

SEMINARIO PERMANENTE DE FENOMENOLOGIA

El concepto de Lebenswelt

I.- *Primera sesión* (Javier San Martín)

El día 1 de diciembre nos volvimos a reunir un nutrido grupo de miembros de la **Sociedad Española de Fenomenología** para iniciar durante el curso 1990/91 el **Seminario Permanente de Fenomenología**, que habría de tener lugar durante cinco sábados a lo largo del curso. El tema elegido para este curso, y siguiendo con el plan trazado el año anterior, era el mundo de la vida, ese concepto tan importante del último Husserl que aparece en *La crisis de las ciencias europeas* y que ha tenido un considerable éxito en la filosofía contemporánea. Dado que en Husserl este concepto está prácticamente vinculado sólo a esta obra, decidimos dedicar todo el año a comentar y discutir los diversos apartados de ese libro último de Husserl. La asistencia al Seminario en general fue más nutrida incluso que el año anterior, además durante este curso hemos contado con la asistencia técnica del CEMAV de la UNED para grabar las conversaciones con más calidad que el año anterior, lo que facilitará la preparación de las discusiones que tuvieron lugar. Igualmente hemos dispuesto de una ayuda del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral, por la que agradecemos a los miembros de dicho Departamento. También hemos contado con ayuda del Vicerrectorado de Educación Permanente, por la que también agradecemos a la Titular de dicho Vicerrectorado, así como al anterior Vicerrector, que siempre nos apoyó en nuestras actividades.

Los comentarios que van a seguir de ésta y de las siguientes sesiones no son sino un pequeño resumen de las horas de discusión en las que consistió el **Seminario**, unas dieciocho horas, y que esperamos poder publicar en un período de tiempo no excesivamente largo. En esa publicación se podrá apreciar en toda su riqueza el interés que

tuvo el **Seminario** y que esperamos se continúe en las sesiones de sucesivos cursos.

La larga sesión de este primer día tuvo cuatro partes claramente diferenciadas, aunque no porque previamente nos lo hubiéramos planteado así, sino porque la discusión siguió en su espontaneidad ese derrotero. Se trataba de comentar la primera sección de *La crisis*, esa preciosa sección donde Husserl resume maravillosamente la intención política y ética de su filosofía, adelantando una serie de conceptos y problemas en los que muchos intérpretes de Husserl siempre han visto una nueva filosofía muy alejada de la que anteriormente habría defendido el fundador de la fenomenología. La primera parte se dedicó a discutir programáticamente el lugar de *La crisis* en la obra de Husserl. La segunda, más breve, comentó, a raíz del § 2 de *La crisis*, el concepto de ciencia que Husserl podría tener en ese momento. La tercera parte de la sesión es la que más tiempo se llevó y se centró en los temas metafísicos más profundos que están latiendo en estas concisas y preciosas páginas de *La crisis*. Por fin, y después de algunos momentos de vacilación en el diálogo, nos centramos, para terminar, en el sentido del pensamiento husserliano de que el filósofo, y para él ese es por antonomasia el fenomenólogo, es un funcionario de la humanidad. A caballo de esta idea se discutió el sentido de Europa y por fin el sentido de la racionalidad en la fenomenología.

Precisamente para clarificar el sentido de *La crisis*, José Luis Zaccagnini planteó la pregunta sobre el contexto en el que Husserl escribió esta importante obra. A explicar este contexto estuvo dedicada la primera parte de la sesión, en la que Javier San Martín y José M^a Gómez Heras contestaron a esa pregunta. El primero expuso el contexto concreto histórico, el Congreso de Praga sobre la "Crisis de la Democracia" en 1934, sobre la que Husserl contesta investigando las raíces de esa crisis, que él veía reflejada en la crisis de las

ciencias, síntoma a su vez de una profunda crisis cultural, que en definitiva tiene en su base una crisis antropológica. José M^a Gómez Heras, por su parte, explicaría el contexto intelectual de *La crisis*, aludiendo a la polémica con Heidegger, quien habría reclamado ya desde sus lecciones de Marburgo la necesidad de incluir la historicidad y retornar al apriori concreto, como un modo de dar sustancia a la subjetividad trascendental. Como una pregunta interesante a tratar para entender el lugar de *La crisis* y con ello, para entender qué es el mundo de la vida, propuso el Prof. Montero Moliner ver la relación que tienen entre sí los diversos mundos que aparecen en la obra husserliana; en concreto el mundo natural que aparece en las *Ideas*, el primordial de las *Meditaciones cartesianas*, y el mundo de la vida originario que aparece en *Experiencia y juicio*. Por su parte Cesar Moreno opinaría, en lo que no todos los presentes estarían de acuerdo, que en sentido estricto Husserl no ofrece excesivos análisis del mundo de la vida, porque se centraría en buscar el sentido filosófico del mundo de la vida que Heidegger habría descrito desde una posición filosóficamente ingenua.

Después de esta primera toma de contacto con los problemas se entró ya en materia directa, centrándose en el texto señalando el profesor San Martín la actitud global de Husserl de respeto a las ciencias, no sólo a las de la naturaleza sino también a las del espíritu, a las *Geisteswissenschaften*, que pensábamos, después de un intercambio de opiniones, que habría que traducir como ciencias humanas, como sugería el Prof. Vicent Martínez basándose en Ortega, o ciencias histórico-sociales. De todas estas ciencias Husserl destaca una, a la que pone serios reparos, la psicología. Al estudio de la íntima y tal vez turbulenta relación de la fenomenología con la psicología dedicamos un buen rato del Seminario, espoleados fundamentalmente por las preguntas y matizaciones del Prof. Zaccagnini,

psicólogo de profesión. Ya al final de esta parte primera y en relación con la polémica sobre el sentido de las *Geisteswissenschaften*, se puso sobre el tapete una cuestión sumamente interesante, en la que Husserl es auténticamente innovador y fundador de una tradición que tendría importantes sucesores, la superación de la dualidad ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu, que no había hecho sino causar problemas en la epistemología anterior. Husserl de entrada plantea la crisis de las ciencias como un problema humano, por tanto no estrictamente interno a las ciencias; con ello estaba reincorporando las ciencias a la vida humana.

Precisamente en relación con este tema nos centramos ya en el § 2 de *La crisis*, donde Husserl, con su lapidaria frase: "Ciencias de sólo hechos hacen hombres de meros hechos", insiste en meditar sobre las consecuencias antropológico-políticas de la epistemología científica. Carlos Mínguez preguntó en este sentido por la noción de ciencia con la que podía trabajar Husserl en estos momentos, pues parecía tener a la vista más bien la ciencia decimonónica que las que por entonces estaban surgiendo o habían surgido ya. En este sentido quizás una pregunta interesante sería qué relación mantendría la fenomenología con los nuevos conceptos de ciencia, por ejemplo de un Einstein o de un Planck.

La tercera parte es la que más tiempo nos llevó y en ella se tocaron problemas sumamente importantes para entender el lugar de *La crisis* en la obra filosófica de Husserl. El problema arrancó de una pregunta planteada por Agustín Serrano de Haro sobre el presumible cambio que en estas páginas se puede detectar sobre el lugar de la metafísica, pues mientras en *Meditaciones cartesianas* la metafísica es una ciencia que viene después de la fenomenología primera, como si fuera una aplicación de esta a los problemas concretos, aquí la metafísica parece pasar a primer término, y los problemas de la

racionalidad del ser humano se plantean de entrada, como los que dan sentido a toda reflexión; con ello parece que efectivamente estamos en una reflexión profundamente distinta de las anteriores. Javier San Martín asumió ese cambio, pero indicando que ese sería un cambio fundamental en la forma de expresarse Husserl, pero no en cuanto al sentido de la fenomenología, pues ese sería el sentido de la fenomenología ya desde el principio, el hacer ver que el psicologismo, punto de partida de la fenomenología, destruye el sujeto racional, por lo que en *La crisis* lo que hay es un desarrollo teleológico de la idea filosófica que estaba ya inicialmente en germen en la refutación del psicologismo.

