

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

Iª. Parte

Jorge Saltor

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

1. Es, por cierto, imposible caracterizar de una manera unívoca y definitiva lo que Husserl llama "mundo de la vida"; en efecto, esta noción ha dado lugar a interpretaciones diversas, reelaboraciones, ampliaciones, análisis detallados en pensadores posteriores como Alfred Schutz, Ingarden, Landgrebe, Enzo Paci y muchos más. Inclusive, en Berger y Luckmann, llega a constituir un punto de partida de lo que pretende ser una sociología del conocimiento esencialmente comprensiva y descriptiva¹. Pero, por lo pronto, hay que llamar la atención sobre la polisemia de la palabra "mundo" en la filosofía de Husserl.

En un estudio reciente: *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*², Fernando Montero ha mostrado que hay por lo menos cinco significados de la palabra "mundo", que corresponden a diversas etapas del desarrollo de la fenomenología husserliana: el ideal, el circundante, el de la vida concreta, el originario y el primordial. De todos modos, una de las pretensiones de Fernando Montero es mostrar que la noción de *mundo de la vida concreta* es una especie de clave de arco para entender diversas cuestiones de la arquitectura fenomenológica, como las de mundanidad, intencionalidad, ciencia, sentido, temporalidad, intersubjetividad, etc. En realidad, es probable que Gadamer, Landgrebe y otros investigadores importantes de la fenomenología, estén en lo cierto cuando afirman que el libro de Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*³, obra en la que su autor desarrolla ampliamente la teoría del mundo de la vida concreto, es como una especie de código para entender toda la filosofía del fundador de la fenomenología.

Da la impresión de que en las *Investigaciones lógicas*, del año 1900, Husserl todavía tenía una idea vaga e imprecisa de lo que puede significar el término "mundo". No obstante, hay una clara exposición sobre la ontología del universo de las entidades ideales, tales como las figuras geométricas, los números, las

¹ Cf. "Los fundamentos de la vida cotidiana", en BERGER y LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991, pp. 36-52.

² Universitat de Valencia, 1994.

³ Walter Biemel editó esta obra, en 1962, como tomo VI de *Husserliana*. Conozco dos traducciones al castellano de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*: la de Hugo STEINBERG, México, Folios ediciones, 1984 y la de Jacobo MUÑOZ y Salvador MAS, Barcelona, Crítica, 1991.

multiplicidades, las significaciones, las estructuras gramaticales puras, etc. Pero está también el intento de superar la explicación empirista de la abstracción, para mostrar cómo pueden constituirse tales entidades ideales, de naturaleza esencialmente abstracta y teórica. Me parece que la segunda investigación lógica, dedicada justamente al tema de la abstracción, es un apartamiento indiscutible de las concepciones platónicas, para las cuales los *entia rationis* se redescubren a través de la reminiscencia, y no mediante un proceso ideacional de abstracción, que Aristóteles llamaba *afáresis*.

La segunda investigación lógica de Husserl tiene, con relación a las demás, un carácter distintivo: es marcadamente histórico-crítica, y no sistemática, en la medida en que se desarrolla como una detallada refutación del nominalismo empirista de Locke, Berkeley y Hume, y de sus correspondientes apoyaturas psicológicas, como una discutible teoría de la atención. No obstante, hay dos aspectos que no ofrecen dudas en la exposición husserliana. Por un lado, nuestro filósofo es manifiestamente partidario de la doctrina tradicional de las especies universales, que no se heredan de manera innata, sino que se adquieren justamente por un proceso de abstracción; en qué pueda consistir el desarrollo de tal proceso Husserl no lo aclara, como tampoco afirma que, además de la constitución abstractiva de las especies ideales universales, pueda llegarse a una ideación de la forma, de la esencia. Esta última posibilidad quedará reservada para su libro posterior: *Ideas para una fenomenología pura*, pero allí la abstracción será sustituida por el método de la reducción eidética. ¿Habrá aceptado Husserl, en general, la doctrina de Santo Tomás -y de sus grandes comentadores, como Cayetano- sobre la abstracción con sus consecuencias metafísicas? No lo sé, aunque es posible que a través de Brentano la haya conocido.

