



# Totalidad y horizonte de mundo en Husserl

Análisis y crítica de  
la lectura anticartesiana

**Totality and Horizon in  
Husserl's Account of the World.  
Analysis and Critique of the  
Anti-Cartesian Interpretation**

**MAURO NICOLÁS GUERRERO**

(UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA -  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA - ARGENTINA)

*Recibido el 2 de marzo de 2020 - Aceptado el 23 de marzo de 2020*

**Mauro Nicolás Guerrero** es profesor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (2015). Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung (2015-16). Es docente de la Facultad de Ciencias Económicas (desde 2017) y del Programa de Ingreso (desde 2018) de la UCA. Asimismo, es becario de Iniciación a la Investigación (desde 2017) de la misma universidad y docente de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza (desde 2019). Su investigación gira en torno al pensamiento de Edmund Husserl.

**DID NOT EXPECT IT WOULD EVER HAPPEN THERE**

Erik Peervnagie,(2001). Óleo y metal sobre tela

RESUMEN: El artículo aborda el concepto filosófico de mundo a partir de su determinación como totalidad y objeto de experiencia en la fenomenología de Husserl. El análisis gira en torno a la posibilidad de sostener estas caracterizaciones que, según la interpretación anticartesiana, dañan la estructura fenomenológico-trascendental del mundo. Se empieza exponiendo brevemente ciertos aspectos del pensamiento de Husserl desde donde se abre la posibilidad de trazar una comparación entre los objetos y el mundo y luego se seleccionan algunas descripciones que marcan un alto a la comparación y la ponen incluso en tela de juicio. Seguidamente, se presenta la postura anticartesiana a partir de las críticas de Held, Brand, Steinbock, Welton y Claesges. Finalmente, se toma distancia de este enfoque a partir de las consideraciones críticas de Aguirre y Walton que evitan un quiebre entre las diversas etapas del pensamiento husserliano.

PALABRAS CLAVE: Mundo – Horizonte – Totalidad – Cartesianismo

ABSTRACT: The article deals with the philosophical concept of the world from its determination as a totality and object of experience in Husserl's phenomenology. The analysis revolves around the possibility of sustaining these characterizations that, according to the anti-Cartesian interpretation, damage the phenomenological-transcendental structure of the world. It begins by briefly exposing certain aspects of Husserl's thought from which the possibility of drawing a comparison between objects and the world is opened and then some descriptions are selected that mark a halt to the comparison and even put it into question. The anti-Cartesian position is then presented on the basis of criticisms by Held, Brand, Steinbock, Welton and Claesges. Finally, a distance is taken from this approach on the basis of the critical considerations of Aguirre and Walton, which avoid a break between the various stages of Husserlian thought.

KEY WORDS: World – Horizon – Totality – Cartesianism

## I

Durante mucho tiempo el mundo fue considerado dentro de la triada temática más importante de la filosofía, junto con Dios y el hombre. El que ahora quiera repensar el concepto podría simplemente empezar de nuevo y prescindir por el momento de todo lo que de él se ha dicho. Hagamos el ejercicio de examinar el término desde su uso coloquial e imaginemos una y otra situación donde se vea implicado. Quizás al principio parezcan algo variados los significados que de éste se sugieren; sin embargo, al observar los casos con detenimiento podrá advertirse una idea común que implícita o explícitamente se delinea y los vincula: la de un *todo* o de una *totalidad*.<sup>1</sup> Si este experimento intelectual resulta exitoso, puede quedar la impresión de que esta determinación es de un carácter esencial e ineludible para el mundo. De hecho, así lo entendió siempre la tradición filosófica occidental, aunque lo haya planteado de diversas

<sup>1</sup> Cf. Rabanaque, Luis, "El 'ser-en-el-mundo' como mundo circundante según *Ser y Tiempo*" en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 28, 2009, pp. 238-9.

maneras. Por esto, la inquietud fundamental de este trabajo va más allá de la pregunta por el qué del mundo y se formula desde un enfoque particular, a saber: ¿de qué manera pensar la totalidad con respecto al mundo?

Strasser compara distintos significados conectados con la expresión de "mundo" que han sido utilizados por el lenguaje filosófico y pre-filosófico. Destaca, en primer lugar, la idea de "*kosmos*" para los griegos o "*mundus*" para los medievales advirtiendo que ambos mientan la totalidad ordenada que forman la tierra junto a los demás cuerpos celestes. En segundo lugar, el mundo puede ser sólo "*orbis terratum*", es decir, la realidad sublunar o la superficie de la tierra con sus cinco continentes. En tercer lugar, el autor señala que usualmente en el ámbito filosófico el concepto se entiende como la totalidad de los entes finitos reales y lo insinúa como sinónimo de universo. Para la teología, esta totalidad es la de la realidad creada por Dios que en sí misma no es divina, una idea que da lugar a otro sentido para los cristianos donde el "mundo" o "lo mundano" alcanza una connotación negativa por aludir a la traición del hombre contra el creador que hace de este lo "*saeculum*". En cuarto lugar, cuando se habla de "mundo de los átomos", "mundo sensible o inteligible", "mundo interior o externo" tanto en el lenguaje ordinario como en el científico-filosófico se llama *mundo* a una multitud de realidades finitas que forman un todo relativamente cerrado y ostentan una regularidad típica, esta acepción permite más de un mundo. Incluso, es posible hablar del mundo como un sector de la realidad que es experimentado de una manera típica por un determinado tipo de sujetos, como "el mundo de los niños" o "el mundo del hombre primitivo".<sup>2</sup> Con estos ejemplos podemos mantener lo que acabamos de anunciar, i. e., la idea de totalidad es un elemento común en las diversas concepciones tradicionales de mundo.

Desde la perspectiva histórico-filosófica, Kant marca un punto de inflexión en la consideración de este tópico. El examen de la *Dialéctica trascendental* somete al mundo a cuatro antinomias que demuestran la incapacidad de la razón para conocerlo en su realidad. El problema radica en que cuando la metafísica habla de universo construye un concepto que está más allá de los límites de la expe-

<sup>2</sup> Strasser, Stephan, "Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie" en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, pp. 165-7.

riencia posible. Podemos percibir una silla, un árbol, el cielo y las estrellas, pero nunca puede presentarse un objeto adecuado para la idea trascendental de mundo. A pesar de ello, Kant no la descarta e incluso de alguna manera pretende justificarla. Para ello, señala que la idea no es algo producido arbitrariamente, sino que la propia naturaleza de la razón es la que la crea:<sup>3</sup> “Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la de la forma de un todo de conocimiento que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes”.<sup>4</sup> Es decir, la razón realiza una síntesis total de todo lo que pueda oponerse al yo pensante, pero en esto propugna un salto ilegítimo que va de lo condicionado a la totalidad incondicionada.

¿Por qué Kant se permite este uso hipotético de la razón? Porque las ideas (el alma, el universo y Dios) son las únicas que pueden dotar a la experiencia “de un modo especial de unidad, a saber, la del sistema, sin la cual, nuestro conocimiento, no es más que una obra fragmentaria [...]”.<sup>5</sup> De este modo, no es la idea en sí misma, sino su uso lo que permite sobrevolar la experiencia sensible total. Con todo, la idea tiene “un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario”<sup>6</sup> que produce “lo sistemático (*Systematische*) del conocimiento, es decir, la interconexión (*Zusammenhang*) de este a partir de un principio”.<sup>7</sup>

La historia marca que los primeros neokantianos se deshicieron rápidamente de las ideas por encontrarlas faltas de sustento, pero en el siglo XX Edmund Husserl y Martin Heidegger, como representantes de la filosofía trascendental, establecieron su pensamiento sobre el mundo a partir de este concepto de universo. Curiosamente, el primero argumenta contra Kant que el mundo es un objeto a la vez que lo determina como “idea en sentido kantiano” y como totalidad.