Precisamente lo que de enigma representa la subjetividad, plateado por Fernando Montero, y, teniendo en cuenta la realidad histórica, la necesidad o no que tenemos de un sentido en el mundo, expuesto por Cesar Moreno, fueron los dos motivos de discusión inmediata que absorbieron buena parte del tiempo del Seminario. Pues efectivamente, la subjetividad siempre es un problema, que por supuesto se agudiza en este libro, pues se plantea el enigma de la subjetividad como punto básico en el que se articulan los que Husserl ha llamado caminos para la reducción; pero es que el problema o enigma no está sólo en el acceso a la fenomenología, está también en la propia fenomenología, como muy bien señaló Miguel García-Baró, pues, en definitiva, en *La crisis* no está latiendo tanto el problema de la historicidad sino el problema de la autorresponsabilidad personal en el origen mismo de la filosofía.

Cierto que Domingo García-Marzá actuaría un tanto de abogado del diablo para obligarnos a matizar los términos y no lanzarnos a exposiciones con términos cuyos referentes no siempre están claros. Por eso insistió en que aclaráramos qué era el sujeto, cómo podíamos hablar de un sujeto, si el sujeto siempre estaba en un contexto social

comunicativo, en términos habermasianos. Fernando Montero, sin embargo, no estaba de acuerdo en este afán de eliminar al sujeto individual, porque por más que queramos socializar al individuo, siempre emerge el sujeto individual, el yo que Husserl ponía en el punto radical, a decir del Profesor Montero, «en una filosofía... no tan desatinadamente planteada». Pero vistas las cosas así, ¿no se agudizan los enigmas? Porque además entonces siempre nos las tendremos que haber con el problema del solipsismo, que Amparo Ariño nos planteó inmediatamente. Javier San Martín reconoció la profundidad del tema de la relación individuo-realidad social, tanto en el plano de conformación del individuo como en el de la vivencia del individuo, pero más aún en la comprensión de la racionalidad; a este respecto explicó que ese es el tema básico que subyace a la polémica mantenida por Husserl con Fink en la *VI Meditación cartesiana*, pues no es fácil compaginar individualidad con racionalidad y si encima la subjetividad es histórica, el problema y el enigma se acentúa. Javier Lerín ve en el método husserliano de la explicitación progresiva pistas de resolución de estos problemas, en la medida en que vayamos progresivamente mostrando o autoexplicitando lo que vemos, iremos explicitando las diversas capas constitutivas de la subjetividad.

Pero Domingo García Marzá siguió planteando preguntas incisivas sobre nuestro modo de expresión. Por ejemplo, ante el hecho de que la subjetividad sea intersubjetivamente constitutiva del mundo, se pregunta si entonces el sujeto no será producto de la sociedad, más entonces queda en el aire la cuestión del compromiso político. En este sentido adelantó lo que iba a ser el último tema. Porque habíamos hablado de que *La crisis* es el libro político de Husserl por excelencia, que en él hay un compromiso político por la racionalidad. El Prof. García Marzá se pregunta también cómo se justifica ese compromiso, que es lo que interesa, porque compromiso político también lo tienen

los nazis. Miguel García-Baró vuelve a plantear esa pregunta, insistiendo en que la repriminación de la historia y del sentido de la historia es lo fundamental del libro, pero él se pregunta que por qué sencillamente no nos dejamos llevar por el sentido del mundo tal como está constituido, sin intentar por tanto su repriminación. En opinión de Javier San Martín, la respuesta habría que encontrarla en los escritos éticos de Husserl sobre la renovación, porque en general la concepción husserliana de la persona es ética, más aún, para Husserl la ética siempre está antes de las ciencias, porque la responsabilidad racional está antes de las ciencias, como su condición misma de posibilidad.

Después de un intercambio de opiniones fundamentalmente por parte de José Luis Zaccagnini y Carlos Mínguez sobre la psicología y la relación cognitiva con el mundo, entramos en la última parte del seminario comentando la problemática en torno al sentido del fenomenólogo como funcionario de la humanidad, con lo que se está planteando también el carácter universal de Europa. Empezó Javier San Martín explicando los dos sentidos que la palabra 'funcionario' tiene en Husserl, funcionario como ser función de la sociedad de su tiempo, y funcionario como el portador de los intereses universales de la humanidad. Estos dos sentidos serían parecidos, en atinada opinión de Eduardo Ranch, a los de ideólogo y filósofo en la tradición crítica europea. José M^a Gómez Heras expuso las dudas que le provocan las tesis husserlianas sobre el lugar y papel que corresponde a la fenomenología, así como el que tiene Europa, que le parece sumamente eurocéntrico, en una actitud que actualmente estaría ya superada. Eso obligó a detenerse en el concepto de Europa, para estudiar el sentido preciso de la tesis husserliana de que Europa es el telos de humanidad. En este sentido Javier San Martín propuso discutir como una aproximación a ese estudio la consideración de la europeización, puesto que Husserl mismo se pregunta si la europeización es resultado

de un mero azar. A esta cuestión y una vez comentado el sentido de la europeización, que está fundamentalmente en la asunción de la ciencia y de la técnica europea, tanto Cesar Moreno como Miguel García-Baró hicieron notar de un modo muy clarividente que la facilidad de la europeización en ese sentido ha estado facilitada precisamente por lo que podemos llamar, basados en el análisis husserliano, la enfermedad de Europa, es decir, el operar con un concepto disminuido de racionalidad.

Sin embargo, europeización implica también la adopción de modos políticos, tales como la democracia y los derechos humanos, que ya no se puede decir que procedan de la enfermedad de Europa. Por eso la europeización obliga a centrarse en la duplicidad de los rasgos propios de Europa, los rasgos particulares y los universales. Es cierto que en opinión de Miguel García-Baró si no se asume la intención personal de la autorresponsabilidad última, que subyace en la fundación griega de la filosofía, la europeización sólo sería superficial, pues no llegaría a la sabiduría de Europa. Más aún, admitiendo que en este escrito Husserl parece estar de acuerdo con el anterior concepto de europeización, pero eso mismo, en opinión de M. García-Baró demostraría los límites del planteamiento husserliano en este texto, a diferencia de otros momentos donde prima más el concepto de autorresponsabilidad individual.

Ya cerca del final, Fernando Montero Moliner planteó con la agudeza que le es característica su duda sobre el sentido mismo de la fenomenología, de querer ver racionalidad en un mundo que es un puro complejo de irracionalidades. ¿Cómo entonces hablar de que la subjetividad ha constituido el mundo? ¿un mundo lleno de irracionalidades? no parece que eso tenga mucho sentido. Por eso él dice sentirse un poco perplejo para conciliar la racionalidad fenomenológica y la irracionalidad real; ¿no es en realidad, se pregunta, un salto

lógico excesivamente audaz de Husserl? Miguel García-Baró amplió el marco poniendo sobre la mesa el problema del mal. Javier San Martín respondió tratando de mostrar que la raíz del mal y de la irracionalidad de la vida está en la forma misma de ser de la subjetividad, ya que el problema de Fernando Montero procede de ver a Husserl excesivamente teórico. Un Husserl que sabe que el mundo de la vida está constituido por subjetividades con intereses diversos o antagónicos, no podría menos que aceptar que el mundo tal como es no es un ideal racional. Cada uno tiene en gran medida su mundo, por lo que el mundo necesariamente está cuajado de oposiciones. Pero nunca hay que olvidar la racionalidad operativa que subyace a las actuaciones de los individuos y de las culturas. La aportación de Grecia consistió en hacer esa operatividad consciente de sí misma y convertir la racionalidad en principio director. Con eso se posibilita volver a incidir en la historia para orientarla en un camino que cree menos irracionalidad o que resuelva el mal creado por la propia presencia de la humanidad. Este giro de la historia es para Husserl fundamental, y su alternativa es sólo la barbarie.

Precisamente la apelación continua a la racionalidad hizo preguntar a José Luis Zaccagnini qué entendíamos por racionalidad, a lo que Javier San Martín contestó diciendo que para Husserl, por lo menos en *Ideas*, racionalidad es la característica de lo que se da de modo evidente. Razón es el correlato de evidencia. Por tanto no es sólo método, como lo sería en una teoría constructivista, en la ciencia normal o en la psicología cognitiva. La racionalidad husserliana hay que entenderla desde una pregunta que se hace Husserl y que él responde negativamente, ¿cómo podemos separar razón y ser?. Así con estas consideraciones últimas sobre la racionalidad, que es lo que constituye el nervio de estos intensos primeros §§ de *La crisis*, terminó la sesión.

