a que para nosotros el mundo es permanentemente realidad-efectiva. Todas las preguntas naturales, todos los fines teóricos y prácticos como tema, como existentes, como tal-vez-existentes, como lo probable, lo cuestionable, como lo valioso, como propósito, como actividad y resultado de la actividad, etc. se refieren a algo dentro del horizonte de mundo. Eso mismo vale para las ilusiones, lo no-real-efectivo, ya que todo lo caracterizado por alguna modalidad de ser, sin embargo, de nuevo se relaciona con el ser real-efectivo. El mundo tiene de antemano su sentido: todo lo “efectivamente” existente, no las efectividades meramente mentadas, dudosas, cuestionables sino las efectivas realidades-efectivas que, como tales, sólo en el movimiento permanente de las correcciones, de los cambios de validez de las validaciones, tienen su realidad-efectiva para nosotros, como anticipación de una unidad ideal.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Hua VI, 145.

<sup>216</sup> Por ejemplo, Hua XXIX, 140: “Welt (immer so wie sie als Welt wirklicher und möglicher Erfahrung einheitlich vorstellbare, anschauliche ist) ist zunächst anzusprechen als das Universum konkreter Dinge”. Cf. también Hua VI, 229.

<sup>217</sup> Hua XXIX, 147.

<sup>218</sup> Hua VI, 148.



Finalmente, llega en apariencia el momento de desplegar la tan preanunciada *cosmología generalis*. El título del párrafo 51 es muy sugestivo en este caso: “La tarea de una ontología del mundo de la vida”. Husserl no la señala como una más, sino precisamente como la tarea que para él la fenomenología debe realizar<sup>219</sup>. En medio quedaron más de diez párrafos destinados a marcar el paso en el nuevo camino hacia la reducción trascendental, por lo que la propuesta ontológica se había cortado súbitamente. Todo nos daba indicio del abandono del proyecto y lo que aquí se halla tampoco logra justificar demasiado su restablecimiento, más que para confirmar algunas suposiciones y predelinear un curso de especulaciones que ya no dependerán del autor. Explícitamente, entonces, la tarea de una ontología del mundo de la vida no es de interés trascendental y por lo tanto se construye en la actitud natural<sup>220</sup>. Se trata de una empresa para el mundo de la experiencia o mundo de la intuición que se reafirman como expresiones equivalentes. Sin embargo, aprovechando las consideraciones precedentes, se advierte que es posible desde la epojé trascendental reconstruir la actitud natural e interrogar las estructuras invariantes del mundo de la vida. Como hemos dicho, pareciera en una primera aproximación no tener mucho sentido la reaparición de la problemática ni su ubicación yuxtapuesta a las consideraciones trascendentales precedentes ya que una ontología sería hablar del mundo de la vida como un polo objetivo constituido. No obstante, quizás Husserl tendría otros planes para esta disciplina que aquí vuelve a dejar de lado. Antes de eso, agrega dos ideas más que inquietan su “naturalidad”: en primer lugar, ella debe construirse en contraste abrupto con la ontología tradicional, es decir, salvar el peligro de la abstracción<sup>221</sup> con la incorporación del elemento subjetivo y por tanto del horizonte (o viceversa); y, en segundo lugar, a pesar de que no queda claro su lugar sistemático, se plantea la posibilidad de ver su apriórica como un “estrato” en el *a priori* universal de la trascendentalidad.

---

<sup>219</sup> LUFT, S., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Kurseinheit 2. Die Konstitution der Lebenswelt*, Hagen, Fernuniversität, 1991, 85.

<sup>220</sup> Hua VI, 176.

<sup>221</sup> JANSSEN P. cita un manuscrito donde Husserl afirma que la ontología general que se ha movido en el pensar puro o abstracto no tiene valor en sí mismo si no se remite a la experiencia: “*Prinzipiell stammen alle Begriffe aus Anschauung und haben einen Sinn, der auf Anschauung sich bezieht*”, Cf. *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, 198-99.

En este sentido, S. Luft afirma que para convertirse en una ciencia estricta a la fenomenología no le alcanza con alcanzar el nivel trascendental ya que de este modo sería solamente una ciencia apriórica que fija la subjetividad como condición de posibilidad de toda experiencia del mundo. A tal fin, la fenomenología debe ampliarse como una ciencia de esencias, debe convertirse en una ciencia eidética de la subjetividad trascendental<sup>222</sup>. No (solo) se trataría de que la investigación ontológica como hilo conductor para realizar el giro trascendental, sino que una vez alcanzado el a priori universal de la correlación desde allí volvamos a plantear necesariamente una eidética para el cumplimiento de la fenomenología como ciencia. ¿Desde qué perspectiva estamos considerando entonces al *Lebenswelt*, desde una ontológica o una trascendental?<sup>223</sup> Si la ontología mundovital es un primer intento de respuesta a la pregunta por la esencia del mundo de la vida, una primera propuesta a la posibilidad de una *Lebensweltwissenschaft*, la cual sin embargo se abandona y se reemplaza por una nueva tarea que aborda al mundo de la vida bajo una determinación trascendental-fenomenológica y en esto co-abarca (*mitumspannt*) la ontología del mundo de la vida<sup>224</sup>, ¿cuál es el sentido de plantearla antes de la epojé y la reducción trascendental? Esto no puede resolverse asimilando una y otra a una respectiva consideración objetiva y subjetiva, ya que la dinámica de la correlación tiene a disolver la oposición fuerte entre ambas. Diremos que la fenomenología trascendental es una ontología fundamental justamente porque explicita las condiciones generales de toda donación objetiva, pero sería un problema aspirar a una ontología fundamental sin recurrir a la reducción, a la manera en que, por ejemplo, Schütz entiende “las estructuras del mundo de la vida”<sup>225</sup>. Dicho esto como primera aproximación nos disponemos en lo que

---

<sup>222</sup> LUFT, S., “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”, 143.

<sup>223</sup> “Kann man nicht die Lebenswelt, die deren wir alle im Leben als unser aller Welt bewusst sind, ohne sie irgendwie zum universalen Thema zu machen, vielmehr immer nur unseren alltäglichen, momentanen, unseren einzelnen oder universalen Berufszwecken und -interessen hingegeben - kann man sie nicht in geänderter Einstellung universal überschauen und kann man sie nicht als was und wie sie ist, kennenlernen wollen in Ihrer eigenen Beweglichkeit, Relativität, sie zum Thema einer universalen Wissenschaft machen, die aber keineswegs das Ziel hat der universalen Theorie, in dem Sinn wie die historische Philosophie und die Wissenschaften es erstrebten?” Hua VI, 462.

<sup>224</sup> AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls in Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 127.

<sup>225</sup> Cf. SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt*, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; Trad., *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2009.

sigue para una respuesta más desarrollada que se extenderá incluso hasta capítulo siguiente.

## **Reorganización del problema ontológico mundovital. Aportes más allá de la *Crisis***

No podemos dejar de considerar que los invariantes sobre los que versará esta ciencia ya se anuncian “sin rodeos” en el mundo de la experiencia cotidiana<sup>226</sup>. Mucho antes del párrafo 34, desde donde empezamos nuestro análisis, Husserl ya había planteado ciertos elementos que conciernen a una preocupación ontológica. Algo de esto ya hemos dicho en el capítulo IV porque el tema surge esporádicamente en el marco de la consideración histórico- epistemológica que se ha servido fundamentalmente del párrafo 9. Dentro de “las fluctuaciones de lo meramente típico” o del “estilo global empírico” en el que las cosas se ven inmersas constitutivamente podemos identificar una “forma invariante del mundo intuido ‘*a priori*’”<sup>227</sup> que se expresa en primer lugar como una regulación causal universal por medio de la cual todos los entes del mundo co-existen en una pertenencia general inmediata o mediata. Los cuerpos concretos están sometidos a vínculos reales-causales que los presentan como cosas materiales o sustancias (sustrato de propiedades causales)<sup>228</sup>, de allí que todas las cosas sean *res extensae* según este estilo de mundo. La causalidad es la que permite formular hipótesis, inducciones o previsiones tanto en ámbito precientífico como el científico. Aguirre muestra nuevamente a partir de esta relación entre causalidad e inducción cómo se vuelve aparente la contradicción planteada en el capítulo II entre totalidad y horizonte. Dado que la causalidad hace posible la inducción y ésta significa anticipar lo no presente en la experiencia correspondiente (el horizonte de no cognoscibilidad), la causalidad presupone el horizonte que hace necesariamente la inducción en la experiencia<sup>229</sup>.

---

<sup>226</sup> “A éste, al mundo de la intuición que efectivamente experiencia, pertenece la forma espacio- temporal con todas estas formas corporales a ser ordenadas respecto a él”. Hua VI, 50.

<sup>227</sup> Hua VI, 29.

<sup>228</sup> “Si se suprime la causalidad, entonces el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su carácter de identificable y de diferenciable como individualidad física” Hua VI, 222. Cf. también VI, 29 y IV, 305.

<sup>229</sup> Aguirre, A., *Op. cit.*, 129-30. Al fin y al cabo, Husserl enuncia explícitamente la relación: “Además, tomado globalmente, existe una *causalidad concreta universal*. En ella se anticipa necesariamente que el

Pero la causalidad con su “forma vincular”<sup>230</sup> no podría ser sin el espacio y el tiempo que constituyen una “forma de distribución” (*Verteilungsform*)<sup>231</sup>. En la *Crisis* no encontramos una descripción exhaustiva y ordenada de la espacio-temporalidad ni de la forma esencial del mundo en general. Además de lo dicho al principio, en el parágrafo 9 se dice que las formas experienciales por los sentidos y los tipos imaginables en cada grado de generalidad se transforman unos en otros y en esto su “continuidad” es la forma propia de la espacio-temporalidad sensible intuitiva, o bien se la considera, pero en vistas a la idealización matemática, lo que produce la exactitud<sup>232</sup>. Más adelante simplemente se la vuelve a enunciar<sup>233</sup>. Sin embargo, podemos definir al espacio como la forma de la simultaneidad y al tiempo como la forma de la sucesión<sup>234</sup> y a partir de ahora contar con elementos que trascienden esta obra. Todo objeto dura un trecho de tiempo y se extiende un trecho en el espacio. Por la diferencia de lugar que brinda el espacio las cosas adquieren su individualidad y ésta se constituye a su vez en cada uno de los puntos de su duración temporal en un tiempo único. Cada sujeto simultáneo ocupa necesariamente un lugar espacial diferente y lo hace en una orientación espacial necesariamente diferente. A pesar de ser una forma rígida, se puede alterar la disposición del lugar según el movimiento de los sujetos en su libre arbitrio<sup>235</sup>. En el caso del tiempo, el fluir de la sucesión es rígido y se caracteriza desde el punto de vista objetivo como el “sistema de formas” del ahora, pasado y futuro<sup>236</sup> que son las “típicas en una fuente de relatividad”<sup>237</sup>. A él llegamos, como forma total, si avanzamos a través del pasado en nuestros recuerdos o si nos anticipamos al futuro a partir de una experiencia pasada. El punto de partida siempre es el presente que cargado de estas referencialidades es predado como carácter de cada experiencia cósmica. Todo lo que aparece tiene entonces su tiempo fenoménico, es decir, momentos temporales del ahora, pasado y futuro, y su lugar fijo dentro del único

---

mundo intuido sólo puede ser intuido como mundo *en el horizonte abierto infinito*, entonces tampoco la multiplicidad infinita de las causalidades particulares puede ser dada ella misma, sino anticipada como horizonte”. Hua VI, 34.

<sup>230</sup> Da lugar a la “universal referencia recíproca entre el obrar y el padecer”. Hua IX, 68.

<sup>231</sup> Cf. WALTON, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, 337-343.

<sup>232</sup> Hua VI, 32.

<sup>233</sup> Hua VI, 34; 50.

<sup>234</sup> Cf. Hua VI, 220.

<sup>235</sup> Hua XXXIX, 182-83

<sup>236</sup> Hua XI, 174.

<sup>237</sup> Hua XV, 100.

tiempo objetivo. No obstante, el tiempo objetivo es distinto de los modos subjetivos de darse del tiempo; se diferencia, pero no puede desprenderse del fluir de estos modos subjetivos. Husserl afirma la importancia suma del tiempo al subordinar el espacio a la forma temporal<sup>238</sup> que es tanto forma de la sucesión como de la simultaneidad<sup>239</sup>.

Tiempo, espacio y causalidad se integran como géneros supremos abstractos al género supremo concreto de la naturaleza<sup>240</sup>: “Es inherente a la estructura ontológica del mundo de la vida la estructura “naturaleza”, y a partir de ahí, todas las cosas tienen una posición en el tiempo de la naturaleza, (en) el espacio-tiempo y todo lo no-natural en ellas tiene su posición anexada en la misma”<sup>241</sup>. En este sentido, la naturaleza material se extiende a través de las restantes regiones porque todo objeto real es objeto de la naturaleza<sup>242</sup>. Pero no hablamos de una naturaleza idealizada por la ciencia moderna sino de una precientífica intuitiva<sup>243</sup>, una naturaleza mundovital<sup>244</sup>, ya que nosotros logramos una ciencia de la naturaleza en sí primero a partir de la experiencia que tenemos de la naturaleza<sup>245</sup>. En tanto mundo dado-predado, podemos decir que la naturaleza es inmediatamente perceptible y a la vez fundamenta la percepción de lo inmediato<sup>246</sup>. Algunas características que Husserl menciona de ella son: ser una estructura de identidad para la síntesis de mundos circundantes, ser el presupuesto para los predicados del espíritu objetivo, estar ligada a la idea de una totalidad de la experiencia concordante y la

---

<sup>238</sup> Hua XXXIX, 50.