<sup>3</sup> KrV, A327, B384. Sigo la traducción de Mario Caimi de *Crítica de la razón pura* (ver bibliografía).

<sup>4</sup> KrV, A645, B673.

<sup>5</sup> Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello*, Buenos Aires, trad. Julia N. Besteiro y Angel Sanchez Rivero, Losada, 2005, p. 140.

<sup>6</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A644, B672.

<sup>7</sup> KrV, A645, B673.

Para el segundo, y en consonancia con Kant, el mundo solo puede ser admitido en un registro trascendental y nunca como objeto. Ahora bien, la posición de Heidegger adquiere gran resonancia a partir de las páginas de *Ser y tiempo* y la noción de “ser en el mundo” como estructura fundamental del ser del *Dasein*. El análisis semántico del concepto de mundo nos revela cuatro sentidos: un par óptico, donde se recoge la concepción tradicional como el conjunto de todos los entes (*omnitudo realitatis*) y la noción de mundo circundante, como aquello en lo que estoy inmerso que me rodea de forma inmediata; y un par ontológico, que, por un lado, alude a las ontologías regionales para la comprensión de un determinado sector de entes, y por el otro, a la mundaneidad que es la estructura *a priori* constitutiva y última del mundo.<sup>8</sup> Hecha esta distinción, el autor toma como punto de partida el análisis del mundo circundante para remontarse al cuarto y más importante sentido de mundo. La consideración del útil en este nivel óptico nos muestra que el mundo es un sistema de remisiones que depende en última instancia del *Dasein*. En este sentido, podemos hablar de una totalidad remisional, es decir, un todo de útiles (*Zeugganzes*) donde el útil es útil, pero esta totalidad se contrapone a la suma de cosas reales.<sup>9</sup>

En un texto posterior de 1929, Heidegger afirma que la trascendencia es propia del *Dasein* como una constitución fundamental antes de todo conducirse y que llamamos mundo a aquello hacia lo cual (*woraufhin*) trasciende este ente. De este modo, la trascendencia es determinada como ser en el mundo. Sin embargo, lo que esto significa dependerá del concepto de mundo. En una acepción vulgar-prefilosófica, el *Dasein* se ubica entre los entes y puede ser encontrado como algo que está ahí. En este caso, “mundo es el nombre para todo lo que es, la totalidad (*Allheit*), en cuanto unidad que no es capaz de determinar el «todo» (*Alles*) más que como mera agrupación de todo”.<sup>10</sup> El rechazo a esta consideración se expresará más adelante al señalar que “es un error entender mundo para designar a la totalidad de las cosas naturales (concepto naturalista

<sup>8</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, pp. 64-65; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2012, p. 86-7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 68; trad., p. 90-1.

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, “Vom Wesen des Grundes” en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976, p. 140; “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, p. 122.

de mundo), ya sea para designar a la comunidad de hombres (concepto personalista del mundo)".<sup>11</sup> La correcta expresión de la trascendencia se alcanza a partir de una segunda acepción de carácter trascendental, extraída de un recorrido histórico-filosófico y según la cual "el mundo designa el Cómo de lo ente en su totalidad [...] El mundo pertenece a una estructura *de referencia* que caracteriza al *Dasein* como tal".<sup>12</sup> En resumen, el mundo no son los entes sino un trasfondo de sentido *a priori* estructurado por la significatividad. La mundaneidad corresponde *mutatis mutandis* a lo que Husserl llama horizonte de mundo.

En el estudio citado, Strasser expone tres conceptos con los que opera Husserl: mundo como totalidad (concepto material), como totalidad estructurada (concepto formal) y como horizonte universal. Acto seguido, las compara con la tradición y concluye que solo el último es original.<sup>13</sup> Cómo se compatibiliza este nuevo concepto de mundo con el viejo y tradicional ha sido motivo de controversia en la recepción de los fenomenólogos posteriores y el problema se hace uno con la presunta objetividad del mundo declarada por Husserl. En efecto, el mundo tiende a ser descrito con las mismas estructuras de conocimiento en las que se presentan los objetos singulares, mientras que, como contrapartida, existen también otros esbozos que lo separan manifiestamente de aquellos, mostrándolo, si se quiere, en su excepcionalidad objetiva o bien como estructura trascendental. De esta ambivalencia se produce una tensión entre el mundo como construcción, fruto de una tematización objetiva y el mundo como excediendo las posibilidades de objetivación. La pregunta que nos guiará para lo que sigue es si esta tensión es sostenible o tiene que ceder hacia un discurso trascendental exclusivo.

Para algunos intérpretes la consideración del mundo como objeto va en detrimento de su estructura trascendental y genera contradicciones internas dentro del pensamiento husserliano. Se trata de una línea de interpretación muy extendida entre los fenomenólogos que comparten la tesis del "abandono del cartesianismo"<sup>14</sup> en la mar-

cha del pensamiento de Husserl. La determinación del mundo como objeto, fenómeno o totalidad expresa una pretensión objetivista encubierta que termina por falsear el carácter horizontico del mundo cuando la tarea fenomenológica reside en tematizar al horizonte conservando su no-tematicidad.<sup>15</sup>

Dicho modo de leer a Husserl se forma a partir de la crítica heideggeriana al cartesianismo y puede calificarse como un intento por adaptar su pensamiento a las exigencias planteadas por su discípulo. Así, la noción de ser en el mundo terminó por obturar la posición del maestro y esta lectura crítica pasó a las generaciones posteriores de fenomenólogos. Como resultado trajo la (de)formación de conceptos, como es el caso del mundo, dentro de un marco teórico que al presente va en declive<sup>16</sup>, aunque restan todavía estudios que no solo marquen las inconsistencias, sino que ofrezcan un replanteo de los temas afectados por esta orientación.<sup>17</sup> En esa tarea se inscribe este trabajo sobre el mundo dado que es posible retirar el enfoque de la tensión entre totalidad y horizonte y mirar el primero a la luz del segundo y de la noción de intencionalidad, como lo temático y el *medium* operatorio de la comprensión del pensamiento husserliano.<sup>18</sup> El objetivo será entonces poner de relieve una de las problemáticas más importantes de la discusión en torno al pensamiento de Husserl.

Vamos a empezar exponiendo muy brevemente algunos aspectos del pensamiento de Husserl desde donde se abre la posibilidad de trazar una comparación entre los objetos y el mundo y luego agruparemos algunas descripciones que marcan un alto a la comparación

---

Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pp. 250-320.

<sup>15</sup> Held, Klaus, "Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt" en Vetter, Helmuth (ed.), *Krise der Wissenschaften-Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/1936-1996)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, p. 17; Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1995, p. 287.

<sup>16</sup> Véase: Perkins, Patricio, "Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl" en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 11, 2014, pp. 203-22.

<sup>17</sup> Lo que hace, por ejemplo, John Drummond con respecto a las vías hacia la reducción: "Husserl on the ways to the performance of the reduction" en *Man and World*, 8 (1), 1975, pp. 47-69.

<sup>18</sup> Fink, Eugen, "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl" en AA. VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, versión castellana supervisada por Guillermo Maci, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 155; trad., p. 133.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 156; trad., p. 134.

<sup>13</sup> Strasser, Stephan, *op. cit.*, p. 168.

<sup>14</sup> Landgrebe, Ludwig, "Husserls Abschied vom Cartesianismus" en *Philosophische Rundschau* 9, 1961, pp. 133-177; *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A Presas,

y la ponen incluso en tela de juicio. Seguidamente vamos a presentar la postura anticartesiana a partir de las críticas de Held, Brand, Steinbock, Welton y Claesges. Finalmente vamos a tomar distancia de este enfoque a partir de las consideraciones críticas de Aguirre y Walton que evitan un quiebre entre las diversas etapas del pensamiento husserliano.