II.- Segunda sesión (Noé Masso Lago)

El 19 de enero de 1991 tuvo lugar la segunda sesión de trabajo del **Seminario Permanente**. El inicio, dos días antes, de la ofensiva en el Golfo Pérsico con su despliegue tecnológico, sus implicaciones europeas o su simple barbarie, no dejó de gravitar sobre todos los asistentes, aflorando intermitentemente en un debate en el que, paradójicamente, se cuestionaba la pérdida de sentido de las ciencias, el papel de Europa y la crisis de la racionalidad.

Correspondía tratar la segunda parte de *La crisis*, cuya introducción realizó Javier Lerín. Su presentación se centró en los §§ 8 y 9, destacando la vinculación ciencia-técnica planteada por Husserl: el mundo de las objetividades ideales se formaría a partir de nuestro mundo circundante, bajo la gafa del interés práctico particular; después, en un proceso de *feed-back*, esas idealizaciones generadas a partir de la praxis la guiarían, pero terminarían por encubrir el mundo de la vida bajo sus objetivaciones, perdiendo las ciencias, por tanto, su sentido originario. Tomó entonces la palabra Javier San Martín, para formular una pregunta acerca de la función misma del § 9 en el conjunto de *La crisis*, al encontrar en él planteamientos diversos respecto a *Erste Philosophie*. El profesor Montero recogió la pregunta, indicando que la función de ese párrafo habría que entenderla dentro del *Abbau* (deconstrucción), buscando deconstruir la concepción que del mundo tiene la ciencia, como si su mundo fuera la realidad auténtica, al mostrar el carácter constituido de su pretendida objetividad. Javier Lerín señaló después que el mundo circundante concreto, al que se refiere Husserl en este párrafo, no es el mundo de la vida concreto, pues en él no aparecen las construcciones científicas, sino que estaría en un extraño nivel. Frente a esto, opinó Javier San Martín que alcanzar ese mundo propuesto por Montero, el

mundo originario del mundo de la vida concreto, era labor imposible. Propuso, acto seguido, una nueva interpretación del párrafo, como propedéutica de la reducción, y, señalando la posible hipostación del análisis, advirtió la presencia de dos funciones diferentes: hacer ver la génesis de la disociación entre subjetivo y objetivo y la deconstrucción del mundo de la vida, una terapia deconstruktiva.

Continuó Lérín, añadiendo los diversos papeles que juega ese largo párrafo en *La crisis*, para centrarse en el problema de la objetividad de lo inventado, el paso de la invención particular y subjetiva a la existencia objetiva que detentan las idealidades. La respuesta está en el lenguaje: es por él que tenemos en un mundo a la vez lo concreto y lo idealizado. Dando un paso más, Javier San Martín propuso que posiblemente el origen de la objetivación residiría en la recursividad del lenguaje y que toda cultura no deja de ser una objetivación del lenguaje. Agustín Serrano de Haro, discrepando con Lérín en torno a la función del lenguaje en la constitución de las ciencias, la esbozó como sedimentación de rendimientos (*Leistungen*), lo que provocaría que el proceder científico, una vez constituido, opere como una técnica, al no plantearse el volver a tomar los orígenes del sentido. Matizó también, respecto al origen de las idealidades en la práctica, que lo exacto sea el límite interno de lo inexacto, ya que la inteligibilidad de los procesos de idealización supone ya la conciencia del objeto, de la objetividad. Si Husserl hubiera tematizado la aritmética en vez de la geometría, la interpretación husserliana hubiera sido inviable. Añadió a este respecto Javier San Martín que esto era patente en las cifras inintuibles, trascendentes al mundo de la vida, indicando que, a diferencia de la idealización de la geometría, la aritmética abstrae. En este sentido añadió más adelante el profesor Montero que los términos sincategoremáticos, como los de la aritmética, precisan del término verbal, al carecer de

representación intencional. Lersn insistió en que se originaban en la praxis, escapándose de los requerimientos de ésta en un salto lingüístico, aunque Husserl no deja claro el cómo. De todos modos, concluyó con Husserl, que el científico no necesita plantearse el porqué de la técnica: opera y nada más.

En este punto Carmelo Monedero inició una serie de intervenciones polémicas, que más adelante le valdrían para ser calificado, en un buen sentido, de "incitador"; cambiando el planteamiento de la discusión establecida, denunció que se estaba haciendo fenomenología en tercera persona, negó la posibilidad de fundamentar el mundo de la ciencia (por desconocer sus prejuicios) así como el interés personal de tal hazaña y propuso como tarea fundamental fenomenológica la búsqueda "en primera persona" de la evidencia. Fue discutido por Javier San Martín, quién si bien aceptó tal planteamiento como objetivo de la fenomenología, justificó la pregunta por la ciencia en una doble dimensión: el descubrimiento del sujeto humano que hace ciencia y la incidencia de la misma en el mundo de la vida. Frente a esto, Carmelo Monedero sostuvo que para llegar al prejuicio (la ciencia) era preciso antes estar en el juicio (lo originario), siendo tarea primordial la búsqueda personal de evidencia. Tal posición suscitó diversas intervenciones acerca del prejuicio de autoridad y de la legitimidad del discurso fenomenológico sobre la ciencia, que surgieron como matizaciones a lo largo del resto del debate.

Tras la intervención de Antonio Rivera, proponiendo un esquema interpretativo según el que la *Abbau* nos llevaría a un mundo de la vida distinto del de la actitud natural, el debate pasó al problema de la física, precediéndolo nuevamente la presentación de Lersn. Expuso el proceso de conversión de las cualidades en formas, indicando que se basa en funciones del mundo de la vida y la creación de la Nueva Física como punto de inflexión en el que la sedimentación

de prejuicios llevaría a la pérdida del sentido originario de las ciencias, su vinculación con el mundo de la vida, teniendo sentido sólo en cuanto técnica. Lo que, en definitiva, precisaría la ciencia es redescubrir su sentido originario en el análisis histórico-intencional. En este punto planteó Javier San Martín la cuestión que a la larga resultaría la incógnita central de la sesión: dada la eficacia tecnológica, ¿Se puede seguir manteniendo que la ciencia es una mera hipótesis? La discusión posterior acerca de los diversos ámbitos de realidad no cerró en manera alguna la cuestión.

Respondiendo a una nueva intervención del Prof. Monedero, terciando nuevamente hacia el planteamiento subjetivo y cuestionando la posibilidad de fundamentar la ciencia, intervino el profesor Montero, señalando que la ciencia, en cuanto hecho del mundo de la vida, puede ser esclarecida en sus nociones fundamentales, añadiendo el profesor San Martín que los problemas de la ciencia no son indiferentes a la vida. Carmelo Monedero consideró que esas "nociones fundamentales" no dejaban de ser abstracciones falsificadoras, y que el fenomenólogo sólo tiene acceso a sus prejuicios.

Estas intervenciones de Carmelo Monedero originaron cierta discusión en torno al papel de la ciencia en el mundo de la vida, destacando su presencia a través de la tecnología, más que en forma de teorías. José Luis Zaccagnini, su carácter de horizonte de la sociedad occidental y el riesgo tecnológico; M. L. Pintos, su consideración de verdad última que se nos aplica en el vivir diario; David López Nieto, su efectivo condicionamiento de nuestro mundo vital; Nel Rodríguez, una cuestión, en definitiva, engastada en el mundo cotidiano y sus problemas.

José Luis Zaccagnini propuso entonces abordar un nuevo tema: la evolución de la epistemología misma, tras la crisis de la epistemología prescriptiva del positivismo, e interpretó la intervención de

Carmelo Monedero en el sentido de pensar que en la fenomenología es posible plantearse en serio el tema de la sentimentalidad, no únicamente la racionalidad. Vicent Martínez Guzmán, por su parte, denunció una sutil trampa en el Prof. Monedero, al hacernos partir del paradigma de la conciencia, cuando la fenomenología es, ante todo, fenomenología comunicativa, donde lo que cada uno considera originario es puesto a prueba intersubjetivamente como vía para alcanzar lo verdaderamente originario.