<sup>239</sup> „Die Zeit als universale ont[ische] Form, Form der realen Onta, ist ein „Kontinuum“ (noch nicht mathematisch zu verstehen) von Zeitstellen (Punkten). Jedes konkrete Reale hat in diesem Kontinuum seine Strecke, seine endliche Ausdehnung, sein endliches Sonderkontinuum, eingeordnet dem gesamten Kontinuum.

Die Zeit als Form realer Koexistenzen ist von zwei Hauptdimensionen: Sukzession und Simultaneität. Sie ist Koexistenz des Sukzedierenden und in jeder Phase der Sukzession Koexistenz von Simultanem. Die durch alle Sukzession identisch hindurchgehende Form der simultanen Koexistenz ist das Raumkontinuum. In dieser Identitätsbetrachtung ist der Raum in seiner eigentümlichen mehrdimensionalen Struktur abstrakt-allgemeine Formbestimmtheit der Welt. Hua XXXIX, 180.

<sup>240</sup> Sobre la relación entre los géneros supremos y las ontologías materiales y regionales Husserl había hablado tanto en *Ideas I* (Hua III/1, 23-30; 36; 344-355) como en *Ideas II* (Hua IV, 305 y s.). Se convirtieron ahora en un claro precedente “estático” de la *Crisis*.

<sup>241</sup> Hua XXXIX, 576.

<sup>242</sup> “Die Natur als das Reich der puren res extensae”. Hua VI, 294.

<sup>243</sup> Hua VI, 50; 54.

<sup>244</sup> Hua VI, 224.

<sup>245</sup> Hua VI, 283.

<sup>246</sup> “‘Die’ Welt ist uns vorgegeben. Richten wir den aktiven Blick geradehin auf irgendetwas, so war es schon da, es affizierte mich, motivierte mich zur Zuwendung, und so wird es nun geradehin erfasst“. Hua XXXIX, 26.

posibilidad de ser construida como una que no es relativa a los sujetos, una pura naturaleza subjetivo-“irrelativa”<sup>247</sup>. Sin embargo, como preanuncian algunas de estas notas, a pesar de que “la naturaleza pre-dada -la región del mundo de la vida- la naturaleza corpórea es familiar a todos en lo cotidiano”, se indica la necesidad de un desmontaje (*Abbau*) de los predicados de significación y de sentimiento<sup>248</sup>, un procedimiento conscientemente abstractivo que ponga de manifiesto los *estratos estructurales* “a fin de tener el *pleno a priori del mundo circundante experienciable*, tomado en su plena concreción”<sup>249</sup>. Esto nos lleva a considerar que no hay solo uno, sino dos estratos de formas esenciales<sup>250</sup>: la forma del núcleo de predicados incondicionadamente objetivos y la forma de los contenidos espirituales. Esta distinción ya había sido preanunciada al mencionar “las fluctuaciones de lo meramente típico” por un lado y los invariantes por el otro. Si bien hay momentos en que parecen identificarse, del primero se dice que tiene sus “costumbres”<sup>251</sup>, lo que, consideramos, da la pauta para reconocer allí una conexión con el segundo estrato como forma individual relativa a un “estilo rutinario” de un determinado grupo de sujetos<sup>252</sup>. Esta forma señala un excedente cambiante respecto de la primera que vale comunitariamente en cada comunidad particular. Cada mundo de la vida particular se constituye en cada caso como un mundo que tiene su propia forma individual, la cual también perdura a través de los cambios y se muestra como “una estructura de horizonte familiar en que se insertan todas las actividades particulares”<sup>253</sup>. Esta forma del determinamiento cultural que genera el marco de normalidad-anomalía dentro del mundo circundante se distingue de la forma esencial del mundo de la vida

---

<sup>247</sup> Hua XXXIX, 72. “Innerhalb dieses Subjektiven hat sich zunächst eine Scheidung aufgedrängt zwischen jenem Wesensnotwendigen, das zu dem erfahrungsmäßigen Eigensein der reinen Natur (wir werden schlechthin von nun an sagen ‘Natur’) in besonderer Beziehung steht als das ‘Mannigfaltige’ seiner ‘Darstellungen’ – das konstitutive Subjektive der Natur –, und dem übrigen Subjektiven, dessen besondere Ursprünge im Zusammenhang der erfahrenden Subjektivität in Frage bleiben”. *Ibidem*, 269-70.

<sup>248</sup> Hua XXXIX, 266-67. Cf. también XXXVII, 295 donde se habla de la “*Abbau der sinngebenden Schichten in unserer Welt*”.

<sup>249</sup> Hua XXXIX, 264.

<sup>250</sup> Hua XXXIX, 296.

<sup>251</sup> Hua VI, 28.

<sup>252</sup> “Hier ist von unbedingter Naturkausalität keine Rede. Umweltlich habe ich den Gewohnheitsstil der normalen Umwelt und dazugehörig, dass gewohnterweise (‘normal’) sich die Bewegungen und Veränderungen – im Allgemeinen – zu beeinflussen pflegen”. Hua XXXIX, 301.

<sup>253</sup> Hua XV, 147.

válida para todo hombre<sup>254</sup>, pero más allá de esta escisión de estratos presentada, Husserl sugiere que es posible extraer un a priori independiente de ellos<sup>255</sup> que comprenda el núcleo natural y lo esencial del estrato espiritual. Esto es importante para entender los límites de la relatividad en un segundo estrato que se constituye por la esencia regional del mundo espiritual<sup>256</sup>. La ontología del espíritu afirma por ejemplo que los objetos culturales tienen un carácter bilateral en cuanto se sustentan en una corporalidad material a la vez que están animados por un sentido o significado espiritual como un “peculiar estrato irreal”<sup>257</sup>. R. Walton<sup>258</sup> considera que este *a priori* común a ambos estratos evoca al “(...) núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas”<sup>259</sup>. Esta correspondencia esclarecería un pasaje de difícil interpretación.

Por lo que hemos visto, la cuestión ontológica se anuda con la pasividad<sup>260</sup> y con la estructura invariante del darse previo. Atendiendo a este segundo aspecto aparecen dos sentidos o dos modos del darse previo del mundo en las descripciones husserlianas. El primero, la protohistoricidad (*Urhistorizität*) reúne a la naturaleza con lo que entendemos por “experiencias intersubjetivas simples”, por lo tanto, se trata de una estructura que ya está constituida para todos, aunque puede ser ampliada a partir de modificaciones en las que el mundo se unifica y en esto no solo se corrige sino también que se enriquece<sup>261</sup>. Este primer sentido solo es pensable como una forma estructural abstracta que puede ser reflejada en un a priori eidético. Este incluye un único mundo como horizonte universal, la forma espacio-temporal-causal y predelineamiento de una segunda forma:

La *segunda horizonticidad*, como horizonticidad que trasciende la primera, designa la *relatividad* abierta y posible, y que ha llegado a ser visible históricamente en el ejemplo singular, del darse previo en sentido originario, como el estilo de ser de la constructibilidad (*Konstruierbarkeit*)

---

<sup>254</sup> “Welt als Individualform ist nicht Welt als Wesensform für jeden erdenklichen Menschen, das ist für den Menschen als Wesen”. Hua XV, 146.

<sup>255</sup> Hua XXXIX, 297.

<sup>256</sup> “Ciencias aprióricas cuando menos posibles, y por tanto pendientes de hacerse realidad, no las hay, pues, únicamente de la naturaleza y de sus formas de esencia peculiares, sino también del espíritu personal, sea espíritu del individuo o de la colectividad social”. Hua XXVII, 18.

<sup>257</sup> Hua IX, 117.

<sup>258</sup> “Thus an intersubjective horizon, which entails the possibility of handing down common acquisitions, is included in the a priori and turns it into an essential structure for history”. WALTON, R., *Review*, 214.

<sup>259</sup> Hua VI, 136.

<sup>260</sup> A modo de ejemplo, Husserl señala en *Experiencia y Juicio* que el eidos es “preconstituido pasivamente”. EU, 414.

<sup>261</sup> Hua XXXIX, 54.

intuitiva, estilo que, en términos generales, es el estilo propio y comprensible de suyo del mundo que se encuentra en la fluyente validez de la experiencia<sup>262</sup>.

Lo que incorpora este segundo nivel del darse previo es básicamente la historia y el horizonte intersubjetivo<sup>263</sup>. No hay forma de saber de ella más que en sus resultados, por ello es una “relatividad abierta y posible” en la que se ha constituido y se constituye todo estilo del mundo concreto de la intuición. Este desarrollo pone al descubierto que el primer estrato está atado al primer sentido de la predonación y que el segundo estrato se conecta con esta segunda horizonticidad. Lo primero, debido a que ambos excluyen la facticidad del desarrollo histórico, y lo segundo, atendiendo a que ambos están abiertos a los mundos circundantes particulares, sus configuraciones particulares y los nuevos estilos de anticipación<sup>264</sup>.

Dentro de todo lo supone la nueva ontología hay un lugar especial reservado para la corporalidad. Allí donde empezó el segundo gran momento de este capítulo, en el mundo de la intuición, al que pertenece la forma espaciotemporal, también “vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal como corporal-vivido”<sup>265</sup>. Esta alusión al cuerpo no es casual, ya que cada una de las estructuras presentadas presupone justamente por su horizonticidad que “somos sujetos para este mundo”<sup>266</sup> y como una subjetividad encarnada que está permanentemente y sin mediación en el campo perceptivo. Por lo tanto, toda corporalidad exhibida en el mundo es correlativa a nuestro ver, oír, tocar; porque cinestesis y apariciones se co-exigen<sup>267</sup>. En las inducciones dotadas de sentido a partir de la relación causalidad-horizonte media el cuerpo, así como a cualquier posible alteración de lugar le corresponde su movimiento y “pasado” y “futuro” se orientan en torno a su ahora absoluto instituido por la percepción. El cuerpo está presente a su vez en las formaciones culturales y en las relaciones intersubjetivas de cada comunidad. Por consiguiente, Landgrebe reconoce que el cuerpo es la condición de posibilidad para tener un único mundo, él motiva todo lo que aparece, constituye un punto

---

<sup>262</sup> Hua XXXIX, 56.

<sup>263</sup> Cf. WALTON, R., “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, 43-44.

<sup>264</sup> WALTON, R., *Review*, 214.

<sup>265</sup> Hua VI, 50.

<sup>266</sup> Hua VI, 107.

<sup>267</sup> Hua VI, 109.



cero para las dimensiones espaciales del mundo y posibilita el desplazamiento del horizonte. La exigencia de una estructura general a priori permanece invariable solo en virtud de la posesión de un mundo como horizonte por mediación del cuerpo vivido<sup>268</sup>. Tener en cuenta la corporalidad para la construcción de una ontología del mundo de la vida puede contrarrestar la idea de que un concepto ontológico de mundo no tiene en cuenta la manera como nosotros tenemos mundo<sup>269</sup>. Husserl lo resume en tres aspectos fundamentales para toda la cuestión: la estructura de unidad de la naturaleza física, la generalidad de apariciones normales o anómalas de la percepción de un mundo externo y la típica del funcionar de la corporalidad como tal<sup>270</sup>. Todo mundo de la vida correlaciona un cuerpo funcionando y esta corporeidad con todo lo que le pertenece conforma el marco universal de cualquier mundo de la vida<sup>271</sup>.

La forma del mundo emerge como un aspecto en el descubrimiento de lo que está implicado en el horizonte del mundo. La ontología del mundo de la vida en su carácter peculiar es horizontal<sup>272</sup> porque las cosas que allí nos encontramos no son sustancias o sustratos absolutos y sus típicas son imprecisas y esencialmente relativas a una subjetividad. Esto nos retrotrae ahora al párrafo 74 de *Ideas I*. Allí contraponen Husserl las ciencias descriptivas a las exactas y atribuye para las primeras el interés por las formas fácticas sensiblemente intuitivas. Los conceptos morfológicos de la ciencia descriptiva de la naturaleza se destacan por su vaguedad, aunque ello no es motivo de ningún desprecio ya que son la expresión justa de cómo se dan las cosas en la intuición, algo que la geometría por ejemplo no puede proporcionar. Sin embargo, esta fluidez del darse de las cosas no puede más que darnos esencias típicas y esencialmente inexactas<sup>273</sup>. De cualquier modo, salvando las distancias aquí el problema sería otro. S. Luft había hecho parte al mundo de la vida de filosofía primera. A la fenomenología trascendental como

---

<sup>268</sup> LANDGREBE, L., “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, 41 s.

<sup>269</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>270</sup> Hua IX, 500.

<sup>271</sup> Hua XV, 433.

