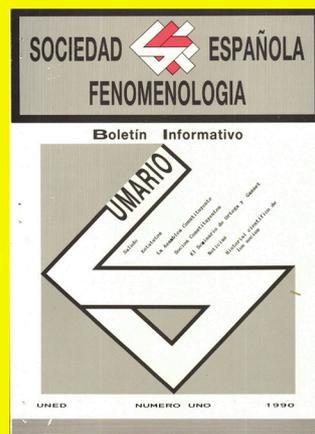


# INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS

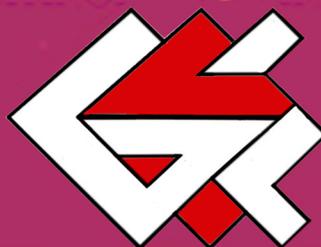


0

1990-1992

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





## PRESENTACIÓN

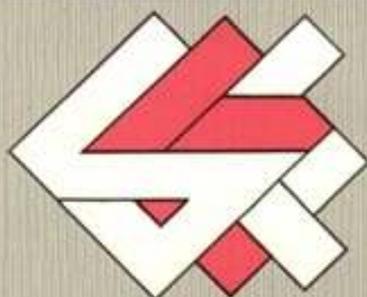
Javier San Martín  
UNED (Madrid)

Después de decidir en 1993 iniciar los trámites para la publicación de una revista propia, el año 1995 inició la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) la publicación de sus *Investigaciones fenomenológicas*, que con más o menos fortuna ha conseguido hacerse un hueco entre las publicaciones periódicas de fenomenología. La revista salió primero en papel, para después hacerlo solamente en medios digitales. Antes de tomar esa decisión en 1993, la SEFE empezó editando, aunque fuera de modo muy artesano, un *Boletín Informativo* que cubrió los dos primeros años de su historia. En ellos se daba cuenta de las actividades de la Sociedad así como de otros acontecimientos. Desde entonces han pasado muchos años pero algunos de los textos o noticias que aparecen en esos Boletines tienen un indudable interés, por lo que hemos decidido reunirlos en un tomo con el título de *Investigaciones fenomenológicas 0*. Por supuesto, aquella publicación, que mejoró considerablemente desde el número uno al 4 (cambio los guarismos porque así lo hicimos en el propio Boletín) es totalmente inaccesible, cuando hay algunas contribuciones de valor. Igualmente se relata en ellos con cierta minuciosidad el contenido de los Seminarios que organizó la SEFE así como el de las dos primeras semanas de fenomenología.

Creo que dar a conocer esos textos tiene su interés más allá del meramente historiográfico. Los debates que tuvieron lugar en aquel "Seminario Permanente" fueron extraordinariamente fructíferos. De ahí el interés por hacer accesibles los cuatro *Boletines* que precedieron a las *Investigaciones fenomenológicas* tal como salieron entonces. Confío que cuantos colaboraron en los textos vean esta publicación con satisfacción.



SOCIEDAD



ESPAÑOLA

# FENOMENOLOGIA

Boletín Informativo

UMARIO

Saludo

Estatutos

La Asamblea Constituyente

Socios Constituyentes

El Seminario de Ortega y Gasset

Noticias

Historial científico de los socios

## SALUDO

Con este Boletín iniciamos ya por escrito una aventura cuyos derroteros van a depender en la mayor medida pensable de nosotros mismos. Ha sido necesario el transcurso de muchos años desde que José Ortega y Gasset se topó con aquella buena suerte y recaló en ese Nuevo Continente en torno a 1911 o 12, para plantearnos la necesidad de configurar un grupo institucionalmente reconocido y abierto a todos que aglutine a cuantos están interesados en esta filosofía básica del siglo XX. En adelante lo que en España se haga en fenomenología deberá estar determinado por nuestras actividades. En ese sentido la entrega de nuestro trabajo y de nuestro tiempo se transformará en un incremento del cultivo de esta filosofía, que, si algo tiene, es la seriedad de su empeño y la claridad de su compromiso con el ser humano. Compromiso que no es sólo teórico; porque, como dice Husserl, a la autonomía teórica sigue la práctica. Porque la vida racional, que define el empeño científico, sólo es viable en una sociedad racional; y sólo en ella puede el ser humano acercarse a lo que es su rasgo más propio.

La fenomenología, sin embargo, tiene muchas caras y mira en todas las direcciones. En un mundo plural no puede ella ser monolítica. El carácter de perpetuo comienzo que la define se manifiesta también en que sus caminos están abiertos. Hacer caminos y abrir puertas y ventanas es una de las tareas de nuestra sociedad, que nunca debe olvidar que nos nutrimos de la historia. Mas la historia tampoco es el reino del puro azar. Para nosotros, en la historia se dibujan -o deben dibujar- líneas que muestren su origen humano. Que esos dibujos de la historia constituyan marcos de vida plenamente humana debería ser una meta para la promoción de la investigación fenomenológica.

El día 7 de octubre tuvo lugar en la UNED la Asamblea Constituyente, que, integrada por los veintiún primeros socios de la SEFE, aprobó en un apretado día de trabajo no sólo los Estatutos por los que quiere regirse sino también el marco general de actuación programática así como las actividades concretas que quiere desarrollar de inmediato.

El artículo 3 de los Estatutos define los objetivos de nuestra Sociedad, que no son otros que los de promover los estudios de fenomenología mediante la organización de reuniones y el fomento de las publicaciones y de las investigaciones fenomenológicas. También queremos, y así se hizo constar en los Estatutos, que la SEFE promueva la creación de un fondo bibliográfico y de documentación fenomenológica a disposición de todos los socios. El disponer de una correcta información de la bibliografía que vaya apareciendo en forma de libros y en forma de artículos es una tarea ineludible.

Para cumplir estos objetivos decidimos realizar a lo largo del año un Seminario, de aproximadamente seis sesiones, sobre un tema que será determinado cada año. En septiembre la SEFE celebrará un encuentro científico en el que se profundizará y se procurará redondear la problemática discutida durante el año en el Seminario. La ausencia de este tipo de encuentros en nuestro país nos ha hecho concebir a todos esperanzadoras ilusiones sobre la posibilidad de encontrar un Foro en el que podamos discutir de Filosofía entre amigos.

Pero no se queda ahí nuestro programa. Queremos tener una presencia en el mundo de las publicaciones. Para ello hemos decidido iniciar tres series de publicaciones; por un lado es obvio que necesitamos un Boletín que, con la regularidad que podamos, lo utilizaremos para mantener un contacto amplio con los socios. En él no sólo aparecerán noticias referentes a la vida de la Sociedad sino también pequeñas noticias bibliográficas, según nos las manden los socios. En segundo lugar también se decidió publicar una especie de Revista de estudios fenomenológicos, aunque aún no hemos podido definir con precisión el carácter de la

misma, si bien se han adelantado ya varios modelos. En tercer lugar, a la Asamblea le pareció oportuno iniciar las gestiones para poder fundar una colección de publicaciones dedicada a la edición de obras fundamentales de fenomenología o de nuestras propias investigaciones. La posibilidad de iniciar esta colección en coedición entre la UNED y alguna editorial de prestigio da al proyecto cierta verosimilitud.

Como se puede inferir de lo expuesto, la SEFE nace con muchas ganas de trabajar en el campo de la fenomenología, creando un terreno de juego en el que podamos desenvolvemos con soltura. Los proyectos que tenemos son, sin embargo, tan amplios, que sin lugar a dudas necesitaremos la colaboración de todos. Sin esta participación poco podríamos llevar a cabo. A mí se me antoja, sin embargo, que sólo beneficios mutuos y para el conjunto de la filosofía podemos sacar de nuestro proyecto.

Javier San Martín

*ESTATUTOS DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA*

**Artículo 1.- NOMBRE Y SEDE**

La Sociedad lleva el nombre de "Sociedad Española de Fenomenología" (SEFE), y su sede está en la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

**Artículo 2.- AMBITO DE ACTUACION DE LA SOCIEDAD**

El ámbito de actuación de la Sociedad Española de Fenomenología es todo el territorio del Estado Español.

**Artículo 3.- FINES DE LA SOCIEDAD**

La SEFE tiene como objetivo promover los estudios de filosofía fenomenológica en diálogo con otras corrientes de pensamiento:

- a) Mediante la organización de reuniones o congresos de fenomenología.
- b) Edición de publicaciones eventuales o periódicas que recojan las investigaciones fenomenológicas.
- c) Orientación e información a los socios sobre los acontecimientos en torno a la filosofía fenomenológica.
- d) Promover la creación de un fondo bibliográfico y de documentación fenomenológica propiedad de la SEFE, que deberá estar a disposición de todos los socios.

**Artículo 4.- MIEMBROS**

1. Miembro ordinario de la Sociedad podrá ser cualquier persona física o jurídica que apoye sus objetivos y reconozca sus Estatutos, sin que la nacionalidad sea ni requisito ni obstáculo. La participación de las personas jurídicas podrá ser establecida reglamentariamente.
2. Para ser inscrito un nuevo socio deberá ser presentado por dos miembros de la SEFE y admitido por el Comité Científico. En caso de que éste negara la admisión,

esta decisión ha de ser ratificada por la Asamblea General.

3. La Asamblea General a propuesta del Comité Científico podrá nombrar miembros honorarios a personas que estime oportuno, previa aceptación de éstas.

#### Artículo 5.- PERDIDA DE LA CALIDAD DE MIEMBRO

Un miembro ordinario pierde tal condición si así lo solicita o deja de pagar las cuotas correspondientes durante dos años seguidos, o lo deciden los dos tercios de la Asamblea a propuesta del Comité Científico. El pago de las cuotas atrasadas implica la readmisión.

#### Artículo 6.- ORGANOS DE LA SOCIEDAD

1. La Sociedad tendrá como órganos colegiados:

- La Asamblea General
- El Comité Científico
- El Comité Ejecutivo

2. Como órganos unipersonales:

- El Presidente
- El Vicepresidente
- El Secretario General

3. La Asamblea General podrá nombrar un Presidente Honorario y según las necesidades otro Vicepresidente y dos Vicesecretarios.

#### Artículo 7.- LA ASAMBLEA GENERAL

1. Está constituida por todos los miembros ordinarios y honorarios, y será convocada regularmente cada dos años mediante convocatoria del Presidente dirigida con treinta días de antelación a todos sus miembros.

2. El Comité Ejecutivo podrá convocar de modo extraordinario a la Asamblea General. En todo caso deberá hacerlo ante la petición escrita de un cuarto de sus miembros, que deberá indicar el motivo y objeto. La convocatoria

extraordinaria se hará por lo menos con diez días de antelación.

3. Todo miembro tiene derecho a voto. Para que sea válida la Asamblea deberán estar presentes en segunda convocatoria, que tendrá lugar a la media hora, por lo menos la mitad más uno de los miembros de la misma que tengan fijada su residencia en el territorio español. Las decisiones se tomarán siempre por mayoría simple de los presentes. De no existir ese quorum, deberá ser convocada de nuevo la Asamblea General con el mismo orden del día, en un plazo de dos semanas. En esta nueva convocatoria la Asamblea podrá tomar decisiones por mayoría simple de los presentes.

4. La aprobación o cambio de los Estatutos exigirá la aprobación por dos tercios de los presentes en las condiciones expresadas en el número anterior.

5. De las Asambleas Generales se levantará Acta.

#### Artículo 8.- **FUNCIONES DE LA ASAMBLEA GENERAL**

1. Aprobación de los Estatutos y su modificación.
2. Disolución de la Sociedad.
3. Aprobación de la contabilidad de la Sociedad.
4. Aprobar o censurar el informe presentado por el Comité Ejecutivo.
5. Aprobación de la contabilidad de la Sociedad.
6. Elección de los órganos personales del Comité Ejecutivo y del Comité Científico.
7. Las funciones que le asignen estos Estatutos y los reglamentos que los desarrollen.

#### Artículo 9.- **COMITE CIENTIFICO**

1. Consta de siete miembros elegidos por la Asamblea General para un mandato de cuatro años, más los miembros del Comité Ejecutivo y el Presidente Honorario. La Asamblea podrá modificar el número de miembros del Comité Científico según lo estime oportuno.
2. El Comité Científico se reunirá cuando lo decida el

Presidente, o a propuesta de la mayoría absoluta de sus miembros. El Comité Científico tomará sus decisiones por mayoría simple siempre que estén presentes en segunda convocatoria la mayoría absoluta de sus miembros.

3. Estará presidido por el Presidente de la SEFE.
4. En caso de empate el presidente dispondrá de voto de calidad.

#### Artículo 10.- FUNCIONES DEL COMITE CIENTIFICO

1. Elaborar las líneas de actuación científica de la Sociedad.
2. Propuesta de nombramientos de socios de honor.
3. Aceptación y propuestas de exclusión de socios.

#### Artículo 11.- COMITE EJECUTIVO

1. Estará constituido por el Presidente, el Vicepresidente y el Secretario, y según prevea la Asamblea General de acuerdo con el art. 6.2.
2. Son elegidos por la Asamblea General para un mandato de dos años, pasados los cuales hasta la nueva elección actuarán en funciones. Todos los cargos son reelegibles.

#### Artículo 12.- FUNCIONES DEL COMITE EJECUTIVO

El Comité Ejecutivo es el Organo encargado de llevar la iniciativa ejecutiva y la científica de las acciones y de cuantas actividades estén orientadas el cumplimiento de los objetivos de la Sociedad, y se reúne a propuesta del Presidente.

#### Artículo 13.- RELACIONES DE LA SEFE

1. La SEFE podrá asociarse, previa aprobación de la Asamblea General, con otras sociedades de filosofía y federaciones de sociedades, sin que ello suponga pérdida de su autonomía.

2. Podrá igualmente promover la creación de Institutos de Investigación fenomenológica o colaborar con los que puedan existir, así como crear en su seno secciones especializadas.

**Artículo 14.- DISOLUCION DE LA SOCIEDAD**

1. la petición de disolución de la SEFE deberá estar firmada por un cuarto de sus miembros, y la disolución efectiva tendrá lugar por manifestación escrita de dos tercios de sus miembros.

2. Los bienes patrimoniales en ese caso pasarán a una institución docente o investigadora de carácter público.

\*\*\*\*\*

### *LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE*

La SEFE se gestó con motivo de la organización del I Congreso Mundial de Fenomenología que el Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago organizó en colaboración con la Universidad a Distancia y con el Instituto Mundial de Fenomenología que dirige la Dra. Tymieniecka. Los promotores de la misma fueron los profesores **Javier San Martín, Nel Rodríguez Rial y Antonio Rivera García**. Los primeros pasos de la SEFE se dieron a principios del mes de septiembre de 1988 al aprobar el Acta Fundacional firmada por los tres promotores y redactar los primeros Estatutos que fueron presentados en el Ministerio del Interior a efectos de Registro de la Sociedad. El siguiente paso fue la presentación de la Sociedad en Santiago durante el Congreso, en una concurrida sesión, en la que la Sociedad encontró una buena acogida, despertando la ilusión de muchos. En esa presentación se decantó ya el modelo a seguir, dado que uno de los rasgos fundamentales de la Sociedad debía ser la apertura a todos los ámbitos de la filosofía fenomenológica y a ser posible a mantener una presencia en todas las Universidades, sin olvidar el mundo de los profesionales de la Enseñanza de la Filosofía en los Institutos de Bachillerato. Por eso inmediatamente se hizo patente el interés de ir preparando los programas con la participación del mayor número posible de personas. En esa Asamblea de presentación se acordó tener cuanto antes la primera Asamblea Constituyente en que se ratificaran o modificaran los Estatutos, se eligieran los Organos directivos y se decidiera el programa

de actuación. La estancia en Alemania, en el Archivo Husserl de Friburgo, de Javier San Martín durante el curso 1988/89, impidió convocar esa reunión antes de octubre de 1989.

Por fin el día 7 de octubre tuvo lugar la Asamblea Constituyente, que aprobó los nuevos Estatutos, eligió a los cargos responsables definidos en los mismos y decidió el programa de actuación. La rica discusión sobre los Estatutos sirvió, primero, para exponer ideas interesantes sobre el carácter de la fenomenología; el debate se animó al discutir el comienzo del artículo 3; se quería evitar a toda costa dar la impresión de que hacíamos una sociedad para recrearnos en los textos de Husserl, leídos en un plano "escolasticoide", como si la fenomenología constituyera una Escuela cerrada en sí misma con su propia jerga. Por eso se pidió y prevaleció la postura de que la promoción de los estudios fenomenológicos se debía llevar a cabo "en diálogo con otras corrientes del pensamiento". Había sin embargo también alguna opinión de que en España no son estudios serios sobre Husserl lo que nos sobra; se dijo incluso que eso es lo que precisamente nos falta.

Una vez aprobados los Estatutos sin ningún voto en contra, se procedió a elegir los cargos unipersonales diseñados en los Estatutos así como el Comité Científico. Como Presidente fue elegido el Profesor **Javier San Martín**, Catedrático de Filosofía de la UNED; como Vicepresidentes, **Don Miguel García Baró**, Profesor Titular de la Universidad Complutense de Madrid, y **Don Nel Rodríguez Rial**, Profesor de la Universidad de Santiago de Compostela. Como Secretarios fueron elegidos **Don Arnaldo F. Santos Sanz** y **Doña Mercedes Báñez Gutiérrez**, ambos estudiantes del Tercer Ciclo. A continuación el Profesor **Don Fernando Montero Moliner**, Catedrático Emérito de la Universidad de Valencia, fue nombrado Presidente Honorario. También se eligió el Comité Científico, en el que se procuró que estuvieran representadas cuantas más Universidades fuera posible; así de Sevilla fue nombrado **Don Cesar Moreno Márquez**, Profesor Titular de Filosofía; **Don Antonio Rivera García**, Profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma. **Don Francisco Salto Alemany**, de la Univer-

sidad de Salamanca; Don Javier Lerín Riera, de la Universidad de Barcelona, y por fin Don Jesús Conill Sancho, Profesor Titular de la Universidad de Valencia.

La Asamblea decidió dejar vacantes dos plazas para que puedan ser cubiertas con representantes de otras universidades, conforme vayan pasando a tener una representación en la SEFE.

Una vez elegidos los cargos directivos, se pasó a discutir el programa de actuación, que quedó definido en los términos siguientes; en primer lugar se decidió dedicar el Seminario del primer año a la figura de José Ortega y Gasset en cuanto fenomenólogo. La razón parece obvia. Teniendo en cuenta la importancia decisiva que la fenomenología de Husserl tiene en la configuración y puesta en marcha del pensamiento fundamental de Ortega y Gasset, le pareció oportuno a la Asamblea empezar justo por el estudio de esta faceta de Ortega y Gasset, en un intento de reivindicar la figura de nuestro primer filósofo y fenomenólogo. Como dinámica concreta del Seminario se decidió realizar seis sesiones a lo largo del año, en las que se discutirá las obras de la primera época en las dos primeras sesiones, en concreto las obras en torno a 1913/1916. En las sesiones tercera y cuarta se discutirán las obras de los años veinte, fundamentalmente *El tema de nuestro tiempo* y *Qué es filosofía*. Por último en las dos últimas sesiones se estudiarán las obras de los años 30 en adelante.

En segundo lugar se aprobó realizar también una **Semana de fenomenología**, que se dedicará a la figura de Ortega y Gasset, como un buen colofón del Seminario. La **Semana**, que será **I Semana de fenomenología**, pues ha de tener carácter periódico, ha de tener lugar en septiembre. Sobre su desarrollo concreto se quedó en pronunciarse más adelante.

\*\*\*\*\*

*SOCIOS ASISTENTES A LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE*

Doña Mercedes BAÑEZ GUTIERREZ  
Don Jesús CONILL SANCHO  
Doña Montserrat DUARRI CANOVAS  
Don Jesús Miguel DIAZ ALVAREZ  
Don Miguel GARCIA BARO  
Don Javier REDIN RIERA  
Don Vicent MARTINEZ GUZMAN  
Doña Alicia M<sup>a</sup> de MINGO RODRIGUEZ  
Don Fernando MONTERO MOLINER  
Don Cesar MORENO MARQUEZ  
Doña M<sup>a</sup> Luz PINTOS PEÑARANDA  
Don Manuel RIOBO GONZALEZ  
Don Antonio RIVERA GARCIA  
Don Nel RODRIGUEZ RIAL  
Don Francisco SALTO ALEMANY  
Don Javier SAN MARTIN SALA  
Don Arnaldo Francisco SANTOS SANZ  
Don Emilio SAURA GOMEZ  
Don Agustín SERRANO DE HARO  
Don Victor VELARDE MAYOL  
Don José Domingo VILAPLANA GUERRERO

**NOTICIAS**

En el mes de noviembre de 1988 la colección *Dokumente* de la *Husserliana* publicó por fin la tan esperada VI MEDITACION CARTESIANA de Eugen FINK. En ella el conocido ayudante de Husserl expone la "idea de una teoría transcendental del método", que se correspondería con la crítica del método fenomenológico, de la que habla Husserl en varios lugares de las *Meditaciones cartesianas*. El Profesor Javier San Martín ha escrito una presentación de dicha obra para la *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense.

\*\*\*\*\*

A principios de 1989 apareció el tomo XXVII de *Husserliana*, titulado *Vorträge und Aufsätze, 1922-1937*. La edición ha estado a cargo de Th. Nennon y Hans Rainer Sepp, investigadores del Archivo Husserl de Friburgo de Brisgovia. El interés de este tomo radica fundamentalmente en que en él aparecen por primera vez los famosos artículos que Husserl escribió para la revista japonesa *Kaizo* y que son muy importantes porque muestran la problemática de la historia y de la renovación ética como un objetivo fundamental de la fenomenología inmediatamente después de la I Guerra Mundial, mucho antes por tanto de la *Krisis*.

\*\*\*\*\*

Segue adelante el proyecto de publicación de las Actas del I Congreso Mundial de Fenomenología que tuvo lugar en Santiago, por lo menos en lo que concierne a los ponentes españoles. Quienes hubieran cedido los derechos de publicación a la Sra. Tymieniecka podrán publicar un resumen de sus ponencias o conferencias.

\*\*\*\*\*

Van adelante las gestiones para iniciar la publicación de una serie de Estudios fenomenológicos. La fórmula elegida es la de coedición entre la UED y la editorial Anthropos. La serie podría estrenarse con la traducción de la Grundproblemevorlesung 1910-1911 de Husserl, preparada por el Dr. Don Cesar Moreno Marquez.

\*\*\*\*\*

El día 18 de noviembre tuvo lugar la primera sesión del Seminario dedicado este año a la figura de J. Ortega y Gasset (véase un resumen de la sesión en el apartado V ). Por la tarde se reunió el Comité Científico y decidió presentar una solicitud a la DGICYT para la financiación de un proyecto coordinado de investigación a tres años en el que se investigará, teniendo como eje el Seminario Permanente de la SEFE, la Fenomenología de Ortega y Gasset ( como una filosofía del mundo), el concepto de mundo de la vida en Husserl y en tercer lugar el mundo de la vida y la pluralidad cultural.

\*\*\*\*\*

En la misma reunión del Comité Científico se diseñó el desarrollo de la I **semana de fenomenología**, dedicada este año a la fenomenología hispanoamericana; por la relevancia que en ella tiene Ortega y Gasset, a él 4stará dedicado el grueso de la semana, que tendrá lugar en Madrid los días 24 al 28 de septiembre de 1990. El primer día estará dedicado a las relaciones de Ortega y Gasset con Husserl. El segundo estará dedicado a la filosofía de Ortega y Gasset desde una perspectiva sistemática, mientras que el tercero se dedicará al estudio de la relación de Ortega y Gasset y la política. El cuarto día se dedicará a los sucesores de Ortega , fundamentalmente a Zubiri. Por fin el último día lo dedicaremos a una especie De sinopsis de la fenomenología e Hispanoamérica. El programa se desarrollará en diversas ponencias, dos o tres por cada tema, a cuya exposición seguirá un diálogo; todo ello durante la mañana. Por la tarde un Profesor en el tema especialmente invitado para la ocasión pronunciará una conferencia sobre el motivo del día. A la semana están invitados todos los miembros de la SEFE y se abrirá también una matrícula restringida a unas veinte personas, para preservar una asistencia verdaderamente asequible por su número al diálogo y la discusión científica. Las Actas de esta **Semana** constituirá el comienzo de una serie de publicaciones que podría llamarse **Investigaciones fenomenológicas**.

\*\*\*\*\*

El Profesor D. Fernando Montero Moliner, Presidente Honorario de la Sefe, acaba de publicar en el Editorial Crítica de Barcelona un libro de 330 páginas titulado *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón pura*. Con este texto el Prof. Mentero continúa sus investigaciones sobre Kant y nos muestra la lozanía de su laboriosidad y creatividad. Esperamos poder ofrecer una recensión de esta obra en el próximo **Boletín**.

\*\*\*\*\*

### EL SEMINARIO SOBRE ORTEGA Y GASSET

El día 18 de noviembre último inició sus actividades el Seminario Permanente de Fenomenología. Como se ha indicado anteriormente, el tema para este año es la fenomenología de Ortega y Gasset. El Seminario estaba previsto que tuviera seis sesiones a lo largo del año, en las que se estudiaría las principales obras de Ortega y Gasset relacionadas con la fenomenología. Según ese plan las dos primeras sesiones estarían dedicadas a las obras del arranque fenomenológico de Ortega y Gasset, más en concreto a las obras en torno a 1913 y 1916, e.d. las obras alrededor de *Meditaciones del Quijote*. Los textos que habíamos previsto comentar eran "Sobre el concepto de sensación", la conferencia de 1913 "Sensación, construcción e intuición", *Meditaciones del Quijote* e *Investigaciones psicológicas*. La realidad fue muy distinta, porque el excelente texto de "Sobre el concepto de sensación" absorbió las dos primeras sesiones, la del 18 de noviembre y la del 13 de enero. A pesar de ello, las dos sesiones no bastaron para agotar la riqueza de este primer texto de la fenomenología orteguiana.

A ambas sesiones asistieron en torno a las veinte personas, casi todos ellos socios de la SEFE y tuvieron lugar en la UNED desde las 10 de la mañana hasta las dos de la tarde. Las discusiones fueron muy vivas y los comentarios sobre el texto de Ortega muy iluminadores. En efecto, el texto de Ortega se presta a plantear de entrada los más arduos problemas de la fenomenología, en concreto la contradicción existente entre su pretensión de lograr formular verdades universalmente válidas y la realidad contingente que irremediabilmente contamina a dichas verdades. El bello texto de Ortega tiene la ventaja de la frescura, por exponer nuestro filósofo en él su primera impresión de los objetivos de la fenomenología.

En este sentido se resaltó la importancia de este texto y se manifestó la extrañeza de su desconocimiento, cuando sin lugar a dudas resulta decisivo para entender a Ortega Gasset, siendo además un texto que puede servir de excelente introducción a la fenomenología de Husserl. En todo caso la SEFE empezará a cumplir uno de los objetivos que determinaron el que este año se dedicara el Seminario a la fenomenología de Ortega y Gasset, la reivindicación de la filosofía de Ortega y Gasset. Algunos asistentes al Seminario manifestaron, en efecto, el extraordinario interés del texto y su intención de incluirlo entre los textos que los alumnos que estudiaran fenomenología deberían leer.

Otra necesidad que surgió reiteradamente fue la de ir pensando en una edición crítica de las obras de Ortega y Gasset, pues se detectaron algunas diferencias entre el texto de las *Obras Completas* y el publicado por P. Garagorri en el tomo de *Investigaciones psicológicas*. En todo caso nos lamentamos de que aún no exista una edición crítica que trate de fijar los textos con la mayor fidelidad posible.

Ya en cuanto al contenido del Seminario en la primera sesión se destacó el hecho de que Ortega, que acaba de leer las *Ideas* de Husserl, publicadas en esa misma primavera, entendiera los conceptos fenomenológicos de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas* como una unidad, sin resaltar las posibles rupturas que entre ambos textos pudiera haber. En ese sentido es muy interesante que la idea de fenomenología y de reducción que Ortega expone vale tanto para las *Investigaciones* de 1900 como para las *Ideas* de 1913.

Otro punto muy importante de este texto y que también ocupó un tiempo fue la idea de "ejecución", que como se sabe representa el caballo de batalla de la posterior crítica de Ortega a Husserl. Pues bien, en el Seminario se mostró la dependencia de esa idea de los §§ correspondientes de las *Investigaciones lógicas*, en los que se habla de *Vollzug*, palabra que Ortega traduciría por ejecución. La discusión sobre el carácter de la "conciencia ejecutiva" frente a la "conciencia refleja" y el lugar que ese tema ocupa tanto en Ortega como en Husserl ocupó un buen rato.

Por fin el tema del alcance de los enunciados fenomenológicos, en su pretensión de validez, animó la discusión, en la que hubo partidarios de la que podríamos llamar "humildad" ante la contingencia y limitación histórica del ser humano y los partidarios de la quizás "soberbia" respecto a nuestras posibilidades; pues cuando decimos que algo es así ¿no lo decimos para todos, de modo que es impensable para el sentido de la objetividad y la racionalidad el introducir ahí ninguna limitación? Este tema quedó pendiente para la siguiente sesión que tuvo lugar el 13 de enero.

Para la segunda sesión del Seminario y a la vista de lo poco que se había avanzado en el repaso de los textos, se decidió centrar la discusión, renunciando a abarcar largos textos. Para ello se fijó la parte IV de "Sobre el concepto de sensación" como tema del Seminario, puesto que en ella aparecen algunas de las ideas centrales de Ortega y Gasset, como la idea de conciencia y el espinoso pero decisivo problema de la relación entre la fenomenología y la psicología. Por otro lado en el texto, publicado en septiembre de 1913, se detecta un avance de Ortega en la asimilación de la fenomenología, pues en él se plantea, en la famosa nota de la pag. 257 de *Obras Completas*, tomo I de 1946 (o en la pag. 233 de la edición de Garagorri de las *Investigaciones psicologicas*, en Alianza Editorial) la traducción de la palabra *Erlebnis* por vivencia, mientras que en la primera parte, de junio de 1913, *das sinnliche Erlebnis* aparece traducida como "intimidad sensible".

Más de tres horas de viva discusión no sirvieron para agotar el texto orteguiano sobre las relaciones entre la fenomenología y la psicología o sobre el concepto de conciencia. La importancia que Ortega atribuye a la noción de **absoluto** así como el uso orteguiano de las nociones de **fáctico** y **esencial** no podían menos de suscitar vivas intervenciones. La presencia, por otro lado, de profesores de psicología contribuyó a animar la polémica. Confiamos en poder preparar una edición de las discusiones y temas tratados en estas dos sesiones así como en las que van a seguir a éstas.

### *HISTORIAL CIENTIFICO DE LOS SOCIOS*

En cada Boletín se incluirá algún historial científico de los socios elaborado por cada uno para que nos vayamos conociendo mejor. De momento no tenemos un modelo uniformizador. Preferimos que cada uno cuente en no más de tres páginas sus líneas de investigación. No estará tampoco de sobra que se vaya adjuntando una hoja con las publicaciones, pues muchas de ellas pueden resultar desconocidas para muchos compañeros. De este modo nuestro Boletín se puede convertir en un verdadero instrumento de comunicación entre nosotros.

\*\*\*\*\*

*LINEAS DE INVESTIGACION EN FENOMENOLOGIA DE VICENT MARTINEZ GUZMAN*, Profesor Titular del Departament de Filosofia de la Universitat de Valencia-Collegi Universitari de Castelló de la Plana. Octubre 1989.

Las líneas de investigación tienen como fundamento la concepción de la fenomenología propuesta por Fernando Montero Moliner que, dentro de su heterodoxia posibilitada por la influencia de Heidegger, Merleau-Ponty o el mismo Fink en su comunicación al Coloquio Internacional de Fenomenología de 1951, asume la inevitable referencia a Husserl. La heterodoxia me permite una lectura fenomenológica de la filosofía analítica y una lectura analítica de la fenomenología. La concreción de esta línea general de investigación pasa por la relectura de los textos husserlianos, con una perspectiva más ligada a la noción de experiencia del mundo vivido y su expresión en el lenguaje ordinario, que a las propuestas del Husserl idealista, con un discreto y, por el momento, distante respeto por la "fenomenología trascendental" en favor de una "fenomenología genética" por decirlo con terminología de Ricoeur.

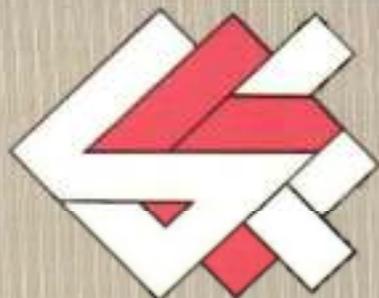
En este contexto propuse una lectura fenomenológica de la "fenomenología lingüística" de J.L. Austin en mi investigación presentada como tesis doctoral, y actualmente denomino a mi actividad investigadora con el mismo nombre, queriendo significar que los resultados del análisis del lenguaje ordinario pueden servir de expresión de la experiencia del mundo vivido anteriormente te aludido. Esta concepción voy a fundamentarla en una relectura de las propuestas de Ricoeur en su camino de la fenomenología a la hermenéutica. Asimismo supone un estudio inmediato de Searle en virtud de su doble aportación como discípulo de Austin en la elaboración de la doctrina de los "actos de habla" y, últimamente, como estudio de temas tan fenomenológicos como el de la intencionalidad.

Por otra parte, esta concepción de la fenomenología lingüística, marcadamente empirista -con esa nueva noción de experiencia de la que hablan autores como Wild-, me lleva a poner a prueba mis propuestas con las lecturas de la fenomenología, las interpretaciones de Husserl o el tratamiento del tema de la intencionalidad -y el de la intensionalidad- que

vienen apareciendo en la bibliografía internacional desde hace unos años, que quizá se remontan a las tesis de Chisholm, pero que cobran fuerza con Follesdal, Hintikka, Dreyfus, Smith, McIntyre, y que busca paralelismos de Husserl con el cognitivismo y la inteligencia artificial, a partir de lecturas fregeanas. El rigor de la investigación pasa por el estudio de estas propuestas en la medida en que se inserta en el contexto del diálogo filosofía analítica-fenomenología, para ratificar o rectificar mis propias propuestas de una fenomenología más empirista, de manera paralela a como se investigan críticamente las mismas desde una fenomenología trascendental (por ejemplo entre nosotros, J. San Martín).

Finalmente la investigación desde el horizonte de la fenomenología lingüística, me permite una reflexión sobre la enseñanza de la filosofía fundamentada filosóficamente desde dos vertientes. Por una parte, como profesor de historia de la filosofía moderno y contemporánea, a partir de la recuperación de la historia por el Husserl de la Krisis y de la lectura de la misma que proponen autores como D. Carr, investigo la fundamentación de la enseñanza de la historia de la filosofía en la delimitación de los elementos del "mundo vivido originario" dentro del "mundo vivido concreto" en el que se desarrolla la filosofía de un autor. Con ello sigo las propuestas sobre la "historicidad de la filosofía" estudiadas y llevadas a la práctica por Montero. Pero en segundo lugar, pienso que desde la fenomenología lingüística entendida como la dilucidación de la expresión en el lenguaje ordinario de la experiencia del mundo vivido originario, se puede plantear una enseñanza sistemática de la filosofía que profundice en las técnicas de análisis de este lenguaje ordinario, que pongan críticamente a prueba aquello que se considere experiencia originaria expresada en ese lenguaje. Así investigaremos la enseñanza de la filosofía en el contexto de una teoría de la comunicación que habrá de tener la "fortuna" de la "captación" (uptake) exigida para la satisfacción de los actos de habla, y para la cual serán fundamentales las aportaciones de la hermenéutica. Será una reflexión sobre "didáctica de la filosofía" no "didacticista", sino basada en la aplicación a la enseñanza de la filosofía de los resultados de la investigación "pura".

**SOCIEDAD**



**ESPAÑOLA**

# FENOMENOLOGIA

**Boletín Informativo**

**UMARIO**

Saludo

El Seminario de Ortega y Gasset

Seminario sobre Ortega en Valencia

Seminario en la Autónoma de Madrid

El Lebenswelt, por Gómez-Heras

La nouvelle Gnose

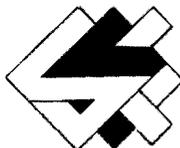
I Semana de fenomenología

Noticias

Nuevos socios



SOCIEDAD



ESPAÑOLA

DE FENOMENOLOGIA

---

BOLETIN INFORMATIVO DOS 1990

---

SUMARIO

Saludo,	por <i>Javier San Martín</i>	3
Seminario de Ortega y Gasset,	por <i>Javier San Martín</i>	9
Seminario sobre Ortega en Valencia,	por <i>Vicent Martínez</i>	21
Seminario en la Autónoma de Madrid,	por <i>José Luis Zaccagnini</i>	25
<i>El Lebenswelt</i> de Gómez-Heras,	por <i>Jesús Díaz</i>	27
La nouvelle Gnose,	por <i>Emilio Saura</i>	33
I Semana de fenomenología		39
Noticias		41
Nuevos socios		43

---

Edita: Sociedad Española de Fenomenología

en colaboración con el Vicerrectorado de Educación Permanente

Portada: Nel Rodríguez Rial

## SALUDO

A finales de diciembre del año pasado Rubert de Ventós publicó un interesante artículo en el diario El País, que no puede menos de llamar nuestra atención. En él expresa su extrañeza sobre el tema de una conversación entre políticos checoslovacos del Foro Democrático, la organización que ha conseguido cambiar el rumbo político del país centroeuropeo, exactamente la noche en que acababan de pactar el nuevo gobierno con el partido comunista. La extrañeza del conocido profesor español se centraba en el ardor y entusiasmo con el que políticos tan avezados en una práctica que estaba cambiando realmente su país discutían sobre la fenomenología de Husserl. Creo que la noticia y comentarios de Rubert de Ventós son motivo suficiente para incitar algún comentario desde este lugar, por todo lo que significa, ya que puede servir para enmarcar el verdadero sentido de la fenomenología, lo que para nosotros debe ser sumamente importante.