Reiniciándose el diálogo tras un descanso, intervino J. San Martín en contestación al Prof. Monedero, exponiendo que los prejuicios son ante todo culturales, originados en el contexto generativo social, por lo que al estudiar los propios prejuicios (los únicos admitidos por Carmelo Monedero), se estudian los prejuicios del propio contexto. Siguiendo esta línea, D. López Nieto propuso que el conocimiento científico, en cuanto sectorial, supone un conocimiento anterior más amplio, que sería el mundo de la vida originario, la cultura, por lo que sugirió adoptar una perspectiva antropológico-cultural abarcadora de ambos mundos: concebir la fenomenología como una filosofía antropológico-cultural, aunque siempre desde el punto de vista de un sujeto al que se refiere. El profesor San Martín aceptó la propuesta, aclarando el sentido de conciencia como ejecutiva, como hábito, y, en definitiva, como práctica cultural. Destacó asimismo que, si bien toda conciencia es personal e intrasferible, está situada en un contexto de comunicación.

Cesar Moreno argumentó entonces, con ciertas reservas, que el problema de la ciencia se origina en la confrontación de dos discursos divergentes sobre lo mismo, señalando que Husserl busca retrotraerse al mundo de la vida originario para poder reconocer que hay ámbitos múltiples de realidad tan legítimos como el científico, aunque matizó más tarde que no todas las realidades están al mismo nivel. Recogien-

do lo dicho antes por David López Nieto, señaló este retrotraerse al mundo de la vida originario como mediación necesaria para la comprensión intercultural. Por último, propuso asumir la escisión entre el discurso científico y el filosófico, al ser ambos legítimos en sus respectivas realidades. El admitir ámbitos múltiples de realidad llevó al profesor San Martín a retomar la cuestión de la física apuntada al inicio, expresando serias dudas acerca del carácter hipotético de la ciencia a la vista de su efectividad real. Distinguió por ello que, si bien todas las experiencias son legítimas, no todas tienen igual valor de realidad, y que a él el mundo fingido de la ciencia le parece extraordinariamente real.

La discusión derivó entonces acerca de la realidad de los distintos ámbitos, especialmente el de la literatura, ya defendiendo la no-ficción de la novela, en cuanto que se aproxima a lo que el mundo de la vida tiene de más verdadero: Carmelo Monedero; la pretensión de ficción de la novela frente a la pretensión de la física (Nel Rodríguez y E. Timón). Abandonando la polémica desatada en torno al arte, intervino el profesor Montero, comunicando su alegría al encontrarse con la existencia de cierta protocausalidad en el mundo de la vida originario presentado por Husserl en estos párrafos. Esta causalidad como estructura mundana enriquecería en gran manera la apariencia pobre del mundo husserliano, en el que parece prevalecer meramente la estructura espacio-temporal. San Martín corroboró la primera observación, señalando la inductividad general del mundo como uno de los conceptos básicos pero ya de *Ideas*, así como la existencia de varios inéditos sobre el tema, con lo que el mundo de la vida husserliano no sería un mundo tan pobre...

Miguel García-Baró se preguntó entonces por la característica que tiene lo que no pertenece al mundo de la vida, encontrándola en la idealidad. Idealidad sería atemporalidad, lo no recursivo, lo otro

respecto a la conciencia, siendo el sujeto de la evidencia originaria el sujeto en comunicación. Fue discutido por el profesor Montero, que discrepó en que algo quede fuera del mundo y acudiendo a los textos expuso que las idealidades son formalizaciones humanas, forman parte del mundo de la vida concreto, y que no hay nada fuera del mundo, aunque sí diversos niveles de mundo.

Acercándose el final, Vicent Martínez propuso volver a tomar todo lo apuntado durante la sesión, volviendo a la sec. h del § 9, a la pregunta por la fundamentación de la ciencia y la legitimidad de la misma pregunta. Señaló que, como es patente en la situación mundial, los derroteros de la racionalidad se han olvidado de hacer una fenomenología comunicativa. A nosotros, como "funcionarios de la humanidad", como diría Husserl, nos corresponde exportar racionalidad comunicativa que destaque los elementos originarios como vía para la comprensión de otras culturas, elementos que han de ser descubiertos intersubjetivamente.

Por último se volvió al planteamiento de la causalidad, advirtiendo que la ciencia supone aceptar las conexiones de las cosas tal como están en la naturaleza, sin introducir criterios axiológicos, perdiendo así las cosas su significado humano. Pero ¿Cuál es la realidad? ¿Son esas conexiones desnudas o es así cómo la constituimos nosotros? La pregunta fue recogida por el profesor San Martín, quién observó que no parece posible nivelar todas las realidades por igual.

En este punto fue necesario suspender la discusión, quedando en el aire muy diversas cuestiones acerca de las ciencias, su ámbito de realidad, la eficacia tecnológica y la relación de todo esto con el mundo de la vida. Mientras, en el Golfo....

III.- *Sesión tercera* (Juan Carlos Lores)

La sesión del sábado día 2 de Marzo, continuando con el programa del seminario permanente que se desarrolla en torno al comentario de la obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, se dedicó a la discusión de los párrafos 10 a 27, de la segunda sección de esta obra.

La presentación corrió a cargo de Fernando Montero Moliner, que, por cierto, adivinó su papel de Epimeteo, poniendo a Pandora frente a la fenomenología. Y la Pandora que desató prácticamente la totalidad de los problemas que afectan a la esencia y el sentido de la fenomenología fue la cuestión de la teleología histórica -en la filosofía moderna- y de historicidad de la subjetividad.

Montero destacó las tres líneas temáticas fundamentales de estos párrafos: 1/ un recorrido histórico, metodológicamente *sui generis*, por el desarrollo de la filosofía moderna, desde la objetivación cientifista del mundo llevada a cabo por Galileo, hasta la filosofía trascendental de Kant, y que la presenta como la tensión entre dos corrientes, una objetivista, que postula un en sí objetivo y mundano, y otra subjetivista trascendental, que sitúa el en sí en la subjetividad, el apriori de la subjetividad trascendental; 2/ el problema de la historia y de la historicidad de la subjetividad, y de su *telos*; y 3/ una teoría de lo trascendental.

Casi de inmediato, se planteó en la discusión si, puesto que Husserl presentaba la fenomenología trascendental en estos textos como final y superación de las fases anteriores del camino histórico de la filosofía moderna, había que considerar dicha fenomenología como una superación que a la vez conservaba de algún modo, mediando, las dos corrientes en conflicto, a saber, el objetivismo y el trascendentalismo -como parecía indicar el uso que hacía Husserl del verbo *aufheben* para la relación entre aquella y éstas-. Mientras que, para algunos, la fenomenología tenía que ser la heredera directa del trascendentalismo

tout court, otros sostenan que lleva a cabo esa mediación, recuperando también del objetivismo aquello que tenía de aprovechable. En particular, fue Javier San Martín el que defendió con mayor radicalidad esta segunda posición: pues, según él, lo que Husserl llama filosofía trascendental en autoresponsabilidad absoluta no se diferencia en gran medida del objetivismo tal como viene descrito en estas primeras líneas del párrafo 14, pues la fenomenología de Husserl comparte con el objetivismo la búsqueda de una verdad objetiva, válida para todo ser racional, aunque esas verdades no se pueden referir a un mundo en sí que esté ahí sin subjetividad. Una vez se ha dado el paso más allá de la fenomenología meramente descriptiva a la fenomenología crítica trascendental, es necesario que ésta recupere el sentido aquí expuesto del objetivismo.

Sergio Sevilla prolongó esta discusión hasta destacar el parecido de la operación husserliana de interpretación de la historia de la filosofía moderna, esa voluntad de restablecer el sentido de la filosofía en la Fenomenología desde la lectura nueva del sentido de la modernidad, con la llevada a cabo por el Idealismo Alemán clásico, en particular por Hegel: el movimiento de mediación entre el yo de Kant y la sustancia de Spinoza, según las palabras del joven Hegel. El hegelianismo, sin conocimiento de Hegel, de estos textos -en especial del párrafo 15-, según Sevilla, era patente. Pero sugiere también inmediatamente la cuestión de si es posible para la fenomenología pensar esta mediación sin una lógica dialéctica. ¿Es, pues, coherente, es decir, está fundamentada suficientemente la posición teórica expuesta en la *La crisis*?