<sup>272</sup> “Von jedem erfahrenen Realen aus und seiner eigenen Horizonthaftigkeit (in seinen Möglichkeiten) ist die vorgegebene Welt zu konstruieren in ihrer Weltform – als universale raumzeitliche Natur, als Universum des Außereinander in den Grundformen ‘Raum’ \_und\_ ‘Zeitlichkeit’. Kernstruktur ‘physische Natur’ – in ihr mitseiend, lokalisiert und temporalisiert, das zu den organischen Körpern gehörige Seelische. – Psychophysische Natur”. Hua XXXIX, 127.

<sup>273</sup> Hua III/1, 155.

“doctrina de esencias (...) de fenómenos trascendentalmente reducidos”<sup>274</sup> le corresponde una eidética noética para describir las leyes de esencia de la conciencia y una eidética noemática para hacer lo mismo con la esencia del mundo mismo *cómo se da en la conciencia*<sup>275</sup>. Pero si partimos de la experiencia fáctica del mundo como es corporal-vivida desde la perspectiva de la primera persona (i. e., una determinada), hallaremos nuestra dificultad en que una ciencia eidética a priori se ocupa de enunciados generales y necesarios desde la perspectiva de la tercera persona, por lo que debe abstraerse lo subjetivo correspondiente. Entonces describir al mundo de esta forma no puede ser propio de una ciencia apriórica sino de una descripción empírica, lo cual reduce el mundo de la vida -como sugiere la *Crisis*- a “tema de los historiadores”<sup>276</sup>. Esto se resuelve reconociendo el prejuicio de equiparar ciencia objetiva a eidética. No toda fijación de leyes debe referirse al mundo sin atención al modo de acceso a él. Por consiguiente, llegamos a la idea de una eidética subjetiva<sup>277</sup> como disciplina descriptiva que tiene como tema el mundo de la vida y como método la interpretación (*Auslegung*) -a diferencia de la eidética objetiva que utiliza la explicación (*Erklärung*). Se la puede caracterizar como una eidética “blanda” (*weich*) en tanto se ocupa de leyes del talante del “estilo” o “tipo”. En esto, también se critica, símil el caso de las esencias morfológicas, que la científicidad sea restringida a la exactitud y la precisión<sup>278</sup>, la objetividad y la desperspectivización. Finalmente, la argumentación de Luft concluye de una forma interesante para nuestro planteo: la ciencia eidética de la esfera *trascendental*, en su aspecto noemático<sup>279</sup>, se ocupa del mundo pre-dado horizontalmente a una conciencia, en la actitud natural antes de todo acceso teórico<sup>280</sup>.

---

<sup>274</sup> Hua III/1, 6.

<sup>275</sup> LUFT, S., “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”, 146.

<sup>276</sup> Hua VI, 150.

<sup>277</sup> Cf. SOWA, R., “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls”, en *Phänomenologische Forschungen*, 2007, 5-37.

<sup>278</sup> LUFT, S., “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”, 149.

<sup>279</sup> VAN PEURSEN intentó expresar una idea similar a esta escisión noético-noemática de la ciencia eidética de la esfera trascendental: “Wenn die Phänomenologie sich bemühte die Konstitution des ‘Wie’, die im Subjekt sich vollziehende Auffassungsweisen, des Gegebenen zu erhellen, dann bezieht die Ontologie sich auf das ‘An-sich’ dieses Gegebenen”. En “Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16, H. 4 (Oct. - Dic., 1962), 501.

<sup>280</sup> LUFT, S., “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”, 150.

La descripción fenomenológica por tanto intenta re-aprender esa ingenuidad primigenia. El camino de Husserl en la *Crisis* parte de la vida natural concreta e histórica para desde allí analizar sus problemáticas, pero en el trabajo conceptual de la puesta al descubierto de los presupuestos este nivel natural se va agrietando porque lo trascendental “rompe desde adentro” de aquel y emerge para rever todo a una nueva luz. En su consideración, la ontología es un puente, un hilo conductor, el índice que por su horizonticidad trasluce un *transzendentales Schein*. La ontología termina sirviendo de escape a la atadura del mundo<sup>281</sup> para luego ser conservada como una ontología “estética”<sup>282</sup>. Sobre esto, Husserl toma de Kant la articulación de disciplinas, pero rechaza la complementación entre estética y analítica porque intenta fundamentar los objetos del entendimiento en la intuición. La estética trascendental es una “teoría esencial y trascendental del mundo de la experiencia en cuanto tal”<sup>283</sup> y debe investigar los modos fundamentales de la experiencia y las estructuras esenciales de los correlativos sentidos objetivos, pero no solo con respecto a la naturaleza, ya que, como vimos, la intuición no se limita a una realidad espacio-temporal-causal sino que se abre al mundo de la cultura. Desde la prioridad asignada ahora a la estética, la idea “en sentido kantiano”<sup>284</sup> se obtiene por una extrapolación a partir de los horizontes, esto quiere decir que encuentra su fuente de sentido en ellos<sup>285</sup>. Con relación a esto, Husserl afirma en algunos pasajes que la forma del mundo se obtiene por variación eidética<sup>286</sup>, pero llamativamente en los manuscritos afirma esa posibilidad para luego negarla explícitamente: “No obtenemos la forma del mundo fáctico por medio de su variación eidética”, sino por una reiteración ilimitada del

---

<sup>281</sup> Para S. Luft, “es gibt also nur eine Welt, die wesentlich ihre verborgene transzendentale Tiefendimension ‘in sich trägt’, aber auch fortwährend ‘verweltlicht’, wobei die transzendentale Leistung von Sinn gleichzeitig fortwährend ‘ihre Spuren verwischt’. In diesem Sinne könnte man sagen, daß die Welt selbst das Absolute ist, sofern transzendentales Leben und Lebenswelt die Momente *einer* Struktur sind”. “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, 38.

<sup>282</sup> Hua XXXIX, 64; 268.

<sup>283</sup> Ms. A VII 14, 29b citado por R. Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, 338.

<sup>284</sup> Hua III/1, 346.

<sup>285</sup> WALTON, R., *Op. cit.*, 339.

<sup>286</sup> Por ejemplo, la fenomenología eidética como una ciencia de las posibilidades puras “despliega el a priori universal de un mundo posible en general en sentido puro, mundo que debe surgir concretamente como eidos por medio de la variación eidética a partir del mundo que nos es dado fácticamente”. Hua XVII, 296. Cf. MARX, W., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, 68-76; para quien la obtención de los invariantes del mundo de la vida resulta de una transgresión dentro del método de la ideación.

estilo de la espacialidad horízontica que acompaña a toda experiencia<sup>287</sup>. Según Walton, podemos plantear la pregunta por la forma del mundo sin ocuparnos de la idea de una infinita armonía de experiencia<sup>288</sup>, pero las estructuras necesarias a priori que hacen a la forma, es decir, al mundo mismo se “prueban” en la presunción apodíctica<sup>289</sup> de que el nexo de remisión de sentido no puede romperse. La forma se corrobora permanentemente en la permanente relatividad del mundo de la vida, en el horizonte. De la interpretación del horizonte viviente que fluye, dice Husserl, surge con evidencia y certeza apodíctica lo invariante, lo idéntico o la esencia<sup>290</sup>.

Vamos a finalizar ahora con un texto que sintetiza el recorrido de esta consideración y lo deja en evidencia como una vía que conduce hacia la reducción trascendental, que es de lo que nos ocuparemos a continuación:

Se partiría entonces del “mundo de la vida” (“mundo circundante”) como uno siempre ya abierto en la experiencia concordante, y de modo que se realizaría una ideación objetiva al subsuelo ejemplar de este darse previo, la cual debería conducir a una puesta de relieve de una típica apriórica de estructuras invariantes. El apriori así obtenido sería uno “ingenuo” en cuanto de momento se habría prescindido completamente del “origen trascendental” de este resultado, de su ser fundando en un proceso de donación intencional de sentido y legitimación que permanece anónimo. Pero esta operación eidética puede, aun sin que se ejecute la reflexión trascendental en sentido estricto, convertirse en el *hilo conductor de una meditación que descubre las estructuras subjetivo-noéticas correlativas a las objetivo-ópticas*. Pero esto también significa que este camino es en última instancia un método para develar la vida legitimante y donante de sentido de la subjetividad intencional como el punto fuente de todo sentido de ser<sup>291</sup>.

---

<sup>287</sup> Hua XXXIX, 123.

<sup>288</sup> Cf. “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, 48.

<sup>289</sup> Hua XXIX, 330.

<sup>290</sup> Hua VI, 383.

<sup>291</sup> Hua XXXII, 277.

## Capítulo V: CONSIDERACIÓN TRASCENDENTAL:

En este capítulo nos vamos a ocupar del mundo de la vida desde su óptica más decisiva, pero primero conviene realizar una breve aclaración sobre el concepto de “trascendental” que guía las reflexiones husserlianas. Razón para ello encontramos en el párrafo 26 de la *Crisis* donde Husserl se preocupa explícitamente por introducir una “elucidación previa” antes de comenzar la sección III A dedicada por entero al problema que interesa a esta tesis y de la cual se sirve particularmente esta consideración. Recordemos que Kant llama “trascendental a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible a priori”<sup>292</sup>. Husserl se reconoce deudor de la filosofía kantiana, pero se retrotrae hasta Descartes en quien halla el motivo original que impulsa todo el pensamiento moderno: “Es el motivo de la pregunta retrospectiva por la fuente última de toda configuración de conocimiento, por la toma de conciencia de sí mismo del cognoscente respecto de sí mismo y de su vida cognoscente”<sup>293</sup>. Esta fuente última es el “yo trascendental” en quien se constituyen todas las trascendencias, es decir, las cosas del mundo, sin embargo, el análisis trascendental alcanza al mundo mismo y por ello la búsqueda de las condiciones de posibilidad de todo conocer no puede limitarse al *ego cogito* de Descartes, ni al yo de Kant, sino que refiere también al mundo de la vida como constituyente de esas trascendencias. Esto quiere decir que “trascendental” aquí se entiende como el análisis de las condiciones de posibilidad de la correlación universal entre conciencia y mundo.

### La vía del mundo de la vida

Pero ¿cómo llegamos a obtener el mundo de la vida desde esta perspectiva? Si queremos responder esta pregunta debemos emprender “el camino de la filosofía trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del mundo de la vida

---

<sup>292</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B25.

<sup>293</sup> Hua VI, 100.

predado”<sup>294</sup>. Como es usual, Husserl toma como punto de partida para sus indagaciones nuestro vivir natural en el mundo. En el trato con las cosas, cualesquiera sean los fines que nos hayamos propuesto, vivimos en el horizonte del mundo de la vida que es permanentemente predado. Vemos en el texto de la *Crisis* que se habla de “un horizonte de mundo como horizonte de experiencia posible de cosas”<sup>295</sup> pero siempre como una descripción de la actitud ingenuo natural. El mundo está siempre ahí, de antemano como suelo para todos y predado siempre y necesariamente como horizonte, insiste Husserl en el párrafo 37. Allí es donde se establece una distinción crucial para este trayecto entre el modo de la conciencia de mundo y de la conciencia de cosa. Las cosas nos son dadas como válidas según su certeza de ser en el horizonte del mundo, es decir, son “algo a partir del” horizonte, mientras que “el mundo no es un existente como los entes, como un objeto, sino que existe en una singularidad para la que el plural no tiene sentido”<sup>296</sup>. La vida natural, sea científica o precientífica, teórico o práctica es un vivir entregado en el horizonte universal no temático el cual con constancia y sin interrupciones se manifiesta como una unidad sistemática que atraviesa todos los actos, mientras tanto nosotros permanecemos ocupados con nuestros proyectos. El paso progresivo que nos invita el párrafo 38 llama a poner la atención sobre la conciencia de mundo para así descubrir otro tipo de vida despierta. Debe realizarse un giro de interés voluntario hacia los modos de aparecer de los objetos y del mundo, algo de lo cual la mayoría del tiempo no tenemos noticia. Husserl pretende formar con esto una nueva dirección del interés universal “respecto de *cómo* en el cambio de valideces relativas de las apariciones subjetivas, opiniones, la unitaria, universal validez del mundo, *el* mundo, llega a ser tal para nosotros”<sup>297</sup>. Ahora nos percatamos que los modos subjetivos de darse, los que permanecieron hasta ahora ocultos, fluyen constantemente y se vinculan sintéticamente. A partir de esto surge la conciencia unitaria del simple ser del mundo, es decir, el mundo llega a nosotros como simplemente existente en virtud de una universalidad de operaciones sintéticamente vinculadas. Queda aquí ligeramente expuesta “la vida universal operante, en la que el mundo llega a ser como lo que es para nosotros

---

<sup>294</sup> Hua VI, 105.

<sup>295</sup> Hua VI, 141.

<sup>296</sup> Hua VI, 146.

<sup>297</sup> Hua VI, 147.

permanente en el correspondiente fluir, que nos es permanentemente ‘pre-dado’<sup>298</sup>; aunque este señalamiento no elimina la preocupación concerniente al método por el cual se descubre lo subjetivo del mundo y sobre la posibilidad de convertirlo en objeto de investigación. En este sentido, se trataría de una nueva ciencia del “cómo universal del predarse del mundo, como de aquello que construye el ser base universal para toda objetividad”<sup>299</sup> la encargada de buscar la fundamentación a partir de su última donación de sentido. Por ello, este saber ya se postula como uno “acerca de la subjetividad pre-donante de mundo”<sup>300</sup>.