Por otro lado, los procedimientos abstractivos tienen un punto de partida y un punto de llegada. Ya sabemos que este último es, en la segunda investigación husserliana, la constitución de la especie inteligible, del concepto o, más bien, de la proposición enunciativa. Pero el punto de partida no puede ser otro que la experiencia de lo individual dentro del contexto del mundo como tal; si la abstracción es una separación noética de la especie dentro del mundo mental, que tiene una referencia necesaria al mundo circundante, bien puede pensarse que este último existe, que está regulado y que no sólo se constituye de una manera puramente hilética, sino que también hay en él un co-principio formal. La abstracción supone, pues, un mundo real, una legalidad y una concepción hilemórfica del ser empírico.

Es importante recordar que, a lo largo de las *Investigaciones lógicas*, se insiste reiteradamente en la absolutez de dicha legalidad, no sólo para huir del peligro del relativismo y del escepticismo, sino también para mostrar que el

mundo es *común* a todo ser racional. El imperio de las grandes leyes lógicas, aritméticas, lingüísticas, psicológicas, etc., es una garantía de la comunicación humana y de la comprensión intersubjetiva y, si extendemos esta teoría a las ciencias factuales, los enunciados legaliformes de los que habla nuestra actual epistemología son la base *objetiva* de la investigación científica, de su desarrollo y de su búsqueda de la verdad.

Estas consecuencias reciben un apoyo muy explícito en la quinta investigación lógica, dedicada al tema de la intencionalidad. Todos los actos psíquicos, y en especial el conocer, son intencionales, es decir, están referidos a una entidad extramental, a un mundo objetivo. Claro que éste puede ser de naturaleza ideal, como acontece en el conocimiento lógico-matemático que trata sobre las formas categoriales, como una función, una implicación, un argumento... Pero el mundo objetivo de la quinta investigación es específicamente el de la experiencia espacio-temporal, de allí que, como acontecía con la teoría de la abstracción, lo mundano sea el correlato necesario de los actos intencionales: toda proposición apofántica empírica, en efecto, está referida a una situación objetiva. Inclusive Husserl tiene el cuidado de no caer en el idealismo inmanentista, el cual supone que el contenido es, la mayor parte de las veces, de naturaleza perceptual. La percepción empírica genera siempre una "representación" psicológica, tal como puede advertirse fácilmente en el caso del recuerdo o de la imagen; pero la representación es un acto psíquico conectado y causado por una percepción real, donde el objeto individual y su contexto mundano se dan, como dice Husserl, "en persona". Me parece que no caben dudas de que hay, en las *Investigaciones lógicas*, por lo dicho hasta aquí, una consideración de la mundanidad que, en obras posteriores, cobrará mayor importancia y un tratamiento más explícito.

2. Pero en 1913, en *Ideas para una fenomenología pura*, Husserl introduce un nuevo significado de "mundo", el *circundante* (*die Umwelt*). Hay en éste una clara mención a lo que habitualmente se llaman *naturaleza y cultura*, esto es, el mundo en el cual desarrolla su vida el hombre y que está constituido por cosas naturales, por artefactos, por otras personas, por valoraciones, por creencias, por fines. Es indudablemente un concepto de amplitud oceánica, pero sin embargo es ineludible mostrar que se trata de un mundo racional, en el que subyacen esencias (formas, ideas) que mediante una correcta reducción eidética pueden ser puestas a la luz de la inteligencia⁴. El mundo circundante está, pues, organizado de acuerdo con una

⁴ Son numerosos los párrafos de *Ideas para una fenomenología pura* que interesan para el método de la reducción eidética: por ejemplo, los primeros veintiséis, pero también los que van desde el § 69 al 75. La bibliografía sobre el método fenomenológico es prácticamente inabarcable; a mis alumnos suelo recomendar Margarita Costa: "El método fenomenológico", *Cuadernos de filosofía*, N° 17, Universidad de Bs. As., 1972; Mayz VALLENI-

estructura ideal, que en definitiva permite la formulación de proposiciones verdaderas o, dicho de otro modo, de un conjunto noemático de enunciados que corresponden a la realidad y que permiten la vida humana sobre la tierra.