## II

La tesis con la que comenzamos sostiene que existen varios aspectos puestos de relieve en la descripción husserliana sobre el mundo que abren una vía para entender su estructura de aprehensión como reflejo de la estructura de experiencia de cada cosa singular<sup>19</sup>. Primeramente, lo que en la síntesis de los diversos mundos circundantes posibilita la comprensión recíproca de humanidades extrañas es un “cierto núcleo”<sup>20</sup> que juega el mismo papel que el núcleo noemático en la experiencia de las cosas. Asimismo, sabemos que el objeto puro y simple solo se da a partir de sus determinaciones y que, si se hiciera una abstracción de ellas, este objeto no sería más que una *x* vacía.<sup>21</sup> El fenomenólogo hindú J. Mohanty expresa en este sentido que, si bien hay múltiples puntos de vista sobre el mundo, estos no llegan a ser tan diferentes al modo de ser inconmensurables. Los diversos mundos circundantes constituyen un sistema de noémata que permite la manifestación de un único mundo, así como sucede en la experiencia de objetos. Sería posible imaginarse dos mundos completamente diferentes y, a su vez postular una cadena de mundos intermedios que garanticen la comprensión y la comunicación entre ellos.<sup>22</sup> En este caso, aquello que funciona como centro de unidad de las diversas representaciones de mundo es su “unicidad” y se manifiesta en una relación semejante al explicitarse

<sup>19</sup> Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero” en Rabanaque, Luis (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 50.

<sup>20</sup> Hua XXXIX, 203; 295. La sigla corresponde, con indicación de tomo y número de página, a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke - Husserliana I-XLII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff), 1950-2020.

<sup>21</sup> Hua III/1, 302.

<sup>22</sup> Mohanty, Jitendra, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985, p. 241, 242-6.

del objeto singular por medio de sus escorzos o apariciones.<sup>23</sup>

Por otro lado, mientras la “cosa” tiene una esencia que fija las posibilidades para las determinaciones “como sujeto de determinaciones noemáticas delimitadas con generalidad”,<sup>24</sup> el mundo expone una forma esencial que siempre está implicada en la génesis de la apercepción del mundo y, por ello, no podría haber intuición de pasado o de futuro que no se adecue a ella<sup>25</sup>. A su vez, Husserl trata a la objetividad noemática como “idea” en tanto “*toda dación imperfecta* (todo noema que se da inadecuadamente) *encierra en sí una regla para la posibilidad ideal de su perfeccionamiento*”.<sup>26</sup>

De manera similar, la “idea de mundo” surge a partir de la progresiva explicitación de horizonte donde se idea un polo ideal, una meta inalcanzable que funciona como regla para el progreso infinito en la experiencia. Con respecto a la relación entre el mundo y las cosas desde el punto de vista de la idea, Husserl dirá que estamos “dirigidos al particular polo objetivo y a su horizonte-polo (*Polhorizont*): el mundo”.<sup>27</sup> El mundo como “telos que está en el infinito”<sup>28</sup> funciona como una idea kantiana. El proceso entero de cumplimiento resuelve todos los desacuerdos ocasionales en una concordancia general, o, dicho de otro modo, con la fuerza de la verificación progresiva experiencial se diluyen todos los conflictos en una armonía superior. Como mundo futuro guía el desarrollo de un sentido unitario para todos los objetos, comunidades y cultura, con lo cual todos los conflictos se ven implícitamente superados.<sup>29</sup> Algo parecido ocurre en el conocimiento de los objetos en el mundo a partir de las diversas correcciones experienciales. Por este análisis se deja ver cómo, además de las cosas, el mundo mismo es objeto intencionado y, por ende, susceptible de ser estudiado como tal en sus estructuras noemáticas.

<sup>23</sup> Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015, p. 330.

<sup>24</sup> Hua III/1, 345.

<sup>25</sup> Hua XXXIX, 490-1.

<sup>26</sup> Hua III/1, 346.

<sup>27</sup> Hua VI, 187.

<sup>28</sup> Hua VII, p. 274, 276; Hua III/1, § 143.

<sup>29</sup> Cf. Steinbock, Anthony, *Home and beyond*, *op.cit.* pp. 101-02.

Ahora bien, debido a una serie de particularidades también atinentes al modo de ser del mundo, las cuales ponen desde diversos aspectos un límite a la comparación, no podemos dejar de considerar que:

1. Husserl señala “[...] una diferencia fundamental entre el modo de conciencia de mundo y de la conciencia de cosa, de la conciencia de objeto [...]” porque el modo de ser de los objetos, regidos por la oposición unidad-multiplicidad, es distinto del modo de ser del mundo que existe “[...] en una singularidad para la que el plural no tiene sentido”.<sup>30</sup> Por tanto, la experiencia del mundo no es la de un objeto singular en medio de una pluralidad, ni tampoco la síntesis de estos objetos captados en conjunto.<sup>31</sup> El mundo es un objeto de experiencia mediatizada que se da por las sucesivas experiencias inmediatas de los objetos singulares y no puede ser actual sin ellos. En el marco de una disputa con Kant, Husserl reafirma al mundo “[...] como el objeto universal de una experiencia universalmente extendida y extensible”.<sup>32</sup>
2. El núcleo noemático de los objetos se determina modalmente por lo que Husserl llama tesis. Cuando todas las apariciones de un objeto convergen armoniosamente, se dice que el objeto es dado como efectivo y le corresponde la *certeza* como correlato noético. Como siempre es posible la aparición de un escorzo que no converja con los anteriores y rompa con esta armonía, esa certeza nunca llega a ser apodíctica. A medida que disminuye la convergencia de las apariciones el objeto cambia su modalización de probable a posible, de cuestionable a dudoso hasta llegar finalmente a su anulación.<sup>33</sup> Ahora bien, frente a estas certezas singulares imperfectas el mundo tiene una “peculiar apodicticidad incuestionable”<sup>34</sup> por la cual todo dudar sobre objetos presupone su suelo de certeza de ser: “Vivir es

permanentemente vivir-en-la-certeza-del-mundo”.<sup>35</sup> En este sentido, el horizonte universal no es modalizable<sup>36</sup> pero, si bien “[...] *la duda en el ser del mundo es ridícula*”,<sup>37</sup> Husserl reconoce que esta apodicticidad no deja de ser en última instancia *relativa*,<sup>38</sup> en tanto no puede ser excluida la posibilidad de su no ser, ya que “*solo el yo existe verdaderamente de manera apodíctica e irrelativa*”.<sup>39</sup>

3. Husserl entiende por *ontología* una “doctrina *a priori* de objetos”<sup>40</sup> y distingue entre una ontología formal y material. La primera –presentada también como lógica formal o *mathesis universalis*– contiene los principios formales de las ciencias y funciona como una teoría general del conocimiento. Las segundas también llamadas regionales forman los principios particulares *a priori* de las ciencias particulares positivas. Pero además hay un tercer caso, una ontología del mundo de la vida, que es la más fundamental y forma la base de todas las ontologías científicas y la lógica. El proyecto de una *ontología* del mundo ya dice considerar al mundo un objeto<sup>41</sup> y lo ontológico implica un riesgo en su carácter abstracto, en tanto que plantea un mundo en sí sin relación a la subjetividad.<sup>42</sup>

A pesar de que para Husserl esta nueva disciplina debe erigirse en contraste abrupto con la ontología tradicional, lo cual significa incorporar el elemento subjetivo, el tema ha quedado abierto a una gran discusión. En principio, una ciencia de esencias no se origina a través de la inducción o

<sup>30</sup> Hua VI, 146.

<sup>31</sup> Walton, Roberto, “Unicidad y arquitectónica del mundo” en Mena, P., Muñoz, E., y Trujillo I., (Comps.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, p. 48.

<sup>32</sup> Hua IX, 95.

<sup>33</sup> Hua III/1, §§103-105.

<sup>34</sup> Hua XV, 658.

<sup>35</sup> Hua VI, 145.

<sup>36</sup> Hua XXXIX, 128.

<sup>37</sup> Hua XXXIX, 236.