Llegado a este punto, la epojé de las ciencias objetivas, introducida por Husserl en el parágrafo 35, se torna insuficiente porque después de ejecutada estamos todavía sobre la base del mundo, es decir, “el mundo predado tiene todavía validez de fundamento y no ha sido reconducido al universo de lo puramente subjetivo como de un propio contexto universal, que es de lo que se trata”<sup>301</sup>. Necesitamos un cambio radical que nos saque de la actitud por la que vivimos suponiendo la validez del mundo predado y que nos cohibe la posibilidad de hacer de la predonación del mundo como tal nuestro tema de investigación. Es el momento de llevar a cabo una epojé total que de un golpe atraviese el conjunto de la vida mundana natural, de lo oculto y lo manifiesto del entramado de valideces y lo ponga fuera de acción<sup>302</sup>. Se vuelve necesaria, ante todo, porque cada acto de nuestro mundo circundante dirigido a objetos implica un horizonte infinito de valideces inactuales:

(...) el tener conciencia activa, dirigirse-hacia-eso, ocuparse-con-eso siempre está rodeado por una atmósfera de valideces mudas, ocultas pero co-funcionantes, de un *horizonte viviente* en el que el yo actual puede también adentrarse arbitrariamente, reactivar viejas adquisiciones, captando conscientemente ocurrencias aperceptivas, mutándolas en intuiciones. Por lo tanto, en virtud de esta *horizontalidad* constantemente fluyente, toda validez simplemente efectuada en la vida mundana natural siempre presupone valideces, alcanzando retrospectivamente inmediata o mediatamente un subsuelo de valideces necesarias, oscuras pero ocasionalmente disponibles, que construyen entre todas y con los actos propiamente tales un nexo de vida único e inseparable<sup>303</sup>.

---

<sup>298</sup> Hua VI, 148.

<sup>299</sup> Hua VI, 149.

<sup>300</sup> Hua VI, 150.

<sup>301</sup> Hua VI, 150.

<sup>302</sup> Para una explicación y profundización de la epojé universal cf. anexo XX al §39: Hua VI, 468-472.

<sup>303</sup> Hua VI, 152.

La epojé trascendental es de un tipo incomparable si pensamos ahora todo lo que debe poner fuera de juego. Con ella se libera la predonación del mundo y la mirada del filósofo gana su libertad para descubrir la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo. El mundo válido a la manera subjetiva no desaparece, pero ahora “se presenta a la mirada como correlato de la subjetividad que le da su sentido de ser, a partir de cuyo valer el mundo absolutamente ‘es’”<sup>304</sup>. Efectuada la epojé, se me abre un nuevo modo de experimentar, el mundo se ha vuelto para mi “fenómeno” en un sentido completamente peculiar. Por un doble movimiento despunta el sentido trascendental del mundo de la vida que estábamos buscando, “en esta efectuación de una reducción ‘del’ mundo al fenómeno trascendental ‘mundo’ y con esto a su correlato, la subjetividad trascendental”<sup>305</sup>. La epojé como punto de inflexión para el comienzo del filosofar es una operación de transformación total donde “la infinitud de la experiencia de mundo efectiva y posible se transforma en la infinitud de la ‘experiencia trascendental’ efectiva y posible, en la que en primer término el mundo y su experiencia natural son experimentados como ‘fenómeno’”<sup>306</sup>. Si ahondamos desde la correlación en la multiplicidades de los modos de aparecer subjetivos, en los que el mundo nos es predado, descubrimos que no se trata de facticidades ocasionales sino que todo ser humano experimenta aquellos de este modo como una relatividad incesantemente móvil, pero aun “en lo fáctico se anuncia una necesidad esencial que con el método pertinente permite su transposición en generalidad esencial, en un sistema imperioso de verdades aprióricas de nuevo tipo y altamente sorprendentes”<sup>307</sup>. Esto viene a expresar algo que ya presentamos en el capítulo precedente, que la fenomenología no se conforma con alcanzar esa subjetividad última, sino que quiere convertirse en una “doctrina *descriptiva* de esencias de las vivencias trascendentalmente puras en la actitud fenomenológica”<sup>308</sup>. La filosofía trascendental como ciencia estricta se propone considerar al mundo circundante de la vida concretamente en su desatendida relatividad y según los modos esencialmente pertinentes

---

<sup>304</sup> Hua VI, 155.

<sup>305</sup> Hua VI, 155.

<sup>306</sup> Hua VI, 156.

<sup>307</sup> Hua VI, 169.

<sup>308</sup> Hua III/1, 156. Husserl habla de la gran tarea de “de investigar la forma esencial de las operaciones trascendentales en toda típica de operaciones individuales y operaciones intersubjetivas, por lo tanto, la forma esencial conjunta de la subjetividad operante trascendental”. Hua VI, 182.



a ella: “Nuestra exclusiva tarea sería precisamente captar este aparentemente inapresable ‘río heracliteano’, este estilo, precisamente ese todo meramente subjetivo”<sup>309</sup>. Este es el momento donde la ontología del mundo de la vida se transforma en estética trascendental<sup>310</sup>.

## **Crítica al camino cartesiano**

Dentro de toda esta gran meditación Husserl realiza “al pasar” (*nebenbei*) una autocrítica al “camino cartesiano”, como él lo llama, hacia la epojé trascendental, el cual aparece con variaciones en algunas de sus obras más importantes, aunque él se refiera aquí a “sus Ideas”<sup>311</sup>. Más allá de lo breve de esta aclaración, que se construye deliberadamente sobre el desarrollo de una vía alternativa y mejor, el momento es una oportunidad para poner de relieve que cada una de ellas hace al corazón de los escritos de 1913 y 1936 respectivamente y nos ofrecen como resultado dos conceptos de mundo contrapuestos, a saber, uno constituido y otro constituyente. Por un lado, el punto de partida de la vía cartesiana es la idea de filosofía como una ciencia fundada en una evidencia absoluta que cimentará todo conocimiento. Cuando salimos a buscar esta evidencia advertimos que el conocimiento del mundo no corresponde a esta demanda, entonces el filósofo debe ejecutar una epojé como rechazo a tomar esta creencia o conocimiento del mundo como válido. Vuelto inválido el mundo, solo el *cogito* de quien filosofa conserva su validez y dado que el objeto de la cognición inmanente es absolutamente evidente se garantiza el comienzo absoluto. Finalmente, el mundo retorna a la escena, ahora como “*cogitatum qua cogitatum*”, es decir, implicado intencionalmente como mero “fenómeno” en el *cogito*. En su famoso artículo sobre las tres vías hacia la reducción trascendental, I. Kern expone tres críticas a la forma cartesiana. A nosotros nos

---

<sup>309</sup> Hua VI, 159.

<sup>310</sup> “In phänomenologisch konkretisierter Form sind hier die Leitfragen von Kants ‘transzendentaler Ästhetik’ entwickelt. Man kann diese ganze Problematik auch in der Weise formulieren, dass man scheidet die Frage nach den ‘Bedingungen der Möglichkeit’ (von Welterfahrung) im ontisch-objektiven Sinne, als Frage nach den invarianten Ordnungsstrukturen der vorgegebenen ‘an sich seienden’ Welt, von der Frage nach den ‘Bedingungen der Möglichkeit’ (von Welterfahrung) im noetisch-subjektiven Sinne, als Frage nach den Wesensstrukturen der ‘Erfahrung von’ dieser (an sich seienden) Welt, nach den Grundmodifikationen ‘subjektiven Meinens’, die dabei ins Spiel treten müssen”. Hua XXXII, 277.

<sup>311</sup> Tomo III de las Obras Completas. Cf. Hua VI, 157.

interesa particularmente la primera que señala que la reducción trascendental tiene exclusivamente el carácter de una pérdida: “pone a la vista un vacío de contenido aparente (...)”<sup>312</sup>. Mientras la conciencia es hecha aparecer como algo sobrante y “como de un salto”<sup>313</sup>, el mundo es retenido meramente como fenómeno, es decir, solamente como una representación subjetiva<sup>314</sup>. Por otro lado, el camino del mundo de la vida que hemos esbozado es presentado como una forma particular del “camino a través de la ontología” (otra variante junto a la vía a través de la psicología intencional), el cual en su formulación general se acerca más a lo que pudimos reconstruir en el capítulo precedente que al análisis de los párrafos que aquí tocamos<sup>315</sup>. Kern subdivide la sección III A de la *Crisis* en tres partes interpretadas como distintos avances sucesivos hacia la subjetividad trascendental para luego concluir que la vía por la ontología es el mejor camino debido a que la reducción ya no emerge como una pérdida o limitación a una región de ser, sino que por el contrario aparece como rompiendo las limitaciones de la condición natural objetiva que se revela como parcial, abstracta y superficial. La reducción fenomenológica alcanza su validez como un paso hacia una comprensión más honda que incluye la superficial en ella. A diferencia de la vía de *Ideas*, donde la epojé precede al giro trascendental, en la *Crisis* la reducción consiste primero en una reflexión radical - comparable con una conversión religiosa<sup>316</sup>- que atraviesa la vida natural objetiva del mundo y requiere luego de una epojé como demanda lógica para permanecer fiel a sí mismo y evitar el peligro de la *metabasis eis allo genos*<sup>317</sup>. Esta relación entre la *Umstellung* y la epojé es lo que le permite aparecer a la reducción no como una pérdida, sino por el contrario como una ganancia, un “ensanchamiento” que conserva la positividad en su correlación a la subjetividad.

Podemos afirmar ahora que el camino cartesiano no expresa correctamente el sentido de la reducción trascendental, si el punto de arribo es una subjetividad absoluta

---

<sup>312</sup> Hua VI, 158.

<sup>313</sup> Hua VI, 158

<sup>314</sup> KERN, I., “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame-Londres, University of Notre Dame, 1977, 130.

<sup>315</sup> Cf. *Ibidem*, 137-141.

<sup>316</sup> Hua VI, 140.

<sup>317</sup> KERN, I., *Op. cit.*, 144.

cuya prioridad y carácter originario son opuestos al mundo. Husserl no renuncia al planteamiento cartesiano del *ego-cogitatio-cogitata* pero propone mantener el ordenamiento “en dirección opuesta”:

Lo primero es el mundo de la vida simplemente dado, y en verdad, en primer lugar, del modo como el mundo de la vida se da como “normal”, ininterrumpidamente en su pura certeza de ser (por lo tanto indudable), existiendo ahí según la percepción. Con el establecimiento de la nueva dirección del interés y con eso, en su estricta *epoje*, en un primer título intencional deviene *indice, hilo conductor* para la pregunta retrospectiva según la multiplicidad de los modos de aparición y sus estructuras intencionales. Una nueva orientación de la mirada, en el segundo grado de reflexión, conduce al polo-yo y a lo propio de su identidad<sup>318</sup>.

Con ello, resume el camino de su meditación en tres momentos “regresivos” de los que también podemos deducir que la crítica al camino cartesiano no indica algo así como un abandono del cartesianismo por parte de Husserl sino más bien una restructuración del método que hace justicia a la dignidad del mundo como condición de posibilidad y co-constituyente. “Cada acto es en el sentido más amplio un tematizar y presupone un mundo predado como trasfondo no-temático”<sup>319</sup>, dice Fink, y esto no solo para la vida natural, sino que incluso a nivel trascendental “la reflexión crítica sobre el horizonte del mundo presupone de nuevo este horizonte”<sup>320</sup>. La mundaneidad del mundo no se deja desactivar

---

<sup>318</sup> Hua VI, 175.

<sup>319</sup> FINK, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, 117.

<sup>320</sup> STRASSER, S., “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie”, en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, 174. GADAMER comenta críticamente en este sentido: “Er (Husserl) hatte – in den ‘Ideen’- geglaubt, mit der ‘Einklammerung’ aller Seinssetzung, d. h. aller Erkenntnisobjekte in der Welt, das Nicht-Objektive, das Feld der reinen Subjektivität und seiner apodiktischen Gewissheit, erreicht zu haben, und hatte nicht beachtet, dass auch bei Einklammerung aller Objekte in der Welt durch Aufhebung der Generalthese der Wirklichkeit der Weltglaube als solcher, die aller Wirklichkeitsetzung gegenüber vorgängige Horizontintentionalität von ‘Welt’ nicht mitaufgehoben war – was nicht anders hieß, als das sich in der Konstitutionsforschung, die von der transzendentalen Subjektivität aus jegliche Objektgeltung aufzubauen unternahm, unkontrollierte Vorurteile und unausgewiesene Geltungen erschleichen konnten”. *Neuere Philosophie I. Hegel Husserl Heidegger*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 152.

por ningún método<sup>321</sup>, por ende, el fenomenólogo debe enfrentar esta limitación<sup>322</sup> y asumir la reflexión como tarea infinita<sup>323</sup>.