A pesar de los argumentos de San Martín y Sevilla, Antonio Rivera consideraba meramente aparente la semejanza teórica de estos textos con la filosofía hegeliana, y, en cualquier caso, no veía necesaria una lógica dialéctica para su coherencia teórica. Además,

creía percibir una diferencia importante en el hecho de que la progresión teleológica de la "historia del espíritu" para Hegel es necesaria, mientras que para Husserl no, y tiene como suelo la autorresponsabilidad. Ramón Rodríguez, por otra parte, opinaba que Husserl debería ser heredero de la corriente filosófico-trascendental, y no del objetivismo, de modo que no habría mediación de ninguna clase entre ambas. Según él, al utilizar el adjetivo *aufgehoben* Husserl se estaría refiriendo a la psicología, que, efectivamente, es conservada y superada en la fenomenología, pero no a las dos corrientes filosóficas en cuestión.

Sevilla, sin embargo, aunque consideraba correcta la afirmación de Rodríguez de que es eminentemente la psicología la superada y conservada, creía leer en el texto que también lo era la historia de la filosofía moderna como historia de las violentas tensiones entre objetivismo y filosofía trascendental, a la vez que no podía dejar de considerar problemático el sentido de la mediación entre ambos. Husserl, insistió, tenía que haber operado con una lógica dialéctica implícita, cuyo sentido, sin embargo, habría que desentrañar.

A la vez que proponía una exégesis en términos del sentido último del ser, José María Gómez-Heras sugería que el concepto que permitiera la mediación debería ser el de *Lebenswelt*, en el que queda subsumida la polaridad sujeto-objeto, a lo cual asintió Antonio Rivera, añadiendo que no ha de olvidarse que el último estrato es el presente viviente, desde el que se constituye todo.

Vicent Martínez opinaba que, si exegeticamente hubiera que aceptar la permanencia del objetivismo en la fenomenología husserliana en la versión de la *La crisis*, él lo lamentaría, y, desde luego, habría que lamentarlo desde una fenomenología heterodoxa, que quisiera realizar con mayor radicalidad que aquella la intención de tomar en consideración el mundo de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*),

el yo ejecutivo (*vollziehendes*), la subjetividad que realiza (*leistendes*), lo que constituye el marco desde el que la fenomenología ha de realizar la lectura de la historia de la filosofía moderna. Si la fenomenología husserliana mantuviera ese objetivismo, esto es, la pretensión de apodicticidad, de convertirse en una filosofía para la eternidad, entonces, aunque podamos tomarla como punto de partida para superar ese paradigma de la conciencia objetivada, seguiría estando determinada por el paradigma filosófico de la modernidad.

Apoyando la intervención de Martínez, Javier San Martín procuró aclarar la diferencia entre lo trascendental propuesto por Husserl y el trascendentalismo. Si la subjetividad a la que apela la fenomenología, afirmó, es el sujeto humano, entonces no hemos avanzado nada, y estamos manteniendo la dualidad mundo/subjetividad escindida. Podemos poner el mundo entre paréntesis y nos queda la subjetividad. Y esa subjetividad es la que constituye un *subjektives Gebilde* y construye una imagen del mundo, un *Weltbild* relativo, incluso una *Lebenswelt* en el sentido de las *Geisteswissenschaften*, relativa, modificable; y, puesto que relativo y modificable arbitrariamente, incomunicable a los otros. Pero Husserl dice que, justamente, el *gereifte Transzendentalismus*, el trascendentalismo maduro, no puede admitir eso. La diferencia entre el trascendentalismo criticado en el bosquejo histórico y el trascendentalismo que se propone Husserl es que el primero es un residuo y el segundo no. En *Ideas* Husserl emplea la palabra residuo y la palabra región para la conciencia. La región de la conciencia es el residuo que queda después de la epojé. Esto implica que tenemos un mundo del cual yo solamente sé a través de la mediación de la representación, y yo me quedo por la epojé con la representación, con la mediación, con la conciencia residuo. Pero, posteriormente, Husserl expone con claridad que la conciencia no es residuo, esto es, lo trascendental no es residuo. Husserl hace una

crítica expresa a la palabra residuo, p.ej., en los *Beilagen de Erste Philosophie*. La subjetividad no es residuo de nada, y el mundo correlato de la subjetividad tampoco es residuo de nada. Lo trascendental no es, pues, residuo, sino que, al contrario, no deja absolutamente nada fuera de sí. Retomado en la subjetividad trascendental el en-sí es el correlato de la subjetividad, pero no es un en-sí arbitrario. Por todo esto, según Javier San Martín, esta filosofía supera ya el paradigma filosófico de la Modernidad.

A continuación, Vicent Martínez preguntó si la versión de la *epojé* de las *Meditaciones Cartesianas* correspondía al tipo reduccionista o al no reduccionista.

Agustín Serrano de Haro respondió recordando las presentaciones de la *epojé* en las *Meditaciones Cartesianas* y en *Ideas I*, y sostuvo que en la *La crisis* se produce un cambio de matiz decisivo respecto de lo que ha sido la fenomenología trascendental hasta ella. Este cambio se manifiesta en el significado de la correlación intencional. Según Serrano de Haro, en las *Meditaciones*, y sobre todo en *Lógica formal y trascendental* Husserl hace ver que entre los dos aprioris óntico y trascendental no hay ninguna relación, al menos en el sentido de que el a priori trascendental no descansa sobre ningún tipo de categoría formal o categoría ontológico-general, y en el sentido de que entre ambos tampoco hay un terreno intermedio, sino que su conexión es enteramente unidireccional y se basa en que todo objeto supone una síntesis intencional. Hay, pues, una unidireccionalidad que se manifestaba siempre hasta la *La crisis* y que se manifiesta clarísimamente en las *Meditaciones cartesianas*, en la afirmación husserliana de que cabe pensar la aniquilación teórica del mundo. En la *La crisis* eso ya no es posible y, por tanto, hay una mediación entre ambos aprioris que no es sino la mediación esencial del mundo de la vida. Pero esta mediación supone una desviación esencial de toda la

fenomenología trascendental para la que, según Serrano de Haro, ésta no tiene conceptos.

Javier San Martín, sin embargo, creyó encontrar solución acudiendo a la *Einleitungsvorlesung* del año 22, según San Martín imprescindible para la comprensión de la 3ª *Meditación*. Dicha lección trata, precisamente, la cuestión de la superación en la fenomenología del apriori óntico independiente que defiende el objetivismo, y la superación del apriori subjetivo defendido por el trascendentalismo, para encontrar la única realidad mediadora: la estructura básica de subjetividad-mundo, como dos polos donde la subjetividad siempre tiene la precedencia gnoseológica u ontológica, pero no óntica. En la *Grundproblemevorlesung* acude Husserl a lo citado por Agustín, también presente *Ideas*: para fundamentar la *epoché* o el repliegue hacia la subjetividad acudimos a la diferencia de los modos de darse el mundo y la subjetividad -la realidad exterior y las realidades inmanentes-. La diferencia entre la percepción adecuada -de lo inmanente- y la inadecuada -del objeto no inmanente- es el fundamento de lo que aquí Husserl llama la *distinctio phaenomenologica*, la distinción fenomenológica: la región de la conciencia y la región de la realidad son distintas, y puedo hacer un corte entre las dos (*durchschneiden*). Pero entre las objeciones expuestas en el capítulo 3º se encuentra la siguiente: si la fenomenología quiere quedarse con lo puramente dado, aquello que bajo ningún concepto podría ser tachado, entonces no es posible hacer fenomenología. Toda la empresa del poner entre paréntesis, nos dice Husserl, se viene abajo. La conclusión que se extrae de esto es que la fenomenología empieza necesariamente como un cartesianismo -que responde a aquella prueba de que el mundo puede dejar de existir sin afectar ello a la conciencia-, pero sólo como un momento que se supera en cuanto se encuentra que es un camino impracticable, esto es, en cuanto se pone en

práctica. En la lección hay, pues, una recuperación de la realidad por la necesidad, por las esencias, por las estructuras esenciales: la propia realidad es recuperada por la prueba de la reducción apodéctica. En la *La crisis* no se introduce ningún cambio en esta problemática. Pero se propondrá como punto de partida la estructura unitaria subjetividad-mundo -con las correspondientes estructuras objetivas y necesarias-, que es la única base de la razón. A la vista de esto, es indudable que no estamos lejos de Hegel.