Pues es sabido que siempre se había considerado a la fenomenología como la filosofía "desinteresada" por excelencia, por aquello justamente de la epojé y de la autodefinition que el fenomenólogo hace de sí mismo como espectador desinteresado. Desde ese momento la fenomenología fue vista habitualmente como la filosofía refugio de cuantos no querían entrar en la vorágine de la acción. No aparenta merecer mucho mejor juicio al profesor Rubert de Ventós, ya que para él la fenomenología en Checoslovaquia no parecía ser en principio sino una cualquiera de las *filosofías perennes*, que podía servir, como Zubiri a Ellacuría, para criticar regímenes opresivos.

Justamente, cuando le contestan que no sólo era eso, se queja Rubert de que, para poner fin al pensamiento totalitario, haya que caer en el totalitarismo del pensamiento y en la nostalgia de una teoría que "todo lo engulla". Aquí reconoce Rubert que su opinión puede haber resultado grosera para los entusiasmados contertulios y cuando trata de desviar la conversación hacia cuestiones concretas de la política, Ivan Havel, hermano del Presidente Vaclav Havel, contesta con el argumento de base fenomenológica que ríe su conducta y que no tiene desperdicio. Debemos agradecer

a Rubert de Ventós el habernos transmitido estas frases tan importantes para nosotros.

En ellas se pone a la luz, en efecto, el sentido más husserliano de la eficacia práctica de la fenomenología, tal como se expresa en *La crisis de las ciencias europeas*. "La reivindicación *fenomenológica* de la formación del sentido desde la experiencia vivida y la responsabilidad individual" no es cuestión indiferente. Pues eso implica exactamente "reconstruir así el mundo natural como el verdadero terreno de la política; rehabilitar la experiencia personal del hombre como criterio original de las cosas; colocar la responsabilidad por encima de la utilidad, devolver el sentido de las palabras y hacer que el pivote de los acontecimientos sociales sea el *yo* humano, en plena posesión de sus derechos y su dignidad, responsable de sí mismo porque se refiere a algo por encima de sí mismo". No sabemos con certeza quién expresa estas precisas palabras que Rubert ha entrecorrido; quizás incluso podría pensarse que las ha dicho el Presidente Havel. En ellas se puede ver bien aprendido el mensaje de la *Krisis* de Husserl. La de tomar la propia experiencia como fuente insustituible de la razón y la moral, si bien la propia experiencia ha de ser tomada en la pregnancia de sentido que manifiesta, pues el sentido trascendental del que el ser humano es portador y manifestación es fuente inagotable de dignidad y superación de cualquier sistema que no se nutra de esa experiencia. Por eso se trata, ahora ya según Havel "de hacer confianza a la voz de nuestra conciencia más que a todas especulaciones abstractas y de no inventar una nueva responsabilidad fuera de aquella a la que esta voz nos llama: a no avergonzarnos del amor, la solidaridad, la comprensión y la tolerancia; a recuperar de su exilio en el dominio privado estas dimensiones fundamentales y a tomarlas como punto de partida de la organización comunitaria. Se trata en definitiva, sigue Havel, de recordar que un hombre solo, en apariencia desarmado pero que osa gritar bien alto una palabra verídica, que sostiene esta palabra con toda su persona y dispuesto a pagarla cara, dispone hoy de un enorme poder, incluso en los arrecifes donde sopla el viento más violento".

acaban de quebrar el brazo poderoso al Partido Comunista Checoslovaco. Así el poder "subjetivo y moralista" se ha revelado más "objetivo y práctico" que el sistema soviético o el Imperio americano. No sé hasta qué punto resulta todo esto novedoso para el propio Interlocutor español, pero lo que sí sé es que no lo debe ser para quien se haya asomado a los escritos de Husserl. Es cierto que sólo al final de su vida aparece este sentido práctico de la fenomenología; pero no es menos cierto que la historia estuvo siempre en el punto de mira de su filosofía, como él mismo se lo escribió a George Misch. Sólo que para entender la historia nos tenemos que salir de los intereses inmediatos que distorsionarían la perspectiva más amplia. La necesidad de apartarse de la política inmediata para diseñar el ámbito de la política puede suponer que la filosofía fenomenológica quizás tenga que esperar muchos años hasta que ejerza su eficacia práctica. En un mano a mano inmediato siempre vence la fuerza inmediata y bruta; pero ésta se desintegra en el momento en que no se ejerce y entonces surgirá la fuerza de la razón. Cuando Husserl dice que el fenomenólogo es funcionario de la humanidad sabe que al reivindicar la suprema dignidad del ser humano no está hablando para su momento sino para el futuro, un futuro del que sólo se podían ver densos nubarrones; pero entre los cuales la filosofía no era incapaz de trascender hacia momentos de nueva responsabilidad.

El creador del Estado de Checoslovaquia y su primer Presidente, Thomas Masaryc, era un gran amigo de Husserl; fue él incluso quien orientó al joven matemático Husserl al estudio de la filosofía. Masaryc mismo fue un estudioso de las contradicciones que genera el sistema capitalista. Su libro sobre el suicidio es un excelente ejemplo de su talante filosófico. En 1934 era aún Presidente de la República de Checoslovaquia y él, que se había esforzado por combatir las tendencias imperialistas del Imperio Alemán, veía ahora instalado en el poder de Alemania un partido que hacía del nacionalismo alemán la base de toda su filosofía y de toda su acción. En esas condiciones la democracia, que se basa en la capacidad de todos los seres humanos para discutir y decidir en plan de igualdad sobre las cosas que les conciernen, no tenía razón de ser. Para el propio nacionalismo alemán la democracia no era sino una perversión humana, porque se basa en el reconocimiento de que también los débiles son seres humanos en igualdad

de condiciones. El VIII Congreso Internacional de Filosofía fue convocado en Praga para la primera semana de septiembre de 1934 con el tema de "La crisis de la democracia". El presidente del Congreso, prof. Radl, pidió a los Intelectuales que no podían asistir una toma de postura sobre la tarea de la filosofía. Husserl escribió todo un ensayo que corregido y ampliado fue el texto posterior de las conferencias de Viena y Praga de 1935 y luego del libro *La crisis de las ciencias europeas*. Pues bien, en ese ensayo se pueden leer frases inequívocas sobre la misión de la filosofía en ese contexto de crisis de la democracia: "El fracaso de la razón teórica como filosofía encierra también el fracaso de la razón práctica", que para Husserl se centra en la lucha por conseguir una humanidad autónoma, e.d. emancipada.

También escribió una carta que es la que se publicó en las actas del Congreso. La carta empieza diciendo que "la filosofía es el órgano de una existencia histórica de un nuevo tipo, de la existencia desde el espíritu de la autonomía". El modelo de esta autonomía está para Husserl en la autorresponsabilidad científica, en la que el científico es libre totalmente de cualquier compulsión externa, política o fáctica, ya que el único criterio científico al que debe atenerse en cuanto científico es el de su propia evidencia. Pues bien, este espíritu es el que constituye el sentido mismo de Europa como proyecto cultural. Según Husserl el radicalismo necesario para entender esa situación se logra justo con su metodología de la reducción, en las dos etapas que se diseñan en esa época, la primera, la reducción al mundo originario de la experiencia inmediata, de la *Lebenswelt*, y de ahí, y ahí está el segundo paso, a la subjetividad trascendental, que como polo subjetivo del mundo de la vida constituye, en inseparable unidad de éste como su correlato, la estructura básica de la que Husserl dice que es el *apriori* para el ser mismo de la naturaleza en el sentido en que la utiliza el físico.

El Interlocutor de Husserl en Praga en los años del Congreso era su amigo y discípulo Jan Patocka; a él pidió Husserl que le procurara una copia de la carta, pues Husserl no se había guardado ninguna; y a él pidió también Husserl que retirara el ensayo que había escrito, pues lo veía con errores de redacción. Todos los contentulios a los que se refiere Rubert de

Ventós, miembros todos ellos del Foro Democrático, son todos discípulos de J. Patocka.

Una pregunta debemos todavía plantearnos; pues es cierto, se dirá, que el Husserl septuagenario, azuzado por la filosofía de Heidegger y la experiencia del nacionalsocialismo alemán, no podía menos que volver a la historia, mas eso sería sólo una reforma posterior en una dirección opuesta a la de la fenomenología inicial. Pues bien, creo que eso representa una interpretación de Husserl que no se atiene a los datos de que disponemos, sobre todo después de las últimas publicaciones. Pues ya en 1917, con motivo de las conferencias que pronunció para los inválidos de Guerra sobre el Ideal del hombre según Fichte, Husserl tenía conciencia explícita de la vertiente práctica de la epistemología. La solución que se dé a la pregunta por el sujeto de la ciencia no deja de tener consecuencias prácticas, pues "puede y debe ser determinante de la vida y decisiva para la suprema propuesta de un objetivo de la vida personal".

Ahora bien, esta postura de Husserl, que será la base fundamental de los artículos sobre la "Renovación" en 1922 y después en la *Crisis de las ciencias europeas*, no está ausente antes de la Guerra, pues no debemos olvidar que ya al comienzo mismo del artículo de la revista *Logos*, "La filosofía como ciencia estricta" de 1910/11, asegura Husserl que la filosofía siempre ha pretendido satisfacer las exigencias teóricas y "posibilitar en una perspectiva ética y religiosa una vida regulada por normas de razón pura". Mas eso significa que el psicologismo, (o el naturalismo, como lo llama en 1910) con cuya refutación empieza la fenomenología, no es una teoría neutral. Si ahí se hace patente un fracaso de la razón teórica, que desaparece, también encerraba un fracaso de la razón práctica. La fenomenología tenía entonces desde el principio una orientación y un compromiso práctico. Por eso dice un poco más adelante en el mismo artículo de *Logos* que la constitución de una filosofía estrictamente científica, e.d. la constitución de la fenomenología, viene exigida por "los supremos intereses de la cultura humana", pues el naturalismo que dominaba entonces era "un peligro

ciencias de la experiencia, las ciencias de hechos; mas desde ese momento se nos escapa cualquier posibilidad de pensar en la vida humana como una vida en la que pueda pensarse algo que no sea hechos; al final de su vida va a sentenciar Husserl esto mismo que ya ha anunciado en 1910: "ciencias de sólo hechos hacen hombres de sólo hechos" (blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen); en mi opinión esta sucinta formulación de la página 4 de la *Krisis* encierra todo el sentido práctico de la fenomenología; piénsese a modo de ejemplo en lo que le ocurriría al derecho, pues quedaría entonces reducido a un hecho, cuyo valor de verdad estaría en la decisión fáctica de un grupo que no puede basarse ya en ningún criterio racional, porque estos criterios no serían sino meros oportunismos fácticos de un momento determinado al servicio de metas y fines que no tienen ninguna justificación racional. Mas no hay posibilidad de justificación racional al margen de los individuos sujetos de la razón. De entrada no es posible una justificación racional impuesta por unos sobre los otros a quienes incluso se les ha arrebatado la posibilidad misma de opinar.

Una educación filosófica basada en estos principios no puede permanecer indiferente en las situaciones políticas en las que la razón sólo es detentada por un grupo. Mas aún, se comprende que en algún país del Este europeo la fenomenología estuviera prohibida. Se comprende también que para los fenomenólogos del Este fuera la fenomenología la filosofía básica de su orientación crítica. No lo es menos para los discípulos heterodoxos de la Escuela de Budapest. Pero también es en definitiva una filosofía crítica de la deshumanización y sistemas antidemocráticos de decisión propios del Occidente europeo.

Javier San Martín

### EL SEMINARIO DE ORTEGA Y GASSET

El día 24 de febrero tuvo lugar la tercera sesión de nuestro Seminario sobre Ortega y Gasset. El texto elegido para comentar era *El tema de nuestro tiempo*. Es este un texto sumamente interesante, en primer lugar porque es un texto que muchos intérpretes miran con cierto desagrado porque parece que se les resiste a una interpretación que pudiera ser encajada en el conjunto de la obra de Ortega. No hay que olvidar tampoco que el propio Ortega dice en el "Prólogo para alemanes" que no estima este libro. Pero en segundo lugar se trata de un texto que parece exponer quizás por primera vez con cierta precisión lo que Ortega va queriendo desarrollar en su vida filosófica. En él, por último, se plantea con contundencia la teoría de la verdad como resultado de la suma de perspectivas. Pero a mí desde hace muchos años me interesó este texto porque yo veía en él ya un claro adelanto a las tesis husserllanas de *La crisis de las ciencias europeas*. Pues bien estos tres temas estuvieron presentes en las más de tres horas de discusión que duró el seminario, si bien el tema de la verdad y la perspectiva, con el tan traído y llevado tema del relativismo y valor de nuestras propuestas de verdad, se llevó una gran parte del tiempo.

El primer tema se refiere al lugar desde el cual interpretar el importante texto de Ortega, fundamentalmente porque ahí aparece una noción de vida que, como se vio a lo largo del Seminario, resulta sumamente problemática. ¿Es esa vida la mencionada en *Meditaciones del Quijote*? A la luz de los atributos que parece asignarle Ortega no parece que sea así. Los rasgos biologicistas, organicistas que rezuma el texto no dejaron de ser motivo de escándalo para intérpretes anteriores, y también ahora para algunos asistentes al Seminario esos rasgos invalidarían toda aproximación a este texto de Ortega desde la fenomenología. E.d. según una interpretación convencional en este texto Ortega estaría deslumbrado por lecturas relativas a la biología, hasta el punto de que la noción de vida que aquí se maneja es fundamentalmente una vida de carácter orgánico, por lo que difícilmente puede ser la vida como realidad radical que aparecerá, como veremos luego, en *Qué es filosofía* o la vida individual bajo cuya forma se nos da absoluta-

mente todo, tal como se dice en *Meditaciones del Quijote*, y después, como se sabe, se repetirá en la recopilación de su pensamiento que hará Ortega en el "Prólogo para alemanes".

La polémica se centró fundamentalmente en si la vida es fundamentalmente vida subjetiva en el sentido husserliano o es vida en el sentido biológico, aunque sea una vida biológica de un carácter nuevo tal como Ortega se esfuerza por definir. La opinión mayoritaria fue que efectivamente los rasgos biológicos que configuran la vida en este texto pueden responder a una excesiva impostación de influencias de textos de biología, pero que en Ortega predomina el carácter histórico y el carácter subjetivo de la vida; el aspecto biológico estaría orientado a resaltar el carácter espontáneo que tiene la vida. Pero la vida humana es humana justo en la medida en que está también sometida al polo objetivo, siendo por tanto una vida sometida a la tensión o a la correlación sujeto-objeto. Es cierto que utiliza Ortega un lenguaje sumamente biológico u orgánico, como cuando dice que pensar es pensar la verdad como digerir es asimilar los manjares. El pensamiento de la verdad sería una función de un órgano. Pero no parece que sea conveniente a una correcta hermenéutica esa interpretación biológica. Más bien se trata de metáforas para captar la peculiaridad de la vida humana que es histórica y sometida a la correlación objetiva, por lo que la verdad no es algo coyuntural a la vida humana sino algo que le es esencial, e.d. sin lo cual la vida humana no es tal vida. En este sentido El Prof. Montero opinaba que la vida que aparece en este texto no es distinta de la vida radical de *Qué es filosofía* o de *Meditaciones del Quijote*.

Partiendo de esa opinión, que varios presentes se esforzaron por probar, se planteó la pregunta de si esa vida era la vida que aparece en el término *Lebenswelt* de Husserl. A esa pregunta el Prof. Montero contestó diciendo que era una pregunta difícil porque había que decidir previamente con qué mundo de la vida husserliano queríamos comparar la vida y su mundo que aparece en este texto, puesto que en Husserl había que distinguir tres nociones de *Lebenswelt*. De todas maneras ya de entrada quedó establecido algo cuya virtualidad saldría realmente en la tercera parte en la, desgraciadamente breve discusión de las ideas políticas con las que

Ortega opera en este texto, a saber, que en *El tema de nuestro tiempo* se formulan tesis que adelantan ideas básicas de la *Krisis* de Husserl, tales como el diagnóstico de la Edad Moderna, de la sensibilidad moderna, la suspicacia y el desdén hacia lo espontáneo e Inmediato, porque Descartes decidirá que "el verdadero mundo es el cualitativo, el geométrico". Pues bien, el objetivo del libro es mostrar el cambio de perspectiva necesario, la necesidad de volver a lo Inmediato, e.d. a la vida.

Justamente la exposición del Prof. Montero de la triplicidad de la noción de mundo de la vida de Husserl dio pie para pasar al segundo gran tema, que se llevó más de una hora de discusión, en la que por otro lado se continuaba una polémica abierta en el Seminario anterior. En efecto, el Prof. Montero había comentado la existencia de tres nociones de *Lebenswelt* en Husserl, uno sería el que aparece en la *Krisis*, el mundo concreto histórico con sedimentos culturales; pero habría también un *Lebenswelt*, el de *Experiencia y juicio*, el de la experiencia de la subjetividad que construye ese mundo y el *Lebenswelt* primordial de la V Meditación cartesiana, que es un mundo de la subjetividad radical que construye esas estructuras mundanas históricamente vinculantes. Tenemos pues un mundo cambiante según las culturas y unas estructuras previas o que condicionan lo histórico. Teniendo en cuenta el texto de Ortega, esto nos planteaba dos problemas básicos. Por un lado parecía rehacerse el camino de Husserl de resolver el psicologismo no mediante la postulación de un reino autónomo, sino retrotrayendo ese reino autónomo a la subjetividad, al fondo vital. Ahora bien, teniendo en cuenta la definición que Ortega hace de la verdad desde la noción de perspectiva, será necesario plantearse la pregunta por el carácter universalmente válido justamente de esas estructuras que Ortega va a tratar de definir como características de la vida humana. Mas si sólo históricamente tenemos acceso a ellas, ¿cuál es su carácter de verdad? ¿vale el carácter mismo perspectivístico de la verdad que plantea Ortega como a priori histórico o es exclusivamente un planteamiento del momento de Ortega? El problema se plantea justamente en los términos en que Ortega enuncia la diferencia con otras épocas, en las que se creía que la verdad era válida para siempre, con la época actual, en la que se reconoce un carácter histórico a la verdad; pero entonces cabe la pregunta de si tiene cada época su

verdad incomunicable con las verdades de otras épocas o si para que sea verdad debe ser comunicable con otras épocas, de modo que el *Lebenswelt* según la noción típica de la *Krisis* implica que se deja traducir a otras culturas o no. Pues en la tesis de Ortega parecería estar implícito que sus propias teorías caen en el historicismo que enuncian, con lo que no valdrían como teorías filosóficas.

La pregunta desató una vivísima polémica sobre el tema del apriori histórico él mismo ya no histórico y sobre nuestra posibilidad o pretensión de llegar a algo así; la polémica derivó incluso en un tema muy de actualidad, en la dificultad o incluso imposibilidad de practicar una comprensión o interpretación de pensadores o filósofos de otras época, incluso en temas que parecerían aparentemente claros como pueden ser los principios lógicos. ¿Puedo suponer que otros pensadores utilizaron los mismos principios lógicos en el mismo sentido en que los utilizamos ahora?, se preguntaba el Prof. Montero con el decidido apoyo del Prof. C. Monedero. La seguridad de que el principio de no contradicción no significaba lo mismo para Kant, para Aristóteles y Parménides, parecía llevar a un relativismo; sin embargo el Prof. Montero terminaba asegurando que el pensamiento racional implica aceptar que funcionamos como si esos principios fueran apriori, pero que de ahí no podemos pasar, con lo que se podría establecer una diferencia entre Husserl, en quien se podría decir que existe un fuerte apriorismo, mientras que en Ortega no lo habría.

El Prof. Vicent Martínez intentó mediar en la polémica recurriendo al 'principio de confianza' de Austin, que sería lo propio de un nivel, y la noción de ciencia reconstructiva de J. Habermas, que trataría en un segundo nivel de reconstruir esa justificación pragmática, reflexionándola y contándola desde el principio como un apriori para que haya comprensión, porque por muchas objeciones que podamos hacer a la traducción, en el fondo podemos traducir, lo que no sería posible si no admitiéramos algo en común. En mi opinión y así lo hice saber, la búsqueda de estas estructuras comunes que serían lo propio de la subjetividad en cuanto tal y por tanto apriori de comprensión y discurso es un objetivo decisivo de la fenomenología, que a mí me pareció ver expresado en la formulación husserliana de

la *Vorlesung* de 1922, en la que se trata de convertir la reducción trascendental inicialmente ni eidética ni apodíctica, en reducción eidética y apodíctica, que no tiene tanto el sentido epistemológico con que Husserl la había podido concebir inicialmente cuanto el sentido de descubrir aquellas estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental, sin las cuales no es pensable tal subjetividad. El Prof. Monedero se resistió a admitir la pretensión de un conocimiento de tal alcance cuando es cada persona la que "constituye" incluso el principio de contradicción, hasta el punto de que se daría una imposibilidad de entrar en la perspectiva del otro. Es cierto que el Prof. Conill advirtió reiteradamente contra el falibilismo de que todo puede resultar falsable, porque tal proposición caería sobre sus propias trampas; y si no todo es falsable, debemos sacar las consecuencias. No obstante, la polémica fue larga; Doña Pilar Allegue quiso remitirla a ya clásica y debatida polémica del Innatismo o empirismo. Ciertamente parece que nadie siguió esa vía, quizás porque tal vez esa polémica se debate en un terreno que en terminología husserliana se podría llamar de la 'actitud natural', mientras que en nuestra discusión hablábamos más bien del sentido mismo que tiene el hablar, el poder traducir, el entendernos, en definitiva el compartir algo común, que yo creo que responde a esa idea husserliana de subjetividad trascendental.

Una pregunta punzante, como todas las tuyas, fue la que el Prof. Zaccagnini, psicólogo de profesión, nos lanzó a los filósofos, y aunque aún la polémica anterior siguió ocupando una buena cantidad de tiempo, la pregunta mencionada sirvió para poder en su momento cambiar de tercio e iniciar la última parte del comentario a *El tema de nuestro tiempo*. Es de suponer que comprensiblemente cansado de la larga discusión de los filósofos en si era o no posible pensar un a priori histórico, o si nuestras perspectivas de las cosas podían dar como resultado algo común, nos preguntó en realidad qué importancia tenía eso, qué consecuencias se derivaban de una postura u otra, porque parecía que en principio podía sencillamente dar igual. Pues bien el Prof. García Baró introdujo la respuesta con gran precisión, pues el problema no es justamente un problema teórico, sino justo un problema práctico. En este sentido expliqué yo también el sentido práctico con el que Husserl inicia la *Vorlesung* a la que antes he aludido

y al que también me he referido en el saludo de este mismo boletín. En cuestiones de racionalidad, de apoclicidad no somos arbitrarios, no podemos decir lo que queramos, porque estamos sometidos, en opinión de Husserl, a normas que constituyen justamente nuestra autonomía. Frente a ellas ningún poder fáctico, *auch kein Gott*, como dice Husserl en esa *Vorlesung* podría nada. La racionalidad, terminó diciendo el Prof. Montero, no la podemos evitar, pero tampoco puedo afirmar que lo que yo encuentro como necesario y universal p.e. para ser libre, lo sea así de un modo absoluto para todos. A mi parece que la cuestión tiene su importancia en periodos de crisis, que es justo cuando pensaron tanto Husserl como Ortega, porque en base a esas discusiones teóricas, Husserl pudo anticipar un repudio del nacionalismo.

¿Y Ortega? ¿cuál es la postura política de Ortega en este texto? La pregunta no carece de alcance, porque en este texto Ortega se va a adelantar clarísimamente al Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, en primer lugar al diagnosticar la crisis que estaba padeciendo Europa y que era una crisis consecuente a la ideas procedentes de la Edad Moderna; y en segundo lugar, al pedir que justamente el **tema de nuestro tiempo** era el volver la razón, la ideas, a la vida, e.d. reconducirlas a lo Inmediato, diríamos en terminología husserliana, reconducirlas al mundo de la vida. Expresamente pregunté qué podía suponer esto de terapia política, de idea política. Tanto el Prof. Montero como el Prof. Conill formularon el pensamiento de Ortega en ese sentido como la petición de revitalizar todas las esclerotizaciones ideológicas o p.e. las prácticas políticas, tales como la democracia que fácilmente pueden separarse de la vida y convertirse en dogmas en los que se cree como en la Virgen del Pilar; mas entonces se convierten en instancias ajenas a los individuos, perdiendo su vitalidad.

No dejó de faltar polémica tampoco en este punto, pues una vez más no queda claro cuál es el ideal ortegulano en la propuesta de revitalización, justamente porque la idea de vida y por tanto los valores vitales que hay que insuflar para revitalizar las esclerotizaciones no parecen excesivamente adecuados, como observó D. Agustín Serrano de Haro. Sin embargo, a mí me parece que las ideas políticas de Ortega en este texto deben ser también

leídas dentro del contexto de su obra, interpretando la vida desde la noción de realidad radical, tal como lo hemos explicado un poco más arriba. De todas maneras creo que la sesión del Seminario sirvió para subrayar la importancia de este texto tanto por los problemas que trata como por lo que significa en la fenomenología de anticipación de fórmulas que Husserl expondrá en el libro que en la actualidad más se estima del fundador de la fenomenología. Esta coincidencia no creo que deba ser citada para estimular ningún orgullo necio, sino para mostrar la necesidad de enmarcar a Ortega dentro de la fenomenología, lo que de nuevo tuvimos ocasión de ver en la siguiente sesión de Seminario.

En efecto, la cuarta sesión del Seminario que tuvo lugar el día 5 de mayo estuvo dedicada al importantísimo libro de Ortega *Qué es filosofía*. Un aura especial rodea a este libro. Es sabido que el libro procede de un curso que Ortega empezó a leer en la Facultad de Filosofía pero que no pudo continuar por problemas políticos, por lo que tuvo que trasladarse a un cine. El éxito del curso fue tal que pronto tuvieron que cambiar de local porque el inicialmente previsto no podía albergar a todos los asistentes. Pero independientemente de esta circunstancia el libro tiene otros méritos suficientemente llamativos como para merecer una consideración explícita. En ese sentido creo que nuestro Seminario no defraudó. Empecemos diciendo que la asistencia al mismo fue considerable. También nuestro Seminario consiguió llenar el aula en el que lo comenzamos, sin que por otro lado esa circunstancia variara la animación de la discusión, en la que se pusieron de manifiesto aspectos de este libro que pueden servir de excelentes motivos de investigaciones futuras. Desde esta consideración creo que en general nuestro Seminario va a descubrir cantidad de motivos, que por no haber sido Ortega cuestionado, en el sentido etimológico, en nuestro país desde la perspectiva del movimiento fenomenológico al que pertenece, no habían sido antes puestos sobre el tapete de la discusión.

El Seminario tuvo tres partes, en las que se tocaron diversos temas dependientes de la pregunta con la que el Prof. Montero abrió la sesión de por qué Ortega deja de hablar de subjetividad para hablar de vida, con lo que se ponía sobre el tapete la relación de Ortega con Husserl; y en segun-

do lugar el problema de la interpretación del método fenomenológico de Ortega desde la estructura misma de la obra *Qué es filosofía*, lo que suscitó discusiones sobre el lugar del método en la filosofía orteguiana. Así la primera hora se dedicó a centrar los temas de discusión, que se dirigió a estudiar el papel del concepto de la actitud natural, porque parecía que la noción orteguiana de vida podría estar más cercana al concepto ordinario que tenemos de nuestra vida, que al husserliano de subjetividad pura.

La segunda hora transcurrió en una discusión entre quienes defendían la vinculación de Ortega al proyecto husserliano y quienes lo desvinculaban o resaltaban las fuertes diferencias entre ambos modelos. Hasta cierto punto también dependía la defensa de lo uno y lo otro del concepto que se tuviera de actitud natural y de su papel en la fenomenología; por lo que se tocó el tema de los diferentes sentidos de la actitud natural en Husserl y consecuentemente en Ortega. También fue necesario, para centrar la discusión, volver con cierto detenimiento a la presentación de la estructura del libro comentado, donde se veía la similitud y el adelanto que Ortega hace de temas que Husserl desarrollará posteriormente en la *Crisis de las ciencias europeas*.

En fin, la tercera parte, y al hilo de la pregunta sobre el lugar del futuro como determinante en la estructura del tiempo, llevó a relativizar la influencia de Heidegger incluso en esa adscripción; pero justamente en ese contexto volvió a aparecer la importancia que Ortega daría de entrada a un sistema de preferencias como a priori en la vida, a diferencia de Husserl que antes que la práctica pondría la teoría, lo que por supuesto fue motivo también de discusión.

Tres fueron por tanto los grandes temas que se tocaron. En primer lugar fue importante el tener en cuenta la estructura misma de la obra comentada, siguiendo el mismo símil orteguiano de los círculos o navegaciones. Nos encontramos entonces con que el viaje no es muy diferente del recorrido por Husserl en la *Krisis* pero realizado por nuestro autor unos cuantos años antes, lo que da a Ortega un lugar preferente en la fenomenología. En efecto, se mostró que *Qué es filosofía* empieza con un análisis del

significado de la física y de la cultura determinada por la física, lo que llevaba al exterminio o mínima expresión de la filosofía, por lo que era necesario constatar la dependencia que ese mundo de la física tiene del mundo ordinario del científico, de una vida anterior sólo en la cual tiene sentido. Después vendrá la discusión de lo que Husserl llamará el principio de los principios, para en la tercera parte exponer la necesidad de poner ante todo como hecho o realidad radical la vida sólo en la cual el mundo tiene sentido. La última parte del libro, ya dedicada al análisis de lo que Ortega llamará la tierra ignota se dedicará al estudio y exposición de las categorías de esta vida, donde parece hacerse presente la Influencia de Heidegger.

Pero esa estructura plantea dos problemas, uno el metodológico, en la pregunta propuesta por el Prof. Conill de si el método que en la estructura parece asumir cierto papel dirigente, agota el planteamiento ortegulano o si más bien no es sino un punto de partida que deberá abrirse a un planteamiento más hermenéutico, con lo que tendríamos una de las razones de por qué vida y no subjetividad. La superación de la modernidad sería entonces en Ortega un tema fundamental. La propia crítica al sustancialismo cartesiano asume la importancia de representar la superación de todo un modelo de filosofía, en la que por cierto estaría la fenomenología muchas veces prendida. El otro problema que plantea esa estructura es el del carácter de la vida a la que llegamos y su relación con la actitud natural. En efecto, al Prof. Vicent Martínez le parecía excesivamente optimista la adscripción de Ortega a la fenomenología, justamente porque Husserl exigiría la superación de la actitud natural, mientras que Ortega trata de volver a la vida tal como esta vive ejecutivamente en la actitud natural. Un recorrido por los textos críticos de Ortega respecto a la fenomenología nos daría la clave de por qué vida y no subjetividad trascendental.

Sin embargo, el concepto de actitud natural no es Husserl un concepto sin densidad, pues, como yo mismo expuse, es posible distinguir en Husserl hasta cuatro conceptos de actitud natural. En Ortega, justamente en este texto, podemos hallar tres. El tercero, la actitud natural del yo recuperada tras la reducción, e.d. la vida ordinaria del yo, pero después de practicar

la reducción, que según el Prof. García Baró, habría que ver hasta qué punto es 'actitud natural', ¿coincide con la vida descubierta por Ortega? A D. Agustín Serrano de Haro le parece que el parecido es mínimo, incluso habría una importante diferencia en la concepción del hecho fundamental, pues mientras para Husserl la relación que une los elementos del apriori universal de correlación, la subjetividad y el mundo, es una relación bilateral, para Ortega esa relación sería unilateral, aunque 'mutua', porque es cierto que sin objeto no hay sujeto y sin sujeto no hay objeto, porque el objeto agota su ser en el aparecer. Para Husserl la dependencia es de correlación, lo que sería absolutamente desconocido en la actitud natural, por eso la cercanía de ambos pensadores sería sólo aparente.

El Prof. Rodríguez Rial defendió, en contestación tanto a la postura del Prof. V. Martínez como a la de D. A. Serrano de Haro, la equivalencia del proyecto fenomenológico de Ortega con el de Husserl. Incluso defendería, contestando también a una incitante cuestión del Prof. Zaccagnini, que la investigación trascendental, e.d. aquella que va a la realidad más profunda, que tiene que traspasar la costra primera de la vida para llegar al fondo de la realidad última, que es como Ortega plantea su investigación, es una investigación eidética, que busca las estructuras generales de la vida humana, estructuras que, por otro lado, como nos citaba el mismo profesor, están según Ortega a la base de cualquier antropología. No dejó de recordar en este contexto el Prof. Rodríguez Rial la carta de Husserl a Roman Ingarden comentando la visita que le hizo Ortega en 1934 en la que el filósofo español aparecía como director de una Escuela de fenomenología en Madrid. Llama la atención que Ortega nunca se presentara en España como fenomenólogo, lo que sin lugar a dudas provocó graves distorsiones en la interpretación de su pensamiento, de las cuales todavía estamos viviendo.

Sin embargo, como había dicho el Prof. Zaccagnini, Ortega no es fenomenólogo porque nosotros lo digamos ni porque nosotros hagamos de él una lectura fenomenológica. Debemos mostrar la semejanza de estructura de sus filosofías o de sus conceptos y siguiendo el planteamiento del Prof. Montero, el Prof. García Baró planteó la diferencia en términos muy precisos, partiendo, es cierto, de los análisis de Husserl en las *Ideas*, e incluso en

la V Meditación cartesiana, donde la reducción primordial, e.d. aquella reducción que, realizada dentro de la reducción trascendental, nos ha de dar el mundo primordial. Pues bien, este mundo primordial es el mundo de la naturaleza no diferente del mundo previsto en las *Ideas*, e.d. un mundo de actos ponentes pertenecientes al ámbito de lo teórico, donde el interés, la teleología, por tanto los valores y la estimativa, como dirá el Prof. Montero, no pertenecen en la fenomenología inicial de Husserl, al núcleo noemático sino como capas periféricas posteriores. A diferencia de este Husserl, en el que lo práctico, sería secundario, la vida de Ortega, quizás bajo la influencia de Scheler, es un haz de preferencias, que constituyen un apriori para el conocimiento, que por tanto está sentimentalmente modulado. En este sentido la vida orteguiana estaría lejos de la subjetividad trascendental husserliana, que según Montero Mollner, se habría centrado en el periodo de su configuración como fenomenología trascendental hasta *Ideas*, como una subjetividad atenta a las estructuras lógicas, descuidando la vertiente axiológica y estimativa, por tanto práctica de la vida.

Clerto es que quien esto escribe no siempre estuvo de acuerdo con esta postura de los Profesores Montero y García Baró, porque, según Husserl, el mundo de la vida es un mundo de significatividad práctica, en el que la práctica precede a la teoría. Sólo que el análisis de *Ideas* es un análisis que se centra en los actos de la conciencia, cuando esos actos de la conciencia viven de un mundo de significatividad plena en el que la percepción aislada no tiene sentido. Para el Prof. Montero en Husserl el carácter de significatividad del mundo está claramente presente en el último Husserl, desde que en las *Meditaciones cartesianas* aparece el mundo concreto de la vida; lo que Husserl no haría sería revisar desde la nueva luz la anterior comprensión de la subjetividad desde las categorías más centradas en la lógica pura, para adecuarlas al nuevo nivel; de hecho nos recordaba el Prof. Montero que el primer disgusto que Scheler le causó a Husserl fue el decirle que el *bonum* precede el *verum*. También el Prof. García Baró recordó que Husserl al nivel de las LECCIONES *sobre filosofía primera* recuperará el nivel teleológico, así como también Flnk recordará sobre todo en los bocetos para la revisión de la *I Meditación cartesiana* el interés que actúa en el conocimiento. La conclusión de todo esto es de todos modos que

la noción de vida orteguiana definida además como quehacer está orientada a la acción, es una vida práctica.