## **El mundo de la vida como reino de fenómenos no temáticos anónimos**

Según el parecer de Aguirre, la pregunta por la esencia del mundo de la vida obtiene una respuesta última y definitiva en su tematización como “reino de fenómenos no temáticos anónimos”<sup>324</sup>. Esta es una de las expresiones más logradas dentro del marco de los primeros párrafos de la tercera sección, lo que Kern considera el primer avance hacia la subjetividad trascendental (§§ 28-32). La unidad de este conjunto se da por una crítica a Kant quien recibe una acusación muy similar a la que pesa sobre Galileo, esto es, que el mundo de la vida obviamente válido funciona como presupuesto de su pensamiento. No obstante, si miramos detenidamente la situación de cada uno podemos advertir que no se sobreentiende el mismo mundo de la vida. Bajo la concepción ingenua del científico Galileo deja de lado el mundo de la intuición en sentido estricto, como fundamento olvidado de la ciencia natural; mientras que la presuposición inexpressada de Kant es el mundo de la intuición en sentido amplio<sup>325</sup>, lo cual anticipa los resultados del párrafo 34. El caso kantiano tiene además un agravante puesto que se trata de un intento de filosofía trascendental que apunta a la liberación de todo presupuesto<sup>326</sup>. Aguirre

---

<sup>321</sup> “El proto darse previo del horizonte universal no está a disposición de nuestra voluntad. La supresión de este proto darse previo por el argumento del genio maligno es un truco voluntarista. Lo único que nuestra voluntad puede hacer consiste en quitarle al proto darse previo del mundo obviedad a través del instrumento metódico de la epojé”. HELD, K., “Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt”, en VETTER H. (ed.), *Krise der Wissenschaften-Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/1936-1996)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, 15-16. Cf. LUFT, S., *Einleitung in die Phänomenologie*, 85.

<sup>322</sup> “Wenn der Horizont der Welt Bedingung für die intentionalen Leistungen der Identifizierung, Einheitsbildung, Widerspruchslosigkeit bildet, dann geht die intentionale Sinnggebung nicht ausschließlich von einem autonomen Bewusstsein oder einer Gemeinschaft autonomer geistiger Wesen (‘Monaden’) aus”. STRASSER, S., *Op. cit.*, 176.

<sup>323</sup> Cf. MOHANTY, J., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht/ Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985, 238.

<sup>324</sup> AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls in Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 122.

<sup>325</sup> “Naturalmente, con la ‘formulación kantiana de preguntas, de antemano se presupone el mundo de la vida como existente, en el que todos nosotros también quien en cada caso filosofa, conscientemente tenemos existencia, y no menos las ciencias como *hechos de la cultura*, en este mundo, con sus ciencias y teorías”. Hua VI, 106-07 (el subrayado es nuestro).

<sup>326</sup> Cf. Hua VI, 114.

asevera que lo que tienen en común ambas presuposiciones es que el mundo de la vida se descubre como aquella esfera de “lo eso mismo ahí”, la cual como intuitiva y originariamente vivida permanece necesariamente no temática<sup>327</sup>.

En el correr de las descripciones del párrafo 28 se manifiesta nuevamente el giro que va de los objetos temáticos hacia los actos que los consideran, aunque esta vez hablando de un nosotros<sup>328</sup>. Efectuamos múltiples modos de tomar en consideración los objetos predados en común, por ejemplo, en el valorar, pensar o actuar; pero en un cambio reflexivo la subjetividad-nosotros y sus actos se vuelven temáticamente objetivos. Sin embargo, de esos actos siempre queda “un resto que sigue siendo no-temático, que, por así decir, permanece en el anonimato (...)”<sup>329</sup> y refiere a las adquisiciones habituales que nos configuran. Lo que permanece anónimo en el primer pasaje es el yo en su orientación hacia los actos, mientras que en el segundo es el mundo como horizonte de familiaridad.

Más adelante, Husserl nos habla del mundo de la vida como “lo más obvio de lo obvio” que en la vida no se advierte y, peor aún, ha sido históricamente la presuposición permanente de todo pensamiento científico y filosófico, como “un reino infinito siempre más listo y más disponible de *valideces de ser* nunca interrogadas”<sup>330</sup>, o bien, “como un horizonte de lo correspondiente indudable que es y vale, y en esto algún haber de lo conocido y de lo indudablemente cierto, con lo que eventualmente lo desvalorizado nulo entraba en contradicción”<sup>331</sup>. No hay realismo más fuerte que la certeza de ser del mundo real y efectivo para mí, pero para la fenomenología “ese es el verdadero problema, comprender eso tenido por obvio”<sup>332</sup>, porque lo obvio tiene su trasfondo de incompresibilidad: “El fenomenólogo vive en la paradoja de deber ver lo obvio como cuestionable, lo enigmático; y en adelante no poder tener ningún otro tema científico que no sea ese: transformar en comprensible lo obvio universal del ser del mundo; para él, el

---

<sup>327</sup> AGUIRRE, A., *Op. cit.*, 139.

<sup>328</sup> “Nosotros, como sujetos de actos (sujetos-yo) nos dirigimos a objetos temáticos en el modo primario y secundario de estar dirigido y además, eventualmente, en el dirigirnos distraídamente. En este ocuparse de los objetos, los actos mismos no son temáticos. Pero nosotros somos capaces de reflexionar con posterioridad sobre nosotros mismos y sobre nuestra respectiva actividad, entonces ella se vuelve objetivo-temática, en un nuevo hacer, por su parte ahora no-temático, un hacer que funciona vitalmente”. Hua VI, 111.

<sup>329</sup> Hua VI, 111.

<sup>330</sup> Hua VI, 112.

<sup>331</sup> Hua VI, 113.

<sup>332</sup> Hua VI, 191.

mayor enigma”<sup>333</sup>. Por eso, afirma Fink que “la *incompresibilidad de la obviedad* del mundo tomada en el modo fundamental de la universalidad es ahora el problema del comienzo de la filosofía en general”<sup>334</sup>. Con el giro de interés hacia los actos ya se mostró parte de lo obvio, pero todavía quedan preguntas en atención a estas múltiples valideces dadas de antemano mientras lo subjetivo “resuena (*mitspricht*) por doquier en lo obvio precedente”<sup>335</sup>.

Si penetramos en aquello obvio salen a la luz una infinidad de fenómenos siempre nuevos a partir de diversas implicaciones de sentido y validez. Estos fenómenos, dice el autor, son puramente subjetivos, aunque no en un sentido psicológico, sino que refieren a cursos espirituales que con necesidad esencial cumplen la función de constituir formaciones de sentido: “Es un reino de un subjetivo completamente encerrado en sí, existente a su modo, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, por lo tanto, en eso, radicalmente inseparable (...)”<sup>336</sup>. Husserl está convencido de que la filosofía como ciencia universal no puede seguir dejando este reino en el anonimato, y que la ciencia, a pesar de mostrarse por su método independiente y autosuficiente, se basa en última instancia en un fundamento único que no puede “(...) ser otra cosa que precisamente aquella subjetividad anónima”<sup>337</sup>. Si observamos con detenimiento, el parágrafo 29 de la Crisis nos sugiere de forma acotada el mismo camino que el autor desarrollará más tarde. Partimos de lo obvio del mundo del mundo de la vida y luego en un cambio de temática llegamos a las efectuaciones espirituales que nosotros seres humanos realizamos en el mundo de la cultura. Pero a su vez, la pregunta radical por lo obvio llega hasta la conciencia de la inquebrantable unidad del nexo de sentido y validez que atraviesa aquella corriente:

Todas esas efectuaciones son siempre ya una efectuación universal que tuvo lugar antes, que toda práctica humana, y toda vida pre-científica y científica ya presupone y cuya adquisición espiritual ya la tienen como subsuelo estable y al que están llamadas a ingresar con las suyas propias. Aprenderemos a comprender que el mundo existente permanente para nosotros en el cambio fluyente de los modos del darse, es una adquisición espiritual universal como devenido, y que al

---

<sup>333</sup> Hua VI, 184.

<sup>334</sup> FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, 138.

<sup>335</sup> Hua VI, 113.

<sup>336</sup> Hua VI, 114.

<sup>337</sup> Hua VI, 115.

mismo tiempo sigue deviniendo como unidad de una forma espiritual, como una configuración de sentido, como configuración de una subjetividad universal última-funcionante<sup>338</sup>.

Para una reducción a partir del mundo común a nosotros, resulta interesante volver un poco atrás e introducir rápidamente la segunda crítica a la vía cartesiana referida al tema de la intersubjetividad. Lo que nos muestra el camino de *Ideas* es que, si los otros se dan por presentaciones a través de sus cuerpos, aniquilado el mundo con todas sus cosas, nada de esas subjetividades permanecería en el *residuum*, y entonces los otros se convierten en meros fenómenos<sup>339</sup>. En cambio, en la vía por la ontología la intersubjetividad, que para Husserl constituye la subjetividad plena, es lograda a lo largo de ella. El mundo que existe continuamente con su estructura a priori es un índice no solo para una corriente actual de conciencia sino para todo un sistema de experiencias vividas actuales y posibles que sucedieron en otro tiempo y están arraigadas en experiencias vividas actuales. El mundo no solo señala mis experiencias subjetivas sino y sobre todo las experiencias de los otros como un sistema intersubjetivo de experiencia que constituye el mundo<sup>340</sup>: “el mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como “índice” intencional para las multiplicidades de aparición que se enlazan en síntesis intersubjetivas, son eso mediante lo cual todos los sujetos (...) se dirigen hacia el mundo habido en común (...)”<sup>341</sup>.

## Vida del mundo y mundo de la vida

En la reciente publicación del *Husserl-Handbuch*, C. Bermes presenta en tres discusiones la repercusión que ha suscitado el concepto de mundo de la vida. La primera de ellas refiere a la distinción que existe entre las palabras compuestas *Weltleben* y *Lebenswelt*. En *Ideas I* “mundo natural”, “concepto natural de mundo” y “mundo de la

---

<sup>338</sup> Hua VI, 115.

<sup>339</sup> KERN, I., *Op. cit.*, 131. Este problema se plantea también en la *Crisis*. Cf. Hua VI, §§ 53-54.

<sup>340</sup> KERN, I., *Op. cit.*, 140. “(...) se trata de una operación conjunta intencional de muchos niveles de la subjetividad correspondiente, pero no de la singular sino del total de la intersubjetividad comunitarizada en el operar. (...) Todos los grados y todos los estratos, mediante los cuales se entretejen de sujeto a sujeto, intencionalmente, las síntesis abarcadoras, configuran una unidad de síntesis universal, por su intermedio se produce el universo objetivo, el mundo, como el mundo que y tal como es dado de modo concreto y viviente (y el mundo para toda práctica posible pre-dada)”. Hua VI, 170-71.

<sup>341</sup> Hua VI, 175-76.

experiencia” son expresiones que se utilizan como sinónimos, pero existe una ambigüedad en la descripción de la actitud natural que alude a la “tesis general” y por momentos anuncia las ejecuciones subjetivas de estructuración actuales y pasadas. Después de 1913, aquella ambivalencia se documenta en este juego de palabras que también pueden ser sinónimos, pero muestran una diferencia según el tipo de consideración. En la *Crisis* se deja constancia que “en la actitud ingenua de la vida del mundo”<sup>342</sup> solo se da lo mundano o que “en la vida del mundo natural”<sup>343</sup> no se puede estudiar la vida actuante. Por lo tanto, “vida del mundo” indica el fenómeno de una subjetividad que se sabe en el mundo ordenada a un todo de entes<sup>344</sup>, mientras que “mundo de la vida” es un mundo estructurado intencionalmente. El primero es entonces resultado de la actitud natural como una posición en los entes y el segundo es el resultado fenomenológico del “poner natural” como una estructuración viviente de regiones del mundo siempre abiertas<sup>345</sup>.

Sobre esto podemos decir algunas cosas. En primer lugar, como quedó claro, la primera palabra responde a una consideración natural y la segunda abre la mirada para una consideración trascendental, o bien, en contrapunto con vida del mundo, mundo de la vida despierta la conciencia de ejecuciones trascendentales. Como segundo punto, *Ideas I* como la obra más representativa del período estático guarda horizontes que le permitieron a Husserl avanzar en su pensamiento y corregirlo hasta llegar a sus formulaciones tardías. Podríamos incluso postular una línea que vaya de esa concepción del mundo a la noción de mundo de la vida en la *Crisis*, algo que muy someramente sugerimos durante este trabajo al señalar antecedentes o pasajes que utilizamos en la explicación, pero que demandaría una investigación específica y más pretenciosa. De todas formas, y en tercer lugar, no podemos hacer una distinción absoluta entre la vida del mundo y la vida actuante constituyente, en el sentido de que en última instancia se trata de una y la misma vida. D. Cairns comenta que E. Fink, uno de los discípulos más cercanos a Husserl, considera arriesgado el uso del término “actitud natural” en tanto

---

<sup>342</sup> Hua VI, 213.

<sup>343</sup> Hua VI, 151.

<sup>344</sup> Husserl describe la vida del mundo como un “in die vorgegebene Welt Hineinwerten, Hineintheoretisieren, Hineinhandeln jeder Art”. Hua XXXIX, 28.