Pero es fundamental también, según San Martín, el que esta estructura bipolar tenga que aparecer necesariamente como estructura mundana, como subjetividad mundana: la subjetividad mundana hace necesariamente de mediación de la trascendencia, -de este modo, si no hablamos el lenguaje natural no decimos nada, sin cuerpo objetivo natural la subjetividad trascendente no es nada, pues lo trascendente en sí no es nada-. Se trata del problema de la *Einströmung*: la necesidad de que todo lo trascendente se incorpore a la actitud natural, esto es, aparezca en un cuerpo humano. Hay, pues, también una dialéctica para la fenomenología. Este es, seguramente, el planteamiento más riguroso que se puede hacer de la doble **mediación fenomenológica**, y, por tanto, la prueba de que existe esa mediación, en contra de las opiniones de Antonio Rivera, Ramón Rodríguez y otros.

En la segunda parte de la sesión se discutieron los temas fundamentales del párrafo 15.

Se discutió en primer lugar la diferencia, mencionada en este párrafo, entre la historia de hechos y la historia interior.

Sergio Sevilla creyó adivinar en el texto que la concepción de la historia a la que implícitamente se opone es la heideggeriana, que se sirve de Dilthey y lo interpreta con un sentido ontológico, lo inserta

en una nueva concepción del ser. Las concepciones de Heidegger vacía la historicidad de toda teleología y vacía las nociones de sentido, de progreso, y pone detrás de ella al Ser y a sus envíos. Frente a esto, Husserl rehace una historia como proceso teleológico reinventando una serie de conceptos hegelianos. P.ej., Husserl afirma en el parágrafo que el proceso histórico teleológico es necesario; la contraposición causalidad interna/causalidad externa es típicamente hegeliana -la causalidad externa es la naturaleza, la causalidad interna, necesaria, es el espíritu-; etc., todo esto parece, según Sevilla, una respuesta a la concepción de *Ser y tiempo*. Lo único que queda por diseñar es cuál es el sujeto de esta teleología. En todo caso, el que se repita la expresión "nuestra historia", afirmó Sevilla, parece querer marcar la distancia con la noción de historia universal de Hegel, pues donde hay un "nosotros" hay un "ellos". Y, sin embargo, si se pretende una teoría trascendental desde luego debe existir al menos la tendencia a la historia universal, es decir, la universalidad como telos. La dificultad que veía Sevilla era, pues, integrar esos dos aspectos, a la vez que la carencia de una idea clara acerca de cuál es el sujeto del proceso.

A esta cuestión añadieron Ramón Rodríguez y Fernando Montero la relativa a la posibilidad de integrar una teoría trascendental con la noción de historicidad. ¿Cómo es posible que la fenomenología reconozca a la subjetividad como algo histórico, devenido? ¿Cómo se puede integrar la noción de historicidad en el resto del aparato conceptual de la fenomenología?

Javier San Martín quiso responder de una vez a todas estas cuestiones. Según su lectura, el sujeto de la teleología es, para Husserl, el ser humano. La teleología está dada de antemano como telos en lo que se entiende exactamente por ser humano racional. La historia es unitaria, y a ella le es propio un telos universal porque a

su base está el sujeto humano, no una multitud de culturas interpretando cada una el mundo de un modo distinto e inconmensurable con los demás. La teleología es la forma de la conciencia en general -no sólo europea-; pero en Europa esto se explicita, se hace consciente. Surge, entonces, una nueva época. No es que se produzca aquí nada nuevo con respecto a las demás culturas. Aparece un hombre nuevo, pero sólo porque el hombre de siempre se hace reflejo. Así, la razón se convierte en autorazón, se convierte en razón refleja.

La integración de trascendentalidad e historicidad es posible, según San Martín, como es patente en la afirmación husserliana de que el sujeto trascendental es sujeto de hábitos. El sujeto trascendental, si es sujeto de hábitos, ha de ser estricta y necesariamente un sujeto histórico, pues ha de ser a la vez sujeto cultural e intersubjetivo. Se aprecia también en el tratamiento de la *Ética de Husserl*: analiza cuál es el contexto subjetivo y cómo se constituye en él la subjetividad, y concluye que la subjetividad está en una cultura; pero, puesto que la cultura es un concepto estrictamente histórico, el sujeto ha de serlo también. Y, por último, señaló San Martín, el conocer es caracterizado en las *Meditaciones Cartesianas* como hacerse con esquemas de familiaridad y con hábitos de conocimiento, de lo cual resulta claro que la historicidad forma parte esencial de la subjetividad. San Martín destacó los dos niveles del mundo de la vida: en primer lugar, el fundamental, como ámbito de la realidad sólo a partir del cual podemos decidir sobre realidades, y, en segundo lugar, el de los mundos concretos de la vida, culturalmente elaborados, que tienen las particularidades no radicales. En el mundo de la vida concreto, cultural, familiar, culturalmente elaborado, hay suficientes indicios y suficientes estructuras para poder pasar a otros mundos de la vida. Hay comunicación entre mundos de la vida justamente a través del mundo fundamental, el mundo en el cual o a partir del cual radican las

estructuras de la racionalidad, que serán después reflejadas en la subjetividad trascendental como telos, como telos consciente, pero que están dadas de antemano. De todo ello concluyó San Martín que la historicidad se engarza necesariamente con el concepto de trascendentalidad. El apriori histórico, afirmó, es -como el mismo Landgrebe vio- la capacidad misma de la reflexión, de la reflexividad. Sin reflexividad no hay historia.

La sesión terminó con la duda planteada por Sergio Sevilla de si el salto a una subjetividad trascendental está justificado, si es algo más que un compromiso ético personal o comunitario. Bien pudiera ser que no existiera la posibilidad de traducir entre lenguajes, o que no existiera comunicabilidad entre culturas, y, por tanto, que no hubiera un tal nivel trascendental. No se puede sin más apelar al sujeto trascendental, opinó Sevilla, cuando el movimiento casi completamente general de la filosofía de comienzos de nuestro siglo es, precisamente, la disolución de ese sujeto trascendental: el paso del primer al segundo Wittgenstein o el paso de Husserl a Heidegger, etc..Es necesaria una justificación teórica suficientemente rigurosa.

No se acabaron de resolver, por supuesto, las numerosísimas dificultades suscitadas en el curso de tan rica discusión. Quedaron abiertas con la esperanza de que en las siguientes sesiones se alcanzara alguna luz más acerca del sentido de la fenomenología husserliana tal como aparece en la *La crisis*.

IV.- Sesión cuarta (Sergio Sánchez Benítez)

La sesión del Seminario Permanente de Fenomenología celebrada el 27 de abril tuvo como objetivo el estudio de los parágrafos 28 a 34 de *La crisis*, que corresponden a la Tercera Parte,

apartado A de la citada obra. Tomó la palabra en primer lugar el Prof. Javier San Martín, quien esbozó muy brevemente la problemática ofrecida por Husserl en estos párrafos, señalando además la importancia de los mismos, ya que a su juicio -como al de Iso Kern- se comenzaba aquí el desarrollo del nuevo camino hacia la fenomenología trascendental (§§ 28 al 32), a través de la "dilucidación de la problemática de la *Lebenswelt*", una vez abandonado el camino de la filosofía trascendental kantiana (§ 33) y de la consideración de la *Lebenswelt* como ámbito de la "intuitividad principal" (§ 34).

Seguidamente y a propuesta del Prof. San Martín, el Prof. Sergio Sevilla tomó la palabra, para tratar de determinar el sentido de la crítica husserliana al camino trascendental kantiano. Según el Prof. Sevilla, se trataría aquí de una ampliación de la noción de lo trascendental -que incluiría a la de sujeto- respecto a Kant. Ampliación, que no por necesaria estaría exenta de una gran dificultad; por cuanto, privados del hilo conductor que en Kant era la lógica y las ciencias, nos veríamos privados también de un mapa preciso de qué sea lo trascendental.

El Prof. San Martín precisó a continuación que en estos párrafos no puede encontrarse dicho mapa, porque no se estaría aquí todavía en un nivel trascendental, sino en un estadio preparatorio para ese nivel. Por otra parte, la introducción del término "soma" (*Leib*) provocó la primera consideración sobre la traducción al castellano de los principales conceptos husserlianos. En dicha consideración, el Prof. San Martín hizo hincapié en lo inadecuado de la traducción de "*Leib*" por "soma", haciendo así también autocrítica de su propia traducción.