Define Husserl: "El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que, sobre la base de experiencias actuales, son cognoscibles en un pensar teórico justo"⁵. De esta definición no hay que sacar la conclusión incorrecta de que a Husserl le interesa el tema del *mundo* sólo como una posibilidad para la construcción científica; la experiencia no está ordenada exclusivamente al "pensar teórico justo", sino, sobre todo, a la vida práctica cotidiana, de modo tal que las costumbres, las valoraciones, los sentimientos, etc., son *de facto* y *de iure* elementos de la experiencia actual o posible. Por otro lado, y como ya vimos anteriormente, el mundo no es un caos de entidades individuales, sino que está ordenado de manera muy precisa por una legalidad lógica y por una legalidad factual. Esto permite que entre el polo intencional de la conciencia y su correlato objetivo general, que es el mundo, se establezca un fructífero diálogo, en la medida que las informaciones obtenidas de la mundanidad exterior iluminen el ámbito de la conciencia y, a la vez, la estructura peculiar de ésta nos indique en líneas generales las pautas de la "constitución" orgánica de lo real, tema que Husserl tratará extensamente en *Ideas II*. Esta opinión atempera el llamado "idealismo trascendental husserliano", en la medida en que entre la conciencia pura y el mundo circundante debe de haber correlaciones metafísicas a priori, pues en caso contrario jamás podrían ponerse de acuerdo, jamás aquélla podría enunciar juicios verdaderos, jamás podría darse la experiencia impletiva, es decir, la experiencia de la concordancia entre las significaciones ideales y las situaciones objetivas reales.

El mundo circundante es el *factum* originario por excelencia y, en esto, hay una coincidencia sugestiva con el realismo, para el cual la experiencia primera, base de todas las demás, es la del ente. Las proposiciones asertivas: "hay un mundo circundante" y "hay cosas exteriores a mi conciencia", son, de hecho, equivalentes y tienen la propiedad gnoseológica de la apodicticidad. "La índole empírica del mundo circundante decide que valga con una evidencia primaria ante el sujeto que lo vive en la actitud natural. Su objetividad no necesita apoyarse en ningún recurso que quede fuera de su esfera. No está supeditado a

LLA: *Fenomenología del conocimiento*, Caracas, 1954; BOCHENSKI: *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, Rialp, varias ediciones... Para los interesados en una bibliografía bastante completa sobre Husserl, cf. LAPOINTE, F.: *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979). Preceded by a Bibliography of Husserl's Writings*, Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, 1980.

⁵ *Ideas*, § 1. Utilizo la traducción de José Gaos, México, Fdo. de Cultura Económica, 1962.

ninguna garantía divina, a la veracidad de un *Deus ex machina*. Ni depende de algún principio lógico que garantice su evidencia", dice Fernando Montero⁶.

Pero, a mi juicio, hay dos cosas desconcertantes en el comienzo de *Ideas para una fenomenología pura*. La primera consiste en la distinción injustificada entre la experiencia externa y la interna, al punto que ni el recuerdo ni las expectativas constituyen correlatos de la "experiencia originaria"; ésta sólo se da con relación a las cosas físicas y con relación a cada uno de nosotros en la llamada "autopercepción". La segunda consiste en la negación de la empatía, esto es, de la evidencia del otro; de éste sólo tenemos experiencia originaria de su cuerpo y cualquier juicio que formulemos sobre su interioridad implica o una reconstrucción mental, o una conclusión inferida. Pareciera que las experiencias básicas, en las cuales se funda el conocimiento directo, son únicamente las referidas a los entes del espacio-tiempo y a la autoconciencia. Dice Husserl: "Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la *intrafección*"⁷.

Todo esto es discutible y el mismo Husserl tuvo claridad conceptual sobre lo infundado de sus afirmaciones en trabajos posteriores, donde explícitamente rechaza ambas posturas. En primer lugar, si la subjetividad personal es un dato con el que se cuenta desde el comienzo de la vida racional, no puede rechazarse la memoria como tampoco la imaginación que tiene la función de anticipar, sobre el *totum* de la experiencia real, aquellas situaciones esperadas por nosotros. Indudablemente no sólo tenemos conciencia de nuestra existencia, tal como lo asevera la famosa fórmula cartesiana, sino también de una vida psíquica interior, pues la existencia no es un algo vacío o un mero registro de datos externos, sino también una subjetividad muy compleja donde los recuerdos y las expectativas cumplen una función teórica y práctica insustituible y necesaria. Las tradicionales distinciones entre una sensibilidad externa y otra interna y entre un conocimiento intuitivo y otro inferencial sólo tienen sentido para mostrar la complejidad del ser personal, nunca para establecer una especie de atomismo desconectado y azaroso.

La experiencia del otro, la empatía o, como traduce José Gaos, la "intrafección", sin duda empieza por la percepción del cuerpo ajeno. Desde Aristóteles sabemos que el primer dato del ente individual es el que nos proporcionan los sentidos externos, de manera tal que los accidentes de la sustancia primera -color, esta-

⁶ Op. cit., pp. 29-30.