<sup>345</sup> LUFT, S., *Husserl Handbuch*, 232-33.



sugiere un tipo de actitud arbitraria, y que por eso prefiere hablar de una cohibición de mundo (*Weltbefangenheit*) por la que el ego viviría por así decirlo en la superficie de su vida. La reducción trascendental hace transparente esta tercera dimensión, es decir, habilita al ego a ver los niveles inferiores de la constitución del mundo<sup>346</sup>. Fink habla por sí mismo de esta “cohibición del mundo de la actitud natural”<sup>347</sup> y la compara con el cautiverio en la caverna platónica<sup>348</sup>, a diferencia de que la metáfora es inversa en imágenes ya que aquí se vive en la superficie y de lo que no se tiene idea es de la verdad que habita en las profundidades<sup>349</sup>. Si la actitud no es “arbitraria” será porque el movimiento de auto-objetivación de la subjetividad como elemento del mundo forma parte esencial de esta efectuación constituyente de mundo<sup>350</sup>. Lo reconoce Luft cuando afirma que la ejecución trascendental “borra sus huellas”<sup>351</sup> y también Landgrebe lo confirma cuando dice que el olvido del mundo de la vida es en el fondo un auto-olvido<sup>352</sup>:

Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el “afuera” y capta sólo “exterioridades”, objetividades. La consideración radical del mundo es sistemática consideración interior pura de la subjetividad que se “exterioriza” a sí misma en el afuera. Es como lo que sucede en la unidad de un organismo viviente, que bien se puede tomar en consideración desde fuera y articularlo, pero sólo se puede comprender, si se retrocede hacia sus raíces ocultas y se considera sistemáticamente la vida configurante desde lo interior, en todas sus efectuaciones, y que en ellas y a partir de ellas se esfuerza hacia adelante.

Con todo, ha quedado suficientemente expuesto que la pregunta retrospectiva que va de lo objetivo-dado al mundo de la vida como el ámbito del darse previo no se detiene y avanza ahora hasta alcanzar la subjetividad trascendental. Si el sentido del mundo de la vida antes era tomado de su relación con lo objetivo-temático, en esta consideración se lo adquiere por su relación con la subjetividad trascendental: “El mundo de la vida es ya el mismo fundamento de toda formación de sentido, pero como tal se muestra recién en el marco del giro trascendental dentro del cual la pre-donación emerge como pre-ejecución de la subjetividad”<sup>353</sup>. La prerrogativa del concepto de originario para el mundo natural

---

<sup>346</sup> CAIRNS, D., *Conversations with Husserl und Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, 95.

<sup>347</sup> FINK, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, 119.

<sup>348</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>349</sup> Hua VI, 121.

<sup>350</sup> Hua VI, 115-16.

<sup>351</sup> LUFT, S., “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, 38.

<sup>352</sup> LANDGREBE, L., “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, 52.

<sup>353</sup> WALDENFELS, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, 17.

ahora se comparte con la subjetividad en quien el mundo se manifiesta<sup>354</sup>. Para Husserl, el ego es el límite de la pregunta retrospectiva<sup>355</sup>, porque no se remite a otra cosa más que a sí mismo, podríamos decir, si entendemos retroreferencia como reflexividad. El camino hacia la reducción trascendental es como una vuelta de llave que libera a la vida actuante de su latencia y para llevarla a sí misma<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> “Das ‘πρότερον τῆ φύσει’ ist in der natürlichen Einstellung die in der Erfahrung gegebene Welt, nach der transzendentalen Wende jedoch ist dieses ‘πρότερον’ das Bewusstsein, die Subjektivität, in der sich die Welt der Erfahrung bietet und manifestiert”. LUFT, S., “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”, 141-42.

<sup>355</sup> Hua VI, 192.

<sup>356</sup> “The pre-given horizon of the world, itself a subjective accomplishment, sets into place a given in naïve acceptance; it represents no claim to objective validity, only to the self-validity of subjectivity. It is, in short, the horizon of the self-accomplishment of subjectivity itself, or in other words the horizon in which subjectivity has taken itself for granted”. DODD, J., *Crisis and reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, New York /Boston/Dordrecht/London/Moscow, Kluwer Academic Publishers, 2004, 179-180.

## Capítulo VI: CONCLUSIONES

Ha sido la intención de este trabajo proponer una lectura de la *Crisis* sostenida en los manuscritos póstumos sobre la temática del mundo de la vida, un concepto que se ha mostrado a lo largo de estas consideraciones portador de una multiplicidad de significados en interrelación, ya sea contrapuestos, o derivados, también subordinados o como abarcándose entre sí; para nombrar solo algunas de las conexiones más importantes. Así como no hubiera sido posible establecer este ordenamiento en consideraciones sin recurrir a los manuscritos tampoco se hubiera podido prescindir de las aclaraciones fundamentales de *Ideas I. La Crisis*, pensada por Husserl como “una introducción a la fenomenología”, al igual que la mayoría de sus obras publicadas, presupone sin embargo muchas cosas y, a decir verdad, sin la referencia a la obra que instituye la fenomenología trascendental, se torna por lo demás críptica. En el texto están presentes implícitamente puntos de partida que aquí se desarrollan, profundizan o se corrigen, por lo que tampoco podemos decir que este estudio reemplace a aquel de 1913, sino que ambos deben ser consultados si se quiere lograr una comprensión integral de la fenomenología husserliana.

Con respecto al concepto de mundo de la vida, en general se ha aspirado a una lectura donde las ambigüedades que remarcaron algunos intérpretes pudiesen ser armonizadas como una riqueza plurisignificativa del concepto. En esto se manifestó como de suma importancia el modo de abordaje que establecimos en cada consideración teniendo en cuenta que a diversas actitudes corresponden objetos diferentes, incluso dentro de los modos fundamentales. La posibilidad de encontrar una adecuada calibración en el lente según la problemática evitó parcialidad, contrastes forzados y reduccionismos de lo que en el fondo son sólo diversas dimensiones del análisis.

Vamos ahora a ir por capítulos para recuperar los resultados más importantes de las discusiones:

El capítulo III nos enfrenta desde el comienzo con la tensión entre la determinación natural del mundo de la vida como totalidad y la determinación -en última instancia trascendental- del mundo de la vida como horizonte. Postulamos la tesis de que el mundo de la vida como mundo intuitivo es el equivalente genético del mundo de la actitud natural que se remite a *Ideas I*. Para sustentar esto comparamos pasajes de ambas obras y

encontramos diferentes similitudes en las descripciones, especialmente la característica de ser una totalidad de objetos. Asumimos el carácter descriptivo de la investigación y encontramos un problema en la tematización del mundo por parte de la actitud natural que se define como un estar puntualmente dirigido a objetos con lo cual el mundo queda en cierto modo como ignorado. ¿Qué pasa entonces con la noción de mundo que tenemos todos por el simple hecho de estar en él? Las descripciones resultaron en principio ambivalentes porque el mundo, aunque implícito, aparecía como el campo universal hacia el cual están dirigidos en última instancia los actos. La respuesta a esta pregunta la encontramos en la representación de mundo (*Weltvorstellung*) por la cual y solo a partir de la cual el mundo tiene un sentido para nosotros. Ella se genera naturalmente a partir de la conciencia de horizonte de manera que nosotros sabemos del mundo sin romper con la atadura del darse previo. Véase que en la explicación la representación de mundo es la primera objetivación del horizonte universal que siempre permanece más allá en su excedencia, ella mediatiza el aparecer de objetos y a la vez es formada a partir de sus experiencias, como sugiriendo una doble mediación recíproca en la que de fondo tiene participación la subjetividad. Esta representación es tenida como un universo (término sinónimo de totalidad) de validez óptica que es total y depende de una experiencia total que es el anverso de la apercepción total del mundo.

En la segunda parte del capítulo III nos metimos de lleno en la discusión acerca del mundo como objeto de experiencia al poner de relieve que *Anschauungswelt* podía presuponer que en la intuición de los objetos en el mundo el mismo mundo llega a volverse intuitivo o no. En el pensamiento Husserl, el mundo tiende a ser descrito con las mismas estructuras de conocimiento en las que se presentan los objetos singulares, mientras que, como contrapartida, existen también otros esbozos que lo separan manifiestamente de aquellos, mostrándolo, si se quiere, en su excepcionalidad objetiva o bien como estructura trascendental. De esta ambivalencia se produce una tensión entre el mundo como construcción, fruto de una tematización objetiva y el mundo como excediendo las posibilidades de objetivación. La lectura anticartesiana, una línea de interpretación muy extendida entre los fenomenólogos que comparten la tesis del

“abandono del cartesianismo”<sup>357</sup>, afirma que la tensión es insostenible y debe ceder hacia un discurso trascendental exclusivo, ya que la determinación del mundo como objeto o totalidad expresa una pretensión objetivista encubierta que termina por falsear el carácter horizontico del mundo, cuando la tarea fenomenológica reside en tematizar al horizonte conservando su no-tematicidad<sup>358</sup>. La reinterpretación husserliana de Welton y de Steinbock se propone una suerte de purificación de los elementos cartesianos que por la maduración paulatina del pensamiento de Husserl habrían quedado de camino a ser descartados<sup>359</sup>. A ella opusimos una línea de interpretación argentina, podríamos llamar, que nos abrió a la posibilidad de retirar el enfoque de la tensión entre totalidad y horizonte para mirar el primero a la luz del segundo y de la noción de intencionalidad, como lo temático y el *medium* operatorio de la comprensión del pensamiento husserliano<sup>360</sup>. El mundo es visto como un todo superior que correlaciona todos los sujetos efectivos y posibles. El horizonte se muestra como totalidad, se constituye como tal, y la totalidad habla de que las cosas se nos dan en una consistencia y en una identidad que no depende absolutamente de nosotros. La aclaración fenomenológica de la noción de totalidad no invalida la consideración ontológica desde una lectura que busca cierta continuidad en la ruptura que significa el cambio de actitudes, algo que se vió mejor en la consideración ontológica. En este sentido, la noción de “trascendental” de totalidad puede servir como un punto intermedio que hace menos brusco el paso desde la dimensión natural. Llegados a ese plano, la noción no se invalida, sino que se corrige a partir de un ensanchamiento de la mirada. La propuesta de Walton tiene a la intencionalidad en el centro de su interpretación y para el horizonte y el suelo -nociones trascendentales del mundo- que muestran la excedencia más allá de la objetivación ofrece como correlatos la representación del mundo y la idea que nos brindan el acceso cognoscitivo a ellos. Por último, resulta interesante detenernos en la distinción que existe entre los verbos alemanes

---

<sup>357</sup> LANDGREBE, L., “Husserls Abschied vom Cartesianismus”, en *Philosophische Rundschau* 9, 1961, 133-177; *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, 250-320.

<sup>358</sup> HELD, K., “Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt”, 17; STEINBOCK, A., *Home and Beyond*, 287.

<sup>359</sup> “La concepción del mundo como totalidad es una noción que en principio podría funcionar, como mucho, solo para las ciencias positivas y que se encuentra en oposición a la caracterización fenomenológica del mundo”. WELTON, D., *The other Husserl*, 324.

<sup>360</sup> FINK, E., “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, 192-205.

*schau*en y *anschauen* los cuales sin precisiones se traducen ambos como “mirar”. La diferencia radica en que *anschauen* es mirar “algo” y *schau*en señala una mirada indeterminada o contemplativa. Puede inferirse que el primero se construye a partir del segundo como una delimitación o concreción que agrega el “an”, y que, mientras el primero es un consciente y voluntario estar dirigido hacia algo particular, el segundo sugiere una mirada inconsciente y casual. Fenomenológicamente hablando, conciencia de horizonte y conciencia de objeto pueden expresarse respectivamente en ellos<sup>361</sup>. Queda abierta como línea ulterior de investigación sobre estos temas la profundización en el concepto de mundo circundante como figura conceptual que tiene cierto carácter de mundo y a la vez de objeto, lo cual podría volverlo una clave hermenéutica para el asunto.