<sup>38</sup> “Cada *factum*, y así también el *factum* mundo, es en tanto *factum*, como generalmente se admite, *contingente (kontingent)*; lo que quiere decir que, si bien es, podría ser de otra manera y quizá ni siquiera ser”. Hua VIII, 50.

<sup>39</sup> Hua XXXIX, 211.

<sup>40</sup> Hua XVII, 82.

<sup>41</sup> Cf. Landgrebe, Ludwig, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”: en Waldenfels, B. (ed.). *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, p. 31.

<sup>42</sup> Kern, Iso, “The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of Edmund Husserl” en Elliston, F. y McCormick, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame / London, University of Notre Dame, p. 137.

la generalización de casos empíricos sino a través de la idea o la variación eidética. Este proceso consiste en variar libremente un objeto en la imaginación para distinguir sus determinaciones arbitrarias de las que no pueden ser excluidas y se manifiestan como una condición de posibilidad para este tipo de objetos. Puede también ser caracterizada como una “reducción” de los hechos a una condición material u ontológica, sin la cual ellos no podrían ser objetos interrelacionados de la cognición.<sup>43</sup> De este modo, se extrae un *eidos* válido para todos los casos posibles.

Ahora bien, Husserl afirma que el estilo del mundo permanece invariable como quiera que variemos en el mundo de la fantasía<sup>44</sup>, pero también que al mundo como *eidos* no se llega por esta vía, sino por una reiteración ilimitada del estilo de la espacialidad horizontal que acompaña a toda experiencia.<sup>45</sup> Si es posible y si tiene un lugar sistemático, ¿cuál es el método para construir tal disciplina y qué relación tiene con la horizontalidad? A partir de las estructuras eidético-apriorísticas del mundo de la vida se habrá de construir la ontología del mundo de la vida como una “doctrina esencial concretamente general”.<sup>46</sup> ¿Cómo fijar “invariantes” para el mundo de la vida que fluye constantemente como lo que es? Un problema similar se planteaba al hablar de esencias inexactas o morfológicas.<sup>47</sup>

Por otro lado, Husserl afirma que la forma obtenida –como estructura general de enlace– hace que el todo del mundo tenga una doble característica: (a) que exhiba propiedades exclusivamente propias y, (b) que imprima a cada parte singular una forma correlativa, i. e., la de ser una parte de ese todo.<sup>48</sup> Esto se relaciona directamente con la idea del mundo como substrato

absoluto, es decir, como algo total (*All-etwas*) en el cual las cosas como substratos finitos *existen* (*Inexistenz*)<sup>49</sup> e incluso pueden ser pensadas como determinaciones del mismo. La noción de todo y la de substrato para el mundo se alteran.

4. Enlazado directamente con el punto anterior, la relación entre los objetos y el mundo desde el punto de vista de la *epojé* es relevante. Para alcanzar los *eide* de las cosas se parte de la experiencia pre-científica y pre-filosófica para luego ejecutar la reducción eidética con su correspondiente *epojé*. De manera diversa, la reducción trascendental fenomenológica y la *epojé* de la fenomenología constitutiva suspende la aceptación de la existencia del mundo en orden a reflexionar cómo éste viene a ser constituido por la conciencia como una unidad compleja de sentido. El giro de interés de la reducción eidética no está orientado al mundo actual en su totalidad, ya que no es el contexto dentro del cual los *eide* pueden ser descubiertos.<sup>50</sup> Desde la perspectiva cartesiana, la *epojé* fenomenológica posibilita la consideración del mundo como *cogitatum*, esto es, como correlato de una subjetividad que se opone a él por su carácter originario.<sup>51</sup> La fenomenología como método de intuición de esencias está todavía frente a las puertas de la filosofía entendida desde los comienzos con Aristóteles como ciencia del todo por excelencia, la que considera al ente en relación al rasgo que tiene en común todo lo que es: el ser. Para Husserl, el todo por excelencia es el mundo.<sup>52</sup> El conocimiento sobre algunos sectores del mundo deja otros desatendidos que podrían esconder prejuicios. La intuición de esencias es útil para dilucidar partes del mundo, determinadas regiones de ser y tipos de actos relacionados a ellos en relación a sus determinaciones eidéticas, pero las características de las regiones de ser no son todavía las de los entes en el todo y el todo es el objeto verda-

<sup>43</sup> Welton, Don, *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 82.

<sup>44</sup> Hua VI, 28.

<sup>45</sup> Hua XXXIX, 123.

<sup>46</sup> Hua VI, 145. La cursiva es nuestra.

<sup>47</sup> Hua III/1, 138.

<sup>48</sup> Hua IX, 67.

<sup>49</sup> Hua VI, 220; 497. Cf. Brand, Gerd, “Horizont, Welt, Geschichte” en *Phänomenologische Forschungen*, v. 5, Kommunikationskultur und Weltverständnis, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 37-41.

<sup>50</sup> Embre, Lester et al. (eds.) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 168.

<sup>51</sup> Cf. Hua VIII, 448.

<sup>52</sup> Hua III/1, 10.

dero de la filosofía.<sup>53</sup> Si asumimos la distinción ente-ser y si el mundo es equiparable al ser de los entes, este no puede ser abordado como un objeto sin ser violentado en el intento.

### III

En un pequeño artículo dedicado al concepto de *Lebenswelt*, Held se ocupa de presentar las múltiples significaciones que encierra este concepto tan complejo y crucial para el pensamiento husserliano tardío. Con respecto a la determinación del mundo de la vida como mundo de la intuición (*Anschauungswelt*) asegura que es la interpretación que más malentendidos ha suscitado y esto no sin “complicidad” del mismo Husserl. Por eso, en primer lugar, es necesario aclarar que el mundo de la vida en esta determinación no se refiere a un sector de objetos, como el área de las cosas corpóreas naturales que se perciben por intuición sensible, ni a un conjunto de objetos que pueden ser percibidos sensiblemente. Precisamente, la intuición mundovital no se reduce a lo que puede captarse con los sentidos, sino que debe ampliarse a todo acto de experiencia en el cual un objeto cualquiera se presenta como “el mismo ahí” (*selbst da*), pero, sobre todo, el mundo de la vida no es ninguna totalidad (*Gesamtheit*) parcial o total de objetos, sino el horizonte o nexo de remisión que posibilita su aparecer.<sup>54</sup>

Hablar de un “mundo de la intuición” puede referirse simplemente a la intuición de los objetos en el mundo o bien señalar la posibilidad de alcanzar una intuición de mundo, en este caso resulta más adecuado hablar de un “mundo intuitivo”.<sup>55</sup> Brand, por ejemplo, considera que “el mundo es un tipo de «intuición de mundo» (*Welt-Anschauung*) en el cual todo lo individual llega a la intuición sin que en esto el mundo mismo se vuelva intuible”.<sup>56</sup> La manera

de lograr una captación del mundo es solo a través de los objetos que manifiestan su mundaneidad por medio de su horizonticidad. De esta manera, define al mundo como aquello “hacia lo cual remite cada ente y a una con esto, aquello desde lo cual [cada ente] se comprende”.<sup>57</sup> Su lectura se emparenta con las ideas de Held, sobre todo al momento de afirmar que, así como el mundo no puede volverse un objeto, tampoco puede ser entendido como una totalidad.<sup>58</sup> Esta tesis es propia de una línea de interpretación muy extendida entre los fenomenólogos denominados “anticartesianos”. En lo que sigue, vamos a pasar revista de esta postura a partir de algunos de sus más relevantes representantes para luego tomar una distancia crítica de ella.

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

El objetivo de Steinbock es contrastar esta tendencia totalizante con el análisis trascendental-regresivo del mundo de la vida como horizonte y como tierra-suelo. El problema principal no parece estar en la caracterización del mundo como totalidad, sino en la caracterización *trascendental* del mundo como totalidad, ya que por un

<sup>53</sup> Held, Klaus, “Einleitung” en Husserl, Edmund, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, Reclam, 1985, pp. 29-30.