⁷ *Ideas*, parágrafo 1.

tura, relación de cercanía, ubicación, etc.- proporcionan la génesis del conocimiento del otro; pero, de la misma manera que en el animal o en el hombre la génesis es sólo el comienzo de un proceso mas no su función definitiva, acontece lo mismo en el plano gnoseológico: un objetivo final es el conocimiento del otro, de su existencia, de sus rasgos corporales, de su vida psíquica, de sus capacidades lingüísticas, de su mundo proposicional, etc., a tal punto que es inadecuado establecer un hiato entre aquellos datos que me proporcionan la vista o el tacto, por ejemplo, y aquellos otros que me proporcionan los sentidos internos y las facultades superiores del espíritu. La experiencia primordial en este asunto, y como lo dirá Husserl en *Ideas II* y en *Meditaciones cartesianas*, es relativa a una totalidad psicofísica, a una integridad entitativa cuya característica formal es el espíritu, en suma, a una *persona*. Por consiguiente, el mundo circundante es el de la experiencia actual o posible -es el *horizonte* espacio-temporal de cualquier vivencia- y es obvio que esta experiencia alcanza tanto a nuestra vida interior como a la existencia y a ciertos rasgos estructurales de índole espiritual del *alter ego* con el que establecemos algún tipo de comunicación.

En el parágrafo 29 de *Ideas para una fenomenología pura*, Husserl destaca que el mundo circundante es *común* para todo hombre. Es evidente que el mundo mental y lingüístico de cada uno difiere en muchos aspectos, aunque no tanto como afirman los historicistas y los relativistas; pero el mundo de la experiencia externa y social, justamente por estar regulado por leyes objetivas, es el mismo para un sujeto como para otro. Todos vivimos en el mismo mundo circundante, para todos nosotros brilla y nos calienta el mismo sol, los estados físico-químicos de la materia son los mismos para un europeo y para un americano, en fin, el círculo de la mundanidad es compartido por todos los hombres, aunque esto no es un obstáculo para que dicho círculo pueda expandirse hacia horizontes inéditos y, aun, inefables. Insisto en que las cosas son así por la legalidad óptica del mundo circundante; hay en éste una información legal precisa, que no se reduce únicamente a las leyes apodícticas de la racionalidad, sino también a ciertas invariancias objetivas cuyo estudio es el objeto formal de las ciencias.

Pero el mundo circundante, el del comportamiento natural, está analíticamente constituido por entes singulares concretos, por individuos. En la teoría del ente individual, sostenida por Husserl, creo que resuena gran parte de la doctrina tradicional greco-escolástica. En efecto, la materia y la esencia, como coprincipios ineliminables del individuo, es decir, de "un esto que está aquí", como dice Husserl, recuerda de manera muy nítida el hilemorfismo aristotélico. Es verdad que todo individuo concreto es contingente, no necesario; y esta contingencia explica en gran medida los entes del mundo circundante empírico. Pero esta contingencia está simbióticamente unida a una inteligibilidad que es proporcionada por el *eidos*, por la esencia. De este modo, un individuo no es sólo un "esto que está aquí", sino también "un esto que está inteligiblemente

disponible para mí", algo que puedo comprender y explicar, algo que por complejos procedimientos noéticos puede llegar a ser un "*verbum*" de la subjetividad, es decir, un conjunto de proposiciones asertivas o, también, meramente dóxicas, conjeturales. El "*verbum*", esto es, el universo inteligible del individuo es llamado, por Husserl, lo noemático.

Las esencias son de tipo diverso. En primer lugar, están las esencias categoriales, lo que tradicionalmente se llamaba "lo sincategoremático"; ellas aparecen en enunciados como "si este individuo está en el lugar x entonces no está en el lugar y ", o "este individuo pertenece al conjunto A". Están además las esencias conceptuales, que son las que me permiten comprender un ente y sus propiedades, como también establecer relaciones entre dicho ente y sus clases y subclases; cuando defino el *verbum mentis* "hombre" como "animal racional" estoy evidentemente aludiendo a estas esencias conceptuales. Finalmente, cada individuo concreto tiene una esencia que le pertenece con exclusividad, que mienta los contenidos propios que lo distinguen de cualquier otro individuo del universo tal como lo establece el principio de la identidad de los indiscernibles de Leibniz; así, cada ente tiene su propia ubicación espacial, su propio instante en el tiempo cosmológico, sus propias relaciones con otros entes, de manera tal que esto garantiza la independencia y pluralidad de las entidades del mundo circundante. El método fenomenológico, pues, entendido como "reducción eidética" no sólo se comprende como el aislamiento de lo universal inteligible, sino también como la aprehensión de lo individual del ente. Si no me equivoco, esto mismo puede ser dicho en el lenguaje tradicional (aristotélico) de la siguiente manera: la reducción eidética abstrae la forma del ente, pero también capta sus accidentes, sus características propias, las tonalidades afectivas que despierta en nosotros, etc.