Justamente esta cuestión tratada en *Qué es filosofía* en las últimas lecciones sobre los atributos de la vida ocupó la última hora. En ella e efecto aparece en primer término la posible influencia de Heidegger. Pues si hasta esa lección la presentación de qué es la filosofía se ha hecho según el modelo husserliano, incluso como hemos dicho de una forma que se adelanta a la husserliana de la *Kr/s/s*, en la exposición de los atributos de la vida parece en principio depender de Heidegger. Así nos dice tajantemente que la vida es futurición, dando entonces un predominio, un carácter dirigente en la configuración de la vida al futuro, de modo semejante a como lo hace Heidegger. El tema tiene interés pues es importante justo para evaluar la influencia de Heidegger. A este respecto opinaba primero el Prof. Rodríguez Rial que al haberse decidido Ortega por la historicidad mucho antes de que pudiera leer *Ser y tiempo*, la temporalidad de la vida ya era para Ortega un atributo de la misma. El problema sin embargo, para mí, no era ese, sino qué instante del tiempo tenía el carácter rector en la temporalidad. El Prof. Montero creía recordar que Ortega había asumido ya por entonces la tesis de Bergson de que frente a una temporalidad mostrenca y muerta, la de lo hecho, él se decantaba por una temporalidad de la creatividad, del futuro, con lo que no dependería de Heidegger.

Muy vivo fue el debate de estos extremos; en conjunto parecía que el hecho de que la vida fuera biográfica daba al futuro un papel importante; sin embargo, tampoco había que exagerar ese papel, pues en la dinámica entre vocación y destino, el futuro es un campo de posibilidades no arbitrario porque está determinado por lo que somos, por el pasado. El pasado es nuestra circunstancia, a partir de la cual decidimos nuestro futuro. Por eso habría que matizar las frases orteguianas de este texto en el contexto más amplio de su desarrollo, donde el yo es preocupación de futuro, pero no la vida, porque el yo es sólo un momento de la vida.

### SEMINARIO SOBRE ORTEGA EN VALENCIA Y CASTELLON

En el contexto del Seminario sobre Ortega que se está celebrando en el seno de la de la Sociedad Española de Fenomenología, se ha iniciado en la Universidad de Valencia y en el Colegio Universitario de Castellón, un Seminario que titulamos "El mundo de la vida en Ortega". Los Miembros del Seminario somos todos miembros de la SEF: Dra. D<sup>a</sup> Amparo Ariño Verdú, Profesora Titular del Departamento de Filosofía, Dr. D. Salvador Cabedo Manuel, Profesor Titular del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento, Dr. D. Jesús Conill Sancho, Profesor Titular del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento, Dr. D. Vicente Domingo García Marzá, Profesor del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Dr. D. Carlos Mínguez Pérez, Profesor Titular del Dpto. de Filosofía, Dr. D. Fernando Montero Moliner, Catedrático Emérito del Departamento de Filosofía.

#### 1.,. Antecedentes y planteamiento del tema

Los conceptos de "mundo" y "vida", o la expresión "mundo de la vida", traducción de la expresión *Lebenswelt* propuesta por Husserl, están actualmente en discusión en la literatura internacional, sobre todo, por el uso que se hace en la "teoría de la acción comunicativa" de J. Habermas. Sin embargo estos conceptos han conseguido tanta importancia por ellos mismos, que se hace necesaria una revisión desde las nuevas formas de entender la fenomenología.

No es fácil establecer la relación de estos conceptos entre Ortega y Husserl, entre otras cosas, porque el tópico en la literatura internacional sería que, como máximo, Ortega habría estado influido por el Husserl "Idealista apriórico" -recordemos la traducción española de las *Logische Untersuchungen* de Husserl aparecida en el año 1929 por encargo de Ortega-, o por el "idealista egológico" de *Ideen*. Al mismo tiempo Ortega habría intentado siempre separarse de este Idealismo y por su parte habría desarrollado más pronto que el mismo Husserl los conceptos de "mundo" y "vida, dado que el otro tópico consistiría en atribuir solamente al Husserl de *Erfahrung und Urteil* y de *Die Krisis* la recuperación de los conceptos

que nos ocupan.

El planteamiento de nuestra investigación consiste precisamente en enfrentarnos a estos tópicos, al menos por las siguientes razones; 1) Urge una recuperación de los conceptos "mundo" y "vida" ya en el llamado Husserl "idealista", de manera que podamos averiguar si en las mismas *Ideen* y por tanto en los años 13, se puede explicitar la red conceptual en la que aparecen en relación con el sentido que tendrán en las obras posteriores. Esto nos comprometerá a investigar el estatuto de la llamada en esta época "actitud natural" y su relación con la siempre compleja "reducción fenomenológica". 2) El hecho de hacer esta recuperación nos permitirá establecer el paralelismo con la obra de Ortega, al hacer la exégesis de los textos en los que aparecen los conceptos mencionados desde una perspectiva fenomenológica.

## 2.- Objetivos a conseguir.

a) Clarificar el uso de los conceptos "mundo" y "vida" en la obra de Husserl, sin hacer distinciones entre "primero" y "último", para establecer la red conceptual en la que aparecen y explicitar su uso desde las primeras a las últimas obras de Husserl.

b) Establecer el uso de los mismos conceptos en la obra de Ortega realizando el estudio comparativo con los textos de Husserl.

c) Desde el paralelismo establecido entre las dos redes conceptuales y entre los autores mencionados, hacer un estudio comparativo con las discusiones en la bibliografía internacional a propósito de la "teoría de la acción comunicativa" de Habermas.

e) Completar los estudios comparativos con los autores en los que son especialistas cada uno de los miembros del grupo.

## 3.- Actividades a realizar

1.- Dado que los repertorios bibliográficos sobre Husserl y Ortega realizados por el *Philosophy Documentation Center*, son de los años 1980 y 1986 respectivamente, como primera actividad tenemos la elaboración de una base de datos bibliográficos, referida a estos autores y estos conceptos, que nos sirva de inventario de las discusiones internacionales.

2.- El reparto del trabajo individual entre los miembros del grupo investigador que pertenecen a tres Departamentos (Filosofía, Metafísica y Teoría del Conocimiento y Filosofía del Derecho, Moral y Política), y a dos Centros (Facultad de Filosofía de Valencia y Colegio Universitario de Castellón), se completa con reuniones periódicas de trabajo, la primera de las cuales ha tenido lugar en Castellón el 27 de marzo.

**LINEA DE TRABAJO EN FENOMENOLOGIA DE CARMELO MONEDERO GIL Y JOSE LUIS ZACCAGNINI**, profesores de Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid (Cantoblanco 28049 MADRID)

Nuestra línea de trabajo se dirige al análisis de la "interpersonalidad", dimensión de la conciencia constituyente que da origen al mundo objetivo e, inseparablemente, al yo y al otro yo como tales realidades concretas. Es en el ámbito de la interpersonalidad en el que se realiza la vida propiamente humana, puesto que esta no es otra cosa que el proceso mediante el cual una intimidad se ubica y toma posiciones respecto de una objetividad.

Esta línea de trabajo surge a partir de la confluencia de dos trayectorias personales muy diferentes, que han encontrado en la Fenomenología el método adecuado para hacer fructificar una reflexión psicológica más propiamente humana. Preferimos el término de "interpersonalidad" al husserliano, y más habitual, de intersubjetividad, porque queremos acen-  
tuar que es la dimensión humana más libre, lo que se ha dado en llamar persona, la que está continuamente comprometida en el enfrentamiento entre mundo objetivo y el mundo íntimo, que, en el terreno fenomenológico, escenifican el enfrentamiento pascaliano razón/corazón.

Carmelo Monedero es Doctor en Medicina y Filosofía, y Catedrático de Psicopatología. Es autor de numerosas publicaciones en las que se presenta el método fenomenológico como la única forma posible de promocionar una Psicología y Psicopatología auténticamente humanas.

José Luis Zaccagnini es Informático, Psicólogo y Profesor Titular de Psicología Básica. Su labor se centra en la Psicología Cognitiva, dedicándose en la actualidad al diseño de Sistemas Expertos. Es autor de diversos trabajos sobre Psicología Cognitiva, con especial énfasis en los aspectos metodológicos y epistemológicos.

Nuestro marco de trabajo no se reduce a insistir en los tópicos husserlianos, sino que nos ubicamos en esa tradición filosófica que parte de la

reducción fenomenológica, y que ha encontrado continuación fructífera en otros muchos pensadores (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Montero, etc.). Como psicólogos que somos, estamos interesados en rescatar al sujeto psicológico para la psicología actual, que peca en la mayoría de los casos de un cientifismo que resulta estéril frente a todo lo subjetivamente humano. Cuando la Psicología se desgaja de la Filosofía, se entrega, con una falta absoluta de autocritica, al pensamiento científico más tecnológicamente prosaico. No se trata, desde luego, de volver ciegamente los ojos a la Filosofía, sino de rastrear en ella para volver a hacer de la Psicología una disciplina humana. Cuando nosotros declinamos que queremos ubicarnos en la tradición de la reducción fenomenológica, estamos afirmando que no concebimos una auténtica Fenomenología que no ponga entre paréntesis todos los prejuicios científicos o profanos. Seguimos preconizando la Fenomenología como una descripción rigurosa sin prejuicios.

El método fenomenológico hace posible un análisis de los prejuicios que han constituido la Psicología tal y como se nos presenta en la actualidad. Más en concreto, se trataría también de propiciar la comprensión de un conjunto de tópicos relevantes sobre los que se centra la actividad de los psicólogos (p.e. la percepción, la visión personal del mundo, las experiencias, la comunicación interpersonal, el conflicto entre la intimidad y la objetividad, la sexualidad, las patologías, etc.)

Dentro de este contexto hemos realizado este curso 1989-90 un Seminario de Doctorado, dentro del Programa "Psicología Clínica" de nuestra Facultad, titulado "Fenomenología de la Interpersonalidad", en el que han sido discutidas cuestiones fenomenológicas con psicólogos alumnos de postgrado. El resultado puede considerarse óptimo y prometedor, por lo que es nuestro deseo seguir profundizando en el conocimiento fenomenológico y sus posibles aportaciones al conocimiento psicológico. En los próximos cursos tenemos el propósito de continuar con estos grupos de trabajo y seminarios fenomenológicos.

*JOSE MARIA G. GOMEZ-HERAS, EL APRIORI DEL MUNDO DE LA VIDA:  
Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia de la técnica.*  
Editorial Anthropos. Barcelona, 1989.

Durante la década de los treinta del presente siglo el problema de la crisis de Europa fue una de las fuentes centrales de preocupación. Muchos intelectuales, que aglutinaban las más diversas corrientes ideológicas, estaban convencidos de que Europa se enfrentaba a una crisis no meramente política, sino civilizatoria. Husserl también lo creía así, y será la invitación al Congreso Internacional de Filosofía, a celebrar en Praga durante los días 2 al 7 de septiembre de 1934, bajo el significativo título: "La crisis de la democracia", el desencadenante externo de una serie de reflexiones sobre este tema.

La dirección del citado congreso pidió a Husserl una colaboración acerca de "La misión de la Filosofía en nuestro tiempo". El pensador alemán respondió a la invitación con una carta que fue leída en una de las sesiones, y en la que ya se contenían ideas muy semejantes a las posteriormente desarrolladas en las dos primeras partes de la Crisis. También se hacía referencia en dicha carta a la necesidad de un "tratado minucioso" que fundamentase de un modo adecuado todo lo que allí se vertía. Actualmente sabemos, tras la publicación de la correspondencia entre Husserl y R. Ingarden, que aquél, durante ese mismo período, escribió un largo ensayo destinado a acompañar su carta al Congreso. Husserl lo describe como un escrito apresurado, elaborado tan sólo en dos semanas, en el que se trazan las líneas maestras de una interpretación histórica del origen de nuestra idea-fin de filosofía. Alude, así mismo, a que este trabajo le ha conducido a los problemas planteados por la Filosofía de la Historia, los cuales le han supuesto una verdadera conmoción.

En 1935 prosigue Husserl su trabajo en torno a estas cuestiones, dando como resultado dos importantes conferencias. Invitado por la Viena Kulturbund, pronuncia su famosa "conferencia de Viena" sobre "La Filosofía

en la Crisis de la Humanidad Europea". En noviembre del mismo año habla en Praga acerca de "La Crisis de las Ciencias Europeas y la Psicología". Ambas lecciones marcarán la fase decisiva de maduración de las ideas que obsesivamente le preocupan en ésta época, siendo la base para la posterior redacción de *La crisis de las ciencias europeas*.

De ella se ocupa en profundidad el reciente libro del profesor José María G. Gómez-Heras: *EL APRIORI DEL MUNDO DE LA VIDA*. Tomando como idea-guía la noción de "mundo de la vida", el autor recorre los entresijos de la Crisis, teniendo como horizonte una fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica.

La monografía se compone de cinco capítulos, más una introducción y un epílogo. En el primero de ellos se nos hace ver de un modo muy claro que para Husserl la crisis de las ciencias europeas no es una crisis de científicidad, es decir, no afecta al método por ellas practicado ni a los resultados obtenidos, sino que es una crisis de sentido, del significado que aquellas tienen para el hombre. Teniendo en cuenta que las ciencias nacidas en la modernidad pretenden encarnar un ideal filosófico de racionalidad teórico-práctico para la vida del ser humano, es fácil observar que su falta de sentido es el mejor y más claro indicio de la quiebra de ese ideal conformador de la cultura europea.

¿Cómo y por qué se ha llegado a esta situación? Para responder a esta pregunta Husserl reflexiona sobre el proceso histórico que nos ha llevado hasta el presente estado de cosas. Realiza así, al decir de Gómez-Heras, una verdadera genealogía de la modernidad en la que "el problema de la ciencia se vincula esencialmente al problema del acontecer...conectando la teoría de la ciencia con la Filosofía de la Historia" (pág. 67).

Husserl ve la Historia como un proceso teleológico de carácter Inmanente, en el que la razón se autorrevela a lo largo del tiempo orientándose hacia el cumplimiento de una idea-fin: una cultura racional basada en una ciencia universal y definitivamente válida. La filosofía griega marcaría el inicio del acontecer de la Razón, siendo la fenomenología, en tanto que

filosofía de la subjetividad trascendental, la culminación del proceso, al darnos esa ciencia universal y definitiva.

Ocurre, sin embargo, que en el transcurso de este acontecer Husserl descubrirá un fenómeno que sistemáticamente se opone a la realización de ese ideal: el objetivismo naturalista, que será precisamente el que triunfe en la Edad Moderna a través del encumbramiento de las ciencias físico-matemáticas. La razón de porqué el objetivismo naturalista y con él las ciencias y parte de la filosofía de la época moderna incumplen la teleología de la historia reside en que aquel, al identificar realidad y objetividad, excluye a la subjetividad, que es precisamente la instancia que da sentido a todo lo que el hombre hace.

Desde estos presupuestos, la solución a la crisis que nos aqueja pasará, según Husserl, por una recuperación de la subjetividad y el mundo a ella adscrito, ese mundo pre-categorial e histórico (subjetivo-relativo), que no se deja asir en los estrechos cauces que impone el objetivismo y que nuestro autor denotará con una palabra ya celebre: "Lebenswelt". La fenomenología trascendental se encargará de recuperar el mundo de la vida en un saber universal sobre el mismo.

Gómez-Heras tematiza de un modo muy acertado toda la problemática de la teleología de la historia en el capítulo II de su libro ("Teleología de la historia"), calificando correctamente al modelo husserliano de arqueológico-escatológico. También merece la pena señalar su asunción de una postura continuista a la hora de valorar qué supone la irrupción de la problemática de la historia en la fenomenología de Husserl. En la *Crisis* no hay una ruptura con los planteamientos fundamentales de la fenomenología desde un punto de vista global, aunque sí cambios e innovaciones importantes.

La genealogía, desarrollo e implicaciones del objetivismo científico son ampliamente tratados en el capítulo III ("Genealogía histórica del objetivismo"), ocupándose el IV del mundo de la vida como un nuevo camino de acceso a la fenomenología trascendental ("El camino hacia la fenomenología trascendental a partir de la pregunta retrospectiva por el "mundo de la

vida").

Este es el capítulo más importante de toda la monografía, y con el que una vez leído uno se siente menos satisfecho. Se echa en falta una delimitación más precisa de las diversas acepciones que Husserl da al término "Lebenswelt", así como de sus relaciones con la epojé y la reducción. Tampoco estos dos términos están suficientemente matizados en las múltiples caras que presentan. No obstante, debe destacarse la insistencia de Gómez-Heras en hacer ver que con la reducción no hay una pérdida de la realidad en beneficio de un supuesto mundo de idealidades (trivialización tópica del idealismo achacado a Husserl), sino que lo que se produce es una "Recuperación" del mundo desde la conciencia trascendental, resituando correctamente lo que había sido distorsionado por el objetivismo científico (esta idea la ha desarrollado extensamente el profesor Javier San Martín en dos recientes libros: *La estructura del método fenomenológico* y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*).

Finaliza el libro con un capítulo, el V, dedicado a "Recapitulación y comentario", y con un epílogo sobre "El 'mundo de la vida' y la fundamentación de la ética de la ciencia y de la técnica". En el primero se recogen, a parte de lo que es la recapitulación en sí, interesantes, aunque a veces discutibles, apreciaciones en torno a los límites del pensamiento husserliano; la relación del mismo con las ideas de otros autores (a parte de los clásicos antiguos y modernos) usualmente englobados dentro de la corriente fenomenológica, especialmente Heidegger, así como con los pertenecientes a otras escuelas de pensamiento (Austin, Wittgenstein...), etc.

El epílogo presenta de un modo brillante la relevancia que tiene el discurso husserliano para la reflexión ético-política, mereciendo especial mención las tres últimas hojas del mismo, en las que se contempla la *Crisis* a la luz de la polémica modernidad-postmodernidad. Es evidente que esta obra de Husserl entra de lleno en el ojo del huracán, al hacer una de las críticas más radicales a lo que constituye la esencia de la modernidad, así como una de las más importantes defensas de la misma. A este respecto suscribimos plenamente las siguientes palabras de Gómez-Heras: "Cuando

Husserl atribulado por la experiencia nazi diagnostica la crisis de la modernidad hace consistir esta en la traición a los propios orígenes y en infidelidad a los ideales ilustrados de razón y libertad. Es por ello por lo que la propuesta epistemológica husserliana y su traslado a la fundamentación moral de la ciencia y de la técnica podría ser etiquetada de modernidad corregida o, si se prefiere, de neoilustración. Cabría alinear a Husserl, en este aspecto, con los nombres de Habermas, Rawls o Apel" (Pág. 359).

Para concluir no nos queda sino saludar la aparición del libro del profesor Gómez-Heras, esperando que contribuya a impulsar en España el debate sobre uno de los temas más fructíferos y actuales del pensamiento de Husserl.

JESUS DIAZ

*MANIFESTE DE LA NOUVELLE GNOSE* de Raymond Abellio, Gallimard, 1989  
por Emilio Saura

Raymond Abellio, un autor casi desconocido en España, no sólo para el gran público, sino incluso para algunos estudiosos de la fenomenología, nos ofrece en esta obra, que dejó inacabada, algo así como su testamento intelectual. Representante de una línea de pensamiento a todas luces marginal, su proyecto no fue otro que el de hacer confluír dos corrientes en apariencia muy alejadas: la fenomenología trascendental husserliana (en sus estridaciones menos académicas) y la tradición esotérica.

Para él, buena parte de las dificultades con que tropieza la fenomenología son debidas a su formalismo y generalidad: decir que toda conciencia es conciencia **de algo** sin especificar este **algo** equivale a hablar de la conciencia en general. Al atribuir al hombre en abstracto una "conciencia trascendental" a la que, de hecho, no todas las personas tienen acceso en un momento dado, la fenomenología desemboca en un callejón sin salida. Lo cual no significa que la fenomenología trascendental última postulada por Husserl no haya de ser una fenomenología que relativice la temporalidad y a la que tengan acceso todos los hombres, cual si se tratara del paso de lo "general abstracto" a lo "universal concreto". Ahora bien, vivimos "en el intervalo" y, por consiguiente, se hace necesaria una instancia mediadora, y ésta sería justamente la fenomenología genética en el sentido en que la entiende nuestro autor.

Para Abellio, la revolución husserliana ha consistido ante todo en la superación de cualquier tipo de "conciencia posicional del mundo y no posicional de sí" (para emplear la terminología sartriana) mediante la conciencia **de conciencia**, la conciencia trascendental. Pero Husserl no supo llevar hasta sus últimas consecuencias este principio revolucionario: en efecto, si la percepción de una percepción altera radicalmente el estado primitivo, es claro que la distancia "reflexiva" de la conciencia a su objeto queda con ello abolida y que una espontaneidad "segunda" viene a reemplazar a la "primera", de tal manera que la cosa se "transfigura" en "sobre-cosa".

Sólo quien ha realizado en sí mismo esta experiencia está en situación de acercarse al mundo de la "transfiguración" del que la "naturaleza" nos mantiene en perpetuo exilio: "Soy yo el que te veo, y el que me veo verte, y el que, viéndome, te hago". Es el grito del "Demiurgo" ante el mundo por él formado, un grito de asombro que está en la base de toda actitud auténticamente fenomenológica. Para nuestro autor, la visión empírica proviene del ámbito de la "entropía", que se mueve a un nivel cuantitativo y se manifiesta como **amplitud**. La visión trascendental, en cambio, es personal y pertenece a la esfera de la "gnosis", que actúa cualitativamente y se patentiza como intensidad.

¿Cómo superar la fenomenología estática?. Mediante una intensificación de la relación sujeto-objeto. En rigor, dos polos jamás pueden equilibrarse. Por eso, mientras se persista en aceptar una serie de oposiciones lineales en las que el sentido común se cree inamoviblemente anclado (materia-espíritu, sujeto-objeto, masculino-femenino, etc.), no avanzaremos un paso. Y es que la **relación** no es más que la emergencia visible de una **proporción**. Ello nos lleva a formular un teorema fundamental en fenomenología genética: "La percepción de relaciones pertenece a la visión empírica; la percepción de proporciones es propia de la visión trascendental". En efecto, en la visión empírica el objeto está frente a mí, yo lo percibo. Pero si procedemos a percibir esa percepción, veríamos cómo el objeto percibido se eleva sobre un fondo no tematizado como tal, pero que, sin embargo, hace posible toda percepción. Constatamos, pues, una dualidad por parte de lo percibido. Pero, además, surge otra dualidad del lado del percipiente: mis ojos (o cualquiera de los otros sentidos), al percibir el objeto, se levantan sobre otro "fondo", el de la totalidad de mi cuerpo. Tenemos, pues, la proporción: 
$$\frac{\text{objeto}}{\text{mundo}} = \frac{\text{sentido}}{\text{cuerpo}}.$$

Pero ésta es una visión "sincrónica". ¿Cómo introducir la "diacronía"? Dentro del "sistema" de la interdependencia universal, postulado de base de la fenomenología genética, pero también del esoterismo, la cuestión de si lo primordial es el mundo o el cuerpo carece de sentido. Cualquiera de ellos puede servir de "origen" al movimiento sin fin o través del cual es mundo

se encarna en nosotros y nosotros transfiguramos el mundo. Queda así establecido el modelo de lo que Abellio llama la "estructura absoluta", a la que da una representación gráfica: una esfera cuyo ecuador asiste al afrontamiento yo-mundo, figurado por dos diámetros que se cortan, determinando así cuatro polos (los de la proporción), que , en sus relaciones, engendran dos sentidos de giro inversos (del mundo al yo y viceversa); y cuyos misterios representan la doble tendencia antes señalada ("encarnación" y "transfiguración").

Ya en su ensayo "La structure absolue", así como en su producción novelística (especialmente en "La fosse de Babel" y "Visages immobiles"), Abellio se impuso la tarea de abordar algunos problemas fundamentales de la ontología, la ética y la estética. En este sentido, el "Manifeste" nos ofrece una visión más avanzada de sus investigaciones, en las cuales, justo es reseñarlo, no escapa completamente al formalismo que él mismo denuncia en Husserl.

En el primer capítulo se aborda un tema de indudable actualidad, como es el de las relaciones entre la fenomenología genética y las ciencias. Mas allá de la crisis de la epistemología, surgida a finales del XIX y a raíz de la aparición de las axiomáticas, de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, se hace necesario superar la antigua filosofía del concepto mediante una filosofía de la conciencia trascendental. En este sentido, la "nueva gnosis" postulada por Abellio retoma el motivo husserliano del "mundo de la vida" y trata de llevarlo a su últimas consecuencias: el retorno al "Lebenswelt" habría que concebirlo entonces como un "cortocircuito" instantáneo entre el **realismo analítico** de la ciencia y la experiencia trascendental de la **transfiguración**.

Dedicado al tema de las relaciones entre la "nueva gnosis" y las corrientes filosóficas más actuales, el segundo capítulo se centra en la confrontación Husserl-Heidegger y muestra cómo la filosofía académica, al alejarse de la orientación gnóstica del primero y ceder a una cierta corriente "metaforizante" que, en buena parte, tiene su origen en el segundo, ha entrado en agonía y se ha abandonado a las sutilezas estériles de las

llamados filosofías de la "deconstrucción" o de la "diseminación". Hablando con cierta dureza, Abellio considera estas filosofías como una especie de "vicio", en donde la "metáfora" es la droga blanda y los "conceptos negativos", la droga dura. (El "vacío", la "nada"...¿Pero cuáles? ¿Los de los místicos?...El budismo tibetano enumera dieciocho especies de "vacío" y las analiza minuciosamente, con lo cual muestra la ingenuidad de una utilización simplista del vocablo).(Cuál es la salida a esta situación?. No cabe otra que el retorno a Eckhart, el precursor lejano de la gnosis occidental.

El siguiente capítulo se centra en el simbolismo, y los problemas aquí planteados giran en torno a la dialéctica unidad-multiplicidad y a la necesidad de diferenciar la "positividad" de los símbolos, ligada a la emergencia del "Yo trascendental" y a la "comunidad" intersubjetiva, de la "regresividad" de los mismos, vinculada a la "fascinación". Nuestro autor trae a colación algunas reflexiones que nos recuerdan la célebre distinción hecha por René Daumal entre "poesía blanca" y "poesía negra", cuando oponía la metafísica experiencial de "Le Grand Jeu" a los juegos pueriles de los surrealistas.

En el capítulo cuarto, que trata de las relaciones entre fenomenología y heurística, el autor se pregunta hasta qué punto cabe orientar "desde arriba" a las ciencias. La "nueva lógica" que nos permitiría realizar una auténtica obra de creación en los diferentes ámbitos de la ciencia, la filosofía y el arte iría ligada a una serie de modos operatorios cuya isomorfía con los ideogramas tradicionales (la cruz, el Zodíaco, el "árbol de los Sefirot", el alefato, el Yi-King) pone de manifiesto Abellio a través de algunos ejemplos de "constitución" a partir del esquema de la "estructura absoluta". "Eterno retorno" y "presente eterno" es el tema del capítulo quinto, que Abellio no llegó a terminar y en el que, partiendo de la noción banal de "ciclo histórico" y a través de la función historializante de la "segunda memoria" (ligada a la constitución trascendental de la temporalidad), se aplica a detectar tras la historia visible lo que podríamos denominar **meta-historia**.

Los problemas conectados con la ética son objeto de particular análisis en el capítulo sexto y último. En tiempos de impostura y extremismo como el que vivimos, la vivencia de la intersubjetividad trascendental, que relativiza la noción de "acontecimiento" y disuelve todo "libre albedrío" ingenuo, introduce al fenomenólogo en un ámbito enteramente nuevo. Más allá del conflicto entre ética y estética, un conflicto que, con frecuencia, se plantea en la esfera de la visión ingenua, nuestro autor postula una ética autónoma cuyo punto de referencia no puede ser otro que el "hombre interior". Aquí como en otros lugares de la obra abelliana, resuenan los ecos del Maestro Eckhart.

Sin entrar ahora en una confrontación crítica en la que, indudablemente, tendríamos que hacer constar la no completa superación del formalismo husserliano, así como los límites de la "comunidad gnóstica" tal como la concibe Abellio, hay que reconocer que nos encontramos ante una obra de importancia considerable para entender el pensamiento del fenomenólogo francés. Un pensamiento de una riqueza y de un vigor extraordinarios, que contribuirá sin duda a iluminar y a obviar tantos callejones sin salida en los que se debate la intelectualidad más lúcida. Su no versión al castellano nos parece una de esas omisiones lamentables, tan frecuentes, por lo demás, en una cultura en la que las consideraciones de corto alcance y los mecanismos de intimidación mental funcionan a pleno rendimiento.

*I SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA*

*Ortega y Gasset y la fenomenología*

*Día 23 de septiembre*

CONFERENCIA INAUGURAL

D. JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: Ortega y la literatura

*Día 24 de septiembre*

TEMA: *Ortega y Gasset y la fenomenología*

Ponentes: D. Miguel García-Baró, Univ. Complutense.

D. Cesar Moreno Márquez, Univ. de Sevilla

D. Antonio Rivera García, Univ. Autónoma,

Conferenciante: Dr. Nelson Orringer, Univ. de Connecticut, (USA).

*Día 25*

TEMA: *Ortega desde una perspectiva sistemática*

Ponentes: D. Fernando Montero Moliner, Univ. de Valencia

D. Nel Rodríguez Rial, Univ. de Santiago

D. Vicent Martínez Guzmán, Univ. de Valencia.

Conferenciante: Dr. D. Pedro Cerezo, Univ. de Granada.

*Día 26*

TEMA: *Ortega y la política*

Ponentes. D. Javier San Martín, UNED

D. Jesús Osés Gorráiz, Univ. Púb. de Navarra.

Conferenciante: Dr. Philip Silver, Columbia University, Nueva York.

*Día 27*

TEMA: *Ortega y sus sucesores*

Ponentes: D. Antonio Pintor Ramos, Univ. de Salamanca

D. Jesús Conill Sancho, Univ. de Valencia.

(tarde: Asamblea General de la Sociedad Española de Fenomenología).

7,30 p.m. CLAUSURA a cargo del *Ilmo. D. PEDRO LAIN ENTRALGO*

### NOTICIAS

En el último número de la *Revista de Occidente* (Nº 108, Mayo, 1990) se ha publicado unos comentarios que Ortega realizó a unas glosas de Eugenio D'Ors sobre la fenomenología, que no tienen desperdicio y que son muy importantes para evaluar la relación de Ortega con la fenomenología. Además del conocimiento preciso que de la misma demuestra, en ese texto aparece con claridad el distanciamiento en que él se ve de la misma, pues la considera un racionalismo, si bien "por primera vez la fenomenología da un fundamento al racionalismo que hasta ella se apoyaba en pura magia". El escrito (o los escritos) según opinión del editor, Jaime de Salas, provendría del tiempo entre *Qué es filosofía* y *Qué es conocimiento*.

\*\*\*\*\*

La revista *Husserl Studies*, en su número 6 (3, 1989) y desde la página 208 hasta la 224, ha publicado la recopilación preparada por M. Schnitz de todas las publicaciones de textos u obras de Husserl aparecidos hasta el 8 de mayo de 1989. La primera publicación es de 1882 y a ella le siguen 185 entradas diferentes. El trabajo es muy interesante, porque cita también escritos como cartas o pequeños textos de los que muchas veces no se tiene noticia alguna.

\*\*\*\*\*

El Prof. Cesar Moreno ha publicado su tesis doctoral titulada *La intención comunicativa, ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Editorial Thémata, Sevilla. Esperemos que algún espontáneo se anime a preparar una reseña para nuestro próximo boletín.

\*\*\*\*\*

Los autores tratados son Bergson, Husserl, Unamuno, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset y Whitehead. Si lo dedicado a Husserl no es excesivo (pags. 49-81), la exposición de Ortega es amplia e interesante y abarca las páginas 291 a 405. Como se ve, toda una monografía sobre Ortega, enfocado además desde una perspectiva antropológica.

\*\*\*\*\*

Patricio Peñalver, conocido por su riguroso trabajo *Crítica de la fenomenología del sentido*, ha publicado un excelente libro sobre Derrida en la colección temática de Montesinos. El buen conocimiento que Peñalver tiene de Husserl y de Derrida garantizan la profundidad de su trabajo.

\*\*\*\*\*

El volumen XXIX de la *Analecta Husserliana*, aparecido hace unos meses, está dedicado a las Actas del XVIII Congreso Internacional de Fenomenología, que tuvo lugar en Sevilla entre los días 23 y 27 de mayo de 1986. Entre las muchas ponencias cabe citar las de los socios de la SEFE, Manuel Riobó, Miguel García-Baró, Nel Rodríguez Rial, Cesar Moreno y Jesús Conill. También participó Heliodoro Carpintero con una ponencia sobre la filosofía de Ortega y Gasset y la psicología moderna. Todas las ponencias excepto la de Jesús Conill están traducidas al inglés.

\*\*\*\*\*

***NUEVOS SOCIOS DE LA SEFE***

Don Jesús Osés Gorráiz

Don Javier Echegoyen Olleta

Doña Begoña Elósegui

Doña Pilar Allegue Agute

Don José Luis Zaccagnini

Don Carmelo Monedero

Don Salvador Cabedo Manuel

Don Vicente Domingo García Marza

Don David López Nieto

Doña María del Carmen Schilardi de Bárcena

Don Juan Vázquez Sánchez

Mr. Nelson Orringer

Don José Lasaga Medina

Doña María del Carmen Paredes Martín

Don Ramón Rodríguez García

Doña Amparo Ariño Verdú

Don José Ignacio Sánchez Carazo

Don Jaime de Salas

Don Carlos Mínguez Pérez

Doña Alcira Bonilla

SOCIEDAD



ESPAÑOLA

DE  
FENOMENOLOGIA

Boletín Informativo

UMARIO

Sumario

El Seminario de Ortega y Gasset

La I Semana Española de Fenomenología

La recuperación del Lebenswelt

Sobre los todos y las partes

La vocación comunicativa

Science, Action, Reality, de C. Moreno

La II Semana Española de Fenomenología

Noticias

Nuevos socios

Lectos y artículos recibidos



**SOCIEDAD**

**ESPAÑOLA**

**DE FENOMENOLOGIA**

---

**BOLETIN**

**INFORMATIVO**

**TRES**

**1991**

---

**SUMARIO**

Saludo, Sobre el año de la SEFE, por Javier San Martín	5
El Seminario de Ortega y Gasset, por Jesús Miguel Díaz	9
La I Semana Española de Fenomenología, por Alicia de Mingo	15
La recuperación del Lebenswelt, por V. Martínez y Vte. D. G. Marzá	21
Sobre los todos y las partes, por Agustín Serrano de Haro	29
La vocación comunicativa, de C. Moreno, por Agustín Rdgz Serrano	33
<i>Science, Action, Reality</i> , de Raimon Tuomela, por Sergio Sánchez	35
La II Semana Española de Fenomenología, por Javier San Martín	39
Noticias	43
Nuevos socios	47
Libros y artículos recibidos	48

Edita: Sociedad Española de Fenomenología

en colaboración con el Vicerrectorado de Educación Permanente

Portada: Nel Rodríguez Rial

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA**

## SALUDO

por Javier San Martín

Por tercera vez quiero, en nombre de la **Sociedad Española de Fenomenología**, saludar a los socios, a través de este instrumento de comunicación, que sin lugar a dudas hemos procurado esta vez mejorar considerablemente. Ahora casi empieza a convertirse ya en una publicación que puede presentarse en el ámbito filosófico español con mayores pretensiones que las de una mera información entre nosotros. Esperemos, por otro lado, que el carácter monográfico que nuestro boletín va a tener siempre, le pueda garantizar de entrada una buena aceptación en nuestros círculos filosóficos, y que de ese modo contribuya a la difusión de la filosofía fenomenológica; partiendo del convencimiento de que eso no será perjudicial para nuestra vida filosófica.

Hasta cierto punto hoy me toca hacer balance del primer año de funcionamiento de nuestra **Sociedad**, en la sana intención de exponerlo para conocimiento de todos y suscitar así estímulos para colaborar en la marcha de la Sociedad. No son pocas las cosas que, con los escasos medios de que disponemos, hemos logrado hacer a lo largo del curso 1989/90. En primer lugar cabe resaltar el Seminario Permanente, dedicado a lo largo de sus cinco sesiones a la filosofía de Ortega y Gasset. Tanto en los otros dos números del Boletín como en este mismo se puede leer resúmenes de lo tratado en él. Esperamos, y es un proyecto en el que ya estamos trabajando, publicar los debates tan fructíferos que tuvieron lugar y que constituyen unas dieciocho horas de grabación magnetofónica. Creo que cuando el público español conozca ese material, no podrá menos de reconsiderar su actitud hacia la filosofía de Ortega y espero que nuestro Seminario aparezca como un foro de discusión libre y extraordinariamente creativo. No quiero dejar de señalar que, por supuesto y ante todo, el Seminario ha constituido un excelente foro de amistad. En cuanto a las ayudas para los viajes, tenemos que agradecer al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral de la UNED que ha contribuido decisivamente a que esas reuniones pudieran tener lugar.