<sup>54</sup> Held, Klaus, “Lebenswelt” en AA. VV., *Theologische Realenzyklopädie*, t. XX, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 596-97.

<sup>55</sup> Hay pasajes que encubren la posibilidad de distinguir una intuición del mundo por un lado, y una intuición de objetos, por ej.: “Lo verdaderamente primero es la intuición «meramente subjetivo-relativa» del mundo de la vida precientífico”. Hua VI, 127.

<sup>56</sup> Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmunds Husserl*,

Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955, p. 16.

<sup>57</sup> “Welt ist das, woraufhin jedes Seiende verweist, in eins damit, worausher es sich versteht”. *Ibid.*, p. 15.

<sup>58</sup> “Welt als Totalität ist uns nie gegeben. Nie überfliegen wir die Totalität allen zeitlichen und räumlichen Seins, ja, dieses Überfliegen hat nicht einmal einen Sinn. Und wie steht es mit der Einheit der Welt als All des Seienden? Sie ist doch nur diejenige einer Zusammenlegung, die das Zusammengelegte weder verbindet noch bestimmt”. *Ibidem*, p. 14.



lado horizonte y suelo son dos modalidades que hacen a la estructura trascendental del mundo de la vida como territorio, pero parten de una descripción del mundo de la experiencia como totalidad, y por otro lado, tienen una serie de características que se oponen a la tendencia objetivante del mundo: a) horizonte y suelo nunca son objetos ni cuerpos físicos; b) nunca son esencialmente “dados”; c) no se los puede perspectivizar; d) son “únicos”, ni singulares ni plurales e) no se pueden volver “fenómenos” en el sentido del ente objetivo; f) no admiten identidad de la manera en que lo hacen los objetos y no son unidades globales o totalidades; g) son condición constitutiva de la experiencia.

Ya nos hemos referido al momento en que Husserl determina en la *Crisis* que el mundo es, pero no como un ente o un objeto, porque tiene otra estructura diversa como horizonte.<sup>59</sup> La principal diferencia con un objeto lo marca su condición de pre-dado. Esto significa que siempre que el ente se da lo hace desde el horizonte de mundo el cual es condición de su aparecer y lo constituye en su donación. Por eso, según Ricoeur,<sup>60</sup> el mundo de la vida en el planteo de esta última obra nunca cae en una intuición directa, sino que es accesible solo por una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*).

Si volvemos a *Ideas I* vamos a encontrar una noción temprana de horizonte que se orienta básicamente desde la primacía de la experiencia visual como un margen proyectado por el objeto o bien como una esfera de posibles percepciones que lo rodean y que pueden volverse actuales.<sup>61</sup> Este enfoque nos muestra un horizonte que “pertenece a” y que depende del objeto. En otros pasajes, Husserl toma una postura substancializante con respecto a este tema. Define al horizonte modalmente como nexo de implicaciones referenciales, pero asume que un horizonte puede indicar otro horizonte en una cadena de remisión que termina en el horizonte universal como totalidad omnienglobante. Aquí se desliza el tratamiento del horizonte como un objeto temático que señala a otro: “Una cosa es, sin embargo, decir que un aspecto o uno de ellos señala indicativa-

<sup>59</sup> Hua VI, 146.

<sup>60</sup> Ricoeur, Paul, “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»” en Waldenfels, Bernhard (ed.), *Phänomenologie und Marxismus. 3. Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 209.

<sup>61</sup> Hua III/1, 58, 160.

mente a otro por medio del horizonte, pero otra cosa completamente distinta es decir que un horizonte es en sí mismo un objeto que es indicado”, comenta Steinbok.<sup>62</sup> Este cree que el problema de Husserl es equiparar temas con partes y horizontes con todos y lo rastrea hasta las *Investigaciones lógicas*. Ante todo, lo acusa de querer concebir al mundo de la vida en un registro trascendental como algo que puede volverse objetivo o de asumir que cuando la donación señala un horizonte éste es un tema solo hasta ahora no-temático. Si el horizonte se convierte en el “bosque” donde está situada la roca, la horizonticidad ya está perdida, pues se falsifica al horizonte cuando se lo intenta capturar *en* su pre-donación.

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

De manera similar, Welton<sup>63</sup> sostiene que existen dos caracterizaciones filosóficas diferentes del mundo pre-dado y que ambas son trascendentales. Una es la ontológica y la otra es la fenomenológica. En *Ideas I* se señala que la aproximación natural al mundo por parte de las ciencias alcanza solo ciertos conjuntos de hechos/objetos dentro de él, pero ninguna de ellas trata del mundo mismo. Allí se argumenta que no podemos entender la interconexión entre los hechos en una ciencia si no asumimos la existencia del mundo como un todo. Con ello se asegura también la posibilidad de una conexión racional entre las áreas que hacen justamente al todo del mundo. Por tanto, a partir de argumentos teóricos podemos inferir semánticamente que el mundo es la totalidad de referentes de proposiciones verdaderas actuales o posibles, o bien, desde la concepción científico natural, la totalidad de todas las entidades causalmente conectadas. Se utiliza aquí la variación eidética para ir de los hechos/objetos a

<sup>62</sup> Steinbock, Anthony, *Home and Beyond*, op.cit., p. 106.

<sup>63</sup> Welton, Don, *The Other Husserl*, pp. 81-90, 331-346.

una condición material u ontológica sin la cual ellos no podrían ser objetos interrelacionados de la cognición. Esta manera de entender al mundo como “idea” necesaria para la consideración del ser de los hechos y los objetos se volverá el hilo conductor para la consideración fenomenológica.

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

La distinción entre totalidad y horizonte es una distinción noemática que pide un cambio de foco noético. Aquí juega un rol clave la efectuación de la epojé fenomenológica que nos libera de la atadura de la actitud natural. Con ello se desplaza al mundo del orden de los referentes (cosas, hechos, eventos, entornos) y se lo resitúa en el orden del sentido o del significado. La epojé permite que el mundo sea entendido como una “unidad de sentido”, como una “[...] matriz ilimitada de significados constitutivos de la presencia determinada de objetos en el mundo y de la variedad de mundos puestos entre paréntesis”.<sup>64</sup> El ser del mundo no es considerado ahora en términos de existencia sino de significado. En suma, hablar de horizonte desde el plano trascendental es más adecuado. Ubica al mundo en el orden del sentido y suministra el fundamento de la intencionalidad, pero la ganancia principal está en sortear el error fatal de la actitud natural que enmarca la cuestión sobre el ser del mundo como un ente. En este sentido, el mundo nunca es identificable como objeto.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>65</sup> En esta crítica, los mundos de la vida particulares (*environments*) tienen más que ver con los objetos por razón de su positividad que con el mundo mismo. Cada uno de ellos

Por su parte, Claesges<sup>66</sup> señala una ambigüedad en el concepto general de mundo que repercute directamente en la teoría del mundo de la vida. Se trata de la determinación de horizonte que Husserl le adjudica al concepto y que se comprende como una unidad frente a una multiplicidad en él contenida. La ambigüedad radica en una doble relación en la que esta unidad puede ubicarse con respecto a la correspondiente multiplicidad. Si esta unidad es posterior a sus partes entonces ella tiene el carácter de una suma (*Inbegriff*), si es anterior entonces se la determina como límite (*Grenze*) u horizonte en sentido estricto. En su análisis de la *Crisis*, se aplica lo segundo al mundo de la vida en sentido estricto, es decir, al mundo de la intuición o de las experiencias subjetivo-relativas, en tanto que abre una determinada manera de acceso al mundo y determina de antemano qué puede ser dado y cómo; mientras que el mundo de la vida “en sentido amplio” refiere a una totalidad como determinación de nivel superior que carece de un sujeto como en el primer caso y por tanto también de horizonticidad. Dado que para él el concepto de horizonte proviene ya de una reflexión sobre la correlación entre el mundo de la vida y la experiencia mundovital, esta consideración ya se encuentra en un punto de vista trascendental, y dado que, por su parte, en la determinación del mundo de la vida como suma o totalidad guía un punto de vista puramente ontológico, se concluye que el mundo de la vida es un concepto híbrido ontológico-trascendental y esto está en la raíz de todas las ambigüedades que presenta.