Se ha dicho ya que el mundo circundante es el correlato intencional y necesario de la conciencia. Las investigaciones que Husserl dedica a esta correlación son extraordinariamente importantes para la apreciación filosófica de la fenomenología en su estado naciente. Hasta ahora mi exposición ha pretendido poner de relieve los aspectos *realistas* de las *Ideas para una fenomenología pura*: de allí mi insistencia en el carácter empírico del mundo, como así también en el hecho de que la intencionalidad abre un horizonte de experiencias sobre entes posibles que, en general, puede denominarse "la trascendencia". Hay, pues, un mundo trascendente a la conciencia, no obstante lo cual pueden ambos comunicarse, como de hecho sucede; si no fuera así el conocimiento objetivo no tendría sentido y las diversas ciencias experimentales serían una ilusión vana. Pero la filosofía husserliana es mucho más compleja, a tal punto que su desarrollo bifronte establece una sólida relación familiar *también* con el *idealismo trascendental*. A partir sobre todo del párrafo 49 de *Ideas* tal idealismo es vigorosamente sostenido. En efecto, si el

mundo circundante fuera aniquilado sin duda se produciría una extraña novedad en el ser; con todo, aún quedaría indemne, dice Husserl, el "*ser de la conciencia*" (...) "*intacto en su propia existencia*". Y añade: "*así, pues, ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y una conciencia compruebe mediante sus apariencias, es para el ser de la conciencia misma (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) necesario. El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla 're' indiget ad existendum. Por otra parte, el mundo de las 'res' trascendentes está íntimamente referido a la conciencia y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual*".

En el párrafo 50, Husserl muestra que estas afirmaciones anteriores fundan la "reducción fenomenológica", que ya no intenta -como sí lo intentara la reducción eidética- la mera captación de las esencias de los hechos, sino que pretende instaurar lo que debe considerarse como el ser absoluto. En la reducción fenomenológica "dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la conciencia pura en su absoluto ser propio. Así, pues, esto es lo que queda como el '*residuo fenomenológico*' buscado, lo que queda a pesar de que hemos 'desconectado' el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las 'constituye' en sí". En este residuo fenomenológico, que es la conciencia trascendental, "se da el campo infinito de las vivencias absolutas -el campo fundamental de la fenomenología".

Estos textos merecen muchísima atención y comentarios adicionales. Como puede comprobarse, sobre la base de la célebre definición cartesiana de sustancia: "aquello que no necesita de otra cosa para existir", Husserl afirma correctamente, a mi modo de ver, la contingencia, la no-necesidad del mundo circundante e inclusive de nosotros mismos. Pero yo al menos esperarí­a que concluyera, al modo de Descartes y sobre todo de Spinoza, que el ser absoluto, que Husserl llama "la conciencia pura", fuera la sustancia divina pues en rigor de verdad Dios es el único ser necesario que carece de todo antecedente causal y cuya esencia es su propia existencia. Sin embargo, nuestro filósofo no entiende las cosas de este modo. La conciencia trascendental husserliana no es el *cogito* individual de cada uno de nosotros, pues la *epojé* que implica la reducción fenomenológica abarca también a "nosotros mismos", de la misma manera que abarca a todos los seres sensibles sometidos al cambio y, en consecuencia, asimismo a todo ser vivo. Pero tampoco la conciencia trascendental, a pesar de ser "constituyente", es Dios, pues pareciera que para Husserl la noción de "conciencia" implica analíticamente la de ser "una corriente de vivencias"; pero el Acto puro, el *Esse per se subsistens*, no puede ser nunca una corriente de vivencias, pues en Él no hay un "antes" ni un "después", no hay sucesión temporal en el estricto sentido de la expresión. Si des-

cartamos el *cogito* individual, si descartamos la sustancia divina, ¿qué puede ser aquel absoluto necesario que Husserl denomina "conciencia trascendental constituyente", que al mismo tiempo que delimita el campo metafísico de la fenomenología, establece una línea divisoria esencial entre la necesidad y la contingencia? No tengo respuesta alguna para esta pregunta.