El capítulo IV aborda una de las discusiones que más ha trascendido el pensamiento husserliano que refiere a las relaciones entre el mundo de la vida y el mundo de las ciencias. El punto de partida ha sido la crítica contra una concepción filosófica objetivista que se ha formado a partir de los progresos científicos y tecnológicos brindados por estas disciplinas y las ha hecho entrar en una crisis de sentido. La relación entre ambos mundos es en principio de oposición ya que cada uno se obtiene en virtud de sus modos respectivos de acceso, uno se da al pensamiento matemático abstracto y el otro al experimentar subjetivo-relativo intuitivo. El método que utiliza Husserl para rastrear lo que motivó esta situación de crisis es el de la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) que nos lleva en este caso hacia la época de los griegos. La ciencia antigua se comprendía como un saber hacer o un arte práctico y su característica principal era su conexión con los horizontes cotidianos de la experiencia. Precisamente de ellos la ciencia en la modernidad buscó desprenderse para desarrollar sus tareas en completa autonomía y sin los límites que les impusiera el horizonte vital. Advertimos que el conocimiento científico se desarrolla de la posibilidad que encierra el conocimiento natural de las cosas del mundo en tanto allí se da una tensión entre intuitividad e inintuitividad. Los objetos que conocemos son en el fondo totalidades anticipadas y en la disposición que hacemos de ellos contamos con posibilidades que no son intuitivas. A su vez, al pensar el mundo como el todo de estas identidades, vimos que aquellas se comportan de modo similar en

---

<sup>361</sup> “In dieser schauenden Versenkung in die Lebenswelt (...)” Hua XXXII, 240.

situaciones similares, lo cual nos llevó a hablar de un estilo global empírico. La base para el proyecto moderno se formó entonces a partir de la tipicidad de la fluctuación de las cosas y de la inductividad de la vida para luego ampliar esa previsión al infinito. Galileo es quien hereda el pensamiento geométrico de la tradición y postula una naturaleza como multiplicidad matemática. En este sentido, se comporta como el científico que critica Husserl en sus *Ideas* porque ve a las cualidades sensibles de las cosas como meras ilusiones o a lo sumo con índices de cantidad, cuando en realidad son la plenitud (*Fülle*) de las cosas. Lo fundamental es que la cosa percibida y la cosa matemática son una y la misma con la diferencia que la idealización desprende la identidad de los objetos de las situaciones mundovitales y de estas cualidades para obtener un mundo infinito de cosas que existen en sí. Llegados a este punto, surgió una reflexión interesante que mostró lo especialmente nocivo de la postura objetivista para el proyecto de la fenomenología. El fenomenólogo busca develar como ingenua la actitud natural que postula sin más los objetos como trascendentes y existentes en sí, en contrapartida el objetivismo se ocupa de robustecer esta imagen y a la vez desvaloriza lo “en sí” de los objetos cotidianos. Se ve que la dirección del trascendentalismo de Husserl es inversa y busca comprender las cosas del mundo a partir de las efectuaciones subjetivas, pero la situación de crisis surgida del naturalismo y el objetivismo es muy grave y para revertirlo esta filosofía debe encarnar un sentido teleológico. De la consideración del hombre como objeto y de su posterior degradación a objeto de manipulación se sale “a partir del espíritu de la filosofía por medio de un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo”<sup>362</sup>. El despliegue racional dependerá en última instancia de la toma de posición que haga cada yo, es decir, del comportamiento práctico de la comunidad intermonádica: “La pregunta acerca de si ‘hay’ *sentido* en la historia no puede, pues, ser contestada por medio de una *consideración* de ella, sino tan solo por nuestro comportamiento práctico”<sup>363</sup>. Así se entiende a otra luz la importancia que le hemos dado a la praxis al final del capítulo.

La relación de fundamentación del mundo de la vida para con las ciencias se hizo patente en la actividad del científico que valiéndose de múltiples medios para su

---

<sup>362</sup> Hua VI, 347 s.

<sup>363</sup> LANDGREBE, L., “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und der Marxismus”, en WALDENFELS, B., BROEKMAN J. y PAZANIN A. (EDS.), *Phänomenologie und Marxismus. 1. Konzepte und Methoden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, 99.

desarrollo recurre permanentemente a la intuición, es decir, al mundo de la vida como horizonte no temático de intuitividad que funciona como un suelo de valideces predadas. Nos detuvimos luego en la idea de “fundamentación” que utiliza Husserl para disipar cualquier tipo de sospecha de relativismo. Que la verdad científica se funde en la verdad mundovital significa que esta última es más originaria en cuanto a los modos de darse y constitutivamente está a la base de la primera, pero eso no la vuelve más objetiva, sino al contrario. La *doxa* se rehabilita de un largo trato histórico de desdeño en tanto se muestra como sustento y condición de posibilidad de la *episteme*. Fundamentar se entiende entonces como un “mostrar los supuestos”, hablamos de una presuposición necesaria o bien estrictamente del darse previo del mundo. Sobre todo, luego del desarrollo de los capítulos que siguieron, pudimos ver la profundidad de lo que aquello implica. La ciencia presupone no solo su historia de progresos y correcciones que comienza con su protoinstitución en el renacimiento, sino que asume como predado lo referente a la consideración ontológica y trascendental, cuanto menos, las estructuras invariantes del mundo de la vida y la vida actuante de la conciencia.

En la segunda parte del capítulo IV se mostró que el sentido del concepto como mundo de la intuición en sentido estricto fue solo una determinación preliminar dentro de una meditación más grande que lleva a adelante el autor. El contraste entre el mundo de las ciencias y el mundo de la vida debe ser suprimido para pasar a una consideración donde el primero se incorpora al segundo que ahora se determina como una totalidad concreta. En la vida natural disponemos de los objetos en virtud de anticipaciones de identidad y gracias a la conciencia de horizonte como si ellos fueran dados directamente. Esta desperspectivación se realiza tanto con los objetos de la naturaleza como con los técnicos, pero lo central aquí es el proceso de sedimentación que en ese momento se efectúa cuando aquellos se hunden en la reserva de posibilidades predadas de la praxis. Al utilizarlas, todas las cosas se reperspectivizan y se convierten en parte del mundo como horizonte de intuición que está en permanente cambio. Así es como lo objetivo lógico se transforma en valideces para el mundo de la vida. Si bien se elimina el contraste entre ambos mundos todo el tiempo se está generando y suprimiendo un contraste entre el polo de la intención de toda praxis y la universalidad de lo que es, por eso el mundo es predado no solo para las ciencias sino para toda actividad y es un fundamento que fluctúa. La



“reducción a la praxis” es uno de los aspectos más significativos de esta segunda parte porque hace de la ciencia producto de una práctica específica, entre otras. Contra la pretensión objetivista, solo el saber mundovital puede tener verdadera autonomía porque la praxis es en última instancia el espacio de verificación mundovital y en la alternancia de las prácticas se forma el suelo para prácticas ulteriores. De este modo, la actitud teórica se revela como un modo de acceso derivado del modo más originario de la actitud natural. Al fin y al cabo, todo este análisis no nos ha sacado del ámbito del mundo de la intuición como totalidad al que hemos arribado como resultado del desarrollo del capítulo anterior.

Si pasamos al capítulo V, la tarea de una ontología del mundo de la vida empieza donde había terminado la consideración histórico-epistemológica, es decir, en el mundo de la vida entendido como una totalidad. Los textos que trajimos a colación nos han indicado cómo la horizonticidad atraviesa la relación entre totalidad y ontología desde el comienzo hasta el final del capítulo. El mundo como todo de cosas reales efectivas se revela como el todo de unidades ideales anticipadas en tanto sólo en el cambio de validez de las validaciones las cosas tienen su realidad efectiva para nosotros. Esto significa que algo siempre es algo a dentro del horizonte y por ende la totalidad lo presupone. Esta totalidad que es el mundo de la intuición en sentido amplio sirve de punto de partida para la pretensión ontológica que descubre en medio de su relatividad una estructura general invariante que funciona a su vez como un a priori universal intuitivo del a priori científico. El darse previo del mundo en este sentido no es algo que se haya instituido en algún momento de la historia, sino que refiere a un modo de anticipación innato. Allí simplemente señalamos la conexión con el ámbito de la pasividad, lo cual podría desarrollarse en alguna investigación ulterior. La lectura de la *Crisis* desde un primer momento nos previno sobre la falta de orden en el tratamiento del problema de la ontología por eso intentamos rastrear en los párrafos ciertos elementos que nos ayudaran a reconstruirlo. Además de lo dicho, Husserl señala que la ontología mundovital es distinta de la ontología tradicional porque el carácter horizontico se entiende en oposición al abstracto de esta última. Por otro lado, se la señala como un proyecto de interés natural, aunque también puede ser entendida como un estrato de la trascendentalidad, lo cual preanuncia su transformación en estética trascendental. Dado

que Husserl habla de ella como *la* tarea que la fenomenología debe realizar y que en la obra se plantea antes y durante la consideración trascendental, afirmamos que la búsqueda ontológica nos lleva hacia una comprensión más honda de la realidad que comienza en el plano natural y se consume en el plano trascendental. La ontología que desde un principio lleva en sí el elemento subjetivo es incorporada como disciplina dentro de la fenomenología trascendental como una ciencia de esencias.

En la segunda parte del capítulo V hemos reorganizado la cuestión ontológica a partir de la *Crisis*, pero sobre todo con los aportes de los manuscritos y de otras obras. Con ello, se ha dejado al menos un panorama más completo de los elementos que hacen al *eidos* del mundo para Husserl y también se abren nuevas perspectivas para el análisis. Partiendo del mundo de la intuición advertimos que los invariantes salen al paso de nuestra experiencia de mundo como una típica o un estilo de ser de aquel. En primer lugar, la causalidad natural como forma vincular indica la co-pertenencia mediata o inmediata de los entes en el mundo y es anticipada como horizonte. En segundo y tercer lugar, la forma del espacio y del tiempo como formas de distribución determinan el lugar y la duración que le corresponde a un objeto. La primera como forma de simultaneidad hace que cada cosa tenga un lugar diferente y una orientación espacial diferente, mientras que la segunda como forma de la sucesión refiere a un fluir rígido con las formas del ahora, pasado y futuro. Estos tres forman una unidad con la naturaleza entendida como el reino de la pura *res extensae*. La naturaleza mundovital sirve como síntesis de los mundos circundantes y como supuesto de los predicados del espíritu objetivo, por eso se vuelve necesaria una desconstrucción para alcanzarla como a priori. El proceso abstractivo lleva hacia un núcleo de predicados incondicionadamente objetivos -los invariantes mencionados- que sustentan un segundo estrato de formas esenciales que tienen que ver más con las costumbres y el estilo rutinario de un grupo de sujetos. Esta forma individual se presenta como un excedente de la primera y es relativa a cada comunidad. Sin embargo, es posible también extraer un a priori del estrato espiritual que da el marco para los mundos circundantes y limita su relatividad. A la vez, Husserl habla de dos modos del darse previo del mundo que están en estrecha conexión con estas formas. La protohistoricidad expresa una estructura ya constituida para todos como una forma estructural abstracta que puede conectarse con el a priori común a ambos estratos de

formas. Por otro lado, la segunda horizonticidad se apoya en la primera incorporando la historia y el horizonte intersubjetivo y tiene más que ver con el segundo estrato en tanto permanece abierta a los mundos circundantes y sus nuevos estilos. Finalmente, quisimos señalar la importancia de la corporalidad para la ontología, algo que en realidad fue anunciándose en la presentación horzónica de toda estructura. El cuerpo motiva todo lo que aparece y es condición de posibilidad para tener un único mundo. Su incorporación a la problemática hace que la ontología dé cuenta de cómo nosotros tenemos mundo.

Reunidos estos aspectos podemos concluir que la ontología del mundo de la vida se ocupa en mayor parte de típicas imprecisas de las cosas que no son absolutas sino relativas a la subjetividad por medio del horizonte. Como un claro antecedente de esta doctrina encontramos en *Ideas I* el aporte de las ciencias descriptivas de las esencias típicas y esencialmente inexactas de las cosas. La falta de exactitud y de objetividad no hacen ni menos ciencia ni menos eidética a la ontología del mundo de la vida ya que no toda fijación de leyes debe referirse al mundo sin atención al modo de acceso a él. Lo más relevante ha sido descubrir a mitad de camino de la investigación de esencias cómo la ontología se transformaba en hilo conductor hacia la reducción trascendental. Una verdadera comprensión ontológica es una comprensión ontológica estética que como teoría esencial y trascendental del mundo de la experiencia en cuanto tal investiga las estructuras esenciales de los correlativos sentidos objetivos de naturaleza y cultura. Por último, señalamos la distinción poco clara entre idea y forma de mundo, en tanto esta última no se obtiene por variación eidética y se corrobora permanentemente en el horizonte del mundo de la vida.

Con todo, nos preguntábamos si el a priori ontológico era lo que determinaba en última instancia el sentido del concepto hasta la irrupción de la perspectiva trascendental. El capítulo VI abordó de lleno esta consideración que resulta la más fundamental para la comprensión del mundo de la vida. Aclaramos, en primer lugar, la noción de trascendental para Husserl que tiene influencia kantiana, pero ante todo una deuda con Descartes. En la definición que ofrecimos se trata del análisis de las condiciones de posibilidad de la correlación universal entre conciencia y mundo, enfatizando sobre todo que no solo el yo trascendental sino también el mundo de la vida es constituyente de las trascendencias. Como se dejó ver, esta dimensión no es accesible de un modo directo al sujeto natural y

tal vez la preocupación más grande del pensamiento husserliano ha sido encontrar el camino más adecuado para acceder a esta perspectiva. Comenzamos entonces en el trato natural con las cosas, en el vivir en un horizonte de mundo permanentemente predado. Ya en la descripción natural del mundo de la vida se nos habla de él como suelo y horizonte, dos conceptos que expresan a su vez el sentido trascendental del mismo, el primero como “el desde donde” (*worausher*) se comprenden las cosas y el segundo como “el hacia donde” (*woraufhin*) ellas se remiten constantemente. Pero en el establecimiento de una conciencia de cosa por un lado y una conciencia de horizonte por el otro se abre la posibilidad de efectuar un giro de interés a la conciencia de mundo y así descubrir otro tipo de vida despierta. Cuando advertimos que las cosas se dan en perspectivas, en modalidades que fluyen permanentemente y se relacionan unas con otras en forma sintética, allí surge la conciencia del simple ser del mundo. Sin embargo, no alcanza con este cambio de interés para sacarnos completamente de la ingenuidad y para asegurarnos una nueva ciencia que tenga al mundo de la vida predado como tema si seguimos suponiendo su validez en la investigación. Se ejecuta en consecuencia la epojé trascendental que atraviesa y pone fuera de acción todas las valideces, liberando para el filósofo la predonación del mundo y a él mismo de una recaída en la actitud natural. A partir de este momento la experiencia natural se transforma en experiencia trascendental, el mundo queda al descubierto como correlato de la subjetividad que le da su sentido de ser. A pesar del fluir y la relatividad de los modos de aparecer que nos dan al mundo se anuncia la posibilidad de extraer una necesidad esencial de esa relatividad. La consideración ontológica y trascendental no solo se conectan en tanto ofrecen una vía que va del mundo natural al trascendental, sino en la idea de convertir a la fenomenología en una ciencia trascendental de esencias como paso ulterior después de lograr este último nivel. Dijimos que el mundo obtiene ahora su sentido por una doble reducción que va del mundo al fenómeno trascendental del “cómo universal” detrás de los modos de darse y de él a la subjetividad trascendental, pero este fenómeno no se reduce a una mera representación subjetiva. La comparación entre la vía de *Ideas* y la vía de la *Crisis* nos señaló esta desventaja que trae consigo el camino cartesiano a través del cual se presenta a la subjetividad como originaria y al mundo como su opuesto, y de esta forma no se expresa correctamente el sentido de la reducción. Las críticas al camino cartesiano que

Husserl mismo realiza no hacen que abandone en esencia su planteo, sino que reestructura el método de acceso para que el mundo aparezca como co-constituyente junto a la subjetividad. La imagen de la reducción como rompiendo los límites de la condición natural o como emergiendo desde adentro del mundo de la vida es fundamental para esta consideración y también para la ontológica. En el mundo dóxico subjetivo relativo late el logos. La razón solo se deja ver para el que sabe mirar y abre, como dice Heráclito, una armonía que hasta el momento permanecía oculta pero que es superior a la manifiesta<sup>364</sup>.