En sintonía con nuestra lectura, Aguirre<sup>67</sup> rechaza estos análisis y argumenta que la incorporación de lo objetivo-lógico a lo ocasional mantiene intacto a este último en su naturaleza y que es precisamente este mundo ocasional precientífico el que se convierte en la universalidad de todo lo que es y como correlato de la universalidad de las acciones humanas. Por tanto, no se puede decir que el mundo de la vida en sentido amplio ha perdido su relación con un sujeto.

puede volver fácilmente un objeto de nuevos actos de referencia mientras el mundo no es el mismo una cosa, ni tiene el carácter de un referente determinado. Cf. Welton, Don, *The other Husserl*, p. 85.

<sup>66</sup> Claesges, Ulrich, “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff” en Claesges, Ulrich y Held, Klaus (eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 94-7.

<sup>67</sup> Aguirre, Antonio, “Consideraciones sobre el mundo de la vida (Segunda Parte)” en *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 11, 1979, p. 13-9.

Además, hay que tener en cuenta que Husserl se propone a partir de esta universalidad elaborar una ontología que está en contraste abrupto con la ontología tradicional<sup>68</sup> y su pretensión de erigir un mundo sin sujeto o fuera de la conciencia. El mundo como todo de cosas es el mundo inexacto de la intuición y el mundo de la intuición es mundo como horizonte. De este modo, para Aguirre, “no hay ninguna contradicción de principio entre «mundo de la vida» como horizonte en sentido estricto y «todo de las cosas» (...)”.<sup>69</sup> A nuestro juicio, también hay un problema al suponer que hablar de “horizonte” en la descripción de la primera experiencia del mundo como mundo de la intuición nos posiciona como de un salto en un discurso de nivel trascendental.<sup>70</sup>

Contra este modo de interpretar la fenomenología de Husserl se posiciona también Walton que establece un análisis del mundo a partir de tres pares de caracterizaciones: el par I horizonte universal-representación de mundo descansa en la unicidad del mundo, el par II mundo como totalidad-forma de mundo señala su unidad, y el par III mundo como suelo-idea de mundo indica la armonía fáctica en medio de la diversidad.

Cada par tiene un lado que expresa la excedencia más allá de la objetivación: en primer lugar, el lado (a) del par I refiere al mundo como horizonte universal en el sentido más pleno y general. Se trata de un reino de latencia que se alcanza “progresando del entorno al entorno del entorno”<sup>71</sup>, puesto que el mundo pre-dado se construye a partir de la cosa real en su horizonticidad. En segundo lugar, el lado (a) del par II refiere a una totalidad de valideces para mí que se presenta como opuesta a la totalidad positiva de cosas en sí. En tercer lugar, el lado (a) del par III es el suelo como un horizonte de familiaridad que es imposible de explicitar por completo y responde sobre todo a la experiencia pasada.

<sup>68</sup> Hua VI, 177.

<sup>69</sup> Aguirre, Antonio, *op. cit.*, p. 18.

<sup>70</sup> Con esto, Aguirre responde también a una objeción similar de Landgrebe: “Wenn nun mit Horizont die Weise genannt ist, und diese Lebenswelt «konkrete Universalität» – Husserl spricht auch von ihr als der gesellschaftlich-geschichtlichen kulturellen Welt – sein soll, so kann diese Universalität nicht im Sinne des Inbegriffs alles Seinenden verstanden werden”. “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins” (*Ibid.*, p. 33).

<sup>71</sup> Hua XXXIX, 362.

A cada uno de ellos le corresponde un correlato donde el acento está puesto en la tematización: el lado (b) del par I refiere a la representación de mundo (*Weltvorstellung*) como la primera identificación general activa a través de una intención objetivante que sirve de base para las otras representaciones. Sobre ella se construye, por ejemplo, la representación ontológica del mundo que indica el lado (b) del par II. La ontología pone de manifiesto los invariantes que atraviesan los diversos mundos circundantes y divide dos estratos esenciales, la forma del núcleo natural y la forma de los contenidos espirituales. Desde otro modo de establecer el análisis, se distinguen la estructura del darse previo en el primer sentido de la protohistoricidad y un segundo nivel que incorpora el horizonte intersubjetivo y el desarrollo histórico. Así se descompone la forma de mundo como estructura general de enlace de la totalidad mencionada. Finalmente, la idea de mundo se ubica como lado (b) del par III atendiendo la estructura temporal de la horizonticidad y la armonía fáctica. Se trata de una regla objetivada que guía el progreso de la experiencia como polo infinito. Las experiencias actuales y posibles son el fundamento motivante para la formación de esta idea que sostiene y dirige la presunción de una síntesis convergente total de la experiencia. Con este esquema construye Walton una arquitectónica del mundo y se confronta con la opinión de Welton –y lo mismo valdría también para Steinbock– argumentando que cuando Husserl habla del mundo como un “objeto universal de experiencia universal”<sup>72</sup> la referencia a la universalidad de la experiencia señala que el mundo es pre-dado como horizonte universal en la experiencia de cada objeto, pero siempre permanece más allá y se conserva como una estructura trascendental a pesar de la construcción de la representación objetiva del mundo.<sup>73</sup>

Toda esta compleja unidad de análisis muestra en cada par mencionado esta ambivalencia estructural<sup>74</sup> que busca expresar, en clave intencional y de modo análogo a la experiencia de una cosa real, una experiencia objetiva no-objetivista (lado (b) tematización) que asegure al mundo como una estructura trascendental no objetivada (lado (a) excedencia). La lectura intencional impide que se quiebre

<sup>72</sup> Hua IX, p. 95.

<sup>73</sup> Walton, Roberto, *Review, op.cit.*, p. 211.

<sup>74</sup> Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad, op.cit.*, p. 329.

la tensión dinámica hacia el lado de la excedencia y la lectura horizontal que recubre todas estas nociones transforma especialmente el significado de aquellas que para los anticartesianos deberían descartarse: me refiero a la totalidad y la ontología del mundo de la vida. Creemos además que absolutizar la no-tematicidad del mundo al modo anticartesiano abriría la pregunta sobre el tipo de experiencia que se tiene del mundo para poder hablar de él, si es que es posible, puesta así en jaque nuestra capacidad de conocerlo.<sup>75</sup> En lo que sigue, vamos a profundizar desde este enfoque en los conceptos de representación de mundo y totalidad con el fin de elucidar más detenidamente el modo en que debe pensarse esta última.

#### IV

Como hemos señalado, cuando Husserl se expresa en *Ideas I* acerca del mundo en sentido natural refiere a la idea de totalidad para su determinación: “El mundo es la suma total (*Gesamtinbegriff*) de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto”.<sup>76</sup> Del mismo modo, nos habla en la *Crisis* del mundo de la vida como “el todo de las cosas (*das All der Dinge*)”<sup>77</sup> y podemos encontrar también otras expresiones equivalentes como *Universum lebensweltlicher Objekte*<sup>78</sup> o *Weltall*.<sup>79</sup> Esto se extiende a una multiplicidad de *loci* distribuidos dentro del vasto campo de sus manuscritos,<sup>80</sup> lo cual sugiere que suprimir esta consideración no responde a las intenciones más profundas del autor<sup>81</sup> y que la reconstrucción de su pensamiento a partir de sus manuscritos encuentra aquí un límite (*Grenze*) en el sentido antes

<sup>75</sup> *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* dice el adagio latino. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 75, a. 5.

<sup>76</sup> Hua III/1, 11.

<sup>77</sup> Hua VI, 145.