La otra actividad decisiva de la Sociedad fue la organización de la **I Semana Española de Fenomenología**. La amplia crónica que de ella se puede leer en páginas interiores, me exime de comentarla aquí. Solamente quiero expresar el agradecimiento de la SEFE a cuantos la hicieron posible, en primer lugar mi querido amigo el Vicerrector de Educación Permanente, D. Luis Tejero, en quien desde el principio he encontrado completo apoyo, expresado también por el Rector de la UNED, D. Mariano Artés y el Vicerrector de Investigación, Josemari

Ripalda. No menor agradecimiento se merecen los conferenciantes y ponentes, que son quienes han dado verdadera altura a la Semana; y por supuesto no se puede olvidar a todos los asistentes, que con su calor humano han contribuido a que fuera también una reunión que terminó siendo un verdadero intercambio de amistad. Especial mención merece el Colegio Nuestra Señora de Africa, que nos dio acogida desinteresada, pudiendo disponer de sus instalaciones en un grado que sólo la amistad y buena voluntad tanto de mi amigo y compañero D. Olegario Negrín como del Sr. Administrador hacía posible. Esperamos, por último, que también en este caso la publicación de las **Actas** muestre la fecundidad de esa Semana así como la riqueza de las exposiciones. Hubiera sido de desear la publicación de parte de las discusiones, pero desgraciadamente no recogimos con suficiente claridad las vivas discusiones que siguieron a las comunicaciones, ponencias y conferencias.

Durante la **Semana** tuvo lugar la celebración de una Asamblea extraordinaria en la que se introdujo un ligero cambio en los Estatutos indicando en ellos una cosa obvia, que nuestra Sociedad no es una Sociedad de lucro, lo que parece ser necesario a efectos fiscales. En esa Asamblea también se procedió a nombrar como secretarios de nuestra Sociedad a D. Jesús Miguel Díaz Alvarez, becario de la UNED y a D. Juan Flores, Becario de la Complutense. La situación profesional y laboral tanto de D. Arnaldo Santos como de Doña Mercedes Báñez les hacía difícil poder desempeñar sus tareas con la dedicación que hubieran deseado. También se aprobó el tema de la **II Semana Española de Fenomenología** (puede leerse la memoria en las páginas interiores), así como un primer anteproyecto respecto a los ponentes y conferenciantes.

No hemos podido aún realizar nuestros planes respecto a publicaciones; en realidad el escaso tiempo de un curso no ha dado para mucho más; a pesar de ello, sí podemos decir que por lo menos dos publicaciones están ya casi preparadas; por un lado las **Actas de la I Semana** pronto podrán ser mandadas a la imprenta así como la edición de la *Grundproblemevorlesung* de 1910/11, que ya la tenemos prácticamente terminada en todos los trámites necesarios: traducción, revisión, notas etc. Esperamos que la publicación de este importantísimo texto sea una contribución decisiva para el conocimiento y fomento de la fenomenología. De todos modos este año estamos de enhorabuena en lo que se refiere a la publicación de obras decisivas de Husserl; la edición de la traducción de la *Krisis* es indudable que ha de suponer un nuevo impulso en los estudios husserlianos en nuestro país. A este respecto puede ser interesante anotar que en el mundo de habla inglesa hubo un

considerable aumento de tesis doctorales a raíz de la publicación de la *Krisis* en inglés.

No quiero terminar este pequeño balance sin aludir también desde estas páginas al hecho dramático de la Guerra del Golfo, que justamente estos días está mostrando la cara más irracional de la historia y que nos obliga a insistir más si cabe en el estudio del significado del *Lebenswelt*, pues el conflicto obliga a pensar una vez más qué es Europa, cómo se ha constituido y en qué relación ha vivido su coexistencia con el mundo islámico, e.d. con aquella cultura que nos transmitió la ciencia y la filosofía griega. No deja de llamar la atención que Husserl cuando comenta en la *Krisis* el lugar de Europa y se pregunta si la cultura europea es como la India o la China, un tipo antropológico más, no se pregunta por el mundo islámico. Quizás la respuesta era sumamente difícil, porque Europa se ha hecho justamente en la relación con el Islám. No podemos olvidar este hecho para entender en parte lo que está pasando.

## EL SEMINARIO DE ORTEGA

por Jesús Miguel Díaz

El día 16 de junio de 1990 culminaron las sesiones de trabajo del primer seminario permanente organizado por la **Sociedad Española de Fenomenología**. Bajo el lema, "Ortega y la fenomenología", se analizaron a lo largo de un año diversas obras del pensador madrileño en las que la influencia de esa corriente de pensamiento quedaba puesta de manifiesto.

La última de estas reuniones tuvo como texto base *El hombre y la gente*. Desde el inicio, la discusión, que estuvo precedida por una exposición a cargo de Dña. M. Luz Pintos, gravitó, fundamentalmente, sobre el problema de la Vida, la Realidad Radical, en tanto que Radical Soledad y la posibilidad de hacerla compatible con la intersubjetividad.

La "responsabilidad" de que el debate girase en torno a esta problemática fue debida, como él mismo reconoció, a D. Fernando Montero. En efecto, el profesor Montero llamó tempranamente la atención sobre la insistencia orteguiana en caracterizar, de un modo incluso patético, la vida humana como Radical Soledad, con el consiguiente menoscabo de la dimensión intersubjetiva. Confrontó a continuación esta tesis con la teoría husserliana del Ego, haciendo ver que ya en la quinta meditación tenemos elementos suficientes para observar como el fundador de la fenomenología matizó lo que tiene de encerrado en sí mismo el Yo, así como su lejanía del otro. En Husserl habría en el mismo reducto del Ego unas dimensiones de intersubjetividad o de comunicación, de convivencia en el sentido trascendental de la palabra. Prosiguió Montero su argumentación diciendo que, quizá, podría sostenerse que ese énfasis de Ortega en la Radical Soledad es fruto, simplemente, de su estilo literario, de la efusividad de su prosa, de tal modo que no habría demasiados problemas en mantener que los planteamientos básicos de ambos pensadores no estarían tan alejados el uno del otro. Sin embargo, a su juicio, es más plausible sostener que hay un elemento más profundo que está determinando una diferencia radical de sistema entre ambos filósofos. Tal sería la lógica, tanto formal como trascendental, que marcaría unas legalidades universales y necesarias a las que el Yo, con toda su intimidad, no podría escapar. La ausencia o infravaloración de esta estructura lógica haría a Ortega carecer del contrapeso necesario para atemperar la individualidad radical de la Vida.

Tras la intervención del profesor Montero tomó la palabra Miguel García-Baró, quien, ahondando en el problema planteado anteriormente, comentó que justamente, la posibilidad de una reducción a la esfera de lo mío propio (*Eigenheitsphäre*) es lo que siempre le ha parecido uno de los

puntos más descabellado de la quinta meditación. Prosiguió su locución observando cómo es muy evidente en esta obra el *shock* que le produce al pensador madrileño la lectura de las *Meditaciones cartesianas*. Una buena prueba de ello es que la noción fundamental de Vida pasa a ser, de golpe, *Eigenheitsphäre*, cosa que no ocurría en los textos anteriores de Ortega. Al hacer esta nueva interpretación, se produciría una ecuación entre *Lebenswelt*, *Eigenheitsphäre* y "mi Vida", ecuación esta extraordinariamente ambigua por todas sus partes, tanto como interpretación de lo que la fenomenología de Husserl dice como, incluso, de lo que el propio Ortega, quizá, pensaba realmente.

Con esto como telón de fondo, concluyó su intervención el profesor García-Baró levantando la sospecha, compartida también por Agustín Serrano de Haro, de que la problemática noción de intersubjetividad que maneja Ortega aquí no sería, probablemente, intersubjetividad trascendental. Esto nos llevaría a analizar cuál es la diferencia profunda de matiz entre la intersubjetividad trascendental de Husserl (la mónada husserliana) y el "mi vida" orteguiano, así como a replantear la vinculación entre Ortega y la fenomenología.

En la misma línea que las otras dos reflexiones estuvo la de Cesar Moreno, resaltando igualmente la gran ambigüedad de este libro, al querer mantener, por una parte, la Radical Soledad y, por otra, la relación entre sujetos. Para el Profesor Moreno es discutible que Husserl haya solucionado o, incluso, clarificado el problema, pero lo que sí es cierto es que sus análisis son muchísimo más profundos y complejos que los que a este mismo tema dedica Ortega. Apuntó, asimismo, que podría ser interesante en una indagación como la presente, el distinguir, en unidad con los planteamientos de *Ideas II*, entre: intersubjetividad, interhumanidad e interpersonalidad. La intersubjetividad sería el nivel más básico e incluiría no sólo al hombre, sino también, a los animales (el propio Ortega habla en cierto momento de la reciprocidad animal). Después vendría la interhumanidad, con la corporalidad, etc. Y, por último, llegaríamos al estrato superior, el espiritual que es el propio de la persona. Frente a esta tónica de cuño husserliano, Cesar Moreno calificó el texto objeto de debate de "mare magnum", lo que no le impidió reconocer su extraordinaria importancia y densidad.

Discrepando abiertamente de las opiniones vertidas por los interlocutores precedentes se manifestó, en la tónica de su presentación inicial, la profesora Pintos, quien sostuvo que no existía contradicción entre Radical Soledad e intersubjetividad. La soledad, afirmó, se cimenta sobre la intersubjetividad. El hombre es intersubjetivo desde el principio, está

abierto *a nativitate* al otro (altruismo); ahora bien, sobre ese plano de intersubjetividad, el hombre individual, con unos usos y tópicos interiorizados, es el único responsable de su vida y el encargado de trazarse un proyecto vital propio en el que se trascienda ese conjunto de usos que lo conforman desde el primer instante de su existencia.

Vicent Martínez Guzmán corroboró esta tesis, no sin antes comentar que también él, en un principio, vio una postura solipsista en las dramáticas expresiones de Ortega. Lo que le hizo cambiar de opinión respecto al supuesto solipsismo ortegiano fue su noción de **yo ejecutivo**, pues este yo es un yo descentrado; está fuera de sí mismo siendo a las cosas, a la vez que ellas le son a él. Por eso, la soledad es en Ortega **soledad de**. Cristo se queda solo en la cruz cuando está solo de. Ello indica que lo primario es la intersubjetividad. El poder quedarse solo es algo que sucede después de ser primariamente el Otro.

Jesús Conill se apuntó también a esta línea interpretativa, aunque, quizá, con una diferencia de matiz importante respecto a M. Luz y Vicent. Señaló como extremadamente interesante y novedosa la noción de realidad empleada por Ortega, a la que calificó de fenomenológica y pragmática. A través de ella cabría distinguir una jerarquía de realidades que no harían incompatible la Radical Soledad y la intersubjetividad, al moverse ambas en planos diferentes. Así, tendríamos **primariamente** un mundo de la vida individual en el sentido de Realidad Radical (esta sería la diferencia de matiz antes indicada). Aquí estaríamos cara a cara con las cosas, con la verdad, porque esta es radicalmente individual. habría luego otro mundo de carácter interindividual perfectamente compaginable con el primero.

Jesús Osés, en consonancia con lo dicho por el profesor Conill, recordó la interpretación de Rodríguez Huescar según la cual la soledad es un atributo ontológico de la Realidad Radical y no algo que viene después (M. Luz y Vicent). Sin embargo, al ser la reciprocidad, es decir, el hecho de estar constitutivamente abierto al otro, igualmente un atributo ontológico, no deja de plantear problemas graves la relación entre ambos.

Insistió también Osés en el carácter político del libro de Ortega, en el que se defendería al individuo como base de la teoría liberal.

Intervino a continuación en profesor Javier San Martín quien, respecto al tema suscitado por Montero, nos recordó una frase de *Meditaciones del Quijote* en la que se hace referencia a la **experiencia de lo profundo**: "El hombre, al ponerse en aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo absolutamente de algo -llámese este algo como se quiera"

(*Meditaciones del Quijote*, O.C., I, pag. 339). Aquí estaría claramente expresado por Ortega la experiencia de lo que es lo lógico, la verdad, en suma, el a priori en el sentido Husserliano. Es decir, la reducción, la reconducción o vuelta a la intimidad más profunda nos pone en contacto con la necesidad y con algo que nos supera en cuanto a individuos. Otro lugar, según San Martín, en el que pensador madrileño aludiría a estas estructuras universales y necesarias, y que indica, a su vez, las matizaciones que progresivamente va haciendo sobre el asunto, lo tenemos en *El tema de nuestro tiempo*, cuando hace referencia a que la vida radical está sometida al polo objetivo. Además, esta misma idea estaría nuevamente reelaborada en *El hombre y la gente*, concretamente, cuando nos habla de la teoría general de la vida en tanto que reveladora de "los cuadros vacíos y abstractos donde cada cual puede alojar su propia autobiografía".

Tenemos, pues, que la vida individual está sometida, tanto en Husserl como en Ortega, a unas legalidades sin las que no es posible pensarla. Desde esta perspectiva, habría que matizar las afirmaciones iniciales de Montero y reconsiderar qué significa en Ortega Radical Soledad. Avanzando un poco en esta tarea, el profesor San Martín señaló que la Radical Soledad tendría, ciertamente, un carácter político (Lasaga y Osés), en el sentido de que es un concepto resultado de la *anábasis*, de hacer un alto en el camino para tratar de revivificar los usos y entre ellos, esencialmente, el de la política. Pero, advirtió, que ello era así, porque de entrada somos ya Radical Soledad (Osés y Conill), lo cual, volvió a insistir, no implica una oposición entre soledad e intersubjetividad, pues en Ortega la palabra soledad no remite a una posición solipsista (Vicent). Por no ver ésto surgen, a su juicio, la mayor parte de los equívocos. Para San Martín, soledad significa en Ortega, simplemente, intimidad epistémica. Es decir, la vida de cada uno es su vida, y es en ella donde cualquier evidencia tiene que acontecer para poder verificarse, porque sólo en este ámbito de mi vida la verdad es propiamente tal (Conill). Y esto no se contradice en absoluto con la intersubjetividad, ya que esa evidencia que aparece en mi vida, lo es de esa profundidad que nos desborda por todas partes. Puestas así las cosas, tendríamos que en la propia radical soledad se patentiza el radical altruismo.

Tras la intervención del profesor San Martín, el profesor Montero matizó su postura, citando, incluso, un texto (*Vitalidad, alma, espíritu*) en el que el espíritu desempeñaría el papel de legalidad apriórica. También comentó que en la teoría de la perspectiva, Ortega se pronuncia por una teoría básica de la intersubjetividad, sin la que no sería posible aquella. Pero reconocido ésto, siguió manteniendo que en Ortega no domina esta

última postura, sino aquella otra que refiere a la inmanencia intransferible de la subjetividad que se halla en la Radical Soledad.

Asimismo, los profesores García-Baró y Cesar Moreno concluyeron sendas intervenciones reiterando sus muy serias reservas en lo que a las ambigüedades del texto de Ortega se refiere, negando el primero que la Radical Soledad pudiera interpretarse fundamentalmente como intimidad epistémica, (San Martín), ya que la reducción a la X con la que Ortega designa lo primordial, trasciende ese marco.

Con este cordial y estimulante desacuerdo de los participantes, finalizó la última sesión del seminario dedicado a Ortega. Los que tuvimos la satisfacción personal e intelectual de asistir al mismo, esperamos que toda la riqueza de los debates pueda ser recogida en una próxima publicación.

## I SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA *Ortega y Gasset y la Fenomenología*

por Alicia María de Mingo Rodríguez

Culminando las actividades propuestas y realizadas desde el nacimiento de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) en Octubre de 1989, entre los días 23 y 27 de Septiembre de 1990 se celebró en Madrid, en el Colegio Mayor *Nuestra Señora de Africa*, la "I Semana Española de Fenomenología", que giró en torno a la propuesta *Ortega y Gasset y la Fenomenología*. En el transcurso de los cinco días de duración del Congreso, fue objeto de estudio pormenorizado, y según diversos aspectos, la relación, nítida y ambigua a un tiempo, y en muchos casos apenas reconocida o suficientemente valorada, entre sendos autor y corriente filosófica, facilitándose su análisis por medio de la profundización diaria en un determinado ámbito temático, a través de conferencias, ponencias y comunicaciones, seguidas todas ellas de un turno de preguntas que, en la mayoría de las ocasiones, y gracias al decidido ambiente de intercambio y diálogo reinante, se transformaba en un animado debate (favorecido por el Seminario Permanente en el que muchos de los asistentes habían participado a lo largo del curso 89-90).

La conferencia que inauguró la Semana (el día 23) estuvo a cargo del prof. D. José L. López Aranguren (*Ortega y la Literatura*). En su intervención destacó el vigor expresivo del discurso orteguiano, cultivado mediante el uso de un nutrido grupo de recursos literarios, además de su retórico poder de persuasión esgrimiendo la palabra escrita, posiblemente debido más a lo perentorio de su pensamiento, sin duda calificable en la actualidad como "pensamiento fuerte", que al logro de una originalidad que siempre persiguió. Entre otros problemas y aspectos, abordó la relación entre Retórica y Filosofía, la intertextualidad y el problema de la traducción en Ortega, así como el tema, polémico, de lo masculino/femenino en el estilo y pensamiento orteguianos.

La reflexión en torno a ORTEGA Y LA FENOMENOLOGIA ocupó el día 24. Tras una sesión de comunicaciones en que se especificó la preocupación orteguiana por el método fenomenológico (D. Javier Lerín), las coincidencias y divergencias entre Ortega y Husserl acerca de la consideración de la filosofía como ciencia radical/estricta (Dña. M. Luz Pintos), y la influencia fenomenológica sobre la teoría estética de Ortega (D. José Fdo. Rampérez), se continuó con las ponencias de D. Miguel García-Baró (*De la soledad radical*) y D. César Moreno Márquez (*Solidaridad de soledades*). La primera de ellas nos mostró cómo con el raciovitalismo Ortega pretendió superar su etapa de joven fenomenólogo.

Los reproches lanzados por Ortega reconocerían la fenomenología como un idealismo, tratando de superarlo con la ejecutividad del yo. Para ello, el ponente prestó atención a los problemas que suscita la relación sujeto-objeto (y por tanto, la objetivación de la conciencia), así como la reflexión en tanto método filosófico, y la temporalidad. Afirmó cierto paralelismo entre raciovitalismo y fenomenología (por ejemplo, en torno a la vida y el *Lebenswelt*), así como entre las consideraciones orteguiana y husserliana de la intersubjetividad. La segunda ponencia puso de relieve algunas de las dificultades y puntos oscuros contenidos en una de las obras más fenomenológicas de Ortega (*El hombre y la gente*), resaltando la comunidad básica de intereses entre Ortega y Husserl en torno a la autorresponsabilidad (en la soledad) del filósofo y la relevancia de la evidencia, pero también subrayando la insuficiente radicalidad de las indagaciones orteguianas a la hora de relacionar la socialidad *a nativitate* humana con el punto de partida sugerido por la soledad radical, con vistas a la dilucidación del "origen" de lo intersubjetivo; o en el momento de pensar la relación entre ensimismamiento y alteración. También prestó atención a algunas de las críticas -incluso excesivas- dirigidas por Ortega a Husserl. Para finalizar, la conferencia del Prof. Nelson Orringer *Reducción fenomenológica y Razón Vital*, muy rica en datos y referencias, resaltó la tan famosa como, a su juicio, malinterpretada afirmación de Ortega acerca de su abandono de la Fenomenología al recibirla. Propuso reinterpretarla de un modo dialéctico, en el sentido de una asunción y simultánea negación de lo afirmado en ella. Se confirmó, por tanto (éste era, en definitiva, uno de los objetivos generales del Congreso), la raigambre fenomenológica de Ortega -introdutor de tal corriente de pensamiento en España-, reconociendo, frente a interpretaciones al uso, la mayor deuda de la razón vital respecto a la reducción fenomenológica, y no tanto para con la razón histórica.

El día 25 se discutió sobre ORTEGA DESDE UNA PERSPECTIVA SISTEMÁTICA, iniciándose el diálogo con cuatro comunicaciones, que trataron de aproximar las nociones orteguianas de objeto (D. Víctor Velarde), corporalidad (D. José Lasaga) y perspectiva (D. Enrique Timón), así como la relación entre vida y narración en Ortega (D. Antonio Gutiérrez). De las ponencias se ocuparon D. Nel Rodríguez Rial, que habló acerca de *La filosofía trascendental de Ortega o la filosofía como indecencia*, y D. Vicent Martínez Guzmán, con su *Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo*. El primer ponente puso de relieve que Ortega no reconocería su filosofía como fenomenología trascendental. Sin embargo, cuando se advierte la crítica orteguiana a la

concepción clásica del conocimiento, habría de reconocerse la aparición, más o menos temática, de los rasgos de una fenomenología. A la sazón, la labor de la filosofía en el tránsito de unas creencias a otras se saldaría con la duda, pero en su pretensión radicaría la "indecencia": en el desvelamiento de los prejuicios no justificados, de la realidad enmascarada, en suma. El segundo ponente prefirió centrar sus intereses en la fenomenología lingüística. Partiendo de la realidad como conciencia-de tras la epojé fenomenológica, en que la descripción de la conciencia se realizaría suprimiendo la conciencia primaria de la actitud natural, se aludió a la intención orteguiana de recuperar para la fenomenología dicha actitud natural. Lo contrario significaría suspender el carácter ejecutivo de la conciencia. Trasladando esta crítica al estudio lingüístico, la narración se caracterizaría por su alejamiento respecto a lo narrado; ahora bien, como arte (intimidad ejecutiva) se acercaría al suceso. Por tanto, constatar, enunciar o describir también sería ejecutar, revelándose la ejecutividad como característica fundamental del lenguaje humano. Cerrando el día, la conferencia de D. Fernando Montero Moliner (presidente honorífico de la SEFE) sobre *El mundo como sistema en Ortega* presentó la perspectiva orteguiana respecto a la noción de mundo. El yo (o subjetividad) y el mundo se presentarían como indisolublemente unidos; y esta ligadura a la vida individual, a la peculiaridad de las circunstancias concretas, llevaría aparejada la renuncia a una idea completa de mundo, que como problema absoluto tendría que conducir a la noción de totalidad, siendo ésta inaccesible al sujeto concreto por encontrarse en sus circunstancias. De este modo, las ideas serían configuraciones mentales de su mundo propio, representaciones básicas de la mundanidad, aunque para cada uno de nosotros sean la realidad misma; pero no nos son ajenas, ya que "somos" nuestras creencias. Por tanto, el nuevo nivel de fundamentación sería la historia como sistema. En este sentido, se produce una discrepancia respecto a Husserl, de modo que Ortega no reconocería esencias por encima de lo histórico.

*ORTEGA Y LA POLITICA* fue el tema destacado el día 26. Tras una comunicación que abordó el problema de la democracia en Ortega (D. José M. Herrera), y con el mismo título de la sección del Congreso, intervino como ponente D. Javier San Martín con un estudio que, como él mismo sugirió, podría haberse titulado también "Fenomenología y política". A lo largo de su exposición mostró que a Ortega no le pasó desapercibido el valor cultural de la crítica husserliana. Para su intervención en política, Ortega parte de la necesidad de modernizar España en clave de europeización, y señala la educación (social) como

medio para conseguirlo, puesto que el individualismo sería el principal problema cultural español. Pero cuando la fenomenología asiste a la caída de la idea de modernidad, para Ortega se produce la superación del proyecto político de modernización, pasando a postular la germanización de España, aunque no tanto respecto a la correspondiente filosofía sistemática, que no tiene tan en cuenta al individuo. Con ello asistimos al inicio del liberalismo de Ortega. Seguidamente, D. Jesús Osés Gorraíz presentó una ponencia sobre (título *La idea de liberalismo de Ortega y Gasset*), distinguiendo entre "política" como suma de actitudes funcionales para la dirección, caso en que la eficacia sería su fin, y "Política" como arte de gobernar, que pretende un gobierno inteligente. El pensamiento político orteguiano habría de evolucionar desde un liberalismo basado en el ideal moral de cooperación social, primando la comunidad de trabajadores frente al individuo, hasta una democracia, aunque sin abandonar del todo el ideario liberal, para el que es más importante librar al individuo de la voracidad del Estado que legitimar la democracia. Por último, el ponente consideró críticamente el que Ortega dijese de sí mismo que no era político, siendo así que se mantuvo siempre muy informado y participó activamente en la política española.

La conferencia que cerró el día estuvo a cargo de D. Pedro Cerezo Galán (bajo el título *Razón vital y liberalismo*). En ella puso de relieve el primacía de la razón práctica en la filosofía de Ortega, lo que implicaría, en el pensamiento político orteguiano, la búsqueda de un régimen de salud (más allá del neokantismo) que aúne reflexión y espontaneidad. En esta política "trascendentalista" la nación se configura como idea política y arquitectónica -y regulativa-, en el sentido kantiano de la palabra, erigiéndose en sujeto fundamental de la política. Ortega se manifestó contra el individualismo a ultranza y criticó el funcionamiento liberal de las instituciones, lo que convergería en un socialismo si no fuera porque valoró más el liberalismo. El sentido metódico de dicho liberalismo es la deuda orteguiana con el raciovitalismo. Ortega pretendía dejar lugar a las minorías discrepantes, interesándole no tanto un sistema de instituciones, cuanto un principio de racionalidad del poder.

Entre las sesiones de mañana y tarde, los miembros del Comité Científico de la SEFE visitaron la *Fundación Ortega y Gasset*, pudiendo acceder, amablemente invitados por Dña. Soledad Ortega, al archivo de manuscritos originales del pensador español. Se acordó elevar una propuesta al Ministerio de Educación y Ciencia con vistas a la elaboración de una edición crítica de la *Obra Completa* de Ortega.

En el último día (27 de Septiembre), y profundizando sobre

ORTEGA Y SUS SUCESORES, las comunicaciones se refirieron a la crítica de Zubiri al "eidós" husserliano (D. Emilio Saura) y a las diferentes nociones de mónada en la Fenomenología y en Juan de Mairena (D. Agustín Serrano). En cuanto a las ponencias, D. Antonio Pintor Ramos se refirió a Zubiri y la fenomenología, con su ponencia *Zubiri y los inicios de la fenomenología en España*, mientras que Jesús Conill indagó la relación de Ortega y Zubiri con la ponencia *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la postmodernidad metafísica*. La primera ponencia nos presentó a Zubiri como un pensador que reconoce el efecto renovador de las *Investigaciones lógicas*, coincidiendo con Husserl en la crítica al psicologismo. Sin embargo, lo que pretende llevar a cabo, al menos en su primera época, es una crítica, a partir de la Fenomenología, que consiga atisbar lo previo al subjetivismo y el realismo. Con esta intención subraya Zubiri la primordialidad del juicio; ahora bien, toda teoría del conocimiento que sea puesta como primaria reproduce el círculo sujeto-objeto y, en este sentido, le correspondería ser la última de las ciencias. Por consiguiente, Zubiri propone subjetivismo y realismo como mentalidades a superar mediante un objetivismo que se lograría por el recurso a la escolástica (para suplir las insuficiencias de Husserl), y en conexión con el sustrato fenomenológico. Este último rasgo vendría a mostrar la multidireccionalidad de la fenomenología, potenciando la creación de un ámbito donde poder desarrollar el auténtico filosofar. El segundo ponente advirtió la pretensión zubiriana de una radicalidad metafísica que le impediría considerar satisfactoriamente el planteamiento fenomenológico, caso en el que también se encontraría Ortega. De ahí el propósito de una apertura al pensamiento científico, así como la preocupación por el problema de la realidad y el ser. A este respecto, Ortega y Zubiri coincidieron en la búsqueda de la pre-racionalidad de la razón como fundamento o filosofía primera, surgiendo el análisis noológico. Así pues, la realidad primigenia, evidente y real se enfrenta a la pensada. Zubiri y Ortega critican a Husserl por haber arribado a la conciencia y no a las cosas mismas, de lo cual se desprendería una crítica de la esencia. Para Zubiri, esencialidad y facticidad se manifiestan unidas, construyendo una filosofía especial que otorga preferencia a la realidad frente al ser. En su caso, Ortega se pregunta por el ser, realizando una hermenéutica genealógica.

La clausura del congreso, presidida por Dña. Soledad Ortega y D. Fernando Montero, estuvo a cargo de D. Pedro Laín Entralgo, que con la conferencia (*Mundo y Realidad Radical*) realizó una intervención en muchos momentos emotiva. En ella se refirió al contraste y relación entre

realidad y ser, resaltando la vida como realidad radical y el perspectivismo orteguianos. En la interrogación por la realidad, aparece la convicción de que la vida humana es realmente real; por tanto, la creencia cobra tanta relevancia como otros modos de conocimiento, constituyendo el sentido de la realidad. Por otra parte, el ser del hombre está volcado al futuro, con lo que entra en juego, decisivamente, la posibilidad de la esperanza. En virtud de la creencia y la esperanza se da un logro de realidad. Por último, en una suerte de especial aproximación, se haría necesario el amor para penetrar lo real. Con todo ello, el conferenciante pudo concluir afirmando la imbricación de fe, esperanza y caridad en el acceso a la realidad.

Esa misma tarde se celebró la Asamblea extraordinaria de la SEFE, en la que se comentaron los logros alcanzados hasta entonces, al filo del cierre de este primer año de trabajo, y la planificación de actividades efectuada por el Comité científico, a realizar durante el próximo curso. Entre ellas, se fijó para 1991 el tema del Seminario permanente y de la *II Semana Española de Fenomenología* con la intención de profundizar una obra tan decisiva como *Die Krisis*, e investigar el problema del *Lebenswelt*. Deseamos que esta futura edición de la semana se vea coronada por el mismo éxito alcanzado con la primera.

## APROPIACION TEORETICO-COMUNICATIVA DEL CONCEPTO FENOMENOLOGICO DE *LEBENSWELT*.

Contábamos en el número anterior del boletín que en el marco del Seminario sobre Ortega realizado en Madrid organizamos un grupo de investigación que trataba de estudiar el "mundo de la vida" en Ortega en relación con otros autores. Al grupo formado por los profesores Ariño, Cabedo, Conill, García Marzá, Martínez Guzmán, Mínguez y Montero se unió el Dr. Eduardo Ranch profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Alicante. Algunos resultados de estas discusiones han sido expuestos por los Profesores Montero, Conill y Martínez Guzmán en la Semana de Fenomenología dedicada a Ortega. El tratamiento concreto de la *Lebenswelt* en Husserl tendrá lugar en las sesiones periódicas de la Sociedad Española de Fenomenología este curso 1990-1. Por este motivo en el presente artículo nos ceñiremos a las discusiones que hemos tenido sobre el concepto de *Lebenswelt* tal como es utilizado por Jürgen Habermas a lo largo de su obra.

Las sesiones de discusión fueron precedidas por una selección de textos realizada por el Dr. García Marzá y que nos sirvió de documento de trabajo a partir del cual organizar las discusiones. Adjuntamos como apéndice el citado documento de trabajo que no tiene más valor que el de ejercicio propedéutico de la discusión.

Inicialmente García Marzá expuso las líneas generales que se resumen en la frase con que titulamos este trabajo: apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*. Desde el punto de vista descriptivo los dos elementos clave a partir de los cuales podemos desarrollar esta apropiación son: 1) El cambio del paradigma de la conciencia al paradigma lingüístico que Habermas elabora en interacción con K. O. Apel. 2) El concepto de racionalidad comunicativa, que Habermas entiende como una complementación entre acción comunicativa y *Lebenswelt*.

Esta complementación, a juicio de García Marzá, podría explicarse brevemente de la siguiente forma: Por una parte, la teoría de la acción comunicativa posibilita un acceso sistemático a la *Lebenswelt* capaz de abarcar teóricamente toda su complejidad. En este sentido superaría el reduccionismo culturalista del que Habermas acusa a Husserl. Además, aporta los medios necesarios para que el análisis de las estructuras

generales de la *Lebenswelt* se realice fuera de la filosofía de la conciencia en la que estaría incluida igualmente la fenomenología de Husserl. El análisis de la lógica de los actos de habla (componentes proposicional, ilocucionario y expresivo) permite determinar los componentes estructurales de todo mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad). Por otra parte, la aportación de la *Lebenswelt* a la teoría de la acción comunicativa puede considerarse al menos desde tres vertientes: En primer lugar este concepto puede aducirse como argumento contra el reduccionismo cientifista del concepto de realidad, de la misma manera que hizo Husserl en la *Krisis*. Así se da entrada al concepto de interés como enlace entre la cultura de expertos (teoría) y la praxis cotidiana. En segundo lugar sirve como puente de unión entre la teoría de la acción y la teoría de la sociedad. De esta manera se aprovechan los resultados de la pragmática formal para la construcción de una teoría crítica de la sociedad que, junto al análisis sistémico, puede dar razón del orden y desarrollo social. En definitiva se obtiene así un criterio para la orientación de la acción. En tercer lugar, según la interpretación de García Marzá, se puede aprovechar el concepto de *Lebenswelt* como mediación entre moralidad y eticidad puesto que puede aportar los elementos necesarios para una complementación del procedimentalismo ético. Aunque este último aspecto está todavía pendiente de desarrollo en los trabajos de investigación del citado profesor.

Evidentemente estos aspectos doctrinales, resumidos de forma dogmática por mor de la brevedad, dieron lugar a discusiones concretas incluso con diferentes perspectivas exegéticas según los intereses investigadores de cada uno de los miembros del grupo investigador. Por ejemplo el Profesor Montero sin defender de manera ortodoxa a Husserl, critica a Habermas que su rechazo de la fundamentación subjetivista del mundo de la vida realizada por aquel, no va seguido de una concepción coherente de ese mundo de la vida que pudiera sustituir ventajosamente la que rechaza. Y para demostrarlo aduce una serie de textos en los que le parece insatisfactoria la comparación de los conceptos de "forma de vida" de Wittgenstein, "sentido común" de Moore, *background* de Searle... con la *Lebenswelt* husserliana, porque dejan indeterminado el concepto habermasiano de "mundo de la vida". Es más, entender el concepto de mundo de la vida como un "plexo de remisiones" (*Verweisungszusammenhänge*), no supone limitarse a remisiones estrictamente lingüísticas, como parece que hace Habermas, sino que, recordando a Heidegger, debe incluir también el mundo de cosas y objetos que le subyace. Por otra parte, ¿es suficiente -se pregunta el Dr. Montero-

eliminar la subjetividad para hacer frente a los problemas de la intersubjetividad? ¿no es más legítimo explicar la intersubjetividad explotando los elementos que encierre la subjetividad y que faciliten la comprensión entre las gentes (como es el lenguaje y todo lo que contribuye a su función comunicativa), pero sin que ello signifique que se "escamoteen" los elementos de la misma subjetividad que constituyen una dificultad para la comunicación? ¿De qué vale una teoría de la comunicación humana que ha comenzado por silenciar las dificultades que la limitan y que pueden proceder de la misma subjetividad humana? Evidentemente, piensa Montero, se debería prescindir de ésta si fuera concebida como una individualidad mental encerrada en sí misma, a la manera de la *res cogitans* cartesiana. Pero este no es el caso, en modo alguno, de la subjetividad husserliana. Por el contrario, ésta se halla radicalmente "abierta" a sus objetos e intencionalmente proyectada en su mundo.

Al profesor Martínez Guzmán le parece de interés la posibilidad de conectar actos de habla y mundo de la vida, pues precisamente una de las dificultades de la "fenomenología lingüística" es como explicitar las relaciones entre la experiencia originaria del mundo de la vida y su expresión en las expresiones originarias del lenguaje ordinario. La doble aportación explicada por García Marzá de la teoría de la acción comunicativa al mundo de la vida y viceversa, arbitraría un procedimiento de relación entre ambos niveles. Incluso el énfasis puesto por Habermas en el concepto de "entendimiento" (*Verständigung*), que a juicio de Martínez Guzmán, se remontaría al efecto ilocucionario de "comprensión" (*uptake*) y a los compromisos que de él se derivan, puede ser un paso importante para la transformación de la fenomenología lingüística en lo que propone llamar una **fenomenología comunicativa**, pues partir de lo que primero decimos en situaciones de comunicación supone tomar como punto de partida de la investigación filosófica el mundo de la vida originario, cuyas estructuras compartimos intersubjetivamente. Sin embargo le parece precipitada la ubicación que Habermas hace de Austin, cuando lo sitúa en el marco cognitivista de la semántica veritativa.

El profesor Jesús Conill, por su parte, no considera aclarado en ningún momento dentro de la obra de Habermas, cuál es el estatuto y función del concepto de *Lebenswelt*. Unas veces se recurre a él como recurso sociológico, otras como recurso fenomenológico y otras como función trascendental, sin que se pueda articular adecuadamente, a no ser que se considere un último recurso fenomenológico-lingüístico como fondo experiencial-racional con pretensiones de normatividad. Pero sin saber de

dónde proviene ésta: si de la pura factualidad o de la formalidad pragmática (difícilmente separable de su función trascendental afirmada y negada según ocasiones). ¿De dónde saca pues El mundo de la vida su presunta fuerza normativa? ¿De sus contenidos sociológicos? ¿De la pragmática formal (trascendental)? ¿De un análisis fenomenológico lingüístico? ¿Es suficiente como mantiene García Marzá reconocer su irrelevancia en el orden de la fundamentación, pero que recobra su sentido y función para situar y aplicar la razón (comunicativa)? ¿Entonces, es que la razón comunicativa no sale de ese mundo de la vida, sino de una reconstrucción que no se identifica con la factualidad del mundo de la vida? ¿Por qué y en qué distinguir al mundo de la vida, si en él fácticamente también se producen formas de entendimiento a través del dinero y el poder, según la expresión ya tópica en este contexto? ¿No se está intentando hacer ver que hay un ámbito de experiencia comunicativa como último recurso?