La intervención del Prof. Sergio Sevilla y la matización del Prof. San Martín dieron pie a numerosas intervenciones. Entre ellas la de D. Nel Rodríguez Rial, quien inició un muy interesante debate,

al oponerse a la tesis del Prof. Sevilla. Para D. Nel Rodríguez, la crítica de Husserl a Kant no estriba en la ampliación del ámbito de lo transcendental por lo estrecho de dicho ámbito en la filosofía kantiana, sino que más bien, según Husserl, Kant no habría superado la actitud natural y, por tanto, no habría desarrollado propiamente una filosofía transcendental. Dña M. Luz Pintos, se sumó también a esta interpretación.

El Prof. José María Gómez-Heras medió en la cuestión, introduciendo el problema de cuál sea el lugar de la racionalidad en la filosofía y, en concreto, en el nuevo camino filosófico iniciado por Husserl en *La crisis*. En su intervención, el Prof. Gómez-Heras coincidió con el Prof. Rodríguez Rial en la sustitución, efectuada por Husserl, del sujeto transcendental kantiano por un apriori de otro tipo y, del mismo modo, con el Prof. Sevilla en la renuncia -sacrificio de la razón- que la ampliación del concepto de transcendental (Sergio Sevilla) o del de apriori (Rodríguez Rial) supondría.

A continuación, el Prof. San Martín matizó que no se trataría en Husserl de una pérdida de la racionalidad sino de un cambio del concepto de razón. Matización que fue aceptada por el Prof. Gómez-Heras tras un breve cruce de argumentos entre ambos. La intervención del Prof. Gómez-Heras sirvió también de ocasión para poner sobre el tapete el concepto de *doxa* y la importancia de su rehabilitación por parte de Husserl frente a la racionalidad galileana de la físico-matemática. En este sentido, el Prof. San Martín aprovechó la ocasión para destacar la importancia de dicho concepto, que emparentó con los conceptos de *protodoxa* y *Urvernunft* de la sección cuarta de *Ideas* sobre fenomenología de la razón y, con ello, con la crítica a la razón moderna y la búsqueda de una racionalidad originaria, de una racionalidad plena frente a la "racionalidad disminuida de la modernidad".

La interesante y viva discusión iniciada con la intervención del Prof. Sevilla se cerró con la intervención -a modo de conclusiones- del Prof. San Martín, quien coincidió con la interpretación del Prof. Sevilla. Si bien no se trataría aquí, a juicio del Prof. San Martín, de la ampliación de lo trascendental que propugnaba el Prof. Sevilla, sino que Husserl permanecería aquí todavía en la actitud natural, preparando las venideras profundizaciones del tema de lo trascendental.

A continuación y como cierre de la primera parte del Seminario, intervinieron los profesores D. Antonio Rivera, D. César Moreno Márquez y D. Agustín Serrano de Haro. El primero introdujo algunos problemas en la traducción y el segundo, por su parte, quiso dejar constancia de la enorme cantidad de problemas que Husserl estaría dejando a su paso en estos párrafos. Por último, D. Agustín Serrano de Haro destacó la dificultad que podría tener Husserl para incluir en la noción de *Lebenswelt* -gufada por motivos teóricos-, los intereses prácticos.

Seguidamente, se inició una larga discusión, introducida previamente por D. Antonio Rivera, sobre la traducción al castellano del par conceptual *Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*. Lo cual pone de manifiesto, a nuestro juicio, la dificultad que añade el problema de la traducción al ya de por sí difícil aparato conceptual husserliano.

La segunda parte del seminario estuvo dedicada a la interpretación del complejo y extenso § 34 ("Exposición del problema de una ciencia del mundo de la vida") que tiene por tema la contraposición entre el mundo de la vida y el mundo de las ciencias. Después de los intentos de introducir el tema del párrafo, teniendo como telón de fondo la contraposición de la época entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*" (Gómez-Heras) o a la luz de la contraposición heideggeriana entre *die Welt* y *die Erde*" (San Martín), la discusión se

centró en la interpretación de la *Lebenswelt* como "universo de intuitividad principal". Con ello se trató además de delimitar el sentido de los conceptos de "evidencia originaria" (*Urevidenz*) y "proto-derecho" (*Urrecht*), claves interpretativas -según el Prof. San Martín- de dicho parágrafo.

D. Agustín Serrano de Haro tomó la palabra para señalar la compleja relación dialéctica entre el mundo de las ciencias y el mundo de la vida que, a su juicio, se desplegaría en el § 34. Por un lado, el mundo de "lo objetivo", que también es mundo, tiene intrínsecamente una pretensión de validez respecto al mundo de la vida, y viceversa. Con lo cual, según Serrano de Haro, no podría determinarse con precisión cuál de los dos mundos es problema para cuál.

Más adelante, el Prof. Montero Moliner tomó la palabra para problematizar la relación entre el concepto de "mundo", al nivel de estos textos, y el mundo transcendental del que hablará Husserl después, introduciendo además el problema de cómo situar al soma (*Leib*) y a la somaticidad (*Leiblichkeit*) en este primer mundo.

A continuación, la profesora M. Luz Pintos intentó resolver estos problemas interpretativos mediante una aclaración del concepto de "lo objetivo" en el § 34. Para la profesora Pintos "lo objetivo" es "algo que tiene que ser para todos". A lo que se opusieron las interpretaciones de los profesores San Martín y Serrano de Haro, para quienes aquí Husserl se estaría refiriendo con este término a la objetividad de las ciencias.

Con estas diferentes lecturas como telón de fondo, el Prof. San Martín tomó la palabra para llevar a cabo "algunas precisiones" sobre las intervenciones anteriores. Así pues, coincidió con lo dicho por D. Agustín Serrano de Haro, aunque insistió en que el problema no aparece todavía aquí. Según el profesor San Martín, en este parágrafo Husserl pretende sólo apuntar a que la ciencia depende -aunque

pretenda lo contrario- del mundo de la vida ordinario. La intervención del Prof. San Martín tuvo como efecto una larga discusión entre ambos, al término de la cual ninguno modificó sus puntos de vista iniciales.

En segundo lugar, el Prof. San Martín insistió -respecto a la intervención de M.Luz Pintos- en que Husserl se refiere con "lo objetivo" a la ciencia. Pero que, sin embargo, el concepto de "lo objetivo" expuesto por M. Luz Pintos será de gran importancia en otros textos aunque no a este nivel. La profesora M. Luz Pintos aprovechó un turno de réplica para manifestar su acuerdo con el Prof. San Martín.

Por último, se refirió a la intervención del Prof. Montero Moliner. Para San Martín, el problema que el profesor Montero presentaba, se disipa cuando se contempla la posibilidad de una psicología fenomenológica. La aclaración de esto último llevó al Prof. San Martín a introducir el concepto husserliano de **fenomenología neutral**, así como a una amplia revisión desde la fenomenología de los diferentes modelos teóricos de la psicología empírica actual.

Con la propuesta de los *Beilagen* XVII, XVIII y XIX de *La crisis* como tema de la próxima reunión del seminario, se levantó la sesión después de tres horas de apasionado debate.

5.- Sesión quinta (Jesús Miguel Dfaz Alvarez)

En la última sesión del seminario dedicado a *La Crisis de las Ciencias Europeas*, y que tuvo lugar el día 1 de junio, el trabajo de los asistentes se centró en la discusión de los apéndices XVII, XVIII y XIX, en los que se puede apreciar la riqueza y problematicidad de la noción husserliana de *Lebenswelt*. Las consideraciones de los

participantes se centraron en dos aspectos básicos. El primero hacía referencia a cómo se debe de entender el mundo de la vida. El segundo, a la relación mundo de la vida/mundo científico. Las dos problemáticas se entrelazaron continuamente en un zig zag, por otra parte, muy fenomenológico.

Abrió la sesión el profesor Javier San Martín, llamando la atención sobre un distingo que aparece en el apéndice XIX. Allí opone Husserl los mundos particulares al mundo de la vida. Aquellos surgen por intereses de representación y voluntad, o lo que es lo mismo, surgen en base a unas metas, son teleológicos (*Zweckvoll*). En cambio, el mundo de la vida según se nos dice aquí, tiene un carácter instintivo, es el resultado de intereses instintivos, vitales, no teleológicos. Esto implica, como consecuencia fundamental, que el *Lebenswelt* nos es dado, donado; no puede ser elegido; está siempre supuesto.