<sup>78</sup> Hua VI, 176.

<sup>79</sup> Hua VI, 462.

<sup>80</sup> Cf. Por ejemplo: Hua XXIX, 293-316.

<sup>81</sup> “Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes (...)” (Hua III/1, 133).

mencionado. Hemos de retirar el foco de la tensión entre totalidad y horizonte para mirar el primero a la luz del segundo como concepto hermenéutico o *medium* para la comprensión de la fenomenología de Husserl.

La noción de totalidad es utilizada en primer lugar para los objetos singulares ya que toda presentación o presentificación es considerada como un tejido de intenciones parciales que se fusionan en una intención total. De este modo, el objeto es un todo como substrato de determinaciones en las que es explicitado. Pero si pasamos a considerar al todo en el que las realidades singulares están contenidas como fenómenos parciales, la noción de totalidad adquiere un significado nuevo al dejarla confrontar desde otro foco con la horizonticidad. El mundo no es un “todo real” en tanto suma de cosas, no es el mundo en sí al que aspira la ontología tradicional y el pensamiento moderno, sino que refiere a un conjunto de cosas que tienen vigencia y validez para mí y en dirección de un para nosotros.<sup>82</sup> En este momento emerge también como concepto clave la noción de “validez”,<sup>83</sup> ya que el mundo es válido para nosotros esencialmente en el modo de horizonte, que es horizonte de validez. La validez de un objeto nunca se da de forma aislada, sino que implica un horizonte infinito de valideces mudas y ocultas. Esto nos remite, según la clasificación de Walton, al par más originario, podría decirse, sobre el cual se apoya esta noción disputada.

Husserl nos dice en la *Crisis* que en nuestra vida anímica como seres humanos cada uno tiene sus representaciones de mundo (*Weltvorstellungen*) donde se sabe existiendo en él y actuando en él según metas.<sup>84</sup> Gracias a esta representación tenemos siempre un vago concepto de mundo y solo por medio de ella comenzamos a conocerlo. No se trata ya de la unidad de la mera experiencia implicada en la noción de mundo como horizonte universal sino una representación que responde a operaciones judicativas de “objetivación,

<sup>82</sup> Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, p. 41.

<sup>83</sup> El concepto de validez (*Geltung*) también funciona en cierto modo como concepto operativo de la fenomenología de Husserl y rara vez es tematizado. Cf. Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 116.

<sup>84</sup> Hua VI, 211-12. “Womit immer ich thematisch beschäftigt bin, es ist mir bewusst als in der Welt seiend” (Hua XXXIX, 72).

identificación [y] reconocimiento en sentido propio”<sup>85</sup> sobre las cuales podemos construir representaciones de índole fundada como la ontología del mundo de la vida o el saber científico. La representación de mundo es una “configuración originaria” (*Urgestalt*)<sup>86</sup> que funciona como la base para todo saber conceptual acerca del él: “El término “mundo” solo tiene para mí un sentido explícito a partir de esta representación del mundo”;<sup>87</sup> y como representación anticipante conduce la marcha progresiva de la experiencia. En tanto que su formación nunca es acabada Husserl habla de ella como un “movimiento y síntesis universal” en el desenvolvimiento de mis representaciones<sup>88</sup> o como un “proyecto” (*Entwurf*). Se construye sobre la base de la experiencia de los objetos singulares y su aparecer; nuestro “entorno viviente” la condiciona y al mismo tiempo, ella mediatiza el aparecer de los objetos. No es la imagen de un mundo trascendente sino la manera de darse del mundo mismo.<sup>89</sup>

Lo que es explicitado por esta representación es la conciencia de horizonte aunque esta operación no nos exige sublevarnos al “poder de lo obvio de la actitud natural”<sup>90</sup> e ingresar a un nivel trascendental. Incluso el hombre primitivo ha tenido su cosmovisión (*Weltanschauung*)<sup>91</sup> y todo hombre se ve ya provisto de esta representación especial como un universo de validez óptica.<sup>92</sup> Con ello, retomamos uno de los temas del segundo apartado. Justamente lo que “vale” para nosotros el mundo es muy distinto a lo que puede valer un objeto cualquiera dentro de él, ya que “el recurso a las posibilidades de

<sup>85</sup> Hua XXXIX, 78.

<sup>86</sup> Hua XXXIX, 76.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Hua XXIX, 268.

<sup>89</sup> Cf. Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, p. 37.

<sup>90</sup> Hua VI, 183.

<sup>91</sup> Hua XXXIX, 170.

<sup>92</sup> “Wir haben immer schon Welt als subjektive “Weltvorstellung”, ein Universum der Seinsgeltung mit einem Sinngehalt, und zwar anschauliche Welt im Horizont möglicher Anschauung, so dass mögliche Anschauung immer wieder anschauliche Welt mit Horizont ist – einheitliche, endliche, geschlossen anschauliche Welt. Wahrnehmungsfeld und in Erweiterung immer wieder Einheit einer anschaulichen Weltendlichkeit im Horizont” (Hua XXXIX, 571).

*duda como posibilidades de no ser presupone el ser del mundo*”.<sup>93</sup> De este modo, la dignidad de la experiencia de mundo es incomparablemente superior a la de la experiencia singular y alcanza por ello una presunción apodíctica. Lo que aquí se nos proporciona es una “evidencia de otra índole” (*andersartige Evidenz*):

Al vivir en ella [evidencia] y mirar hacia el mundo que llega a ser evidente en ella, y al traer, como resultado, el mundo en tanto mundo experimentado unilateralmente a la evidencia (esto es, al perfeccionar la evidencia), alcanzamos una “intuición del mundo”. Dicho con más precisión: intuitivamente vamos detrás de las posibilidades de la experiencia del mundo, que están pre-delineadas por la experiencia efectivamente presente, construimos una representación general de lo que es necesario o esencialmente propio para el mundo, y, en términos más generales, para un mundo en cuanto tal.<sup>94</sup>

El horizonte total es suelo apodíctico para todas las modalizaciones de los objetos singulares, pero en sí mismo no es modalizable.<sup>95</sup> A la “experiencia total”<sup>96</sup> del mundo corresponde una validez total<sup>97</sup> y conectado con ello Husserl habla de una “apercepción total” referida a una experiencia del mundo en un primer sentido, en cuanto *pre-dado*. Ésta se sostiene en una apercepción efectiva<sup>98</sup> como un sistema de tendencias afectantes (*System affektiver Tendenzen*) que se

<sup>93</sup> Hua XXXIX, 254.

<sup>94</sup> “In ihr lebend und auf die in ihr evident werdende Welt hinschauend, sie dabei als erfahrene Welt allseitig zur Evidenz bringend (also die Evidenz vervollkommend), gewinnen wir „Weltanschauung“. Genauer gesprochen: Anschaulich gehen wir den Möglichkeiten der Welterfahrung nach, die von der wirklich gegenwärtigen Erfahrung vorgezeichnet sind, wir konstruieren eine allgemeine Vorstellung von dem, was der Welt – und allgemeiner einer Welt als solcher – notwendig, eigenwesentlich ist” (Hua XXXIX, 241).

<sup>95</sup> Hua XXXIX, 128.

<sup>96</sup> Hua XXXIX, 186.

<sup>97</sup> “Dinge und Welt sind für mich in beständiger Geltung, und nicht bloß aus einer beschränkten einzeldinglichen und schon als das mit Horizonten ausgestatteten Wahrnehmung, sondern aus einem Geltungsbewußtsein der Art eines universalen Horizontbewußtseins” (Hua III/2, 599).