El mundo es el presupuesto infinito de toda consideración natural o trascendental y hace de la reflexión filosófica una tarea infinita. Por ello también se dice que no puede ser ni suprimido ni interrumpido por la epojé, sino que lo que de él se sustrae es su obviedad para abrir paso a la comprensión. Esto queda más claro en la expresión del mundo de la vida como reino de fenómenos no temáticos anónimos. Los aportes de los párrafos 28 y 29 son fundamentales para completar el planteo ya que allí se ensaya de forma abreviada el mismo camino hacia la reducción, pero poniendo de relieve que los actos son del nosotros -haciendo entrar a la intersubjetividad en la escena- y que de aquellos hay un resto que permanece en el anonimato y refieren a las adquisiciones habituales del horizonte de familiaridad que no es otra cosa que el suelo como “adquisición total de mundo”<sup>365</sup>. Penetrar en lo obvio del mundo significa cambiar de temática hacia las efectuaciones subjetivas espirituales y descubrir en ellas el nexo de sentido universal que las atraviesa y remite a la configuración de una subjetividad última funcionante. A lo largo de esta tesis se ha dejado mostrar una re-conducción de la mirada que va de lo dado a lo predado y de lo predado a la preejecución de la subjetividad, desprendiéndose en cada tramo los sentidos diversos del mundo de la vida que hemos tratado. Lo temático siempre presupone un horizonte, para la tarea del científico el mundo de la ciencia también es predado en tanto que se trabaja dentro de él pero en última instancia ese horizonte depende de una ejecución subjetiva<sup>366</sup> y del horizonte de todos los

---

<sup>364</sup> HERÁCLITO, Fragmento 54, en DIELS, H (ED.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zweite Auflage, erster Band, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906, 69.

<sup>365</sup> Hua XXXIX, 605.

<sup>366</sup> “Para las ciencias objetivas el mundo es predado como un universo matemático que en ellas se reconoce y se determina unívocamente. Esta predonación se funda en una ingenuidad, que no ve que lo supuestamente predado es resultado de una idealización que se originó a partir de un interés subjetivo de

horizontes, es decir, del mundo de la vida. La disposición del filósofo quita el velo de la obviedad del mundo y con ello lleva la razón a sí misma, pero su actividad no deja de ser temática y por ende presupone también al horizonte. La mundaneidad del mundo no puede desactivarse, ni deja de hacer mella en nosotros durante la reflexión filosófica. De aquí toman su sentido los pensamientos de la deconstrucción y todos los intentos del “pensar desde” también podrían reconocerlo. Con esto, la concepción de una filosofía trascendental no deja de ser legítima pero no puede ser formulada definitivamente, sino que siempre se encuentra en proceso de realización. Este tipo de filosofía se desenvuelve mediante un reiterado ejercicio de la reflexión, por ende, no es necesaria una plena transparencia de la conciencia o un esclarecimiento total de la herencia sedimentada donde coincidan lo que se ofrece a la reflexión y lo que ella logre explicitar<sup>367</sup>. La oposición que algunos plantean entre el mundo de la vida como un concepto a la vez abstracto y concreto busca ser armonizada a partir de la identificación entre la vida del mundo y la vida actuante que se exterioriza en ella. Se trata de un proceso constructivo que se piensa en dirección inversa al camino mundovital hacia la reducción. El ego que vive en la superficie de su vida vive en la facticidad, pero esto es el resultado de un proceso de auto-objetivización y auto-olvido de la subjetividad trascendental. En el fondo, el mundo es lo absoluto en tanto la vida trascendental y el mundo de la vida son los momentos de *una* estructura<sup>368</sup>. De este modo, hay *Lebenswelt* tanto para la actitud natural y como para la trascendental cuyo emblema es el horizonte como final abstracto de un margen de fluctuación de sentido (*Bedeutungsbandbreite*)<sup>369</sup>. El concepto de horizonte es la línea común y lo que está detrás de todas las significaciones del mundo de la vida, por ende, es el sentido más propio del concepto. Los otros sentidos son maneras de expresar la equivocidad del término.

---

conocimiento”. CLAESGES, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, 12.

<sup>367</sup> MOHANTY, J., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht/ Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985, 221; 242-46.

<sup>368</sup> LUFT, S., “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, 38

<sup>369</sup> LUFT, S., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, 85.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963; Trad., *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

—————, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* III/1-III/2, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1976; Trad., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México-UNAM: Fondo de cultura económica, 2013.

—————, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana* IV, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952; Trad., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 2014.

—————, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; Trad. (2): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

—————, *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*. *Husserliana* VII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956

—————, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

—————, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana* IX, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

—————, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

—————, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana* XIII, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

—————, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana* XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

- , *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1974.
- , *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana* XXV, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.
- , *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* XXVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- , *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, *Husserliana* XXIX, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- , *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, *Husserliana* XXXII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- , *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, *Husserliana* XXXVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.
- , *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia /Verlagsbuchhandlung, 1939.

## **Bibliografía secundaria**

- AGUIRRE, A., “Consideraciones sobre el mundo de la vida (1ª parte)”, *Revista Venezolana de Filosofía* 9, 1979, 7-32; “Consideraciones sobre el mundo de la vida (2ª parte)”, *Revista Venezolana de Filosofía* 11, 1979, 7-31.
- , *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- ALLES BELLO A. y WALTON, R., *Introducción al pensar fenomenológico*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- ARISTÓTELES, *De anima*.
- BLUMENBERG, H., *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2013.
- BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955.



- BIEMEL, W., “Einleitung des Herausgebers”, en HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, xiii-xxviii.
- CAIRNS, D., *Conversations with Husserl und Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- CLAESGES, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- CLAESGES, U., “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, en CLAESGES, U. y HELD K. (eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, 85-101.
- CARR, D., *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- , “Husserl’s problematic concept of the life-world”, en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres, University of Notre Dame, 1977, 202-212.
- DIELS, H (ED.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zweite Auflage, erster Band, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.
- DODD, J., *Crisis and reflection. An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*, New York /Boston/Dordrecht/London/Moscow, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- EMBREE, L. ET AL. (eds), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- FINK, E., “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en AA. VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, 192-205.
- , *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- , *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Teil 2: Ergänzungsband, Husserliana Dokumente II/1-II/2*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- GADAMER, H. G., *Neuere Philosophie I. Hegel Husserl Heidegger*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987.
- GANDER, H.-H. (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- GENIUSAS, S., *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012.

HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe 61*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

—————, *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe 56/57*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.

—————, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), Gesamtausgabe 58*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

—————, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe 62*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.

—————, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006.

—————, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2012.

HELD, K., “Einleitung”, en HUSSERL, E., *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, Reclam, 1985, 5-51.

—————, “Einleitung”, en HUSSERL, E., *Phänomenologie der Lebenswelt*, Stuttgart, Reclam, 1986, 5-53.

—————, “Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt”, en GETHMANN, C. F. (ED.), *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Ver-hältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, 79-113.

—————, “Lebenswelt”, en *Theologische Realenzyklopädie*, 20, 1991, 594-600.

—————, “Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt”, en VETTER, H., (ED.), *Krise der Wissenschaften-Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/1936-1996)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, 11-25.

HENRY, M., *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, 1987.

IRIBARNE, J., “Estudio preliminar”, en HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 13-45.

JANSSEN, P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, trad. Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

KERN, I., “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P., *Husserl*.

*Expositions and Appraisals*, Notre Dame-Londres, University of Notre Dame, 1977, 126-149.

LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963; Trad., *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

—————, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, en Waldenfels, B. (comp.), *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, 13-58.

—————, “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und der Marxismus”, en WALDENFELS, B., BROEKMAN J. y PAZANIN A. (EDS.), *Phänomenologie und Marxismus. 1. Konzepte und Methoden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

LEOCATA, F., “Idealismo y personalismo en Husserl”, *Sapientia* 55, 2000, 397-429.

LUFT, S., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Kurseinheit 2. Die Konstitution der Lebenswelt*, Hagen, Fernuniversität, 1991.

—————, “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie”, *Phänomenologische Forschungen*, 2005, 13-40.

—————, “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der «Wissenschaft von der Lebenswelt»”: en *Archiv für Begriffsgeschichte* 53, 2011, 137-152.

LUFT, S. y WEHRLE M. (eds.), *Husserl Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2017.

MARX, W., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

MOHANTY, J. N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985.

MORAN, D., “Everydayness, Historicity and the World of Science: Husserl’s Life-World Reconsidered”, en UČNÍK L’ ET AL. (EDS.), *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London, Springer, 2015, 107-131.

ORTH, E. W., *Edmund Husserls ‘Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie’*. *Vernunft und Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

PATOČKA, J., *The natural world as a philosophical problem*, Northwestern University Press, Evanston, 2016.

- OSSWALD, A., *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*, Madrid, Plaza y Valdez Editores, 2016.
- RABANAQUE, L., “El ‘ser-en-el-mundo’ como mundo circundante según *Ser y Tiempo*”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 28, 2009, 237-255.
- , “Julia Iribarne como traductora”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 6, 2015, 233-245.
- RICOEUR, P., “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx‘ »Deutscher Ideologie«”, en WALDENFELS, B. (ed.), *Phänomenologie und Marxismus. 3. Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, 207-239.
- , “Husserl y el sentido de la historia”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. vol. II. Documentos. Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo – Colombia, 2005, 319-349.
- ROMBACH, H., *Strukturanthropologie. ‘Der menschliche Mensch’*, Freiburg/München, Karl Alber, 1987.
- SCHÜTZ, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt*, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; Trad., *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2009.
- SOLDINGER, E., “Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik”, en MERZ, P., STAITI A. y STEFFEN F. (EDS.), *Geist - Person - Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010.
- SOMMER, M., “Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt”, en HUSSERL, E., *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg, Felix Meiner, 1984, pp. ix-xlii.
- SOWA, R., “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls”, en *Phänomenologische Forschungen*, 2007, 5-37.
- , “Einleitung des Herausgebers”, *Husserliana*, vol. XXXIX, Springer, Dordrecht, 2008, xxv-lxxxii.
- , “Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”, *Husserl Studies*, vol. 26, 2010, 49-66.
- STEINBOCK, A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1995.

- STRASSER, S., “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie”, en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, 151-179.
- STRÖKER, E. (ED.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970.
- VAN KERCKHOVEN, G., “Zur Genese des Begriffs ‘Lebenswelt’ bei Edmund Husserl”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 29, 1985, 182-203.
- VAN PEURSEN, C. A., “Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16, H. 4 (Oct. - Dic., 1962), 489-501.
- VETTER, H., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner, 2004.
- WALDENFELS, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- WALTON, R., “Unicidad y arquitectónica del mundo”, en MENA, P., MUÑOZ E., y TRUJILLO I. (Comps.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, 47-71.
- , *Review* de Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Rochus Sowa (Ed.) (Series Husserliana, vol. XXXIX), en *Husserl Studies* 26, 2010, 205-224.
- , “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, en RABANAQUE, L., (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, 31-51.
- , “Mundo de la vida. Dimensiones y perspectivas”, en *XXVI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ANCBA, ponencia inédita, 15/09/2015.
- , *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015.
- WELTON, D., *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- ZAHAVI, D., *Husserls Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- ZIRION QUIJANO, A., “La situación actual de la fenomenología y sus tareas pendientes”, en SANDOVAL, É. (coord.), *Fenomenología y hermenéutica. Convergencias y divergencias*, Academia Española, 2012, 15-45.

\_\_\_\_\_, “Presentación”, en HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM/FCE, 2013.