La utilización del concepto de donación suscitó enseguida las reticencias de profesor Vicent Martínez Guzmán, que realizó a este respecto una reflexión en la que instaba a no dejarse engañar por la palabra donación. En su opinión, si hablamos de donación sin las debidas cautelas, corremos el riesgo de convertir al sujeto en un elemento totalmente pasivo a la hora de conformar el mundo de la vida. Esto sería un error, en la medida que en el mundo de la vida existe ya una intimidad ejecutiva (Ortega) entre el mundo y el yo.

Intervino a continuación la profesora María del Carmen Paredes, indicando que en Husserl lo predonado no excluye la actividad del sujeto. La insistencia en el carácter predonado del mundo obedecería, simplemente, a que el padre de la fenomenología está en estos textos resaltando aspectos que, a fuer de hacer hincapié en el carácter constitutivo del sujeto, antes no había desarrollado suficientemente. La actividad del sujeto, recalcó Carmen Paredes, se topa, por decirlo en

términos fichteanos, con el carácter preponderado del mundo, pero hay una especie de compenetración o confluencia.

Javier San Martín, sin embargo, opinó que las cosas eran más complejas, porque con el problema de la donación del mundo de la vida se está tocando, a su juicio, uno de los puntos en que la fenomenología se manifiesta de un modo más aporético. Según San Martín, la pregunta clave en todo este asunto es: ¿es compatible la donación del mundo de la vida con el concepto de constitución? Es verdad, prosiguió, que en Husserl no es incompatible constitución y donación, pero ¿podemos asumir esta postura husserliana? Nos recordó al respecto la tesis de Fink en la *Sexta meditación Cartesiana*: toda constitución se remite a una *Stiftung*, fundación, pero hay dos clases de *Stiftungen*. Unas, aquellas que nosotros somos capaces de recuperar (por ejemplo, todas las constituciones culturales, de las cuales podemos rastrear su formación a través de nosotros mismos o a través de la historia). Pero hay otras *Stiftungen* que no son recuperables nunca; siempre me encuentro con ellas. Justo son éstas las que caen bajo la aporeticidad del concepto de donación del mundo. Cuando estamos hablando de *Lebenswelt* desde la última perspectiva, estamos hablando en este sentido. Para San Martín mucho de la fenomenología se nos escapa por ahí, siendo la única solución acudir, para estas constituciones que no son recuperables, a la fenomenología constructiva de la que habla Merleau-Ponty. Pero la fenomenología constructiva, concluyó, ¿es fenomenología, ya que no tenemos ninguna experiencia de lo que ella trata?

Profundizando en esta misma línea, el profesor Miguel García-Baró sostuvo que el punto nodal de todos estos enigmas está en la elucidación de la relación o conexión de la pasividad del mundo de la vida y la pasividad, auténticamente pasiva, del presente vivo (*Lebendige Gegenwart*). En su opinión, sobre este tema, son de lectura

imprescindible las partes segunda y tercera del libro de K. Held: *Lebendige Gegenwart* (Den Haag 1966). Allí se nos manifiesta que si podemos hablar de síntesis, por pasiva que esta sea, estamos todavía hablando de constitución, que es en definitiva intimidad ejecutiva. Pero el problema está en que Husserl ha concebido la posibilidad, probablemente más allá de los límites de la fenomenología, de hablar de un predonación en tal sentido que ya casi no se puede hablar de donación propiamente dicha, sino de algo que está en el horizonte de la protención y que jamás puede llegar a cumplirse originariamente. Resulta así un campo o esfera pretemporal, que está quieto pero que a la vez fluye, dando su fundamento a la constitución misma del tiempo egoico. Prosiguió García-Baró intentando dar una explicación de las causas por las que Husserl había concebido una predonación en tal sentido. Su elucidación le llevó hasta el tema de la reflexión. Esta es tratada por Husserl de tal forma que no se puede entender más que haciendo visible una cierta distancia de mí a mí mismo. Ahora bien, si se habla siempre de distancia de mí conmigo mismo, tengo que hablar de una especie de facticidad irrecuperable, absolutamente no constituida, ni siquiera predonada, que es la posibilidad de que yo me esté volviendo en cada instante, en una especie de precariedad ontológica (Held), distinto de mí mismo, para que así me pueda recuperar.

Con el tema de la pasividad como telón de fondo, y volviendo recurrentemente una y otra vez, los participantes abordaron la caracterización que Husserl hace del mundo de la vida como subjetivo-relativo. En este punto Agustín Serrano planteó el problema de que esta tesis sería incompatible con la posición tradicional de Husserl (*Meditaciones cartesianas, Experiencia y juicio*), en las que se mantiene que el inmediatamente originario, el único correlato básico es la naturaleza. También hicieron hincapié los presentes en las

tensiones que trasluce el concepto de *Lebenswelt* al ser entendido como una estructura que siempre está concretada en totalidades particulares de carácter cultural, en sentido amplio, pues ¿cuál es la relación entre el mundo de la vida originario y los mundos de la vida particulares?, porque parece que no cabe pensar una estructura universal del mundo que no surge de ningún fin como un sustrato de los fines particulares.

El tema de la relación mundo de la vida/mundos particulares dio paso a una concreción del mismo. Tal fue la relación del mundo de la vida con el mundo de la ciencia. En este importantísimo punto, central a lo largo del seminario todo el año, el principal interlocutor fue el profesor Mínguez. El profesor Mínguez, profundo conocedor de la historia de la ciencia, llamó la atención sobre el posible desfase que podría tener la fenomenología con respecto a la ciencia, planteando la cuestión en los términos siguientes. Cuando la fenomenología, en íntima relación con la problemática del mundo de la vida originario, concibe la corporalidad como una estructura a priori, es un completo error, porque para la ciencia el cuerpo cambia, está en constante evolución. Si, por ejemplo, por una casualidad, la evolución humana hubiera sido distinta, nuestra percepción sería distinta.

Javier San Martín contestó a estas argumentaciones preguntando a Carlos Mínguez si él llevaría su experimento con la teoría de la evolución tan lejos como para afirmar que una evolución distinta habría dado a su vez una lógica distinta, una matemática distinta o una física distinta. Carlos Mínguez respondió que dar una contestación a eso era evidentemente muy problemático, pero no menos que demostrar la existencia de estructuras a priori. Concluyó el profesor Mínguez aventurando la tesis de si en su relación con la ciencia no estaría la fenomenología demasiado lastrada por su época: la ciencia y las matemáticas de finales del siglo XIX y principios del XX, con

toda su carga de evolucionismo y teoreticismo refutado hoy desde la historia de la ciencia. De ser esto así gran parte de las afirmaciones e intelecciones que Husserl efectúa sobre la ciencia carecerían hoy de base en la que seguir sustentándose.

Ante este envite, el profesor San Martín reconoció los problemas que aquejan a la teoría husserliana a la hora de explicar las relaciones del mundo de la vida y el mundo de la ciencia, y afirmó que desde su punto de vista, la respuesta dada aquí por Husserl es claramente insuficiente. El decir que las contradicciones y oposiciones entre el mundo de la vida y el mundo de la ciencia se resuelven en base a que éste supone a aquél, es demasiado sencillo, pues el mundo de la ciencia, a través de la técnica, modifica nuestro mundo de la vida. La ciencia, por la técnica, trasciende el particularismo y aspira a ser, no un mundo particular equiparable a otros, sino "EL MUNDO", la auténtica y legítima descripción del mundo. Sin embargo, prosiguió, y con él el profesor Conill, es necesario seguir distinguiendo claramente el mundo de la vida del mundo científico, o como dijo Conill, el nivel de la ciencia objetiva y el de la experimentabilidad real, buscando nuevas relaciones de fundamentación. De lo contrario se producirá una colonización del mundo de la vida por el mundo de la ciencia y de la técnica, de profundas y graves consecuencias para la humanidad.

Con esta advertencia, que no es otra cosa que una invitación a seguir ejerciendo el pensamiento en toda su radicalidad, concluimos nosotros la crónica de esta última sesión del seminario dedicado a *La crisis de las ciencias europeas*. Un seminario en el que hemos aprendido a conocer un poco mejor los entresijos de una de las obras más relevantes de la filosofía del siglo XX.