En el contexto de la discusión, más viva de lo que aquí aparece, García Marzá hizo hincapié en las consecuencias que derivan del necesario cambio de paradigma que se debe producir en filosofía. La pretensión de validez universal que el análisis filosófico pretende no puede lograrse analizando totalidades históricas o biográficas dependientes de una *Lebenswelt* concreta y particular. Por ello la normatividad sólo puede venir desde el análisis reconstructivo que la pragmática formal proporciona. De esta manera podemos recuperar las pretensiones que antaño correspondían a la filosofía trascendental. En este contexto, insiste el mencionado profesor, el cambio de paradigma no supone la eliminación de la necesaria referencia a los objetos o, peor aún, a la subjetividad. Supone solamente el reconocimiento de que objetos y subjetividad dependen de la red de reconocimiento recíproco que conforman la intersubjetividad social. Por este motivo, la validez del análisis filosófico tiene que depender de la praxis argumentativa que esta red implica, donde los objetos pueden entrar como contenido y los sujetos como participantes.

Por otra parte la aportación de la *Lebenswelt* dentro de la teoría de la acción comunicativa no debe esperarse en el terreno de la fundamentación como Apel sugiere y Conill critica aprovechando algunas ambigüedades de Habermas. En todo caso a este nivel de fundamentación la *Lebenswelt* sólo aportaría una explicación de una cierta "razón situada" con la que deben contar las ciencias reconstructivas. La aportación fundamental consiste en rebajar las fuertes abstracciones que toda teoría conlleva sea en una teoría crítica de la sociedad, sea en una ética discursiva.

Es evidente que la discusión da para mucho más de lo que aquí hemos podido explicar, y no queremos olvidar que surgió en el marco de investigación de las estructuras del mundo de la vida en Ortega y Habermas, que está reclamando una indagación rigurosa del concepto de *Lebenswelt* en el propio Husserl y que vamos a seguir en este curso en el seno de esta Sociedad de Fenomenología.

Vte. Domingo García Marzá  
 Vicent Martínez Guzmán  
 Universitat de València  
 Col·legi Universitari de Castelló de la Plana.

## APÉNDICE DOCUMENTO DE TRABAJO

Las primeras páginas remiten al original alemán. Las páginas entre paréntesis refieren a la traducción española.

### 1.- Textos básicos de estudio

*Teoría de la acción comunicativa* (TKH) II, 171-229 (169-218), 1981.  
 "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa" en *Complementos y estudios previos*, 1982.

*Conciencia moral y acción comunicativa*, 144-152 (157 y ss.), 1983.  
*Pensamiento postmetafísico* I,3 y II, 1988.

### 2.- Citas temáticas sobre el concepto de *Lebenswelt* (Textos concretos de discusión).

"Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de una filosofía del lenguaje" en *Complementos* 35 ss. (38 ss.), 1970-1971.

### 3.- Discusión con Husserl.

*Legitimación del capitalismo tardío* 9 ss. 1971.

4.- Sistema y *Lebenswelt*. Un concepto de crisis social.  
*Reconstrucción del materialismo histórico* 9 ss. (9 ss.), 1976.

5.- Aportación de la *lebenswelt* a la construcción de una teoría de la

**evolución social: integración social y sistema/lógica y dinámica evolutiva.** (Este tema comienza en 1968).

*Técnica y ciencia como ideología*, 48 ss. y continúa en TKH I, 102 ss. (99 ss.) y II, 207 (195). También "Entgegnung" en *Komunikatives Handeln* 327 ss.

"El objetivismo en las ciencias sociales" en *La lógica de las ciencias sociales* (459), 1977.

6.- **La *Lebenswelt* como delimitación del ámbito social.**

TKH I, 107 (104)1981.

7.- **Definición de *Lebenswelt*.**

Ibid., I, 449 (429).

8.- **La *Lebenswelt*: saber implícito.**

Ibid., II, 196, 205 (183, 193).

9.- ***Lebenswelt* fenomenológica vs. *Lebenswelt* teórico-comunicativa.**

Ibid. II, 203 (190).

10.- **Crítica al reduccionismo culturalista de la *Lebenswelt* fenomenológica.**

Ibid. II, 207 (195).

11.- **Procesos de reproducción de la *Lebenswelt*.**

Ibid., II, 211 (198) y "Entgegnung".

12.- **Apoyo del análisis sociológico de la *Lebenswelt* en el análisis pragmático-formal.**

"Observaciones..." 589 (494) y 1983, *Conciencia moral...* 146 (159), 1982.

- 13.- Diferencia entre *welt* y *Lebenswelt* .  
*El discurso filosófico de la modernidad*, 378 (386), 1985.
- 14.- *Lebenswelt* concreta y general.  
"Entgegnung" 377, 1986.
- 15.- Corrección del concepto de sociedad como sistema y *Lebenswelt*.  
*Pensamiento postmetafísico*, 75 (79), 1988.
- 16.- Diferentes conceptos de *Lebenswelt* .  
"Erläuterungen zur Diskursethik" (inédito) y *Conciencia moral...* 108 (123), 1989.
- 17.- La *Lebenswelt* como eticidad (*Sittlichkeit*): aplicación a la ética discursiva.
-

## SOBRE EL SENTIDO DE LA TEORIA DE LOS TODOS Y LAS PARTES PARA LA FENOMENOLOGIA

por Agustín Serrano de Haro

La llamada a pensar las categorías ocultas que supuestamente operan en el interior de toda filosofía, no ha deparado en el caso de la Fenomenología husserliana un esfuerzo proporcionado por re-pensar las categorías ontológicas que Husserl mismo elaboró de modo explícito. Quizá el ideal de ciencia sin supuestos que la Fenomenología trascendental quiere para sí, ha contribuido también a olvidar la necesidad reconocida expresamente por la Fenomenología inicial, la de *Investigaciones lógicas*, de apoyarse en ciertos conceptos ontológicos. El Prólogo a la Tercera Investigación señala, en efecto, y sin ambages, la existencia de "conceptos difíciles, con los cuales operamos en la investigación destinada a poner en claro el conocimiento y que en ella han de servir en cierto modo de palancas." Y con idéntica claridad señala dicho Prólogo cuáles son estos conceptos: "La diferencia entre contenidos abstractos y concretos, que se revela idéntica a la formulada por Stumpf entre contenidos no-independientes e independientes, es de gran importancia para todas las investigaciones fenomenológicas; de suerte que parece indispensable someterla de antemano a un análisis profundo."

La referencia genérica a los "contenidos abstractos" como aquellas partes de un todo que no pueden dejar de ser parte del mismo -o de algún otro todo homogéneo- y la referencia correspondiente a los "contenidos concretos" como los complejos unitarios de partes fundamentalmente abstractas, no bastan seguramente para entender en qué sentido estos conceptos actúan como "palancas" del análisis fenomenológico de la conciencia. Sin embargo, con sólo recordar que toda afirmación de necesidad -todo juicio sintético a priori- vendría a expresar, de acuerdo con Husserl, la condición de parte por principio que afecta al objeto u objetos implicados en ella, podría atisbarse hasta dónde extiende sus dominios la teoría de los todos y las partes. Tal interpretación "mereológica" de la necesidad guiará entonces, sin duda, el análisis descriptivo de las vivencias intencionales: cada acto de conciencia es un concreto relativo, ya que integra fundamentalmente partes abstractas de géneros invariables, y la conciencia misma como corriente de actos no es sino el todo superior que resulta del necesario enlace de los actos singulares. Y al cabo, no sólo la Psicología descriptiva, aun la misma Fenomenología trascendental como Filosofía Primera, en la medida en que afirma la dependencia del mundo respecto de la vida de conciencia, habrá de ser susceptible por principio de una comprensión o interpretación "mereológica". Pues bien, ésta es la posibilidad abierta que mi tesis de doctorado, bajo el título Fenomenología trascendental y Ontología, ha tratado de hacer realidad.

Proyecto semejante ha de empezar, por cierto, con un examen más minucioso de lo que los párrafos anteriores sugieren, de la Tercera Investigación. Entre los resultados destacables de mi estudio mencionaré aquí los siguientes: el análisis de la concepción husserliana de las partes abstractas en tres etapas -inseparabilidad, dependencia ontológica, condición de parte por principio-; el rechazo de que la mereología husserliana implique un sustancialismo, ya que, en propiedad, la dependencia rige la conexión de unas partes con otras determinadas, y no propiamente la de las partes con el todo o con alguna sección esencial del todo; la defensa de que entre partes abstractas y partes concretas impera una relación peculiar que no es la de clases complementarias; y en fin, el intento de comprensión de las objetividades universales como "abstractos de segundo orden", comprensión ésta que hace de la conexión entre el momento singular y su especie una sin nexo alguno -es decir, una que no requiere ninguna teoría de la participación-. También he tratado de cubrir algunas lagunas de la Tercera Investigación, rescatando el inicio de teoría mereológica del tiempo que se encuentra en los Manuscritos de Seefeld y defendiendo que la inclusión del concreto relativo en su horizonte mundano externo presenta también necesidad no-causal.

Ahora bien, es afirmación esencial de mi trabajo la de que este poderoso marco teórico no conduce sin solución de continuidad a la Fenomenología trascendental; que, más bien, el análisis fenomenológico que corresponde a esta teoría de los todos y las partes es, y no puede ser otro que el de la Fenomenología realista de las *Investigaciones lógicas*. Pues la comprensión de la dependencia por medio del concepto de parte abstracta constituye una formulación todavía demasiado general de la primera posición ontológica de Husserl. Según ésta, la dependencia ontológica no depara sólo partes por principio, sino justamente partes abstractas que se conciben como "contenidos ingredientes" *-reelle Inhalte-* del concreto.

"Contenido ingrediente" designa en primer término a "todo lo que el objeto tiene en sentido real", "a todo predicado real que no sea de relación"; más estrictamente, alude a las determinaciones internas del concreto excepción hecha de la temporalidad que es, más bien, la "forma" en que todos los contenidos existen. Y en su sentido último el concepto universal de contenido ingrediente implica que la consistencia del todo se agota en los contenidos ingredientes que sucesivamente pueda poseer. El todo resulta siempre y sólo de la unión de múltiples contenidos ingredientes. Dicho en los términos exactos que Husserl utiliza abundantemente y que creo haber conseguido explicitar, toda parte real de un todo define un "contenido ingrediente" dentro de una "compleción de contenidos".

La Parte Segunda de mi trabajo trata entonces de mostrar que estos principios ontológicos obligan, en efecto, a concebir el análisis fenomenológico como análisis psicológico(-descriptivo) y que ellos son además responsables de las muy peculiares deficiencias que afectan a este análisis. La exigencia de que toda diferencia descriptiva entre actos haya de vaciarse en un contenido ingrediente de la vivencia, el cual en modo alguno implique, por lo tanto, al objeto de esta vivencia intencional o a un hipotético sujeto de ella, esta exigencia -digo- impide hacerse plenamente cargo de la penetración admirable que ya en las IL había alcanzado la descripción de la vida intencional. Las formas de la intuición sensible -percepción, conciencia de imagen, "recuerdo de presente", etc.- que señalan modos de darse el objeto mismo, y las variaciones atencionales que suponen "alguien" que hace prevalecer uno u otro de los objetos conscientes, son los casos paradigmáticos en que hago patente que "el concepto más universal de contenido, válido en todas las esferas" no puede coincidir con el concepto de "contenido en el sentido de parte ingrediente".

A esta luz, la Fenomenología trascendental, lejos de ser una posición especulativa o el resultado de un método sustantivo, se presenta con notable claridad como una precisa superación, en el análisis descriptivo de la conciencia, de la mereología general de la Tercera Investigación. Al fenómeno concreto de la intencionalidad pertenece por derecho propio el objeto que es mentado, intuito, sentido, querido, etc. Todo momento de la vivencia, todo modo noético, dice, en su propia peculiaridad interna, referencia necesaria a ese objeto que es consciente, al correlato noemático. Pero justamente esta dependencia estricta entre la vertiente noética y la vertiente noemática de la intencionalidad no hace de ellas contenidos igualmente ingredientes en un todo que atienda a la forma indiferenciada de una compleción. Como afirmo en mi estudio, "la articulación noético-noemática de la intencionalidad muestra una forma de todo relativo en que los integrantes abstractos, en lugar de fundirse entre sí, se oponen; en lugar de compenetrarse o enlazarse, se hacen frente".

Tengo para mí que el análisis mereológico de la correlación intencional, que desarrollo en la Tercera Parte de mi estudio, es el centro de mi trabajo. Y en particular, el examen de la constitución intencional como forma de unión entre la vertiente noética y la noemática de la correlación es el punto culminante del acercamiento mereológico a la Fenomenología. La constitución intencional sería la única forma de unión que hace inteligible una dependencia necesaria que se articula, sin embargo, sobre la "trascendencia" de todo núcleo noemático respecto de las vivencias en que se cumple su propia dependencia (trascendencia "relativa"). La inclusión del nóema a título de parte no- ingrediente de la

conciencia, de immanencia ideal que no se temporaliza en ningún curso discreto de vivencias, exige pensar su identidad como el sentido primitivo que la vida de conciencia, ante todo en su fondo pasivo, constituye. Y en consecuencia, el idealismo trascendental resulta la única manera de asumir el análisis noético-noemático de la intencionalidad. Sin la noción de nóema no se consuma la descripción de la intencionalidad. Pero con ella esta descripción es ya teoría monadológica, no ontología de determinados seres mundanos.

A mi modo de ver, la cuestión más grave que suscita el desarrollo de mi trabajo no es la de si la teoría de los todos y las partes convierte la Fenomenología trascendental en ciencia dogmática, en una ontología, tan especial como se quiera. Cualquier "meditación fundamental" que pretendiese retroceder a un terreno previo a toda categorización, topa con la aporía de que lo que aparece en tal meditación está dotado de unidad, es decir, se presenta de una u otra manera como un todo. Creo, más bien, que el problema último reside en saber si la meditación fundamental acerca de la vida de conciencia, que Husserl realiza, no debe demasiado a la tesis de que la consistencia de un todo le viene siempre dada por sus componentes, sean éstos contenidos ingredientes o no lo sean. Me pregunto si la evidencia radical acerca de mi propia existencia consciente no habla también de una cierta originariedad irreductible en la posición de mí mismo, la cual no quedaría suficientemente recogida en la teoría del yo como polo permanente de habitualidades y afecciones. En definitiva, no estoy seguro de que el concepto fenomenológico de mónada se asiente sobre base firme mientras todo posible sentido, subjetivo u objetivo, toda posible afirmación de necesidad haya de interpretarse como afirmación estrictamente "mereológica", antes que propiamente "holológica" -esto es, referida al sentido originario y primitivo del todo-. Y permítaseme manifestar mi sospecha de que las extremas dificultades que encuentra el análisis fenomenológico para justificar la intersubjetividad trascendental, acaso puedan tener que ver con este oscuro matiz de que el todo que es la conciencia quizá no agota nunca su sentido en la conexiones de unas partes para con otras y de unos períodos para con otros; como si yo trascendiese siempre de alguna manera todo lo que me atribuyo, y lo mismo ocurriese con el otro yo.

MORENO MARQUEZ, César, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata (Suplementos, serie mayor 1), Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989, 368 págs.

por Agustín Rodríguez Serrano

Investigar prolijamente el difícil problema fenomenológico de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl (sin despreciar los detalles e infinitos pormenores y vericuetos del mismo), ofrecer una perspectiva personal del problema (que se expresaría en la misma expresión de *intención comunicativa*, en el doble sentido de *intencionalidad* y *pretensión*) y, a la vez, aportar un camino para completar y perfeccionar los logros husserlianos, que el autor no duda en confirmar, constituyen los méritos de este trabajo, que no podría ser encuadrado simplemente bajo la rúbrica de "Historia de la Filosofía". Desde el principio de la investigación, que nos sitúa frente a "los infortunios del yo" (entre el psicologismo y el sociologismo), hasta su sección final (parte IV), donde se aborda el tránsito desde la "intención comunicativa" a la "praxis dialógica", se detecta en este trabajo un afán de pensar problemas, buscar hilos conductores y, en definitiva, construir un modo de pensar lo intersubjetivo y, derivadamente, la relación interhumana: el problema del Otro, en suma. Con estudios como éste -aparecido, desgraciadamente, en una editorial con poca difusión-, viene a confirmarse la enorme relevancia, no ya sólo en el pensamiento husserliano, sino en el panorama global de la filosofía del siglo XX, del problema de la *intersubjetividad* y de lo que Husserl denominó *Fremderfahrung*. Frente a tópicos interpretativos que despachan el esfuerzo husserliano como inútil, en la medida en que no sería posible superar en él el fantasma del solipsismo, César Moreno se esfuerza por mostrar no sólo que dicho fantasma es a su vez un fantasma, efecto desgraciado de un enfoque defectuoso del ámbito de intereses *de* Husserl, sino que en los análisis de Husserl podemos encontrar una riquísima materia prima de pensamiento y logros fundamentales, así como múltiples posibles derivaciones (incluso, por supuesto, más allá de Husserl), que es de esperar y desear que aborde en futuras investigaciones.

La perspectiva adoptada por César Moreno es básicamente ontológica (de aquí el interés preferente que presta a la *weltferndes Leben* y al interesante problema de la *evidencia* en el contexto fenomenológico), pero también, si acaso implícitamente, antropológica. En gran medida, buena parte de su investigación se articula en torno a la tesis, defendida por Husserl, según la cual «el universo de posibilidades de

mi ser-de-otro-modo se recubre con el universo de posibilidades de un yo en general». A partir de aquí, se considera al Otro como el posible ser-de-otro-modo del yo, lo que obliga -muy esforzadamente- a prestar atención a los problemas suscitados por la *Eigenheitssphäre* husserliana, la reciprocidad de perspectivas (Husserl/Schütz), la normalidad, la proyección eidética de lo intersubjetivo, la relevancia experiencial de la monadología, etc. A pesar de reconocer el rendimiento de la intersubjetividad trascendental monadológica, el autor evita la tentación de pensar que desde el Otro como ser-de-otro-modo del yo podría transitarse sin dificultades ni riesgos al Otro como Otro-que-yo, en la plenitud o cima de su alteridad y extrañeza. Son esa dificultad y tal riesgo los que le obligan a introducir la cuña, digámoslo así, de la *praxis dialógica* (que no es sólo una exigencia ética, sino racional, en la medida en que contribuye decisivamente a la verificación de lo intersubjetivo), en lo que César Moreno se declara deudor de, entre otros, Emmanuel Lévinas, de cuya *metaontología* se ocupó en anteriores trabajos. No basta, por tanto, a su juicio, la mera (y básica, a la vez que fundamental) *intención comunicativa*, siendo necesario *preguntar* al Otro por su propia perspectiva. No sería suficiente, así pues, la mera *visión* sin la *escucha* de la trascendencia del Otro, capaz de decirse a sí misma. Por otra parte, otro de los *leiv-motiv* del estudio lo encuentra el autor en las tres máximas del *sensus communis logicus* kantiano: el pensar por sí mismo, el pensar en lugar de cada otro, y el pensar de acuerdo consigo mismo. El proyecto global de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad podría encuadrarse fructíferamente en esos parámetros.

El tratamiento que del problema de lo intersubjetivo lleva a cabo César Moreno no alcanza -seguramente por las exigencias impuestas por una delimitación clara y prudente de su objeto de estudio- a las cuestiones suscitadas por el lenguaje (p.ej., los *actos de habla*), los *mundos posibles*, el reto de la *extrañeza* (empírica, concreta) del Otro hombre, etc. Sin embargo, ello es comprensible a la vista de la enjundia específica del problema de la intersubjetividad *en* Husserl, que merece este libro, sin duda importante en el panorama filosófico español, y otros que se sumen a su intento. Obligemos al autor, así pues, a que prosiga e insista él mismo en el esfuerzo emprendido.

RAIMON TUOMELA, *Science, Action and Reality*. Reidel Publishing Company. Dordrecht 1985.

Por Sergio Sánchez

La defensa del realismo científico y, más concretamente, de una nueva versión crítica y débil del mismo ("realismo causal interno"), caracteriza la posición filosófica de Raimo Tuomela. Posición que le ha llevado a enfrentar decididamente su concepción lingüística del fenómeno científico a la interpretación estructuralista de Sneed y Stegmüller; que le hizo popular en la década de los setenta entre los estudiosos de Lógica y Filosofía de la ciencia, especialmente en el ámbito filosófico de lengua inglesa. De aquí que sea, muy posiblemente, mejor conocido entre aquellos que proponen al "positivismo lógico" como punto de partida de la teoría de la ciencia contemporánea -sean o no partidarios del análisis lingüístico- que entre los teóricos del conocimiento de inspiración husserliana.

No es, sin embargo, en esta ocasión el estructuralismo el objetivo de la crítica tuomeliana, sino toda una forma amplia de entender tanto la labor filosófica como el conocimiento humano, y, que Tuomela aglutina bajo el rótulo del transcendentalismo. Y es que, haciendo honor al apelativo de crítica, la filosofía de Tuomela se impone a sí misma no sólo la búsqueda de coherencia interna, sino también de mayor potencia explicativa frente a otras interpretaciones filosóficas de la ciencia. He aquí la novedad y el interés de esta obra que se ve acrecentado para los estudiosos de la fenomenología cuando, en diferentes pasajes de la obra, se descubre a Husserl como uno de los más ilustres exponentes del transcendentalismo.

A lo largo de los diez capítulos, de los que se compone este libro, el autor investiga los fundamentos de la concepción científica del mundo, a fin de demostrar que la interpretación realista -y en particular, la suya- del método científico es la única que puede considerar a éste como conducente a la verdad. Es decir, conducente a teorías verdaderas acerca del mundo. La lógica de dicha investigación es ciertamente sólida. Pues, al adquirir la forma de un argumento deductivo condiciona la verdad del realismo científico a la falsedad del resto de las interpretaciones; de modo que, si las demás son falsas, podremos afirmar que el realismo científico causal interno es la mejor explicación del fenómeno científico.

El capítulo primero está destinado a presentar el pensamiento transcendental, estableciendo a la par las bases para su rechazo definitivo. Por pensamiento trascendental entiende Tuomela, dicho muy brevemente, aquel que postula la existencia de principios transcendentales e inmutables, libres de toda referencia a la experiencia o la composición empírica del sujeto cognoscente -es decir, apodícticos y a priori-, como fundamento en sentido fuerte del conocimiento. En cualquier caso, lo que está aquí en

juego no es sólo la existencia de dichos principios, sino el hecho de que la filosofía tenga o no un objeto propio. Para Tuomela, efectivamente, la única diferencia entre las ciencias particulares y la filosofía no está en su objeto sino en su tratamiento del mismo; a saber, en la generalidad de la filosofía frente a la particularidad de las ciencias.

El vínculo entre la refutación del trascendentalismo y la consiguiente afirmación del realismo científico se materializa en las cuatro tesis que Tuomela va a defender en el libro:

- I. El empirismo es insostenible.
- II. El idealismo es insostenible.
- III. El realismo científico metafísico es insostenible.
- IV. El realismo científico causal interno es sostenible.

A la demostración de las tesis I y III dedicará Tuomela el resto de la parte crítica del texto. Respecto al idealismo (tesis II) su trascendentalismo no precisa demostración detallada, siguiendo siempre al autor, aunque se le dedique el resto del capítulo. De cualquier modo, es necesario señalar, por un lado el interés del argumento central contra el idealismo, por cuanto desliga claramente los planos ontológico y epistemológico en la distinción entre Ciencias de la naturaleza y Ciencias del espíritu. Por otro lado, es interesante reseñar que la fenomenología de la "Lebenswelt" husserliana es tomada aquí como ejemplo de filosofía transcendental.

El capítulo II introduce la distinción entre el "pensamiento cotidiano" y el "pensamiento científico"; distinción análoga a la propuesta por W. Sellars entre la "imagen manifiesta" y la "imagen científica" del mundo. De ella se sirve Tuomela para exponer su crítica al empirismo (en especial al instrumentalismo), el cual defiende la suficiencia de la "imagen manifiesta" -o pensamiento cotidiano- para la explicación adecuada, completa y nómica del mundo. Frente a esta última, Tuomela defiende la realidad de los constructos teóricos y, con ello, la necesidad de completar la "imagen manifiesta" con la "imagen científica" en lo que él denomina: "visión estereoscópica del mundo".

El capítulo siguiente está dedicado a la exposición y refutación del "Mito de lo dado" (Myth of the Given), tesis central del libro. El "Mito de lo dado" en sus tres versiones (ontológica, semántica y epistémica) hunde sus raíces en el pensamiento transcendental, siendo buenos ejemplos de su comisión tanto el empirismo (en sus diversas formas), como algunos tipos de intuicionismo y la fenomenología husserliana. Debemos decir, desde un principio, que es una auténtica pena que Tuomela no exponga sus razones para incluir a la fenomenología entre los que incurrir en este "Mito". Así pues, será el lector quien deberá juzgar por sí sólo a la luz de los argumentos expuestos en la obra.

La versión ontológica del mito concibe el mundo -por razones a priori-como una estructura categorial estable, como un mundo ya dado ontológicamente y compuesto, de antemano, por un cierto tipo de entidades, de diferentes propiedades de estas entidades y de relaciones entre estas entidades. El mito epistémico, por su parte, sostiene que hay estados mentales auto-justificadores o auto-autenticadores y, gracias a ello, conocimiento directo sin necesidad alguna de otro conocimiento. Por último, la versión semántica del mito supone aceptar relaciones necesarias entre lenguaje y mundo (vínculos ostensivos fijos e inmutables entre ellos). La refutación de cada una de estas versiones del mito, que son independientes entre sí, con la ayuda de la semántica de Sellars es, a mi juicio, una de las partes más acabadas del texto.

El capítulo cuarto completa la crítica al empirismo (instrumentalismo) haciendo confluír, a la vez, la crítica a la imagen manifiesta (como única) con el "Mito de lo dado". El resultado de esta refutación del empirismo es introducido en el interior de un argumento deductivo, del que sigue que el realismo científico frente al empirismo es sostenible. Tema en el que se ahondará en el capítulo quinto con la defensa de la indispensabilidad de los conceptos teóricos en las teorías científicas. Como ya había sido defendido al reivindicar la necesidad de la imagen científica del mundo.

En el capítulo sexto se revisan diferentes tipos de realismo hasta demostrar que el realismo interno es el único consistente. Digna de consideración es la crítica que Tuomela ejerce sobre el "realismo metafísico", en la cual es nuevamente destacada la figura de Husserl. Termina este capítulo con una detallada exposición del realismo interno causal.

El capítulo siguiente desarrolla la concepción tuomeliana de la ciencia como criterio de "lo que hay" o "lo que no hay" (*Scientia mensura-thesis*). Dicha concepción, que compromete al realismo causal interno con un tipo de materialismo ontológico emergentista, tiene por base una distinción -en sentido fuerte- del "orden del ser" y del "orden del concebir" (teoría-praxis). La "*scientia mensura-thesis*" atañe al plano del ser y es, por ello, una tesis ontológica acerca del ser de las cosas reales, es decir, del contenido descriptivo del mundo. Toda reducción del orden descriptivo al prescriptivo -o viceversa- supone la comisión de la "falacia naturalista" e introduce inmediatamente un elemento irracional en la descripción del mundo. Por ello, el realismo científico es la única ontología racional posible entre dos polos irracionales, agnosticismo y misticismo, que suponen la participación de categorías prescriptivas como criterio de lo que existe o que, simplemente, suponen que lo teórico y lo práxico están irremediabilmente ligados.

El progreso científico y el desarrollo del conocimiento es el tema

escogido para los capítulos octavo y noveno. La actividad científica es aquí concebida, desde un punto de vista pragmático, como un proceso social susceptible de ser subsumido dentro de una teoría general de la acción social. En concreto, Tuomela hace uso de su propia teoría social de las "intenciones comunes" o "nos-intenciones" (*we-intentions*). Esta teoría ha sido desarrollada con mayor profundidad y extensión en otra obra de Tuomela, *A Theory of Social Action* (1984), e ilustra un fino análisis de intenciones que toman en cuenta las intenciones de otros. Es decir, relaciones intencionales mutuas desde los miembros de una comunidad hacia la comunidad y desde la comunidad hacia los miembros.

En el capítulo noveno se intenta hacer consistente la concepción de la ciencia como actividad social y como productora de teorías verdaderas acerca del mundo. El progreso científico queda, en último término, definido como un proceso social, que tiene como meta el incremento del poder explicativo de las teorías científicas.

El capítulo décimo y último cierra la crítica al pensamiento transcendental, iniciada en el capítulo primero, mediante una disgresión entre ciencia, preciencia y pseudociencia. Una vez demostrada la necesidad de que el pensamiento, ya sea filosófico o científico, esté libre de principios inmutables a priori (transcendentales), así como la importancia del método científico, es posible, según Tuomela, intentar definir el fenómeno científico y contraponerlo al pensamiento religioso, mágico o pseudocientífico. Hay que decir, a mi juicio, que no obstante la distinción entre ciencia y pseudociencia ha operado como supuesto desde el comienzo de este libro; por mucho que Tuomela pretenda deducirla sin más de la crítica del "Mito de lo dado" y de la consiguiente afirmación del realismo científico.

En resumen, la obra que aquí se presenta, ofrece no sólo una acabada exposición de una de las más influyentes corrientes dentro de la Filosofía de la ciencia contemporánea, sino también la oportunidad de contrastar una concepción filosófica, afín al análisis lingüístico, con una posible interpretación de la fenomenología husserliana. Precisamente, aquella interpretación que alinea a la fenomenología junto a las teorías idealistas del conocimiento más ortodoxas. Sin embargo, es ésta sólo una posible interpretación del legado husserliano, y, a mi juicio, no la más afortunada.

## MEMORIA para la II SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA<sup>1</sup>

por Javier San Martín

La **II Semana Española de Fenomenología** se encuadra en las actividades de la Sociedad Española de Fenomenología, sociedad de reciente creación, (año 1988) que cuenta ya con sesenta socios distribuidos por toda la geografía nacional. Tal como se decidió en la **Asamblea Constituyente** (octubre de 1989) estas actividades debían consistir fundamentalmente en la publicación de investigaciones fenomenológicas y en la realización de un **Seminario Permanente de Fenomenología** y en una **Semana de fenomenología** coordinada con el Seminario. Como primer tema a estudiar se cogió un tema para ser abordado en tres años, la cuestión del mundo de la vida que pensábamos abordarlo en tres momentos o desde tres perspectivas; en primer lugar en la filosofía de Ortega y Gasset, sin duda en un intento de reivindicar la filosofía de nuestro filósofo como una filosofía fenomenológica y que es a lo que dedicamos durante el curso pasado tanto las sesiones del Seminario como las de la **I Semana Española de Fenomenología**.

Este curso queremos centrarnos ya en el estudio del concepto de *Lebenswelt* en la filosofía de quien puso en circulación ese concepto, en la filosofía misma de Husserl y fundamentalmente en la *Crisis de las ciencias europeas*. Pues bien, ese es el tema tanto del seminario permanente de este curso como de la **II Semana Española de Fenomenología**.

Creo que no es necesario insistir excesivamente en el interés del tema mismo ni en la conveniencia de abordarlo con cierta profundidad. En breves pinceladas podríamos decir que en torno a ese tema pivotan los diversos núcleos teóricos de la filosofía contemporánea, sólo que la mayor parte de las veces sin saber del origen del que provienen y en el que encuentran pleno sentido.

El tema del *Lebenswelt* es en primer lugar un concepto fundamental en la filosofía de Husserl, ya que toda ella finaliza con la determinación de la virtualidad teórica del mismo. Por tanto querer entender la filosofía de Husserl obliga a enfrentarse con el pensamiento del lugar que el *Lebenswelt* ocupa en ella, para lo cual es preciso saber ante todo qué es el *mundo de la vida* y qué papel desempeña en la arquitectura de la fenomenología. No son pocos en efecto los equívocos al respecto, pues es

---

<sup>1</sup> Esta memoria es la que su autor ha presentado en el Ministerio de Educación y Ciencia para solicitar ayuda para la realización de la **II Semana Española de Fenomenología**. Dado que en ella se exponen algunas ideas que pueden servir para clarificar el lugar del concepto de *Lebenswelt*, le ha parecido oportuno publicarlas en el **Boletín**.

frecuente comprender el concepto desgajado de todo el intento de la fenomenología de pensar una ciencia en sentido estricto, e.d. una ciencia en autorresponsabilidad absoluta, que además tiene que servir de modelo, en lo que concierne a la autonomía teórica que debe caracterizarla, también para la autonomía práctica. Pues bien, sólo desde esta consideración se ha de profundizar en los diversos caminos que ha seguido este importante concepto para desembocar en la diversidad del pensamiento contemporáneo.

En efecto, en el concepto de *mundo de la vida* se aúnan varias parejas de problemáticas que es preciso desenmarañar y que están en el centro de las preocupaciones filosóficas de la actualidad. En primer lugar y por seguir el orden mismo de la exposición de Husserl, tendríamos la oposición *mundo de la vida/mundo científico*, donde nos encontramos con la oposición o el problema del mundo ordinario y su tecnificación (o domesticación) por productos teóricos y prácticos procedentes de la ciencia. La pérdida de sentido o ausencia de sentido con que la ciencia se habituó a convivir se ha traspasado al mundo mismo ordinario a medida que éste se tecnificaba o se convertía aparentemente en un mundo producto él mismo de la ciencia y tecnología. No es necesario advertir que esta situación que Husserl descubría y describía en los últimos años de su vida -y que Ortega en un incisivo adelanto a *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl comentaba ya en *El tema de nuestro tiempo*- no sólo ha seguido en los años posteriores sino que ha aumentado hasta poner ya en peligro la propia subsistencia de la especie. La problemática del *Lebenswelt* lleva a plantear directamente la situación de nuestra cultura y civilización desde la perspectiva abierta por Husserl con este concepto.

Pero ese tema nos lleva a otro inmediatamente, también enraizado en la forma en que Husserl concibió este término básico de su filosofía, la relación entre Europa y los otros pueblos, o entre la cultura europea y las otras culturas. Este tema, que hasta cierto punto será el tema fundamental tanto del seminario del curso que viene como de la **III Semana Española de Fenomenología** está, sin embargo, ya anunciado en lo que hemos explicado en el párrafo anterior, en la medida en que la ciencia y la tecnología que en ella se basa es un fruto de la época moderna europea. Una discusión necesaria e imprescindible es la de ver los términos de esa simultaneidad, la de la ciencia y la cultura europea. Mas en esta discusión lo que en definitiva se discute es el valor universal o no de la Ilustración o si se quiere de la racionalidad occidental propia de la Edad Moderna.

Con esto entramos ya en otro tema fundamental y básico de la actualidad contemporánea, el de la **postmodernidad**. En efecto, los problemas que hemos enunciado en los dos párrafos anteriores nos llevan

a preguntarnos globalmente por las características del Mundo Moderno y correlativamente por las de un mundo que eventualmente pudiera sustituirle; o incluso, a preguntarnos si ese mundo en parte no ha surgido ya, justamente como una reivindicación del *mundo de la vida*.

Ahora bien, esta última pregunta nos lleva a la lógica conclusión de la necesidad de estudiar el concepto mismo de *Lebenswelt* en la medida en que en él se anudan de un modo que deberemos determinar a lo largo de este curso y fundamentalmente en las sesiones de la **II Semana Española de Fenomenología** las oposiciones que he mencionado en los últimos párrafos, la oposición entre mundo científico/técnico y mundo de la vida; en segundo lugar entre mundo moderno y mundo no moderno. Y en tercer lugar y como desarrollo de esta última oposición nos vemos obligados a preguntar si ese mundo no moderno es pre- o post-moderno.

Ahora bien, para abordar el estudio de estas oposiciones es necesario abordar la duplicidad misma del *Lebenswelt*, tal como el tema es presentado por Husserl mismo, a saber, como mundo particular de un pueblo determinado, e.d. como mundo culturalmente determinado resultado de las metas e intereses que nos aporta la cultura, mundo por tanto como *Zweckgebilde*, tal como nos dice en la *Krisis*, y mundo por otro lado como *Apriori histórico*, presente por tanto en todo pueblo y en toda cultura. En mi opinión, sin estudiar esta duplicidad inherente al concepto de *Lebenswelt* difícilmente nos haremos cargo de la problemática filosófica de la actualidad.

La **Sociedad Española de Fenomenología** ha decidido abordar esta problemática durante este curso, primero en el **Seminario Permanente** que se celebrará en la UNED a lo largo de cinco sábados desde diciembre hasta junio, y en segundo lugar en la **II Semana Española de Fenomenología**, que tendrá lugar la tercera semana de septiembre. En el Seminario el tema de discusión será fundamentalmente el texto mismo de la *Krisis* y ha de ser mantenida principalmente por los miembros mismos de la **Sociedad Española de Fenomenología**. En la **II Semana**, por el contrario, y siguiendo la estructura organizativa de la **I Semana**, invitaremos a profesores que hayan trabajado específicamente alguno de los temas que hemos ido señalando a lo largo de esta memoria.

## NOTICIAS

En la Asamblea Extraordinaria de la SEFE que tuvo lugar el día 27 de septiembre, los socios asistentes decidieron por unanimidad aceptar la propuesta del Profesor Orringer de nombrar socio honorario de la SEFE al Prof. D. Pedro Laín Entralgo.

