

## EL DESFONDAMIENTO DEL SENTIDO<sup>1</sup> Crítica a la idea husserliana de fundamentación

Por Bernhard WALDENFELS  
Universidad de Bochum

A la filosofía, que se ha comprendido desde antiguo como la ciencia del fundamento, le es de sobra conocida la idea de fundamentación, y como casi todo a lo que se le ha dado tantas vueltas en el transcurso de los siglos también es esta idea sumamente compleja, equívoca y controvertida. Una ambigüedad radical estriba en que la fundamentación unas veces se entiende como retorno a un *fundamento* (*Fundament*) y otras como retorno a *fundamentos* (*Gründe*) últimos, fundamento como *fundamentum* y como *ratio*. El esfuerzo de Husserl por recuperar el mundo de la vida se inscribe en esta tradición, dándole a su vez un giro determinado en el que se equilibran motivos empiristas y racionalistas. Husserl no se pregunta por los fundamentos *de* la experiencia, sino que busca los fundamentos de nuestro conocimiento y de nuestras acciones *en* la experiencia misma, sin que se reduzca con ello a un proceso fáctico. "Fundamento" sólo puede significar por tanto: *sentido e intenciones* fundantes que son accesibles a una experiencia transcendental.

Con mis explicaciones situó el debate sobre la historicidad del

---

<sup>1</sup> El presente artículo se encuentra en Bernhard WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, pp. 15-33. Los traductores queremos expresar nuestro agradecimiento al profesor B. Waldenfels por el interés con el que acogió nuestra iniciativa de verter al castellano este artículo, haciendo posible que la editorial Suhrkamp concediese el permiso para su reproducción. Asimismo, le agradecemos el habernos orientado en la traducción de algunos términos problemáticos mediante la sugerencia de ciertas palabras o explicandonos con más detalle alguna de las ideas del texto. En este sentido nuestro reconocimiento también se hace extensivo a la ayudante del profesor Waldenfels, D<sup>a</sup>. Antje Kapust. Por último, también al profesor Javier San Martín por su trabajo en la revisión de la traducción, con el que nos libró, en más de una ocasión, de algún fallo. (Nota de los traductores).

mundo de la vida en una dirección muy particular<sup>2</sup>. El tenor de mi crítica reza: el intento de Husserl de una fundamentación fracasa porque el presunto fundamento, o sea, la experiencia del mundo de la vida como percepción, está determina de un modo inadecuado. La alternativa que se podría buscar en una determinación más adecuada no conduce, sin embargo, a que se logre una mejor fundamentación, sino que la pretensión misma de una fundamentación última experimenta una limitación. “Desfondamiento del sentido” debe significar que el proceso de formación de sentido en absoluto puede situarse sobre un fundamento último, porque desde un principio confluyen en él presupuestos contingentes previos. El intento de una fundamentación total conduciría inevitablemente a que las operaciones de orden (*Ordnungsleistungen*) que permiten surgir un mundo de la vida no pudiesen ser aprehendidas. De ello se deriva una consecuencia decisiva para la relación entre la filosofía y las ciencias particulares. Si la idea de fundamentación se relaja y el intento de fundamentación tropieza con sus límites, entonces las ciencias particulares ya no se fundan unilateralmente en la filosofía. La experiencia cotidiana, la investigación científica y la explicación filosófica entran en una tensión estructural que excluye órdenes superiores e inferiores unilaterales.

En primer lugar, empezaré con algunas observaciones aclaratorias previas en las que rememoro los aspectos más importantes de la teoría husserliana. A esto seguirán unas reflexiones críticas que se centran en un punto decisivo. Finalmente, se indicarán alternativas que podrían ser apropiadas para poner de nuevo en movimiento la fenomenología. No en último lugar resultan posibilidades inagotables de la elaboración interpretativa y de la clasificación diferenciada de los resultados de la investigación científica, y al mismo tiempo se deriva de ello una resistencia a la coerción del método a la que la fenomenología corre el peligro de quedar sujeta si se constituye como una “supraciencia”.

---

<sup>2</sup> Para el estado de este debate, en el que han participado entre otros H. Blumenberg, G. Brand, U. Claesges, H.-G. Gadamer, J. Habermas, P. Janssen, W. Marx y P. Ricoeur, cf. Landgrebe 1977, 14-22.

## 1.- Observaciones aclaratorias previas.

1. El mundo de la vida no es para Husserl objeto de una descripción directa sino de una pregunta retrospectiva metódicamente dirigida, a través de la cual debe ser recuperado *de nuevo* en su estado de antemano (*Vorgegebenheit*)<sup>3</sup>. La pregunta retrospectiva persigue una triple finalidad. Sirve (a) para la fundamentación de las ciencias en el mundo de la vida y con ello para la superación del objetivismo, que resulta de una falta de suelo, o sea, de la separación y autonomización de las construcciones científicas. Sirve (b) para el *acceso a la fenomenología trascendental* a partir del mundo de la vida, que se muestra en su constitución fenomenal como subjetivo-relativo. Y sirve (c) para *lograr una perspectiva histórica total* en tanto que todos los mundos históricos particulares en su multiplicidad sincrónica y diacrónica presuponen un mundo de la vida. El mundo de la vida, al desempeñar una función de suelo, una función de hilo conductor y una función de unificación, se convierte de esta manera en el «problema filosófico universal» (cf. K, 34, 35)<sup>4</sup>.