Si la conciencia pura fuera, como en la tradición kantiana, el *locus ubi* de las verdades a priori, el conjunto total de los enunciados cuya verdad se establece no por una correspondencia con los hechos del espacio-tiempo sino por razones puramente formales, tal conciencia pura tendría una legitimidad, al menos, epistemológica. Pero esta posibilidad está lejos del pensamiento de Husserl, pues, por un extraño apego a la psicología racional, él considera que la conciencia es el universo de las *vivencias*, no el universo de las verdades.

Pero quizás, en este momento, sea conveniente leer, por debajo de los textos husserlianos, las intenciones ocultas de esta hipótesis *ad hoc* de la conciencia trascendental. La actitud natural, contra la cual Husserl siempre luchó, considera que el mundo es lo absoluto, lo que está allí desde siempre, lo que constituye el referente incondicionado del conocimiento humano. La actitud natural, pues, desvaloriza la subjetividad; pero, por razones históricas muy complejas, a partir de Descartes y el racionalismo hubo un cambio de actitud, una mirada diferente con relación al sujeto humano, a tal punto que bien puede admitirse que el sujeto pensante (con todo lo que éste implica en la filosofía cartesiana y con todo lo que de hecho puede sugerir) cobra una importancia capital con relación al mundo *vivido*, no, por supuesto, con relación al mundo puramente extenso e inercial de la física. La teoría de la conciencia trascendental constituyente sería, así, la respuesta de la fenomenología a la actitud natural, respuesta que consiste en prestar atención, mucha atención, al polo egológico, a la subjetividad. El idealismo husserliano, como también Kant lo había hecho en unas célebres páginas de la *Crítica de la razón pura*, no niega la existencia fáctica del mundo circundante, lo que niega es su necesidad. Y, al mismo tiempo, afirma que tal mundo no es ingenuo, una especie de duplicación democrítea de los hechos, sino una real *constitución* o estructuración realizada sobre la base de condiciones de posibilidad trascendentales. En suma, Husserl habría tratado de llamar la atención sobre algo -la subjetividad- que en la actitud natural pasa desapercibida, y, como habrá de decir más tarde en las *Meditaciones cartesianas*, el mundo ya no es considerado como un absoluto sino meramente como un *cogitatum*, vale decir, como lo pensable, lo deseable, lo recordable, lo disponible, etc.

3. En la *Crisis de las ciencias europeas*, de 1935, Husserl da las más extensas descripciones sobre lo que él considera el hilo conductor, el *índice*, de sus investigaciones fenomenológicas: la noción de "mundo de la vida concreto". Es cierto

que ésta no puede comprenderse cabalmente sin una fundamentación adecuada, pues no es de ninguna manera una mera categoría psicológica para movernos dentro del universo de las ciencias sociales. La *Lebenswelt*, o mundo de la vida, requiere de todo punto de vista una fundamentación metafísica, mediante categorías adecuadas como las de "temporalidad", "intersubjetividad", "intencionalidad", "corporalidad", "sentido" ... lo cual no puede hacerse sino en el plano de una explícita fenomenología trascendental. Estas fundamentaciones aparecen en las nociones de "mundo primordial", formulada en las *Meditaciones cartesianas*, de 1931, y en las de "mundo originario", expuestas en *Experiencia y juicio*, de 1939. Es sorprendente que varias ideas estudiadas en estas dos últimas obras, que, vuelvo a repetir, constituyen una fundamentación filosófica de la noción de "mundo de la vida", ya habían sido tratadas en libros bastante anteriores y en inéditos que datan de las dos primeras décadas del siglo XX. En efecto, en *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, de 1906, había realizado una profunda investigación sobre las relaciones entre el yo y el tiempo; la noción de temporalidad, central para la comprensión del mundo de la vida, al parecer siempre estuvo presente en el pensamiento husserliano, tal como se desprende de sus indagaciones sobre la intimidad del tiempo en la conciencia.

Dejaré para una nueva oportunidad el estudio del "mundo de la vida concreto" y de sus bases fenomenológicas. He pretendido, en este trabajo, mostrar que en las dos principales obras de Husserl del período 1900-1920: *Investigaciones lógicas* e *Ideas para una fenomenología pura*, están puestos los cimientos de una noción que habrá de tener, en la filosofía contemporánea, una importancia capital. Tal noción es la de "mundo de la vida".