\*\*\*\*\*

Por fin ha aparecido la traducción castellana de la *Crisis de las ciencias europeas*, en la editorial Crítica, de Barcelona, traducida por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Sin poder emitir todavía ningún juicio, la única referencia que hasta este momento tengo es que no se han traducido los *Beilagen*, por razones editoriales. No deja de ser un gran inconveniente, pues algunos son esenciales para entender la problemática husserliana, como p.e. el famoso *Beilage III*, sobre el Origen de la geometría, imprescindible para entender la postura husserliana sobre la función del lenguaje. Creo que una tarea interesante de sucesivos números de este Boletín muy bien podría ser ir traduciendo algunos de los *Beilagen* más importantes.

\*\*\*\*\*

El Prof. Klaus Held, Presidente de la *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*, nos ha enviado el programa de la reunión anual de la Sociedad que preside, que estará dedicada al estudio de la interculturalidad, un tema muy cercano al que la SEFE estudiará el año que viene.

\*\*\*\*\*

La SEFE ha comenzado a constituir un fondo bibliográfico propio que estará formado fundamentalmente por libros y separatas de artículos que nos vayan enviando nuestros socios y amigos tanto españoles como de otros países. En los diversos boletines que vayamos publicando iremos dando a conocer los títulos de este fondo. Los seis primeros títulos se deben a un regalo que el Prof. Bernhard Waldenfels nos hizo ya el año 1988 durante el Congreso de Santiago, nada más enterarse de que se había constituido la SEFE. De acuerdo con esta intención se solicita a todos los socios que nos envíen a la UNED, en la medida de lo posible, un ejemplar de los libros de fenomenología o

relacionados con ella que hayan publicado así como copia o una separata de los artículos que traten o se refieran a la fenomenología. También sería una óptima aportación hacer donación de una copia de la tesis doctoral, si el tema es de fenomenología. La primera donación, en este caso muy importante, ha sido la que nos ha hecho Doña Pilar Rojo, esposa del desaparecido fenomenólogo Luis Martín Santos.

\*\*\*\*\*

En relación con el Prof. Luis Martín Santos, la editorial Endymion, en su colección Textos Universitarios, ha publicado una pequeña recopilación de algunos textos de fenomenología, pertenecientes la mayor parte a la tesis doctoral, de Luis Martín Santos. La edición ha corrido a cargo de Ana Lucas y se titula *El zigzag husserliano*.

\*\*\*\*\*

Nuestro compañero y amigo Nel Rodríguez Rial acaba de publicar en la Editorial Novo Século, que él mismo ha fundado, su primer libro, que se titula *O planeta ferido*. Por unha razón ecolóxica. En la primera parte se hace un muy ponderado elenco de las principales agresiones ecológicas a nuestro planeta, para después en la segunda parte bosquejar la líneas básicas de un pensamiento ecológico, en el que se parte de los análisis husserlianos de la *Crisis*, y que tiene como objetivo reivindicar una razón que habite ecológicamente el mundo. El libro, publicado en gallego, aparecerá también en breve en castellano.

\*\*\*\*\*

Los editores de la revista *Millars*, del Col·legi Universitari de Castellón, han decidido iniciar una nueva época cambiando el nombre de la revista, que en adelante pasará a llamarse *Recerca. Revista de Pensament i anàlisi*. Acaban de salir los dos primeros números de 1990, bajo el volumen XV, que sigue así la serie de la anterior revista. En este número, que viene presentado por nuestro compañero y amigo Vicent Martínez Gúzmán, publica un trabajo, en calidad de invitado, nuestro Presidente Honorario, Fernando Montero Moliner, bajo el título "Notas para una fenomenología del mundo", en el que se pueden encontrar sistematizadas algunas de las ideas que Fernando Montero nos ha comentado en el Seminario Permanente. También escriben artículos el propio presentador, con el título "Fenomenología lingüístico-comunicativa, món i experiència en J.L. Austin".

Por su parte Vicente Domingo García Marzà publica un trabajo titulado "Democracia participativa: entre utopía y realidad". Salvador Cabedo escribe también una nota sobre el libro de Jesús Conill *El crepúsculo de la metafísica*.

\*\*\*\*\*

En el último número de *Phenomenological Inquiry* (vol 14, octubre, 1990, pag. 205-209) se publica una bibliografía de fenomenología española, preparada por M<sup>a</sup> Avelina Cecilia Lafuente. En ella se puede ver la amplitud de la misma, aunque también podemos sospechar el desconocimiento que en general tenemos nosotros mismos de lo que se hace en nuestro País. Bien es cierto que muchas veces los lugares en los que se publican esos trabajos no son excesivamente accesibles. Una de nuestras tareas fundamentales debe ser la de procurar poner a disposición de todos los socios esa bibliografía.

\*\*\*\*\*

## NUEVOS SOCIOS

Don Antonio Gutiérrez Pozo  
Don Francisco José Pérez Fernández  
Don Sergio Sánchez-Migallón Gramados  
Don Victor Manuel Tirado Sanjuán  
Don José María G<sup>a</sup> Gómez-Heras  
Don Enrique Timón Arnáiz  
Don Eduardo Ranch Sales  
Doña Chantal Maillard  
Doña Pilar Fernández Beites  
Doña Mari Carmen Astigarraga  
Don Antonio Pintor Ramos  
Don Cristobal Sánchez Valverde  
Don Juan Manuel Navarro Cordón  
Don Manuel Oliver Molero  
Don Pedro Cerezo Galán  
Don Felipe Ledesma Pascal  
Doña Romei Torrent  
Don Juan Carlos Lores Gil  
Don Pedro Laín Entralgo  
Doña M<sup>a</sup> Jesús Soler Ferrández  
Don José Vicente Bonet Sánchez  
Don Patricio Peñalver Gómez

## LIBROS Y ARTICULOS RECIBIDOS

Donados por el Prof. **Bernhard Waldenfels**

**COENEN, Herman**

*Dieseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang*, Wilhelm Fink Verlag 5, Sammlung Uebergänge, Munich, 1985.

**GRATHOFF, Richard, (ed.)**

*Alfred Schutz, Aron Gurwitsch, Briefwechsel 1939-1959*, Wilhelm Fink Verlag, Sammlung Uebergänge 4, Munich, 1985.

**GRATHOFF, Richard, y WALDENFELS, Bernhard (ed.)**

*Sozialität und Intersubjektivität*, Wilhelm Fink Verlag, Sammlung Uebergänge 1, Munich, 1983.

**MATTHIESEN, Ulf,**

*Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Wilhelm Fink Verlag, Sammlung Uebergänge 2, Munich, 1983, <sup>2</sup>1985.

**MEYER-DRAWE, Kate**

*Leiblichkeit und Sozialität*, Wilhelm Fink Verlag, Sammlung Uebergänge 7, 1984, <sup>2</sup>1987.

**WELTER, Rudiger,**

*Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Wilhelm Fink Verlag, Sammlung Uebergänge 14, Munich, 1986.

BOLETIN  
DE LA  
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA



N.º 4

Seminario Permanente de Fenomenología • II Semana Española de Fenomenología • El concepto de *Lebenswelt* en Husserl • El *Zigzag* husserliano • La articulación fundamental del ser • Sobre la noción de yo en Ortega • Noticias • Nuevos socios.

U.N.E.D.

1991 — 92



## 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<sup>a</sup> 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<sup>a</sup> 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 Marzà 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 Marzà 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<sup>a</sup> 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 óptico 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 óptica. 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 concepción 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 trascendencia 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.

## II SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA

### El concepto de *Lebenswelt*

por *Sergio Sánchez Benítez*

En cumplimiento de las actividades propuestas por la **Sociedad Española de Fenomenología (SEFE)** para el curso 1990-91, tuvo lugar en el Colegio Mayor Nuestra Señora de Africa entre los días 18 y 21 de Septiembre de 1991 la II SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA que, bajo el epígrafe "El concepto de *Lebenswelt*", abordó desde una amplia perspectiva la problemática filosófica del mundo de la vida. Durante los cuatro días que duró el Encuentro se sucedieron con gran éxito de público las comunicaciones, ponencias, conferencias y otros actos culturales que vinieron a complementar las actividades del Seminario Permanente de Fenomenología.

Tras unas amables palabras de salutación a los presentes por parte del presidente de la SEFE, Prof. Javier San Martín, se procedió a la lectura de la Conferencia Inaugural a cargo del Prof. Antonio Aguirre de la Universidad de Wuppertal. La conferencia del señor Aguirre, "Génesis y sentido del 'mundo de la vida'", se impuso el objetivo de encontrar las claves que justifican la introducción por parte de Husserl de la noción de mundo de la vida, no sólo desde una rigurosa lectura de *La crisis* sino también desde la problemática filosófica de la tradición inaugurada por Kant.

En la sesión vespertina intervinieron los profesores Ashraf Noor del Archivo Husserl en Friburgo y Alcira Bonilla de la Universidad de Buenos Aires. El primero abordó la distinción entre 'Natur' (naturaleza) y 'Geist' (espíritu) -emparentada con el problema de la demarcación propuesta por Dilthey entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*-, a la altura de diversos momentos de la

elaboración por parte de Husserl de la fenomenología, tratando de reconstruir en cada uno de estos momentos la distinción husserliana entre individuo como perteneciente a la región de la naturaleza y como perteneciente a la región del espíritu. La Profesora Bonilla, por su parte, introdujo la problemática de la relación entre *Lebenswelt* e historia en *La crisis*, limitándose en principio al texto principal de Husserl, para mostrar su desacuerdo con la interpretación derridiana, pues, a diferencia de éste, en opinión de la Dra. Bonilla, la problemática de la historia está ya en el texto principal, y no sólo en el *Beilage* III. Ciertamente que el concepto de *Lebenswelt* no era nuevo en Husserl, pero en *La crisis*, basándose en ese concepto, se redimensiona la temática habitual de la fenomenología con la aparición nítida de la historicidad. El imperativo fenomenológico de ir a las cosas mismas, que se cumple aquí yendo a la historia del pensamiento y a la historia de la crisis de la humanidad europea, imponía abrirse al aspecto plural del presente viviente. Insistió la Profesora Bonilla en la visión de Landgrebe, quien percibió que los análisis husserlianos de la conciencia abrían con toda claridad a la dimensión histórica, incluso al futuro, añadirá la Dra. Bonilla, pues la historia se constituye por nosotros mismos en el recuerdo por una selección según nuestras finalidades, nuestro telos, que obviamente sólo está en el futuro. De ahí la importancia de la noción husserliana de *innere Historie*, que es la base de los hechos históricos.

La **Estructura del mundo de la vida** fue el tema propuesto para el día 19 de septiembre. La sesión de comunicaciones, celebrada en primer lugar, abordó temas muy dispares. D. Francisco José Pérez López expuso la versión schutziana de la *Lebenswelt* (*world of daily day*) situándola en el contexto de la interpretación sociologista a la que el filósofo vienesí sometió a la fenomenología y en la que actitud natural triunfa sobre la fenomenológica-transcendental. D. Antonio

Domínguez Rey tematizó, por su parte, la relación entre lenguaje y *Lebenswelt* ofreciendo a los pre-sentes, en primer lugar, un detallado recorrido expositivo por los diversos lugares que el lenguaje habría ocupado a lo largo de la elaboración de la fenomenología por parte de Husserl para pasar a profundizar en las claves que, a su juicio, permitirían entender al lenguaje como constituyente del "mundo de la vida". A continuación intervinieron Dña. Chantal Maillard, quien presentó una original poetización de la fenomenología, y D. Francisco José Pérez Fernández que incidió en "la finitud de sentido de la realidad y del propio sentido". D. Javier Lerín analizó en su comunicación la relación entre las nociones de "mundo", "método" y "autoconciencia". El señor Lerín problematizó la evolución del método fenomenológico husserliano preguntándose por las claves que pudieran apuntar a un abandono del "camino cartesiano" en la última filosofía de Husserl. La exposición del señor Lerín mostró que, aunque no hubo tal abandono, tampoco hubo nunca por parte de Husserl una asunción acrítica de la "duda metódica cartesiana", lo que permitiría -a juicio del ponente- al método fenomenológico husserliano, en contraste con el método cartesiano, no caer nunca en la tentación de disolver el mundo sino, por el contrario, vincularlo indisolublemente con la autoconciencia. En último lugar intervino D. Oscar González Castán quien presentó su brillante ponencia "Ser psíquico y Mundo de la vida: Sócrates y Husserl". Después de introducir lo que llamó "el problema de Sócrates" mediante un escogidísimo texto del *Fedón* (98c-99c) platónico pasó a tratar caracterización husserliana del "ser psíquico" a la que atribuyó como notas dominantes el (mi) imperar yoico sobre (mi) el cuerpo vivo (Leib) y la intencionalidad. El señor González Castán terminó su ponencia razonando su insatisfacción ante la solución husserliana al problema o reto socrático de encontrar una formulación teórico-psicológica que dé cuenta del isomorfismo entre

las relaciones semánticas y las relaciones causales. Tras una breve pausa, le llegó el turno a las ponencias. La primera de ellas estuvo a cargo de D. Agustín Serrano de Haro, quien propuso la tesis husserliana "el ser está dado" o "dado ya con anterioridad" como conclusión última a la que nos llevaría la introducción por parte de Husserl de la noción de mundo de la vida. De este modo, cobraría sentido la parte crítica de *La crisis*: la filosofía moderna habría caído en la tentación de interpretar el mundo en vez de ponerlo de manifiesto, incurriendo así en un encubrimiento del mundo que al estar ya ahí dado no precisaría de ninguna interpretación. Después tomó la palabra D. César Moreno Márquez de la Universidad de Sevilla, quien problematizó la posibilidad de descubrir la estructura universal del mundo de la vida mediante la afirmación de una pluralidad de *Lebensumwelten*. Así pues, el profesor Moreno Márquez sugirió el estudio de la "fantasía" como vía de acceso a la *Lebenswelt* y a su posible pluralidad; estudio que además se vería ampliamente justificado por la enorme importancia que se concede en nuestra cultura a los fenómenos artísticos que sirven de expresión a la fantasía. El mundo de la fantasía ("mundo posible de la vida") podría servir de contrapunto a eso que llamamos mundo real ("mundo fáctico de la vida"). De modo análogo, podría contraponerse -según el profesor Moreno- el paradigma de la racionalidad científico-objetiva de Galileo y Newton a la tradición de la novela (la tradición de Cervantes, según Kundera), género literario este en el que la fantasía encuentra su adecuado medio de expresión. A partir de la profundización en el fenómeno de la "fantasía" y de su expresión en la novela, la trama argumentativa de la ponencia del profesor Moreno regresó al propósito inicial de su discurso para afirmar el carácter ineludible de lo posible (y de aquí de la fantasía), como apertura a todo sujeto humano real o posible, a la

hora de profundizar en el fenómeno de la intersubjetividad y de la socialidad del pensar.

En la sesión de tarde, el Prof. Roberto Walton pronunció una conferencia en la que propuso la dilucidación de la noción de "horizonte" como clave para la comprensión de la más amplia de "mundo de la vida". Para ello, el señor Walton, partió de la interpretación de pasajes de los *Beilagen* -concretamente del número III-, en los que Husserl plantea la necesidad de dotar de científicidad al *horizonte* que ya, previamente, posee una estructura esencial para pasar al esclarecimiento de tres pares de conceptos -cercanía/lejanía, unidad/multiplicidad e instinto/interés- en la obra de Husserl. Todo ello nos conduciría a afirmar con Husserl el carácter originario del horizonte, y por ello del mundo de la vida, respecto a toda experiencia o a toda presentificación del mundo. Por último, como colofón a las actividades del jueves, se procedió a la presentación del libro del Dr. D. Manuel Riobó: *Psicodinamismo evolutivo de la personalidad*.

El día 20 se discutió sobre el **Mundo de la vida, política y cultura**. En primer lugar se presentaron seis comunicaciones, que trataron de la relación del mundo de la vida con diversos ámbitos de la cultura y del pensamiento. Así pues, D. Jesús Fernández nos habló de la relación del mundo de la vida con la pedagogía, D. Jesús Conill tematizó la relación entre *Lebenswelt* y razón práctica y D. Antonio Gutiérrez Pozo se aproximó a las filosofías de Husserl y Heidegger sirviéndose de sus respectivas posiciones respecto al nihilismo como clave interpretativa. A continuación, D. Jorge Manuel Ayala aprovechó su comunicación para poner de manifiesto la importancia que para el estudio de la experiencia religiosa tiene la aplicación del método fenomenológico. Sorprendentemente, la comunicación de D. Jorge M. Ayala fue la única de todo el congreso que se aproximó a un tema tan importante y fructífero para la fenomenología como el del análisis de

la experiencia religiosa. Por último intervinieron D. Urbano Ferrer y D. Emilio Saura Gómez, que leyeron, respectivamente, las comunicaciones "Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología" y "La paradoja de la subjetividad humana". En esta última, el profesor Saura Gómez abordó lo que llamó "paradoja de la subjetividad humana" que localizada en los §§ 53, 54 y 55 de *La crisis* arrojaría, a juicio del ponente, una interrogante insoslayable -¿cómo es que la subjetividad puede ser a la vez "objeto en el mundo" y "sujeto de una conciencia para el mundo"?- para la comprensión del fenómeno de la "intersubjetividad". Pese a todo, el profesor Saura no ensayó una solución a dicha paradoja sino que dedicó su comunicación a profundizar en la misma y en su irresolubilidad para concluir afirmando su carácter de potente estímulo del pensamiento fenomenológico.

En el turno de ponencias intervinieron los profesores Rainer Sepp (Archivo Husserl de Friburgo) y José María Gómez-Heras (Universidad de Salamanca). El primero abordó las relaciones entre el mundo de la vida y la ética en *La Crisis*, obra esta que sin embargo no contiene referencias explícitas a la ética. El señor Sepp argumentó a lo largo de su exposición que, no obstante, el planteamiento central de *La crisis*, su sentido último, no sería otro que el de una investigación ética, a saber, dar respuesta a la pregunta por la función práctica de la ciencia universal y por el sentido o sinsentido último de la existencia humana, articulando sus consideraciones desde diversos niveles - ontológico, transcendental y práctico- y preguntándose, a su vez, por el porqué del soslayamiento expreso de las cuestiones éticas en *La crisis* por parte de Husserl. El profesor Gómez-Heras, por su parte, se preguntó por las posibles relaciones entre "mundo de la vida", "mundo de la historia" y "mundo moral" en la obra tardía de Husserl. Para ello, el profesor Gómez-Heras comenzó por exponer algunas

ideas husserlianas sobre la historicidad del mundo de la vida para pasar a asignar a la teleología el rol de idea mediadora entre el mundo fáctico- científico de la historia y la actitud moral; por último, hizo un recorrido por las categorías más relevantes y operativas del mundo moral presentes en *La crisis*. La naturaleza del tema tratado por el profesor Gómez-Heras le obligó a inquirir a lo largo de su ponencia cuestiones que conciernen a la fundamentación de la ética, tales como "la relevancia de la alternativa naturaleza-historia, "la homologación posible o imposible entre conocimiento científico y conocimiento moral", "el puesto de la razón en la ética", etc.

Ya por la tarde, tuvo lugar una mesa redonda sobre el polémico tema: *La traducción de la fenomenología*. En ella intervinieron los profesores Jacobo Muñoz (corresponsable junto al profesor S. Mas de la versión castellana de *Die Krisis*), Miguel García-Baró y Javier San Martín. A continuación, la profesora Dña. Angela Ales Bello nos ofreció su conferencia: "El mundo de la vida como mundo de las culturas. Arqueología fenomenológica y relatividad cultural". La señora Bello analizó las relaciones entre fenomenología y antropología cultural para llegar a la conclusión de que el método fenomenológico husserliano podría ser un medio eficaz para abordar la temática de la antropología. Se trataría así de superar el eurocentrismo que nos impediría un acercamiento hacia otras culturas, mediante una "puesta entre paréntesis" de la objetivación -propia de la racionalidad occidental- para acceder a las vivencias que constituyen el mundo de la vida, "solar común intercultural".

La reflexión del día 21 de septiembre en torno al **Mundo de la vida y otras filosofías** cerró los actos del Congreso. Las comunicaciones abordaron tanto la posibilidad de aplicar la noción husserliana en otras corrientes filosóficas -más o menos afines al pensamiento fenomenológico- como su recepción de hecho en otras filosofías. Así

pues, Dña. Monserrat Duarri Cánovas ensayó en su comunicación - "mundo de la vida y acción comunicativa"- una reconstrucción de la interpretación habermasiana del concepto husserliano de *Lebenswelt*. Después de una detallada exposición de la recepción de la noción de mundo de la vida en la teoría habermasiana de la acción comunicativa -en la que se puso de manifiesto la interdependencia entre las respectivas nociones de Husserl y Habermas-, Dña. Monserrat Duarri terminó poniendo en duda que Habermas consiga, como pretende, hacer suya la noción de mundo de la vida desde el abandono de una filosofía de la subjetividad debido al estrecho vínculo entre subjetividad e intersubjetividad y a la relación de fundamentalidad recíproca entre lenguaje, intersubjetividad y mundo de la vida. Dña. Graciela Ralón de Walton expuso la concepción existencial de la historia de Merleau-Ponty a partir de tres propuestas temáticas -la interacción entre diferentes órdenes de interpretación, la prioridad de la praxis y la realización en la historia de una lógica en la contingencia-, perfectamente situadas y documentadas en las fuentes. A lo largo de su comunicación, la profesora Ralón de Walton, muestra que las interpretaciones merleau-pontyana de la historia logra situar a esta en un necesario camino intermedio entre una "filosofía del entendimiento" y una "filosofía dogmática de la historia". Dña. M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz dedicó también su comunicación al estudio de la filosofía de Merleau-Ponty y su relación con la de Husserl. La profesora López Sáenz profundizó en la nueva ontología propuesta por Merleau-Ponty a partir de la introducción de la noción de "chair" (carne) en el aparato conceptual de su filosofía, así como las relaciones entre la noción merleau-pontyana y la husserliana de *Lebenswelt*. A continuación, D. Fernando Pérez Herranz nos habló de la relación entre fenomenología y los teoremas de limitación inspirada en la lectura fenomenológica llevada a término por Petitot de la teoría del desplie-

que universal de Thom. Por último, D. Juan Francisco Lisón Buendía nos presentó una comunicación con el título de "La fenomenología axiológica de Nicolai Hartmann".

Ya en el turno de ponencias y profundizando en la temática propuesta para aquel día, se presentaron dos ponencias que giraron en torno a las posibles relaciones entre la *Lebenswelt* y las filosofías de Habermas (Prof. Domingo García Marzá) y J. Wild (Prof. Vicent García Guzmán). En la primera de ellas, el profesor García Marzá ahondó en las claves que subyacen a la utilización de la noción de *Lebenswelt* por parte de Husserl y Habermas. A juicio del ponente, tanto Husserl como Habermas coinciden al proponer como tarea fundamental de la filosofía la de explicitar un concepto de razón que dé cuenta de la capacidad humana para darse libremente las reglas que deben regular la vida individual y colectiva. Después de resaltar esta coincidencia entre ambos, el profesor García Marzá pasó a analizar los problemas que motivaron la introducción por parte de Husserl de la noción de mundo de la vida, así como la principal crítica de Habermas a la utilización de dicha noción en el seno de una "filosofía de la conciencia". El ponente, que compartió la crítica habermasiana contra lo argumentado esa misma mañana por Dña. Monserrat Duarri, concluyó su ponencia con una reivindicación del mundo de la vida como clave insoslayable en la reconstrucción del concepto de razón. En la última, que abrió un intenso debate, el profesor Martínez Guzmán reivindicó la actualidad del pensamiento wildiano ante los retos que -siempre según el ponente- el momento presente ofrece a la reflexión filosófica. Después de un recorrido por el periplo intelectual del pensador estadounidense, en el que el profesor Martínez Guzmán incidió en los puntos de fricción entre el pensamiento wildiano y la fenomenología husserliana, el ponente concluyó proponiendo una relectura de Husserl con la precaución habermasiana de no recaer en

el "paradigma de la conciencia" y desde el diálogo permanente con la filosofía analítica, Todo ello nos conduciría a una recuperación -en cierto modo deudora de la filosofía de Wild-, del sentido humano (subjetivo) de la racionalidad.

En la sesión vespertina, se procedió a fijar en asamblea los objetivos de la SEFE para el próximo curso académico. Tras lo cual, el profesor D. Fernando Montero Moliner dio por clausurado el Congreso con la lectura de su conferencia: "El mundo primordial". En ella, el Prof. Montero ensayó una reconstrucción del mundo de la vida concreto de *La crisis de las ciencias europeas* mediante las nociones de mundo de la vida originario (*Erfahrung und Urteil*) y mundo primordial (*V Meditación cartesiana*). A juicio del conferenciante, la introducción de la noción de mundo de la vida concreto traería consigo la puesta en juego de la historicidad en la fenomenología y, con ello, la de un cierto relativismo y falibilismo. Pese a que la interpretación del profesor Montero parece vulnerar, según él mismo reconoció, los propósitos de apriorismo y universalismo que caracterizan al pensamiento fenomenológico, el profesor Montero aludió -adelantándose así a posibles críticas- a la propia historicidad de la fenomenología como escuela filosófica y al hecho de que ella misma se localice en el "mundo de la vida concreto propio de su momento histórico".

Sólo resta agradecer su participación a cuantos hicieron posible esta II SEMANA DE FENOMENOLOGIA, esperando además que puedan organizarse en el futuro nuevas ediciones de la misma.

## EL CONCEPTO DE LEBENSWELT EN HUSSERL<sup>1</sup>

por Dagfin Føllesdal

(Traducción de Sergio Sánchez Benítez)

La idea husserliana que ha adquirido una mayor popularidad es, sin duda, la del mundo de la vida. En concreto, la expresión 'mundo de la vida', o '*Lebenswelt*', ha alcanzado una amplia difusión. Esta expresión fue usada por Simmel y otros antes de Husserl<sup>2</sup>. Después de la II Guerra Mundial se convirtió en la palabra favorita de muchos científicos sociales que la usaron con multitud de significados diferentes. Muchos aludían a Husserl sin que parezca que hubieran estudiado su filosofía y, por ello, sin ser conscientes de los muchos importantes matices que el mundo de la vida tiene en la obra de Husserl.

La primera obra publicada por Husserl que contiene la palabra *Lebenswelt* es su *Krisis*, cuyas dos primeras partes fueron publicadas en 1936. El resto de la obra inacabada, incluyendo la importante tercera parte con la discusión capital acerca del mundo de la vida, no fue publicada hasta 1954; pero fue conocida por algunos estudiosos y seguidores de Husserl, entre ellos Maurice Merleau-Ponty quien llegó en abril de 1939 al Archivo Husserl en Lovaina con el fin de estudiar dicha parte<sup>3</sup>.

Los intérpretes de Husserl difieren entre ellos enormemente en sus opiniones respecto al mundo de la vida. Se piensa a menudo que este concepto constituye la mayor interrupción en el desarrollo de la filosofía husserliana desde el "primer" Husserl de *Ideas* al último de *La crisis*. ¿Podemos hablar de tal interrupción? Y, en segundo lugar, ¿qué es exactamente el mundo de la vida y qué papel juega en la

fenomenología? Mi contestación a la primera de las cuestiones es un contundente "No". En lo sucesivo argumentaré que el mundo de la vida es totalmente compatible con la primera filosofía husserliana y que incluso hay ya desde sus comienzos un lugar preciso para ella en su fenomenología. En repetidas ocasiones, Husserl hizo breves alusiones sobre el mundo de la vida en sus primeros trabajos y gradualmente fue profundizando y modificando sus puntos de vista sobre este concepto, como acostumbraba a hacer siempre con todo las piezas de su fenomenología. Sin embargo, éste estuvo siempre presente.

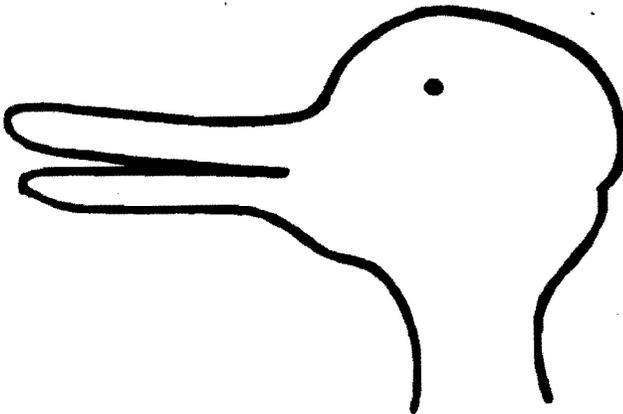
En lugar de considerar el mundo de la vida como una ruptura con la primera filosofía husserliana, deberíamos observar la problemática del mundo de la vida como íntimamente conectada con otros temas fundamentales de la fenomenología, en especial, con el de la intencionalidad. Para comprender apropiadamente el mundo de la vida con todos sus matices es importante apreciar la total conexión entre este y el resto de la filosofía husserliana. Para contestar nuestra segunda pregunta, acerca de qué es el mundo de la vida y cuál es su papel en la fenomenología, empezaré con una exposición de las ideas clave de la fenomenología husserliana, para pasar a demostrar que el mundo de la vida es una parte integrante de su fenomenología desde los comienzos de ésta.

## LA FENOMENOLOGIA COMO ESTUDIO DE LA PERSPECTIVA SUBJETIVA

La fenomenología pretende estudiar de modo sistemático nuestras diferentes perspectivas subjetivas, nuestras diferentes maneras de experimentar la realidad. En las ciencias se busca objetividad: se trata de asegurar que las observaciones de alguien son independientes

de aquel que las lleva a cabo. Estas deberían consistir a ser posible en la lectura de números en una escala de medida o en cualquier otro tipo de registro que se dejara afectar lo menos posible por la perspectiva subjetiva del observador. No se niega con esto la existencia de una perspectiva subjetiva, pero se la considera como un elemento molesto cuando se efectúan observaciones científicas. Se trata, por tanto, de disponer los experimentos y observaciones de modo que la influencia de la perspectiva subjetiva se reduzca al máximo posible<sup>4</sup>.

Cuando nuestro objetivo es comprender a otras personas, no nos basta con conocer a qué estímulos están expuestos y cómo se mueven. Es mucho más importante conocer cómo se experimentan a ellos mismos y a su entorno. Para comprender lo que Husserl nos dirá después al respecto, podemos comenzar con un ejemplo sencillo, el dibujo pato/conejo ideado por el psicólogo Jastrow y popularizado por Wittgenstein. En realidad, para acercarnos a la posición de Husserl tenemos que modificar el ejemplo y considerar no un dibujo sino la silueta de un animal real con el cielo como fondo:



Cuando vemos esta silueta con el cielo como fondo podemos ver un pato o un conejo. Lo que alcanza nuestros ojos es lo mismo en ambos casos, luego la diferencia debe estribar en algo que proviene de nosotros. Estructuramos aquello que vemos, y podemos hacerlo en diferentes maneras. Los impulsos que llegan hasta nosotros desde el exterior son insuficientes por sí solos para determinar cuál es el objeto que estamos experimentando, así que algo más se añade a estos.

### EL NOEMA, INTENCIONALIDAD

Este algo más que se añade es denominado noema por Husserl. El noema es un estructura. Nuestra conciencia estructura aquello que que experimenta. El modo en el que estructuramos depende de nuestras experiencias previas, del conjunto todo de nuestra experiencia presente y de otros factores más. Si nos hemos criado rodeados de patos, pero jamás hemos ni tan siquiera oído a un conejo, deberíamos estar más predispuestos a ver un pato que un conejo cuando nos enfrentamos con la silueta de arriba; probablemente, incluso, no se nos ocurriría la idea de un conejo. De acuerdo con Husserl, nuestra experiencia en una situación determinada puede ser, en principio, estructurada siempre de diferentes maneras; aquello que alcanza nuestros sentidos no es nunca suficiente para determinar lo que experimentamos. Sólo muy rara vez, como en el ejemplo del pato/conejo, podemos ir hacia adelante y saltar hacia atrás a voluntad entre diferentes modos de estructurar nuestra experiencia. Por regla general, no tenemos incluso conciencia de que se esté llevando a cabo ninguna estructuración, sino que experimentamos objetos como teniendo una estructura.

La estructuración acaece siempre de modo que las múltiples características diferentes del objeto terminan vinculándole con otro y se experimentan como características de un único y mismo objeto. Cuando, por ejemplo, vemos un conejo, no vemos sólo una colección de manchas coloreadas, varias tonalidades de marrón esparciéndose en nuestro campo visual. Nosotros vemos un conejo con una determinada forma y un determinado color, con capacidad para comer, saltar, etc. Uno de sus lados mira hacia nosotros y el otro en dirección opuesta. No vemos el otro lado desde donde nosotros nos hallamos, pero lo vemos como teniendo otro lado. Husserl expresa esto diciendo que nuestra conciencia se caracteriza por su intencionalidad; está siempre dirigida hacia un objeto. Que ver es intencional o dirigido a un objeto significa precisamente que el lado próximo del objeto que tenemos enfrente se observa como el lado de una cosa que tiene otros lados y características que son también cointencionadas, en el sentido de que la cosa es observada como algo más que sólo este único lado. El noema es el sistema comprensivo de determinaciones que confiere unidad a esta multitud de características y hace de ellas aspectos de uno y el mismo objeto.

La palabra 'objeto' tiene que tomarse aquí en sentido lato, comprendiendo no sólo cosas físicas sino también, como hemos visto, animales y, del mismo modo, personas, eventos, acciones y procesos. Cuando experimentamos una persona, no experimentamos un objeto físico, un cuerpo, y entonces inferimos que una persona está ahí. Experimentamos una persona hecha y derecha, nos tropezamos con alguien que estructura el mundo y lo experimenta desde su propia perspectiva. Nuestro noema es el noema de una persona sin que medie ninguna inferencia. Ver personas no es más misterioso que ver objetos físicos, no se precisa ninguna inferencia en ninguna de estos casos. Cuando vemos un objeto físico no vemos *sensa data* o algo similar y

entonces inferimos que se trata de un objeto físico; nuestro noema es el de un objeto físico. De modo similar, cuando vemos una acción lo que vemos es una acción en sentido propio no un movimiento corporal del cual inferimos que hay tal acción.

La noción de noema es clave en la fenomenología de Husserl, no sólo en su teoría de la percepción sino también en su análisis de todos los aspectos de la conciencia humana. El noema representa, precisamente, el intento husserliano de caracterizar la perspectiva subjetiva. Dos personas pueden hacer frente a la misma cosa pero, sin embargo, tener una experiencia distinta de ellas; tan diferentes como un pato y un conejo. Pero, incluso, cuando estamos de acuerdo respecto al tipo de objeto del que se trata puede haber enormes diferencias entre las formas de verlo. Todos caemos en formas rutinarias de experimentar el mundo circundante y a nosotros mismos. Lo que caracteriza a un gran artista es, en parte, la capacidad para ver y experimentar cosas, eventos y personas en diferentes maneras; en parte, la capacidad para transmitir esta experiencia a otros. Aquellos objetos que se experimentan no necesitan ser nuevos ni excepcionales. Son, a menudo, ordinarios y comunes. No es el objeto, sino la experiencia, lo que es central.

## CUMPLIMIENTO

En el caso de un acto de percepción, su noema puede ser también caracterizado como un conjunto muy complejo de expectativas o anticipaciones acerca del tipo de experiencias que tendremos cuando nos movamos en torno al objeto y lo percibamos usando nuestros distintos sentidos. Cuando vemos un pato anticipamos diferentes experiencias posteriores que cuando vemos un conejo. En

el primer caso, anticipamos, por ejemplo, que sentiremos plumas cuando toquemos el objeto; en el segundo caso, esperamos encontrar piel. Cuando obtenemos las experiencias que habíamos anticipado, se dice que el correspondiente componente del noema ha sido cumplido. En toda percepción se dará algún cumplimiento: los componentes del noema que corresponden a lo que en este momento "encuentra el ojo" se cumplen, de modo similar para el resto de los sentidos.

Tal anticipación y cumplimiento es lo que distingue a la percepción de otros modos de conciencia, por ejemplo, imaginación o recuerdo. Si meramente imaginamos cosas, nuestro noema puede serlo de cualquier cosa; un elefante o una locomotora que están aquí a mi lado. En la percepción, sin embargo, se ven involucradas mis experiencias sensoriales. Esto elimina un cierto número de noemata que yo no hubiera tenido en el caso de estar solamente imaginando. En mi situación actual no podría tener un noema correspondiente a la percepción de un elefante.

Esto no reduce a uno solo el número de noemata perceptuales que yo puedo tener, por ejemplo, de tí sentado allí en frente mía. Es un punto central en la fenomenología husserliana que yo pueda tener una variedad de diferentes noemata perceptuales que son compatibles con las impresiones presentes en mis receptores sensoriales. En el caso del pato/conejo esto era evidente, nosotros podríamos ir hacia a un lado u otro del dibujo a voluntad teniendo ora el noema de un pato, ora el noema de un conejo. En la mayoría de los casos, sin embargo, no somos conscientes de esta posibilidad. Sólo cuando ocurre algo adverso, cuando me encuentro con una experiencia "recalcitrante" que no encaja con las anticipaciones de mi noema, empiezo a ver un objeto diferente de aquel que había pensado ver. Mi noema "explota", usando la expresión husserliana, y tengo entonces un noema bastante distinto de aquel que previamente había tenido, y con nuevas

anticipaciones. Esto es siempre posible, dice Husserl. La percepción supone siempre anticipaciones que van más allá de lo que actualmente "encuentra el ojo", y hay siempre riesgo de fracaso independientemente de lo fiel y certeramente que podamos experimentar. La percepción errónea es siempre posible.