<sup>98</sup> Aquí una definición general de apercepción: “Una conciencia que no solo tiene conciencia de algo en general dentro de sí, sino que a la vez tiene conciencia de este algo como algo motivante para la conciencia de otra cosa, y que, por tanto, no tiene meramente conciencia de algo, y luego de otra cosa que no incluye, sino que remite a esta otra cosa como algo que le es inherente, como algo que es motivado por medio de ella” (Hua XI, 338).

dirigen a la pasividad secundaria del yo y repercuten en sus intereses hacia los objetos. Mi apercepción del mundo implica la apercepción de otros sujetos como sujetos de sus apercepciones de mundo, con lo cual logro la certeza de que el mundo que yo experimento es el mismo que ellos experimentan.<sup>99</sup>

Podemos decir que el horizonte del mundo encierra una totalidad.<sup>100</sup> El mundo se entiende como el todo superior (*das oberste Ganze*)<sup>101</sup> que considera todos los objetos experimentados y experimentables en correlación con todos los sujetos efectivos y posibles en una experiencia de orden superior. Como todo es independiente, no depende de otra cosa mundana, no puede ser fragmentado ni ampliado por su carácter de horizonte de experiencias inactuales. De esta manera, el mundo no es una mera totalidad (*Allheit*) como un cúmulo de cosas, sino una totalidad unitaria (*Alleinheit*).<sup>102</sup>

## V

Desde su surgimiento en la antigua Grecia la filosofía se ha ocupado de la totalidad de lo que es y su fundamento. Naturalmente, el desarrollo del conocimiento delimitó los ámbitos de investigación para lograr un mejor tratamiento de los problemas que se presentaban, pero en la progresiva escisión de las disciplinas filosóficas y científicas la pregunta por el mundo subyace cada vez más profunda porque la especialización crece y ante ello la unidad de la razón estalla y vuelve a presuponerse como un anhelo que no se puede abandonar. Como consecuencia vivimos en un tiempo de incertidumbre y dispersión que nos lleva a la pregunta de si por impotencia no debemos renunciar a pensar y comprender esa totalidad. Acaso la razón se propone por necesidad levantar más de lo que puede sostener, pero el sentido no es más que un paño ecléctico de experiencias fragmentarias. Actualmente no sabemos si todavía somos capaces de vivir en un mismo mundo.

<sup>99</sup> Cf. Hua VI, 416; XXXIX, 64.

<sup>100</sup> “*Der Totalbegriff des Realen setzt den der Welt voraus (...)*” (Hua XXXIX, 70).

<sup>101</sup> Hua XXIX, 296.

<sup>102</sup> Cf. Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, *op.cit.* pp. 41-42.

La propuesta de Husserl oscila entre una consideración objetiva del mundo y una trascendental. Dos formas de abordar la temática que están presentes en su pensamiento a partir de las determinaciones referentes al sentido objetivo y la función de horizonte. La dicotomía que se crea entre las caracterizaciones responde a lo radical del cambio de mirada entre la dimensión natural y trascendental que no por nada Husserl compara con una conversión religiosa,<sup>103</sup> pero de nuevo no se trata de abandonar sin más una por la otra sino de pensar cómo llega a ser esta realidad natural, cómo se efectiviza en niveles. El horizonte se muestra como totalidad, se constituye como tal, y la totalidad habla de que las cosas se nos dan en una consistencia y en una identidad propia. La noción “trascendental” de totalidad puede servir como un punto intermedio que hace menos brusco el paso desde la dimensión natural. Llegados a ese plano, la noción no se invalida, sino que se corrige a partir de un ensanchamiento de la mirada. Queda abierta como línea ulterior de investigación sobre estos temas la profundización en el concepto de mundo circundante como figura conceptual que tiene cierto carácter de mundo y a la vez de objeto, lo cual podría volverlo una clave hermenéutica para el asunto.

En suma, la reinterpretación husserliana de Welton y de Steinbock se propone una suerte de purificación de los elementos cartesianos que por la maduración paulatina del pensamiento de Husserl quedaron de camino a ser descartados. “La concepción del mundo como totalidad es una noción que en principio podría funcionar, como mucho, solo para las ciencias positivas y que se encuentra en oposición a la caracterización fenomenológica del mundo”.<sup>104</sup> El desarrollo crítico que comenzó hacia el final de la cuarta parte supone que no se trata de meros elementos accesorios y plantea un enfoque que atenúa la oposición con la caracterización fenomenológica del mundo, aunque no creemos que sea posible eliminarla por completo. La aclaración fenomenológica de la noción de totalidad no invalida la consideración ontológica desde una lectura que busca cierta continuidad en la ruptura que significa el cambio de actitudes. Steinbock contrapone el enfoque cartesiano al trascendental regresivo, porque el cartesianismo promueve perspectivas totalizantes

<sup>103</sup> Hua VI, 140.

<sup>104</sup> Welton, Don, *The other Husserl*, *op.cit.*, p. 324.

sobre el horizonte y el suelo,<sup>105</sup> pero su análisis reduce el alcance del lado noético de la correlación. La propuesta de Walton, en cambio, tiene a la intencionalidad en el centro de su interpretación y para el horizonte y el suelo que muestran la excedencia más allá de la objetivación ofrece como correlatos la representación del mundo y la idea que nos brindan el acceso cognoscitivo a ellos.

<sup>105</sup> Steinbock, Anthony, *Home and beyond*, op.cit., p. 112.

## Bibliografía

- Aguirre, Antonio, "Consideraciones sobre el mundo de la vida (Segunda Parte)" en *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 11, 1979, pp 7-31.
- Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmunds Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955.
- , "Horizont, Welt, Geschichte" en *Phänomenologische Forschungen*, v. 5, Kommunikationskultur und Weltverständnis, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 14-89.
- Claesges, Ulrich, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff" en Claesges, Ulrich y Held, Klaus (eds.). *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 85-101.
- Drummond, John, "Husserl on the ways to the performance of the reduction" en *Man and World*, 8 (1), 1975, pp. 47-69.
- Embre, Lester et al. (eds.) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Fink, Eugen, "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl" en AA. VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.
- Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2012..
- , *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976; *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.
- Held, Klaus, "Einleitung" en Husserl, Edmund, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, Reclam, 1985, pp. 5-51.
- , "Lebenswelt" en AA. VV., *Theologische Realenzyklopädie*, t. XX, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 594-600.
- , "Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt" en Vetter, Helmuth (ed.), *Krise der Wissenschaften-Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/1936-1996)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, pp. 11-25.

- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* III/1-III/2, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1976; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos (rev. Antonio Ziriñ Quijano), México-UNAM: Fondo de cultura económica, 2013.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- , *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* VII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956.
- , *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana* IX, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- , *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana* XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. 95
- , *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1974.
- , *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, *Husserliana* XXIX, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello*, trad. Julián Besteiro y Angel Sanchez Rivero, Buenos Aires, Losada, 2005.
- , *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, México, FCE, UAM, UNAM, 2009.
- Kern, Iso, “The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of Edmund Husserl” en Elliston, F. y McCormick, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame / London, University of Notre Dame, pp. 126-149.

- Landgrebe, Ludwig, “Husserls Abschied vom Cartesianismus” en *Philosophische Rundschau* 9, 1961, pp. 133-177; *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pp. 250-320.
- , “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”: en Waldenfels, B. (ed.). *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, 13-53.
- Perkins, Patricio, “Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 11, 2014, pp. 203-222.
- Rabanaque, Luis, “El ‘ser-en-el-mundo’ como mundo circundante según *Ser y Tiempo*” en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 28, 2009, pp. 237-255.
- Ricoeur, Paul, “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»” en Waldenfels, Bernhard (ed.), *Phänomenologie und Marxismus. 3. Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 207-239.
- Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1995.
- Strasser, Stephan, “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie” en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, pp. 151-179.
- Walton, Roberto, “Unicidad y arquitectónica del mundo” en Mena, P., Muñoz, E., y Trujillo I., (Comps.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, pp. 47-71.
- , Review de Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (Ed.) (Series Husserliana, vol. XXXIX) en *Husserl Studies* 26, 2010, pp. 205-224.
- , “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero” en Rabanaque, Luis (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp. 31-51.
- , *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015.
- Welton, Don, *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.