## CONSTITUCION

Apuntamos intencionalmente a los objetos como teniendo un gran número de propiedades, normalmente, como en el caso de un objeto material, muchas más de las que pueden agotarse en nuestra experiencia de él. Según Husserl, los objetos se constituyen mediante nuestra conciencia. Esto no significa que nosotros los creemos o que los produzcamos, sino sólo que los diversos componentes del noema están interconectados de tal modo que tenemos la experiencia de que se trata de un objeto completo. Todo lo que hay en el objeto corresponde, por tanto, a los componentes de nuestro noema. En el caso de objetos físicos, el carácter inagotable de lo que es experimentado es una anticipación característica en nuestro noema y este es un rasgo importante de lo que es objeto físico.

De acuerdo con Husserl,

se "constituye" un objeto -"sea real o no"- en ciertos complejos de conciencia que ostentan una unidad evidente en la medida que llevan esencialmente en sí la conciencia de una X idéntica.<sup>5\*</sup>

---

\* N. del T. Aquí y en lo sucesivo se cita la traducción de José Gaos en E. HUSSERL, *Ideas*, F.C.E., 1ª reimpresión en España, Madrid, 1985. El resto de las traducciones son mías.

La utilización por Husserl, aquí y en muchos otros lugares, de la forma reflexiva 'se constituye un objeto' es, incidentalmente, una indicación de que él no observaba el objeto como siendo producido por la conciencia. Husserl consideraba la fenomenología como la primera versión estrictamente científica del idealismo transcendental, pero también mantuvo que la fenomenología trasciende la distinción tradicional realismo-idealismo. En 1934 escribió en carta a Abbé Baudin: "Ningún 'realista' ordinario ha sido todavía tan realista y concreto como yo, el 'idealista' fenomenológico (una palabra que, por cierto, ya no uso más)".<sup>6</sup>

En el prefacio a la edición inglesa de *Ideas*, Husserl afirmaba:

El idealismo fenomenológico no niega la existencia de hecho [*wirklich*] del mundo real [real] como si se tratase de un ilusión... Su única tarea y acierto estriba en clarificar el sentido [*Sinn*] de este mundo, exactamente ese sentido en el cual todos nosotros todos nosotros lo consideramos como existiendo realmente y como realmente válido. Que el mundo existe...es bastante indudable. Otra cosa es comprender esta certeza que es la base de la vida y la ciencia y aclara la base para su reivindicación.<sup>7</sup>

## EL MUNDO, EL PASADO Y LOS VALORES

No sólo constituimos las diferentes propiedades de las cosas sino también la relación de la cosa con otros objetos. Si, por ejemplo, veo un árbol, este es concebido como algo que está en frente mía, quizás como algo que está situado entre otros árboles, visto por otra gente a parte de mí, etc. Es también concebido como algo que tiene una historia: estuvo ahí antes de que yo lo viera y permanecerá después de que yo me vaya, quizás sea cortado y transportado a algún otro lugar. Sin embargo, como todas las cosas materiales, no desaparecerá simplemente del mundo.

Mi conciencia del árbol se convierte así también en conciencia del mundo en el espacio y en el tiempo en el cual se sitúa el árbol. Mi conciencia constituye el árbol; pero, al mismo tiempo, constituye el mundo en el cual, tanto el árbol como yo, vivimos. Si mi próxima experiencia me obliga a abandonar la creencia de que yo tengo un árbol frente a mí porque, por ejemplo, no encuentro nada parecido a un árbol alrededor o porque alguna otra de mis expectativas no se ha cumplido, esto afectaría no sólo a mi concepción de lo que hay sino también de lo que ha sido y será. Por ello en este caso, yo no reconstituyo sólo el presente sino también el pasado y el futuro. Para ilustrar como cambia mi percepción presente, conduciéndome a la reconstitución no sólo del pasado sino también del futuro, Husserl usa el ejemplo de un balón que yo tomé por rojo y completamente esférico. Cuando lo giro, descubro que era verde por el otro lado y que tiene un agujero:

...el sentido de la percepción no sólo se modifica en la nueva extensión momentánea; la modificación noemática fluye en la forma de una cancelación retroactiva en la esfera retencional y modifica la producción del sentido fluyendo desde fases más primitivas de la percepción. La percepción más primitiva, que estaba en consonancia con el desarrollo armonioso de lo "rojo uniformemente redondo" es implícitamente "reinterpretado" a "verde por uno de los lados y mellado"<sup>8</sup>

Hasta ahora he mencionado sólo las propiedades de las cosas. Pero, según Husserl, sus propiedades *valorativas* se constituyen de manera análoga. El mundo en el que vivimos es experimentado como un mundo en el cual ciertas cosas y acciones tienen un valor positivo, otras negativo. Nuestras normas y valores son también susceptibles de cambio. Cambios en nuestros puntos de vista acerca de cuestiones de hecho son, a menudo, acompañadas por cambios en nuestras evaluaciones.

## HORIZONTE

Mientras experimentamos un objeto, nuestra conciencia está focalizada sobre este objeto; el resto del mundo con sus diversos objetos está almacenado en nuestro repertorio como algo "en lo que creemos" pero a lo que no prestamos atención en este momento. Lo mismo es válido para la mayoría de las múltiples características inagotables del objeto mismo. Todas estas características adicionales del objeto, junto con el mundo que lo envuelve, constituye lo que Husserl llama el *horizonte* de esa experiencia. A las diversas características del objeto, que son cointencionadas, o también mentadas, pero no en el foco de nuestra atención, las llama Husserl el *horizonte interno* mientras que el reino de los otros objetos y el mundo al que pertenecen lo denomina *horizonte externo*:

Por eso, cada experiencia de una cosa particular tiene su *horizonte interno*, y entiendo aquí por "horizonte" la *inducción* que pertenece esencialmente a cada experiencia y es inseparable de ella siendo lo mismo en la experiencia. El término "inducción" es útil porque sugiere [*vordeutet*] (él mismo una "inducción) inducción en el sentido ordinario de un modo de inferencia y también porque implica que este último, para que su elucidación sea completamente inteligible, tiene que referirse nuevamente a la anticipación originaria básica.

...

Sin embargo, este dirigirse-más-allá (*Hinausmeinen*) no es sólo la anticipación de determinaciones que, en la medida en que pertenecen a este objeto de experiencia, se esperan ahora; en otro sentido, es también un dirigirse-más-allá de la cosa misma...hacia otros objetos de los cuales tenemos conciencia al mismo tiempo, aunque en un primer momento estaban meramente en el repertorio. Esto significa que cada cosa dada en la experiencia tiene no sólo un horizonte interno sino también un horizonte *externo infinito*, abierto, *de objetos co-dados*... Estos son objetos a los que ahora no me he dirigido, pero a los que me puedo volver en cualquier momento... Todas las cosas reales que están anticipadas en cualquier momento dado de un modo conjunto o

co-dadas sólo en el trasfondo como un horizonte externo son conocidas como objetos reales (o propiedades, o relaciones etc.) *del mundo*, son conocidas como existiendo dentro del horizonte espacio-temporal.<sup>9</sup>

Tomemos un ejemplo simple de un ítem que pertenece a este horizonte externo. Si yo te hubiera preguntado cuál eran tus expectativas cuando entrabas en esta habitación, tú podrías haber mencionado algo sobre amigos que esperabas encontrar, una conferencia que esperabas oír, y así sucesivamente. Pero incluso, como te he visto entrar caminando confiadamente, tengo muy buenas razones para pensar que además esperabas que hubiera suelo en la habitación. Tú no habías pensado en esto, tu intención se dirigía hacia otras cosas pero tú tenías una disposición para actuar así. Y, entonces, si te hubiera preguntado si esperabas que hubiera suelo en la habitación, podrías haberte sorprendido del porqué de una pregunta tan trivial pero seguramente hubieras contestado que sí.

Expectativas y creencias son nociones disposicionales. Incluimos bajo las creencias no sólo a pensamientos que nos ocupan activamente, sino también aquellos sobre los que raramente nos paramos a pensar, por ejemplo; que  $2+2=4$ . No encontramos con un problema cuando tratamos de delimitar exactamente nuestras creencias. Preguntar por ellas no es un método fiable. Por un lado, concede demasiado, recordemos como en el Menon un interrogador adiestrado descubre que el joven esclavo tenía los más insospechadas creencias sobre geometría. Platón lo tomaba como una evidencia para su teoría de la anámnesis. Por otro lado, cede demasiado poco; como Freud y otros nos han enseñado, a menudo negamos sinceramente que tenemos creencias que, por lo visto, parecen controlar totalmente nuestras acciones.

El criterio más fiable al que a menudo recurrimos, consiste en asumir que la gente posee aquellas creencias que mejor explican sus acciones, incluyendo sus actividades verbales. Sin embargo, el siguiente problema estriba en que los estados a los que recurrimos para explicar las acciones de la gente no son exclusivamente cognitivos. Es necesario recurrir también a estados físicos y habilidades de diversos tipos que sería difícil clasificar como mentales. Puesto que, mientras nuestras prácticas aritméticas son, presumiblemente, mentales, nadar o andar no se dejan clasificar fácilmente como tales. También contamos con espinosos casos intermedios tales como mantener una distancia convencional entre contertulios durante una conversación, donde la convención puede variar de cultura a cultura. ¿Es mantener esta distancia una cuestión de la creencia tácita de que esta es la distancia apropiada? ¿O se trata de una habilidad corporal que se adquiere gradualmente por el hecho de haber sido educado en esta cultura? ¿Y qué ocurre con nuestro modo de firmar?<sup>10</sup> Evidentemente, actividades cognitivas concurren en el proceso que nos conduce a firmar como lo hacemos; tenemos que aprender el alfabeto, nuestro nombre, y así sucesivamente. Pero también, en nuestra semiautomática forma de firmar, se hallan implicadas en gran medida habilidades corporales. Diversos rasgos de la personalidad, así como ciertos rasgos de nuestra cultura, desempeñan aquí un papel.

Las opiniones acerca de ejemplos como los anteriores pueden diferir, puesto que al carecer de una definición precisa de qué debemos considerar mental, qué físico, carecemos también de un método bien definido para clasificar tales rasgos. Sin embargo, se establece aquí una interacción entre el proceso que conduce a la práctica y la práctica misma; toda teoría satisfactoria de la intencionalidad debe tener en cuenta tal interacción. El noema puede ser considerado todavía como una estructura, pero las anticipaciones que

mantienen una relación con esta estructura no son sólo aquellas de la visión, de la audición y otras similares sino también las de la cinestesia y movimiento corporal en las que somos conscientes de si algo "va mal". Estamos familiarizados con esta experiencia de "ir mal" mediante los casos de percepción errónea: no podemos decir siempre exactamente qué fue lo que falló, pero como conscientes de que algo falló.

Como traté de demostrar en mi contribución al *Festschrift* dedicado a Hintikka por su 50º aniversario<sup>11</sup>, Husserl comenzó en *Ideas* y otras de sus primeras obras con una fuerte actitud cognitivista: las anticipaciones en el noema son de tipo puramente cognitivo. Sin embargo, a partir de manuscritos de 1917, se empezó a concretar más y más en el papel de lo práctico y del cuerpo en nuestra constitución del mundo. Husserl no llegó a elaborar concienzudamente las importantes implicaciones de esto último para su concepción del noema, pero parece claro que no habría considerado nuestras anticipaciones como meras creencias sino también como posiciones corporales que se hallan también involucradas en la cinestesia y también juegan un importante papel en la percepción y en los movimientos de nuestro cuerpo. En numerosos pasajes, algunos de los cuales he citado en este artículo, Husserl habla acerca de anticipaciones prácticas y del papel de la cinestesia en la percepción y la actividad corporal.

## EL NOEMA, EL HORIZONTE Y EL MUNDO

Se ha pensado algunas veces que el noema comprende sólo algunas de las anticipaciones que tenemos en un momento dado, a saber, aquellas que corresponden al objeto que al atendemos y a sus propiedades. El resto de las anticipaciones, que conciernen al resto del

mundo, no estarían incluidas en el noema. Husserl jamás hizo explícita su posición a este respecto. Sin embargo, no hay base en los escritos de Husserl para una concepción tan restringida del noema. Por el contrario, muchos pasajes apuntan hacia una identificación del noema con el conjunto *total* de anticipaciones, incluyendo aquellas que tienen que ver con el horizonte externo y el mundo. Por ello, cuando introduce la noción de noema en *Ideas*, dice:

El *mundo* transcendente queda "colocado entre paréntesis"; ... Con el *mundo* entero físico y psíquico, ha quedado desconectada la "verdadera" existencia de la relación real en sentido estricto entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), ...<sup>12</sup>.

Del mismo modo, cuando Husserl quiere poner el énfasis en que el noema no resulta alterado por su puesta entre paréntesis, incluye entre las cosas que se ponen entre paréntesis no sólo a la cosa individual, aislada, que percibimos, sino al mundo entero:

El pleno noema... no resulta afectado por la exclusión de la realidad del árbol ni del mundo entero.<sup>13</sup>

Más adelante, parece mantener que el noema abarca en su totalidad al horizonte. Por ejemplo, escribe en un manuscrito:

La estructura horizonte con sus niveles y penetraciones es el cañamazo noemático del sentido y validez, a través de la cual la objetividad se mienta en cada caso para nosotros...<sup>14</sup>

Aunque Husserl no es explícito respecto a la cuestión terminológica -cuántas de nuestras anticipaciones comprende el noema, todas o sólo algunas-, se expresa, sin embargo, con claridad respecto al punto que realmente nos interesa. En todos sus escritos desde *Ideas*,

Husserl dice claramente que *cuando apuntamos hacia un objeto apuntamos al mismo tiempo hacia el mundo entero al que el objeto pertenece.*

## EL "ICEBERG"

El horizonte es de crucial importancia para el concepto husserliano de justificación, que discutiremos luego. Lo que es de singular relevancia es la naturaleza oculta del horizonte. Como apuntamos anteriormente, el horizonte es aquello a lo que no atendemos. Normalmente, como en el caso del suelo de la habitación del ejemplo anterior, ni tan siquiera habíamos reflexionado sobre él. Incluso, no podemos recordar cuando adquirimos por primera vez la "creencia" o "anticipación" correspondiente. De acuerdo con Husserl, no puede haber ninguna ocasión en la que juzgemos realmente que hay un suelo en una habitación particular. Sin embargo, nosotros hemos tenido que "anticipar" un suelo; no en el sentido de esperar uno conscientemente, sino en el de quedar estupefactos si al entrar en una habitación no hay ninguno. En este ejemplo, seríamos capaces de decir fácilmente lo que faltaba, en otros casos nuestras "anticipaciones" son tan imperceptibles que sólo podríamos sentir que algo ha fallado sin que fuéramos capaces de decir el qué.

Palabras como "creencia" y "anticipación" no son con mucho las más apropiadas puesto que sugieren algo consciente y tematizado. Tanto el inglés como el alemán carecen de palabras para nuestros presentes objetivos: Husserl usa las palabras "*antizipieren*", "*hinausmeinen*" y también "*vorzeichnen*".

## MUNDO DE LA VIDA Y MUNDO NATURAL

La problemática del mundo de la vida está íntimamente ligada a la distinción entre la actitud natural y la trascendental, o fenomenológica, que Husserl introdujo en 1906/07. La primera mención de la problemática para la que más tarde introdujo el término 'Lebenswelt' tuvo lugar poco después en sus lecciones "Grundprobleme der Phänomenologie" (1910/11), es decir, con anterioridad a *Ideas*. Husserl comienza estas lecciones con una amplia discusión sobre "Die natürliche Einstellung und der 'natürliche Weltbegriff' ". Husserl nos dice aquí:

Podría mostrarse también que los intereses filosóficos de la más alta dignidad requieren una descripción completa y comprensiva del así llamado "concepto natural de mundo", el de la actitud natural; por otro lado, también, que una descripción adecuada y profunda de este tipo no se consigue fácilmente sino que, por el contrario, requeriría reflexiones de enorme dificultad.<sup>15</sup>

Husserl, según su propio testimonio, toma prestada aquí la expresión "*natürlicher Weltbegriff*" de Avenarius, sobre quien discutirá más adelante en la lección<sup>16</sup>. Husserl describe este mundo siguiendo a Avenarius en un manuscrito de 1915 del siguiente modo:

Todas las opiniones, justificadas e injustificadas, popularmente, supersticiosamente, científicamente, todo lo que mantiene una relación con el mundo ya pre-dado...toda teoría se relaciona con este dado inmediato y puede tener un sentido legítimo sólo cuando forma pensamientos que no colisionan con el sentido general de lo inmediatamente dado. No teorizar puede colisionar con este sentido.<sup>17</sup>

En años sucesivos, Husserl vuelve repetidas veces sobre el mismo tema y sobre otros relacionados con este, haciendo uso de

diferentes denominaciones que, algunas veces, aluden a otros filósofos, entre ellos Nietzsche, que propusieron ideas similares. Husserl usa bastante a menudo la expresión de Avenarius "*natürliche Welt*". En un manuscrito de 1917, que según parece es el primer texto donde aparece la palabra '*Lebenswelt*', introduce esta nueva palabra como equivalente a la primera expresión:

El mundo de la vida es el mundo natural- en la actitud de persecución natural de la vida, estamos viviendo sujetos funcionantes involucrados en el círculo de otros sujetos funcionantes.<sup>18</sup>

Gradualmente, durante los años 20 y especialmente en los años 30, el mundo de la vida se convierte en el tema central de los escritos husserlianos hasta su elaboración definitiva en *La Crisis* (1936). Uno de los objetivos fundamentales de esta última obra de Husserl fue el de ofrecer a través de la noción de mundo de la vida un nuevo y mejor acceso a la fenomenología. El mundo de la vida es para Husserl nuestro mundo natural, el mundo en el que vivimos y en el que estamos imbuidos en nuestras actividades cotidianas. Una de las principales metas de la fenomenología es la de hacernos reflexionar sobre este mundo, hacernos ver que nosotros lo constituimos. Mediante un peculiar modo de reflexión, la "reducción fenomenológica", la fenomenología nos transportará desde nuestra actitud natural, donde somos devorados por el mundo circundante, a la actitud fenomenológica, transcendental, donde nos concretamos en los noémata de nuestros actos, en nuestro estructurar la realidad. Es decir, somos nosotros quienes configuramos la "puesta entre paréntesis" que Husserl describiera en aquel primer pasaje de *Ideas* que cité en la sección dedicada al noema, el horizonte y el mundo.

## PREDATITUD E INTERSUBJETIVIDAD

En el pasaje del manuscrito de 1915 que cité anteriormente, Husserl nos dice que el mundo está pre-dado [*vorgegeben*]. Este punto se discute también en *Ideas*, donde Husserl apunta que:

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y al mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí "ahí delante", yo mismo soy miembro de él, pero no está ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico.<sup>19</sup>

Y algunas páginas más adelante:

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad [*Wirklichkeit*] espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo<sup>20</sup>

En las mismas secciones de *Ideas*, Husserl recalca la naturaleza participativa, intersubjetiva de este mundo. Lo hace muy especialmente en el § 29, que titula "Los 'otros' sujetos-yos y el mundo circundante natural e intersubjetivo". Nos dice aquí:

...concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo, del que todos nos limitamos a tener conciencia de diverso modo... Acerca de todo esto nos entendemos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva..<sup>21</sup>

Las mismas ideas de predatitud e intersubjetividad se repiten casi con las mismas palabras cuando Husserl presenta el mundo de la vida en *La Crisis*; por ejemplo, en el § 37 donde dice:

El mundo de la vida es -...- para nosotros lo que en la vigilia siempre está ahí, lo que existe con anterioridad para nosotros, el "suelo" de toda praxis ya sea teórica o extrateórica. El mundo está pre-dado para nosotros, en la vigilia, y siempre para todo sujeto interesado prácticamente, no accidentalmente sino siempre necesariamente, como campo universal de toda praxis real y posible, como horizonte<sup>22</sup>

Tanto en *La Crisis* como en *Ideas*, Husserl pone el énfasis en la intersubjetividad. Así, por ejemplo, en el § 47 de *La Crisis*:

Por esto, en general, el mundo existe no sólo para un hombre aislado sino para la comunidad de los hombres, y esto se debe al hecho de que incluso lo que es estrictamente perceptual es comunitario.<sup>23</sup>

### ¿CONSTITUYE EL MUNDO DE LA VIDA UN DESARROLLO TARDIO DEL PENSAMIENTO HUSSERLIANO?

Como he mencionado en la introducción, se piensa a menudo que el mundo de la vida supone la mayor interrupción en el desarrollo del pensamiento husserliano desde el primer Husserl de ideas hasta el último de *La Crisis*. Uno de los máximos exponentes de dicha opinión es David Carr, quien escribe en su *Interpreting Husserl*:<sup>24</sup>

Es posible pensar que el concepto de mundo de la vida no representa en realidad nada nuevo en el pensamiento de Husserl, ... Pero, como revela la exposición de Husserl, este concepto pone en juego características que lo hacen distinto, en más de un aspecto, de lo que había hecho antes.

Una de estas características es la prominencia de la noción de *Vorgegebenheit* o preadititud...

Una segunda característica, que distingue esta concepción del mundo percibido de *La Crisis* de anteriores concepciones, es que el mundo es insistentemente descrito como público o intersubjetivo: está 'pre-dado

como existiendo para todos en común', como el "mundo común a todos nosotros".

Los pasajes de las primera obras y manuscritos husserlianos que he citado, ponen de manifiesto que hay una considerable continuidad entre el primer y segundo Husserl respecto al mundo de la vida y a las dos características de éste mencionadas por Carr. Lejos de poner el énfasis en estas diferencias, yo quisiera acentuar la continuidad en el desarrollo de Husserl. Cuando tratamos de entender a Husserl encuentro especialmente relevante apuntar la íntima conexión entre sus nociones de noema, horizonte y mundo de la vida.

#### ¿UNO O MUCHOS MUNDOS DE LA VIDA?

Sin embargo, nos encontramos ahora con un problema. Husserl parece contradecirse a sí mismo en relación al número de mundos de la vida. Por lo que hasta ahora se ha dicho, esperaríamos que todos nosotros tuviéramos diferentes mundos de la vida dependiendo de nuestro nivel cultural, nuestras experiencias pasadas, y así sucesivamente. Husserl también se expresa en estos términos, por ejemplo, en sus lecciones sobre *Phänomenologische Psychologie* de 1925:

No compartimos el mismo mundo de la vida con el resto de la gente, no toda la gente "en el mundo" tiene en común con nosotros todos los objetos que constituyen nuestro mundo de la vida y que determinan nuestra actividad personal y nuestras aspiraciones incluso cuando ellos se avienen en una eventual asociación con nosotros, como pueden hacer siempre<sup>25</sup>

Esto encaja perfectamente con la afirmación de Husserl de que nuestro mundo de la vida cambia del mismo modo que nuestras opiniones. Por lo que, como veremos después, el desarrollo de la

ciencia cambia nuestro mundo de la vida. Por otro lado, sin embargo, Husserl insiste también en que sólo hay *un* mundo de la vida:

Por otro lado, el mundo no existe como una entidad, como un objeto, sino que existe con una unidad tal que el *plural no tiene sentido* cuando lo aplicamos a él. Cada plural y cada singular desgajado de él presupone ya al mundo como horizonte.<sup>26</sup>

Por supuesto podemos concluir que Husserl se contradice en este punto y que podemos optar indiferentemente por una de las dos alternativas: o bien una pluralidad de mundos de la vida o sólo uno. Sin embargo, cuando interpretamos benévolamente a Husserl no existe tal contradicción y podemos aceptar ambos puntos de vista como expresando importantes características del mundo de la vida. Para leer a Husserl de este modo tenemos sólo que retener en la mente el tema general y recurrente de toda la fenomenología, a saber; que un único y mismo objeto puede aparecer de muy diversas maneras. Veamos, pues, en qué sentido cabe hablar de un único mundo de la vida.

Hay *sólo un* mundo de la vida en el siguiente sentido: el mundo que se le aparece a una persona en sus múltiples experiencias es siempre el mismo, y éste es también el mundo que se le aparece a los demás sin que importe cuándo y dónde vivan. Nuestras concepciones de este mundo pueden diferir y, en este sentido, todos vivimos en *diferentes* mundos. Pero diferente no es lo mismo que distinto. El mundo en el que vive cada uno de nosotros es único, pero se manifiesta a cada uno de nosotros de modos diversos.

Que el mundo se nos presente de modo diferente a cada uno de nosotros, es algo que no merece mayor atención. Pero la unicidad de este mundo es un aspecto muy importante en la filosofía husserliana. La idea de que sólo hay un mundo en el que todos vivimos supone a su vez las de intersubjetividad y comunicación. Ambos, intersubjetividad y comunicación, tienen por base la idea de que sólo hay un

mundo del cual tenemos experiencia desde nuestras diversas perspectivas. Otra importantísima característica de un único mundo de la vida fue apuntada en la última frase del texto de Husserl que he citado más arriba: "Cada plural y cada singular presupone ya al mundo como horizonte". Este tema es fundamental en la discusión husserliana acerca del mundo de la vida y aclarada en posteriores fragmentos de sus obras. El más claro de ellos es el § 37 de *La Crisis*, que cité antes en conexión con la predatitud del mundo de la vida.

Según Husserl, cuando nos posicionamos con respecto a la existencia de un objeto, a la verdad o falsedad de un enunciado; cuando valoramos algo positiva o negativamente y proponemos metas y propósitos para nuestras vidas; todo esto ocurre dentro de un mundo de la vida y, lo que es más importante, sólo *en virtud* del mundo de la vida. El mundo de la vida es, en expresión husserliana, el fundamento de la validez [*Geltungsfundierung*] o el suelo [*Boden*] para este posicionarse<sup>27</sup>. Esta está "ya ahí" sirviendo de "*unhintergebar*" repertorio para todos nuestros posicionamientos. Por ejemplo, podemos siempre afirmar o negar la existencia de un objeto, pero no podemos negar la existencia del mundo. Podemos tratar de hacerlo, pero en este caso nuestras palabras carecerían de "*behauptende Kraft*" por usar la expresión fregeana. Volveremos este punto en la sección final de este artículo donde se discutirá el papel del mundo de la vida en la justificación.

## CIENCIA Y MUNDO DE LA VIDA

Existe controversia en los estudios husserlianos sobre la relación entre el mundo de la vida y las ciencias. Muchos intérpretes de Husserl pretenden encontrar una oposición entre el mundo de la vida

y las ciencias. Sin embargo, un desdén tal hacia las ciencias no encaja con la formación académica de Husserl y su continuo interés por las matemáticas y la ciencia. Tampoco concuerda fácilmente con los textos, que nos ofrecen una imagen diferente y más intrigante. De acuerdo con Husserl, el mundo de la vida y las ciencias están íntimamente ligados de tres formas diferentes:

1. El mundo de la ciencia forma parte del mundo de la vida. Esto se ve más clara y explícitamente en *Experiencia y Juicio*, donde Husserl afirma:

...también nos pertenece, al mundo tal como nos ha sido pre-dado a los adultos de nuestro tiempo, cada cosa que la ciencia natural contemporánea ha añadido como determinaciones de lo que existe. E incluso si no estamos interesados personalmente en la ciencia natural e incluso si no sabemos nada de sus resultados, todavía, lo que existe nos está pre-dado con anterioridad como determinado de tal modo que como mínimo lo concebimos como siendo, en principio, científicamente determinable.<sup>28</sup>

Afirmaciones similares se encuentran también en otros escritos de Husserl, por ejemplo, en *La Crisis*:

El mundo científico -la teoría sistemática-... como todo mundo de fines "pertenece" al mundo de la vida<sup>29</sup>

2. Las proposiciones científicas adquieren sus *significados* en el seno del mundo de la vida. Husserl lo puso ya de manifiesto en el

manuscrito de 1915 que cité más arriba en la sección dedicada a el mundo de la vida y el mundo natural:

Todas las opiniones, justificadas e injustificadas. popular, supersticiosa o científicamente, todo lo relacionado con el mundo ya pre-dado... toda teoría se relaciona con este dado inmediato y puede tener un *sentido* legítimo sólo cuando forma pensamientos que no colisionan con el sentido general de lo inmediatamente dado. No teorizar puede colisionar con este sentido.<sup>30</sup>

3. Las ciencias encuentran su *justificación* através del mundo de la vida. Existe cierta relación entre este punto y el punto 1 anterior; las ciencias encuentran su justificación por el hecho de pertenecer al mundo, y al mismo tiempo, pertenecen al mundo de la vida porque están concebidas como descripción del mundo, como pretendiendo ser verdaderas:

Ante la posibilidad de que el resultado peculiar de nuestra ciencia objetiva moderna no pueda todavía ser comprendido, nada cambia el hecho de que el mundo de la vida posee una validez, emergiendo de las actividades particulares, y que pertenece él mismo a la concreción del mundo de la vida<sup>31</sup>

Y de modo análogo:

Todos estos resultados teóricos tienen el carácter de validez para el mundo de la vida, añadiendo ya ellos mismos como tales para su propia composición y perteneciendo a él de antemano como horizonte de posibles efectuaciones para el desarrollo de la ciencia. El mundo de la vida concreto, entonces, es el suelo fundante [*der gründende Boden*] del mundo "científicamente verdadero" y al mismo tiempo abarcan a este en su propia concreción universal.<sup>32</sup>

## JUSTIFICACION ULTIMA

Esto nos lleva al tema final de este artículo: el papel del mundo de la vida en la *justificación*. En un artículo anterior he argüido

-contra la interpretación tradicional de Husserl como fundamentalista- que Husserl sostiene un punto de vista, tanto en ética como en ciencias, similar al de Goodman y Rawls<sup>33</sup>. Una opinión está justificada cuando mantiene un "equilibrio reflexivo" con la *doxa* de nuestro mundo de la vida. Esto es válido también para las matemáticas:

...la evidencia matemática tiene su fuente de significado y legitimidad en la evidencia del mundo de la vida.<sup>34</sup>

El mayor problema al que se enfrenta para muchos esta idea de justificación es "¿Cómo podemos apelar a la subjetiva y relativa *doxa* para que nos provea de una justificación para algo? Podría servir como coadyubante para reconciliar desacuerdos, pero, ¿cómo puede servir de justificación? La respuesta de Husserl pasa por poner de manifiesto la carencia de otra forma de justificación así como lo satisfactorio de esta primera:

Lo realmente primero es la intuición "meramente subjetiva relativa" de la vida precientífica mundana. Para nosotros, sin duda, este "meramente" tiene, como si de una vieja herencia se tratase, la coloración desautenticadora de la *doxa*. En la vida precientífica misma no hay nada de esto; allí es un campo de buena verificación y, sobre esta base, de conocimientos predicativos plenamente verificados y de verdades que son exactamente tan seguras como necesaria es para los proyectos prácticos de la vida a los que determina su sentido. Esta desautenticación, que aplican a cada cosa "meramente subjetivo-relativa" aquellos científicos que persiguen el ideal moderno de objetividad, no cambia nada de su propia manera de ser como tampoco cambia el hecho de que el científico mismo tiene que estar satisfecho con este campo al que siempre ha recurrido y al que inevitablemente tiene que recurrir<sup>35</sup>

Hasta el momento, todo esto es una suposición. Sin embargo, Husserl elabora sus puntos de vista en otras partes de su obra. Su observación clave, que considero una contribución intrigante a nuestra discusión contemporánea sobre la justificación última, es que las "creencias", "expectaciones" o "aceptaciones" a las que recurrimos en último término no están tematizadas y, en la mayoría de los casos, no lo han estado nunca. Cada pretensión de validez y de verdad descansa sobre este "iceberg" de aceptaciones no tematizadas y prejuiciosas de las que hablamos anteriormente. Se podría pensar que esto empeora todavía más las cosas. No sólo recurrimos a algo que es inseguro sino a algo sobre lo que todavía no hemos reflexionado y, por tanto, nunca puesto a prueba concienzudamente. Husserl argumenta, sin embargo, que es la naturaleza no tematizada del mundo de la vida lo que convierte en fundamento para la justificación. "Aceptación" y "creencia" no son aptitudes que decidamos tener mediante un acto de decisión judicial. Aquello que aceptamos, y el fenómeno mismo de la aceptación, son ingredientes de nuestro mundo de la vida, y no hay forma de partir de cero, o "evadirse mediante la preocupación por la aporía y la argumentación que fomentara Kant o Hegel, Aristóteles o Santo Tomás"<sup>36</sup>. Sólo el mundo de la vida puede ser último tribunal de apelación:

Sólo por ello puede alcanzarse esa comprensión última del mundo detrás de la cual, puesto que es última, no hay nada más que pueda ser significativamente investigado, nada más que comprender.<sup>37</sup>

*Universidad de Oslo y  
Stanford University*

## NOTAS

<sup>1</sup> El origen de este artículo es un proyecto de investigación sobre el que estuve trabajando en calidad de miembro del *Wissenschaftskolleg* (Berlín) durante 1989-90. Reconozco agradecido la ayuda prestada.

<sup>2</sup> Georg Simmel, *Die Religion* (Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monografien, ed. Martin Buber), Rütten & Loening, Frankfurt a. M., 2. ed. 1912, pág.13. Simmel concibe el mundo de la vida como "*aufgebaut*", y también escribe que "das religiöse Lebenschaft die Welt" (pág. 12, el subrayado es mío). Hugo von Hofmannsthal usó el término incluso antes es su introducción de la edición de Insel de *Las Mil y Una Noches* (1908), donde escribe: "...was wären diese Gedichte, was wären sie uns, wenn sie nicht aus einer Lebenswelt hervorstiegen. Unvergleichlich ist diese Lebenswelt, und durchsetzt von einer unendlichen Heiterkeit, ... die alles durcheinanderschlingt, alles zueinanderbringt..." (Prosa II, Frankfurt a.M., 1951, 319).

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pág 108,n., donde Merleau-Ponty hace referencia al segundo volumen de *Ideas*. En el Prefacio a la *Phénoménologie de la perception* (p. VII) Merleau-Ponty menciona que también había estudiado el manuscrito husserliano de *La Crisis*. Vid. H.L. van Breda, "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Revue de métaphysique et de morale*, LXVII (1962), 410-430. Vid. también la traducción inglesa de David Carr de *La Crisis*, p xxx, notas 20 y 21, y Mafred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, p.84, n.70.

<sup>4</sup> Vid. mi "Intentionality and behaviorism". En L.J. Cohen, J. Los, H. Pfeiffer y Klaus-Peter Podewski, Eds., *Proceedings of the 6th International Congress of Methodology and Philosophy of Science*, Hannover, August 22-29, 1979, Amsterdam: North-Holland, 1982, pp. 553-569.

<sup>5</sup> *Ideas*, § 135, edición original, p. 281, Husserliana III, 1, 313. 16-20. Traducción de Gaos, pág. 324.

<sup>6</sup> Carta citada por Iso Kern en su *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Phenomenologica 16). Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 276 nota.

<sup>7</sup> Husserl, Prefacio a la traducción inglesa de *Ideas*, Allen & Unwin, London, 1931. Versión alemana en Husserliana V, 152. 32-153.5.

<sup>8</sup> *Erfahrung und Urteil*, § 21, pag. 96.

<sup>9</sup> *Erfahrung und Urteil*, § 8, pp. 28-29.

<sup>10</sup> Este ejemplo surgió en unas conversaciones que mantuve con David Wellbery.

<sup>11</sup> "Husserl and Heidegger on the role of actions in the constitution of the world". En E. Saarinen, R. Hilpinen, I. Niiniluoto y M. Provence Hintikka, Eds, *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht, Holland: Reidel, 1979, 365-378.

<sup>12</sup> *Ideas*, § 88, pp. 182-183 de la edición general, Husserliana III, 1, 226.2-4. Gaos, pág. 214.

- <sup>13</sup> *Ideas*, § 97, p. 202 de la edición original, Husserliana III, 1, 226.2-4. Gaos, pág. 236.
- <sup>14</sup> Manuscript B II 9, p.146: "Die Horizonstruktur in ihren Stufen und Durchdringungen ist das noematische Sinn- und Geltungsgerüst, in dem Objektivität für uns jeweils vermeinte ist...". Citado por Alwin Diemer en *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie* (Monographien zur philosophischen Forschung, Band XV), Anton Hain, Meisenheim am Glan, 2. ed., 1965, p. 68, n. 29.
- <sup>15</sup> Husserliana XIII, 124.34-125.7.
- <sup>16</sup> Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891.
- <sup>17</sup> Husserliana XIII, 196.22-34.
- <sup>18</sup> Husserliana IV, 375.31-33, el manuscrito data de 1917 pero fue copiado durante la primera mitad de los años veinte y es posible que la palabra "Lebenswelt" se introdujera entonces.
- <sup>19</sup> *Ideas*, § 27, Husserliana III, 1, 58.13-19. Trad. de Gaos, pág. 66.
- <sup>20</sup> *Ideas*, § 30, Husserliana III, 1, 61.15-18. Trad. de Gaos, pág. 69.
- <sup>21</sup> *Ideas*, § 29, Husserliana III, 1, 60.16.26. Gaos, pág. 68.
- <sup>22</sup> *Krisis*, § 37, Husserliana VI, 145.24-32.
- <sup>23</sup> *Krisis*, § 47, Husserliana VI, 166.19-22.
- <sup>24</sup> David Carr, *Interpreting Husserl* (Phaenomenologica 106), Nijhoff, Dordrecht, 1987, pp. 232-34.
- <sup>25</sup> Husserliana, IX, 496.40-45.
- <sup>26</sup> 134, 143 y 462..
- <sup>27</sup> *Krisis*, Husserliana VI, 146.14-17.
- <sup>28</sup> *Erfahrung und Urteil*, § 10, p.39.
- <sup>29</sup> *Krisis*, Beilage XVII, Husserliana VI, 460.23-27.
- <sup>30</sup> Husserliana XIII, 196.22-34.
- <sup>31</sup> *Krisis*, § 34f, Husserliana VI, 136.18-22.
- <sup>32</sup> *Krisis*, § 34e, Husserliana VI, 134.13-19.
- <sup>33</sup> "Husserl on evidence and justification". En Robert Sokolowski (Ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, The Catholic University of America Press, Washington, 1988, pp. 107-129.
- <sup>34</sup> *Krisis*, § 36, Husserliana VI, 143.29-30.
- <sup>35</sup> *Krisis*, § 34a, Husserliana VI, 127.31-128.10.
- <sup>36</sup> *Krisis*, § 34e, Husserliana VI, 134.35-37.
- <sup>37</sup> *Formale und Transzendente Logik*, § 96b, Husserliana XVII, 249.18-20.

## EL ZIGZAG HUSSERLIANO

por *Javier San Martín*

Quisiera dar las gracias a los organizadores por haberme invitado a participar en este acto, que debe rendir homenaje a un pensador que supo mantener la antorcha de aquél pensamiento crítico que siempre está pensando en un futuro inserto en el presente; y que lo supo hacer en un lugar en el que todo incita a pensar en el pasado. Acabo de pasar una Semana en Burgos y he podido ver hasta qué punto tuvo que ser difícil para Luis Martín Santos mantener la antorcha del pensamiento crítico en ese ambiente, en esa Castilla "llena de implicaciones, de negaciones, incluso de amenazas", de que nos habla en el cap. 7<sup>1</sup>. Desde esa perspectiva es fácil entender una línea que recorre la comprensión de la fenomenología por parte de Luis Martín Santos: a saber el hecho de que el fenomenólogo Husserl es un "filósofo tachado" (p. 89 s.).

Quisiera seleccionar en esta presentación algunos puntos de la concepción de la fenomenología por parte de Luis Martín Santos que me parecen dignos de ser señalados, sobre todo porque tienen una extraña actualidad, extraña, porque viniendo de un pensador recluído en gran medida en Burgos, chocan por su novedad y actualidad.

1. Ante todo me gustaría comentar brevemente la evaluación que Luis Martín Santos hace de la fenomenología, por un lado su visión de la

---

<sup>1</sup> *El zigzag husserliano*, edición preparada por Ana Lucas, Editorial Endymion, Madrid, 1991, pag. 63.

relación de la fenomenología con la filosofía actual. Para Martín Santos la fenomenología es la **filosofía secreta de nuestro tiempo**, como tituló uno de sus últimos trabajos. A la altura de 1988, cuando está hecha esta afirmación, es sin lugar a dudas valiente, pues no se puede olvidar la situación real de la fenomenología, sobre todo en nuestro País, donde hacer fenomenología implicaba ser estigmatizado con la marca filosófica de cavernícola, retrógrado, alejado del mundo etc. No me corresponde ahora evaluar el acierto de esta apreciación de Martín Santos, porque sería en todo caso, se podría decir, parcial por mi parte. Pero merece la pena subrayar esa apreciación de Martín Santos respecto a lo que la fenomenología representa para la filosofía actual, porque, como él mismo lo ha tenido que experimentar, el creador de la fenomenología es un **filósofo tachado** (p. 89), pues, nos dice, "si figura en los programas universitarios, no se le explica o se pasa sobre él como sobre ascuas para llegar cuanto antes a sus "brillantes" discípulos". Husserl es en ese sentido el autor tachado de los programas. Obviamente, eso es así porque es el autor o la filosofía tachada del mundo actual. Es sumamente interesante esta anotación, porque esa actitud es generalizada, incluso en aquellos casos cuyo pleno sentido sólo es asequible teniendo en cuenta la propia fenomenología. Como es el caso, p.e. de Ortega, quien sólo puede ser entendido en la medida en que se lo lee desde el movimiento fenomenológico que él asimila y desarrolla. Pero incluso para Ortega Husserl no deja en cierta manera de ser un filósofo tachado. En mi opinión esta apreciación de Martín Santos merece ser tenida ya, nada más ser dada a la luz, como una frase que se popularizará en nuestra ámbito.

Más ¿por qué es una filosofía tachada, a pesar de ser la filosofía secreta de nuestro tiempo? y esta sería una tercera nota en la evaluación de Martín Santos. Pues otra vez Luis Martín Santos nos da respuesta certera a esa pregunta, y una respuesta atinada, precisa, de

profunda penetración psicológica: porque Husserl es un "filósofo maldito" (p. 27) que nunca nos deja en paz, porque toda incursión en él es necesariamente **una incursión en la provisionalidad**, una provisionalidad desesperante, incompatible con la sensualidad reposada de quien ha logrado la verdad. En ese sentido es una filosofía autoagresiva (p. 27). En Husserl todo es un camino de interpretaciones que se remiten a otras interpretaciones de interpretaciones, en el que nunca encontramos reposo, a pesar de que el propio Husserl tuviera como meta única la búsqueda de la certeza absoluta. Husserl es un filósofo que nos crucifica, con el que "Los intérpretes «serios» (y entrecomilla la palabra 'serios'), se sienten «crucificados»" (p. 86). Esta expresión, a mi entender también muy afortunada, sólo la puede pensar quien se ha dedicado al estudio de Husserl con toda intensidad, seriedad y convencimiento de la importancia de ese trabajo para la configuración del pensamiento propio. Quien no haya accedido así a Husserl no se siente crucificado, porque lo abandona. Digo esto porque me parece que nos indica el lugar desde el que hay que entender la filosofía y la vida de Luis Martín Santos.

2. Me interesa ahora resaltar una serie de ideas recogidas aquí y allá sobre el tipo de filosofía que es la fenomenología para Luis Martín Santos, ya que en ellas se vehicula su aportación más interesante, y por supuesto en España profundamente novedosa, la fenomenología como una filosofía que nos obliga a mirar el mundo de una manera distinta, en la que tiene que conjuntarse con el marxismo, pero de modo que también éste debe dejarse fecundar por la fenomenología.

Empecemos citando ese precioso texto con el que Ana Lucas ha abierto el libro, ese texto procedente de ese ensayo de descripción fenomenológica tan bella de las páginas 59-62, y que trata de describir

la *teleiosis*, la teleología husserliana, necesaria para mantener el movimiento real de la intencionalidad (p. 60). Pero Luis Martín Santos convierte la idea de teleiosis en el centro de la fenomenología como modo de vida, con sus peligros y su necesidad, porque sin ella nos perdemos en lo sustantivizado, devorador de todo movimiento humano. Sólo con ella podemos vivir en el movimiento referido a un horizonte, que sin embargo no podemos sustantivizar. Presumiblemente en este capítulo 7 se encuentran algunas de las ideas centrales de la obra fenomenológica de Martín Santos, pues en él se expone con claridad lo que representa el cambio de perspectiva que la fenomenología supone, ya que aunque en la teleología siempre somos arrastrados hacia el objeto trascendente, "la fenomenología no permite salir del interior de la intencionalidad"; este sería el efecto de la propia *epojé*, que de esa manera se convierte en la gran palanca para un cambio de perspectiva en la mirada, un cambio de perspectiva radical, a partir del cual veremos que todo lo que nos rodea está unido por lazos invisibles; que entre nosotros y la realidad no hay ninguna cesura, porque la realidad es el correlato de la intencionalidad.

Desde esta perspectiva es la *epojé* fenomenológica la que nos tiene que correr el velo que encubre la realidad y que ha convertido una realidad fluida, resultado de nuestra presencia en el mundo, en algo petrificado, sustancializado, trascendente. La *epojé* descubre ese velo, revelando la realidad auténtica, a la que, por otra parte, nos referimos siempre en nuestra vida. Por eso la *epojé*, a decir de Luis Martín Santos, tiene que ser sincrónica con la crítica marxiana; aquella "intenta correr el velo teórico que envuelve la realidad"; ésta "«denuncia» toda teoría como un compromiso de los intereses de una clase y de las presiones que provienen del amor a la libertad, o dicho de otra forma, el conflicto entre los intereses particulares y el interés humano" (p. 69).

3. Llama la atención el esfuerzo de Martín Santos por sistematizar la fenomenología en las clásicas tríadas de la dialéctica. Ya sólo desde esa perspectiva es interesante y didáctica su aportación. No porque eso nos facilite hoy en día la comparación de la fenomenología con la dialéctica marxiana, que se da más a nivel de la función crítica que la fenomenología desempeña y de la vuelta al mundo inmediato de la corporalidad viva, sino porque detrás de esa sistematización triádica se descubre fácilmente la marcha misma de la fenomenología husserliana, que se hace francamente difícil de entender, si no se la concibe desde alguna sistematicidad de ese tipo. El "tríptico dialéctico y temático" (p. 18), como le llama Ana Lucas en el excelente prólogo que ha escrito para el libro, se compone de cuatro tríadas de conceptos, uno se refiere a las fases temporales de la fenomenología como trascurso vital, en el que se da una **aurora**, una **madurez** y un **crepúsculo**. El segundo grupo triádico da contenido a cada uno de esos momentos, el primero es el momento de la **reducción eidética**; el segundo es el momento de la **reducción trascendental** y el tercero sería el momento de la **recuperación de lo real en torno al concepto de mundo de la vida**. El primer momento sería típicamente **analítico**, de análisis de lo que se da delante, sea ésto una realidad ideal o real. El segundo momento es **trascendental**, en él se busca la vida que sostiene lo objetivo, las trascendencias. El tercer momento sería el **de la vuelta a lo real**, pero a una realidad ya trabajada por la reducción, por la teleología de la intencionalidad, una realidad ya vista desde el nuevo modo de ver propio de la fenomenología. Puesto en términos dialécticos clásicos, el primer momento es el de la **afirmación o tesis**; en él se pone la realidad tal como es, se afirma la objetividad del ser. El segundo momento tiene como función **negar esa objetividad en cuanto lo absoluto**; por eso es el momento de la **antítesis** en el que

la objetividad queda referida a la subjetividad, a la intencionalidad. Pero no se entendería el verdadero sentido de ese segundo momento si no **negamos la negación, recuperando la tesis**, si bien se trata ya de una tesis trascendentalmente aclarada, una tesis a la que se le ha descubierto el movimiento subterráneo teleológico del que depende.

Esta concepción global de la fenomenología propuesta por Luis Martín Santos es extraordinariamente didáctica para entender la fenomenología pero es que además, (con algunas ligeras matizaciones, que sólo a través de la lectura de muchos textos de Husserl, algunos de ellos publicados en años muy posteriores a los de la elaboración de la tesis por parte de Martín Santos, y otros incluso no publicados), coincide globalmente con la marcha general de la obra de Husserl, incluso con los lugares en los que estuvo Husserl, pues el primer momento es el momento de la Universidad de Halle, que termina con las *Investigaciones lógicas*. El segundo momento es fundamentalmente el de Gotinga, que termina con las *Ideas relativas a una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*. El tercer momento se corresponde globalmente con los amplios desarrollos de la fenomenología por parte de Husserl durante su estancia en Friburgo y que termina con la obra de más actualidad, que es *La crisis de las ciencias europeas*.

4. Por fin, quiero señalar algo decisivo en la fenomenología y que Luis Martín Santos ha sabido ver hasta el punto de dar el título a su libro, con lo que resalta el carácter central del zigzag. No me voy a meter excesivamente en el tema, porque rebasaría el tiempo que me ha asignado. Sólo quiero decir que en la fenomenología esos tres momentos no son independientes, todos se remiten mutuamente y no pueden ni siquiera ser sistematizados sino yendo de uno al otro y viceversa. Cualquier interpretación que no se base en el zigzag,

fallaría radicalmente en la comprensión de la fenomenología. Desgraciadamente ese ha solido ser el caso, incluso entre intérpretes relativamente cercanos a los textos de Husserl. Y es que en realidad cuesta mantener la actitud dialéctica que nos impide detenernos en ninguna de las fases, porque cada una de ellas se remite a la otra. No quiero seguir insistiendo en esto. Sólo quiero señalar que esta conclusión de Martín Santos le da, sin lugar a dudas, un puesto decisivo en la aportación a la fenomenología española y que deberá ser tenido en cuenta y desarrollado en el futuro.

## LA ARTICULACIÓN FUNDAMENTAL DEL SER

*Una investigación sobre la base de la ontología fundamental de Martin Heidegger*

Tesis doctoral presentada por *Jorge Uscatescu Barrón*

El objetivo de este trabajo consiste en explicar la estructura básica del ser en general. El ser se articula en el "qué-ser" y en el modo de ser. Estos dos miembros, que reciben los nombres de esencia y existencia respectivamente, representan la primera división fundamental en el ser en general, porque de todo ente cabe preguntar qué es y si existe. Toda la investigación se desarrolla en el horizonte de la pregunta básica de la filosofía, la pregunta por el ser, que engloba no sólo a aquella pregunta, sino también a la pregunta por la diferencia ontológica entre el ser y el ente, la pregunta por la unidad de los sentidos del ser y por su carácter veritativo, aun cuando no se excluyan, de antemano, otras cuestiones. La base del presente trabajo la constituye la obra primera de Heidegger, es decir, *Sein und Zeit* (1927), y la lección del mismo año *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, así como las lecciones dictadas entre 1919 y 1930, que, indudablemente, responden al planteamiento de *Sein und Zeit*, sin por ello dejar de hacerse referencia a su producción posterior.

En la introducción se plantea la pregunta, insertándola en el marco de la ciencia del ser u ontología, cuya estructura se somete a análisis. La ontología incluye, por un lado, a la ontología fundamental, que consiste en plantear la pregunta radical por el ser, y a la llamada metaontología, cuya tarea habrá de consistir en elaborar las diversas ontologías regionales. A continuación se expone el método fenomenológico tal y como lo entiende Heidegger, señalando los rasgos comunes y distintivos de las versiones heideggeriana y husserliana. Es importante llamar la atención sobre el vínculo inquebrantable que une la cuestión del presente trabajo con el primer elemento del método fenomenológico, la reducción. Esta consiste, no

en prescindir de la existencia del ente, como Husserl propugnaba, sino en dirigir la mirada desde el ente al ser en su estructura, a la cual pertenece la existencia, ya que ésta no es un ente.

La primera parte del trabajo se ocupa del planteamiento escolástico del problema, que se refleja en la pregunta acerca del carácter de la distinción entre esencia y existencia (*essentia-existentia*), tomando como punto de partida la gran obra de Francisco Suárez *Disputationes Metaphysicae*, especialmente la trigésimoprimera disputación. Suárez advierte que el ser se divide en esencia y existencia. La diferencia entre la esencia y existencia en el ser finito es una distinción de razón, porque ningún ente puede ser constituido intrínseca y formalmente por otro; en segundo lugar, porque la esencia no es nada antes de llegar a existir. Esta distinción es de razón con fundamento en la realidad, puesto que la existencia no pertenece a la esencia del ente finito. Según Heidegger, al desarrollarse toda la elucidación de dicha cuestión, en la filosofía escolástica y en la moderna, en el ámbito de la idea de creación, que es una relación óntica entre ser creado y ser creador, no cabe, en esta perspectiva, un tratamiento ontológico. A continuación se lleva a cabo la llamada destrucción fenomenológica basándose en Heidegger. Este filósofo llega a la conclusión que el ser producto es la noción del ser que late en la filosofía hasta entonces y que esta noción sólo abarca una región del ser llamada en alemán "*Vorhandenheit*" (factualidad). Se señalan asimismo algunos problemas graves en esta interpretación de Heidegger, que violenta enormemente los textos griegos y escolásticos.

Heidegger advierte que la constitución ontológica del estar-ahí (*Dasein*) no se ajusta a la estructura del ser que se articula en esencia y existencia, porque el estar-ahí ni tiene esencia o un qué, sino que es un quién, ni tampoco existencia en el sentido tradicional de ser producto. El análisis empieza en la cotidianidad como la forma más

indiferenciada y primera en que el estar-ahí ejecuta su ser. Ya que el estudio de lo cotidiano del estar-ahí no puede realizarse sin explicar la noción de enser, es decir, del primer ente que encuentra el estar-ahí, el trabajo presente aborda la cuestión de la articulación fundamental del ser del enser en conformidad (*Bewandtnis*) y enseridad (*Zuhandenheit*), comenzando por delimitar el enser y el comportamiento básico en que este se le aparece al estar-ahí.

En el enser se transluce otra forma de ente radicalmente distinta, lo factual (*Vorhandenes*), que se da en el conocimiento teórico o inspección (*Hinsicht*). La articulación fundamental del ser toma en este caso la forma de la articulación del ser factual en cosidad (qué es) y la factualidad (*Vorhandenheit*). Después de esto se centra la atención sobre la estructura ontológica de la naturaleza, o sea, de la totalidad del ente, pero interpretando los textos de Heidegger sólo se logra obtener el modo de ser de la naturaleza: la poderosidad (*Mächtigkeit*), no, en cambio, el qué. En la naturaleza se halla el ente viviente, cuyo ser se articula en peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) y vitalidad (*Lebendigkeit*).

Con este aparato conceptual se procede a elucidar la estructura ontológica del estar-ahí, interpretando, sobre todo, los textos de *Sein und Zeit*. De esta forma se pone también de manifiesto que la intención de esta obra consiste en desarrollar una ontología general y no en postular una filosofía existencialista o antropología. Según Heidegger, el ser del estar-ahí se articula en mismidad (*Selbstheit*) y existencia (*Existenz*). La facticidad del existente es una modificación del "de que es" (*Daß-sein*) del ente en general. Acto seguido se expone lo que es el tiempo en cuanto sentido del ser.

Pero más importante que señalar el sentido del ser es dilucidar la estructura misma del ser, no circunscrita, exclusivamente, a la articulación fundamental, lo cual queda reservado a esta tercera parte.

En primer lugar, se extrae de los análisis precedentes la noción indiferenciada del ser y la noción que siempre ha dirigido la mirada fenomenológica. Analizar esta última noción es entrar ya en la estructura del ser en general, cuyas diversas modificaciones habfan sido hasta ahora objeto de estudio. Se explica, pormenorizadamente, la diferencia ontológica y se la distingue de la articulación fundamental del ser, puesto que ésta es una diferencia en el ser mismo. De los análisis preliminares de las distintas formas de "qué-ser" y de modo de ser extraigo intuitivamente el qué -fundamento de un ente, que hace de éste un ente y no otro- y el modo de ser en general -el modo en que el ser se despliega ante el estar-ahí-. En el modo de ser se inscribe el hecho de que el ente sea, esto es, el modo en que el ente es en una totalidad, sea o no real el ente. El "de que" muestra la imbricación del ente con el mundo, dentro del cual aparece. Además se indican, sucintamente, los restantes miembros del ser en general: ser así, verdad, fundamento, el algo formal, la nada, el ser posible, la finitud, el carácter de apriori del ser, el espacio, el movimiento. Así se completa la idea del ser. Por último, se esboza tan sólo el planteamiento de la pregunta por el qué-ser y el modo de ser en el llamado pensar de la historia del ser, que responde al segundo y último período de Heidegger.

Este trabajo elabora, por un lado, una cuestión que Heidegger apenas aborda, por lo cual a partir de algunas tesis suyas rastreo la problemática en textos donde no se plantea. Por eso, ésta investigación puede considerarse como el capítulo cuarto de la segunda parte de la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dicho de otra forma, como una contribución a la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*. Por otro lado, concibo esta tesis como un intento autónomo de pensar las cuestiones fundamentales de la filosofía con el concurso del método fenomenológico.

## SOBRE LA NOCION DE YO EN ORTEGA<sup>1</sup>

por José Lasaga

Mi trabajo ha consistido fundamentalmente en exponer y tratar de justificar la doctrina orteguiana del yo, del polo de subjetividad que constituye uno de los ingredientes de la vida humana, de la estructura de la circunstancia -pues no se puede entender uno sin la otra- y de las implicaciones éticas del yo.

El objeto central de la investigación podría describirse así: ¿Qué es, según Ortega, el yo de cada cual, el referente del pronombre de primera persona del singular en cualquier acto de habla de la vida cotidiana? Y la respuesta es que ese yo consiste, no en su cuerpo, ni en su mente o capacidades psíquicas, sino en un programa o proyecto de vida que es preciso realizar.

El primer capítulo, el único que ha considerado el pensamiento de Ortega en su aspecto evolutivo, cubre un periodo relativamente breve: 1923-1927. Espero haber mostrado que hay un hilo conductor desde el motivo que Ortega se propone pensar en *Meditaciones del Quijote*: la vida individual en su inmediatez como una confrontación entre un yo -concebido ya como "fondo insobornable"- y una circunstancia en y con la que es preciso salvarse; hasta las obras de madurez que comenzarían con *La rebelión de las masas* y la serie de cursos universitarios -publicados postumamente- encabezada por *¿Qué es filosofía?* La relación entre ambos momentos de la obra orteguiana tenía que ser esclarecida discutiendo el sentido de la producción orteguiana de los años veinte, cuya obra más ambiciosa es, sin lugar a dudas, *El tema de nuestro tiempo*. La cuestión del sujeto personal queda allí encuadrada en la dualidad vida/cultura: hay dos órdenes

---

<sup>1</sup> Resumen de la tesis doctoral *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset* presentada en la Universidad Autónoma de Madrid, el 28 de noviembre de 1991, por José Lasaga Medina, bajo la dirección de D. Julio Bayón Cerdán.

de fenómenos y dos sujetos correspondientes: un yo espontáneo y un yo espíritu. La noción de perspectiva, con que termina *El tema de nuestro tiempo* puede interpretarse como la solución al problema planteado. Solución parcial e insuficiente porque falta aclarar quién es el sujeto de esa perspectiva. Ortega tiene clara conciencia de ello, pues en su reflexión sobre *El tema de nuestro tiempo, Ni vitalismo, ni racionalismo*, señala que la cuestión central de su filosofía es "el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema", esto es, del sistema que concibe lo real como perspectiva.

El replanteamiento de Ortega en sus artículos de los años veinte consistiría, justamente, en investigar ese sujeto del sistema en el marco de "una ciencia del conocimiento del hombre", como da en llamar ahora Ortega a la Biología que postulará en *El tema de nuestro tiempo*. No es necesario, ni posible, repetir los desarrollos de los artículos en cuestión, examinados en este primer capítulo de la tesis. Tan solo señalaré que Ortega topa con una dualidad irreductible entre el yo espíritu, autor de nuestros juicios universales y ejecutor de nuestras acciones morales, pero que no vive de sí mismo y el yo alma, nuestra verdadera intimidad. Escisión entre un sujeto de cultura y un sujeto de vida, cuando es evidente que la perspectiva exige un sujeto personal no escindido. Entre la lógica y el deber por un lado y el deseo por el otro, sigue habiendo una distancia inconmensurable.

Advertimos un cambio de estrategia en Ortega cuando se propone determinar la racionalidad (el sentido) de determinados fenómenos humanos: la elección amorosa, la expresividad corporal, la atención. Estos trabajos le llevan a postular la existencia de una racionalidad más amplia que la circunscrita por la razón moderna en sus respectivos usos teóricos y prácticos. Pero por este camino no hay salida a un punto de partida suficientemente radical. Por otro lado la creciente preocupación por la crisis histórica que vive su tiempo y la

convicción creciente de que el yo personal está determinado, no solo por su propia intimidad, sino por la relación con los otros (convivencialidad y socialidad del hombre), le conducen a abandonar la hipótesis de una ciencia del hombre. En su lugar, Ortega se propone elaborar una metafísica (un pensar radical) de la vida humana individual. Las escisiones entre un sujeto universal y otro individual o entre una conciencia espontánea que cree ingenuamente en las cosas y una conciencia reflexiva que tutela y desmiente las convicciones de la primera son rechazadas en favor de la subjetividad y su espontaneidad en quehacer con un mundo de cosas de suyo reales.

\* \* \*

Si el primer capítulo desarrolla el camino seguido por Ortega hasta este descubrimiento, el resto de la tesis, aunque especialmente el capítulo dos -dividido en cinco párrafos- describe la teoría orteguiana del yo en el contexto de la vida humana como realidad radical. En el § 1 se parte de la siguiente pregunta: ¿Cómo aparece el yo propiamente tal en el seno de mi vivir? Y la respuesta es que surge en el acto de ensimismamiento. **En el § 2 se trata ya de exponer en qué consiste** ese yo que se muestra en el proceso de retirarse el viviente del mundo para pensar en lo que hace y tiene que hacer con su vida. A lo que se responde que es "proyecto" y "vocación". En consecuencia, se despliega un análisis de estos dos conceptos y de sus funciones en los actos de vida que constituyen el vivir. Llegamos así a una primera precisión sobre la consistencia del yo: es un "personaje programático", distinto del "actor", sujeto superficial y aparente de las actuaciones vitales. Este personaje no es un verdadero "autor", sino un "inspirador", término con el que se pretende subrayar que la vocación es trascendente a la propia subjetividad, si bien toma prestada su voz. En el § 3 se hacía preciso situar al yo en su realidad inmediata: en el mundo, de donde el análisis le había abstraído. La

cuestión a dilucidar aquí es: ¿Cómo se va formando el yo en el concreto de su vivir? Y encontramos un importante motivo que nos había salido al paso en el § 1: la dialéctica sociedad/soledad. Es en esta tensión no resuelta entre lo convencional y heredado y lo propio-auténtico, donde situamos el núcleo del planteamiento orteguiano. Así, en el § 4 trato de hacer converger los resultados de los dos anteriores: puesto que el personaje programático tiene que realizarse en el mundo histórico-social, la cuestión decisiva será la de si el viviente asume su vocación o se abandona a las presiones de lo social. El acontecimiento dramático que es la vida de cada quién, se revela en la **decisión** de asumir o no los envíos del propio programa de vida. De ahí que la mayor parte del parágrafo esté dedicada a exponer las relaciones entre el **destino** de nuestra vocación y la libertad efectiva para asumirla o ignorarla. Lo que a su vez endereza el análisis hacia los conceptos de mayor importancia para comprender el papel de nuestro yo en nuestra vida: los de "autenticidad" y "justificación". Mi interpretación tiende a subrayar la imposibilidad de una consecución efectiva de la autenticidad, que sería un movimiento que no tiene su término fuera de sí, un proceso de los que llama Ortega de "progreso hacia sí mismo". Esto convierte a la justificación en la categoría clave de la vida humana, entendida como realización de un proyecto **dado**: la justificación -en el sentido de una **narración** comprometida con la búsqueda del sentido unitario de nuestras intervenciones en el mundo, esto es, con el desvelamiento del argumento que constituye nuestra vida- a **posteriori** de los propios actos es lo único que permite ir dando cohesión (narrativa) a éstos, en la medida en que son referidos al origen de su inspiración, en una construcción abierta, fragmentada y revocable de la autobiografía.

En el § 5 he intentado arrojar algo de luz sobre una de las cuestiones que se presentan más ambiguas en los textos orteguianos:

la estructura del tiempo en la vida humana y, concretamente, la aparente contradicción entre la prioridad ontológica del presente sobre el pasado y futuro y la prioridad que el futuro cobra sobre el presente por el hecho de ser el yo futurición. La respuesta ha consistido en subrayar la dimensión dialéctica del tiempo humano.

Finalmente, mi análisis niega la posibilidad de que ese yo real que nos constituye pueda ser identificado, llegue a ser transparente. No puede serlo porque no hay acceso al plano de su existencia. Hablar de identidad o, incluso, de mismidad, es discutible, desde el momento en que, según Ortega, el yo, como cualquier otro componente de la vida humana, está en disposición de cambiar. Esto no equivale a disolver el yo, a la manera de Hume o Nietzsche, sino que busca respetar su problematicidad. La cuestión de la identidad, en el sentido de consistencia propia, hay que situarla en el ámbito del todo indivisible que es cada vida humana: en ella encontramos suficientes elementos de identidad o mismidad: todo el pasado del yo es su mismidad, así como sus atributos sociales, inseparables en la realidad de ese yo esquivo que se manifiesta en sus envíos, espontaneidad latente que expresa sus estimaciones y preferencias y a las que atendemos o ignoramos en los actos que conforman nuestra vida.

El capítulo III proporciona a la doctrina del yo su complemento imprescindible, un estudio de la estructura de la circunstancia, atendiendo principalmente a las cuestiones siguientes: 1) las cosas se presentan originariamente como útiles o **pragmata**; 2) las cosas no tienen propiamente un ser. Su consistencia está en ser para mí: ventajas o inconvenientes de mi quehacer vital. Lo que no significa que las cosas no tengan un perfil "objetivo": lo tienen y por partida doble: primero en cuanto que la cosa llega a mí incluso en una "creencia". Las creencias, continente de nuestras vidas ("vivir es estar siempre en alguna creencia"), son vigencias colectivas que comparto

con los otros hombres, verdadero suelo histórico que sostiene mi vida; segundo, porque, cuando las creencias fallan, el extrañamiento ante la cosa me lleva a preguntarme qué es ella. Aquí sitúa Ortega el origen histórico de la pregunta por el ser y su consecuencia: la creación, por parte de la reflexión humana, de los **mundos interiores**, formados por ideas acerca de lo real.

Finalmente, extraigo la consecuencia de que lo real se dé en formas deficitarias, menesterosas, siempre insuficientes, efecto de la historicidad radical de la vida humana: la apertura del mundo a un trasmundo. La distinción mundo/trasmundo es el correlato correspondiente a los dos planos entre los que mi vida está siempre oscilando: el de mi vivir apoyado en creencias y el de vivir desde la propia soledad. Si en el primero hay seguridades y vivir es un estar entre cosas y hombres, en el segundo, perdidos sus asientos tradicionales, aunque sea temporalmente, la vida se revela a sí misma como "puro enigma".

La tesis termina con un Apéndice en el que se trata de la dimensión ética de los planteamientos orteguianos del yo y de la vida humana.

La consistencia del yo-vocación es, de suyo, ética. Se trata de un motivo filosófico que brota, no solo de la estructura ontológica de la vida humana, sino de la conciencia profunda de la crisis histórica de España primero y, casi inmediatamente, de Europa, como crisis de ideales, esto es, de ilusiones y crisis de la razón misma. De ahí que haya planteado como introducción a la ética orteguiana, sus análisis del **ethos** de la modernidad, en la idea de que sólo sobre el trasfondo de la crisis histórica, como reacción permanente y circunstancial a los efectos de ésta, pueden entenderse sus formulaciones. Ilusión e ironía, esfuerzo deportivo, concepción de la vida como realización de la propia vocación, son componentes de esta ética que cabe en un

imperativo: el pindárico que ordena: sé el que tienes que ser. La prudencia (aristotélica) y el juego (en el que el último Platón veía lo grave de la vida) se vinculan en la imagen de un héroe cotidiano que ironiza su propia heroicidad e inventa ilusiones de su propio esfuerzo, para, en definitiva, abrazar o ignorar su vocación, único recurso de realización de la "vida buena" que le es dado al viviente.

## NOTICIAS

El sábado 18 de Enero ha tenido lugar la 1ª sesión del seminario programado por la **Sociedad Española de Fenomenología** para este año, que lleva por título **La estructura del mundo de la vida**, y en el que se continua con el estudio de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. El Seminario se ha dividido en 5 sesiones, de las cuales dos tratarán sobre la ciencia del mundo de la vida, y las otras tres sobre la estructura del mundo de la vida.

\*\*\*\*\*

El año pasado falleció Ludwig Landgrebe, (nacido en 1902) discípulo y ayudante de Edmund Husserl desde 1924 hasta 1930. Landgrebe hizo la tesis doctoral sobre la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey, coincidiendo con la etapa de Husserl en la que éste más interesado estuvo en los problemas prácticos, éticos e históricos. De ahí su continuo interés por estos problemas en general y en la fenomenología de Husserl. Nada más empezar a trabajar con Husserl, su primera tarea fue transcribir las hojas taquigráficas del texto de *Erste Philosophie*, donde pronto se dio cuenta Landgrebe de que ahí Husserl se despedía definitivamente del cartesianismo, como se titula uno de sus más famosos y decisivos trabajos: "La despedida de Husserl del cartesianismo". De Landgrebe proceden también la transcripción de la *Einleitungsvorlesung* de 1922, que empieza con las lecciones de Londres, donde reivindica Husserl la función práctica de la fenomenología. Con esta preparación, Landgrebe siempre estuvo abierto a las corrientes prácticas de la filosofía. Sus textos sobre la fenomenología y el marxismo son ejemplares. Hay que destacar su continua búsqueda de esta apertura de la fenomenología a la historia, rastreándola siempre en los textos manuscritos de Husserl. Dentro de sus trabajos, siempre de gran calidad y decisivos en la clarificación de conceptos básicos, se podría resaltar su trabajo *Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins"* de 1974, donde remite el apriori histórico a la reflexividad de

la vida humana. Con él se formaron algunos de los más importantes intérpretes contemporáneos de la fenomenología, entre ellos Aguirre, Waldenfelds. En general sus textos son ya unánimemente considerados por la crítica como una parte esencial de la literatura fenomenológica.

\*\*\*\*\*

En los *Husserls Studies*, volumen 8, nº 1 de 1991, pags. 63-72, ha aparecido la recensión hecha por Roberto Walton de los libros:

Julia Varela Iribarne: *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 2 Vol. 1988.

Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1988.

De esta obra ha aparecido también una recensión escrita por Hans Rainer Sepp, en el *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 1991, pp. 419-421.

\*\*\*\*\*

En el mismo número de los *Husserl Studies*, en su sección bibliográfica, aparecen recogidos los libros de dos miembros de la SEFE:

Javier San Martín: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos, Barcelona 1987.

Cesar Moreno Márquez: *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Sevilla, Themata 1989.

Así mismo aparece la reseña del texto de Husserl: *El espíritu común (Gemeingeist) I y II*. Traducción con introducción y notas por Cesar Moreno Márquez, Themata 4, 1987.

\*\*\*\*\*

La Universidad Autónoma de Méjico, continuando su tradición en la publicación de textos de Husserl (*Experiencia y juicio y Lógica formal y trascendental*) nos ofrece, en su colección **Cuadernos**, excelentes ediciones de *Las conferencias de París*, y de *El artículo de la Enciclopedia Britannica*. El profesor Antonio Zirión traduce, presenta y anota ambas obras. En la edición de *Las Conferencias de París* merece ser destacado el glosario recogido en su parte final. La edición de *El artículo de la Enciclopedia Britannica* incluye sus cuatro versiones, además de la que, basándose en la última, hizo Christopher V. Salmon -aparecida en la 14ª edición de 1929 y mantenida hasta la impresión de 1955, en que fue sustituida por un artículo de J. N. Findlay-. Incorpora, asimismo, el artículo ya clásico de Walter Biemel "El artículo de la **Enciclopedia Britannica** y las anotaciones de Heidegger al mismo".

\*\*\*\*\*

Nuestra compañera Chantal MAILLARD ha publicado en la Biblioteca Popular Malagueña de la Diputación de Málaga su libro *El monte Lu en lluvia y niebla*, María Zambrano y lo divino, que recoge, aunque bastante modificados, según la autora, tres trabajos leídos anteriormente, y que son: "Antes de la aurora", "Para una fenomenología de lo divino" y "El monte Lu en lluvia y niebla". El libro incluye, además, otros tres trabajos sobre la poesía y la filosofía: "Pensamiento y poesía o los límites del tiempo. Trazos de María Zambrano y Emilio Prados", "El método. Intuición bergsoniana y razón-poética" y "Por qué Séneca", un estudio sobre el sentido de la recuperación que María Zambrano hace de Séneca. El libro está ordenado en una seriación de estados, el estado poético, el filosófico y el místico. Parece que la amplia experiencia de Chantal con las culturas orientales le inclinan a proponer como ideal un estado, el tercero, en el que se logre la armonización interior que supere las disyuntivas en que se atasca "el pensar lineal que la racionalidad supone".

## **NUEVOS SOCIOS**

**Juan Ramón Iraeta Quintela  
Doña Carmen López Sáez  
Don Rafael Lorenzo Alquezar  
Don Antonio Domínguez Rey  
Don Urbano Ferrer Santos  
Don Jorge Uscatescu Barrón**



IN

DIPAT