2. El mundo de la vida sólo puede desempeñar la función de fundamentación universal a él asignada si se efectúan en él importantes distinciones. El mundo de la vida se presenta de diferentes formas: (a) como «mundo de la vida concreto» (K. 136) que comprende en sí, en su universalidad, todas las formaciones de fines (*Zweckgebilde*), incluidas las ciencias; (b) como mundo particular relativo que designa determinadas generalidades temáticas (por ejemplo, los mundos profesionales) o encarna individualidades históricas (como mundo cultural determinado); (c) como «núcleo del mundo que hay que elaborar de forma abstracta» (K. 136), como

---

<sup>3</sup> Cf. el título de la 3ª parte A de *La crisis*, «El camino a la filosofía trascendental fenomenológica desde el mundo de la vida» (subrayado de B. Wandenfels). Para los diferentes aspectos de la pregunta retrospectiva cf. Ricoeur 1978.

<sup>4</sup> Para el entrelazamiento de la función suelo y la función hilo conductor, y la problemática correspondiente a ello ver Claesges 1972; cf. también la diferenciación que establece Ricoeur entre una función ontológica y una epistemológica (1978, 218-221).

estrato fundamental (cf. K. 171). Bajo esta última forma el mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de los cuerpos (*Körper*) o bien del ser humano psicofísico en su generalidad, la naturaleza en el sentido de una naturaleza experimentada aún no construida o interpretada culturalmente (cf. también CM § 58); este mundo es igualmente accesible para cualquiera (K 142), como «mundo de las simples experiencias intersubjetivas» (K. 136).

El mundo de la vida, sólo bajo esta última forma mencionada, pero no como mundo de la vida concreto y en absoluto como mundo particular relativo, puede ser un fundamento general para toda formación de sentido<sup>5</sup>. En su constante estar dado de antemano constituye el nivel fundamental de todas las formaciones de sentido superiores; en su estructuralidad universal permanece invariable en relación a todas las relatividades que aparecen. Es, por consiguiente, *lo dado en primer lugar* y a la vez *la norma última* (*Letzregelndes*). Está *dado en primer lugar* en presencia intuitiva, en su «ocasionalidad» (*Je weiligkeit*), y es la *norma última* en su estructuralidad universal como «totalidad sintética» (K. 148). De esta manera puede ser calificado como *suelo* (= de dónde) y *horizonte* (= a dónde) de toda formación de sentido. El doble sentido de fundamentación mencionado al principio aparece aquí claramente. Si el mundo de la vida fuera un mero estar dado en primer lugar, por ejemplo en el sentido de los datos simples, entonces iríamos a parar al terreno del empirismo; si fuera una norma última que no estuviera anclada en el suelo de la experiencia, entonces el racionalismo ostentaría la supremacía. En tanto que Husserl permite germinar la razón a partir de la experiencia, salva ambos escollos. Él realiza esto de modo diferente a Kant, pero de forma perfectamente comparable.

3. Es cierto que el mundo de la vida es, él mismo, fundamento de toda formación de sentido, pero como tal se revela en el curso del giro transcendental, dentro del cual aparece el estar dado de

---

<sup>5</sup> Esta alternativa es infravalorada cuando Gadamer menciona la ontología del mundo de la vida con su pregunta por el «entramado esencial del mundo» y luego prosigue: «pero con *el mundo de la vida* se alude a algo completamente distinto, la totalidad en la que nosotros como vivientes vivimos históricamente» (1965, 233).

antemano como operación previa (*Vorleistung*) de la subjetividad. La fenomenología trascendental puede considerarse entonces como «la ciencia radical del fundamento» (K. 144). La reducción trascendental conduce a una autoreflexión y autoesclarecimiento que libera de su latencia a la vida que opera originariamente y la hace consciente de sí. A la estratificación del mundo le corresponde ahora un rango anterior y posterior de las funciones trascendentales.

4. Pasando por el mundo de la vida intuitivo la fenomenología trascendental se organiza en un orden previo de cara a las ciencias objetivas, en tanto que ella pone en claro su fundamento. Esto es válido para los diferentes tipos de ciencias que Husserl toma en consideración: (a) *Las ciencias objetivas de hechos* como la historia, se mueven ya en estructuras generales. (b) *Las ciencias que idealizan* como la matemática y la física matemática, parten de estructuras intuitivas. (c) *Las mismas ciencias humanas* como la psicología, investigan estructuras de la subjetividad y de la intersubjetividad, si bien es cierto que en la medida en que hacen esto y no proceden sólo inductiva y experimentalmente, toman estas estructuras de un análisis fenomenológico. Así pues, la psicología aparece como filosofía trascendental mundanizada, o sea, como fenomenología eidética: esta «psicología apriórica» es una «eidética de la subjetividad trascendental» (K. 268). A la triple pretensión de fundamentación le corresponde un triple modo de crítica de la ciencia. La fenomenología se vuelve (a) contra la absolutización de los hechos, (b) contra la autonomía de las construcciones y (c) contra la objetivación de la subjetividad, que hace de ésta una parte del mundo.

Por lo tanto, las ciencias objetivas (= Episteme<sup>1</sup>) se fundan según su sentido en la experiencia intuitiva cotidiana (= Doxa), y encuentran su fundamentación *expresa* en la evidencia racional fenomenológica (= Episteme<sup>2</sup>), que acredita y defiende el derecho relativo propio de la experiencia del mundo de la vida<sup>6</sup>. Ellas mismas tienen su lugar

---

<sup>6</sup> Para la diferenciación de Episteme<sup>1</sup> y Episteme<sup>2</sup>, cf. K. §§ 3-6, o bien § 34. Para eso, W. Marx 1970, 45 ss., más recientemente, Biemel en Ströker (Hgr.) 1979.

entre la Doxa y la evidencia racional, y caen en un objetivismo si no respetan esta doble dependencia. Según su propio rango son filiales de una razón que administra la fenomenología.

## 2.- Reflexiones críticas

Comenzaremos con una objeción *metódico-formal* concerniente al esquema de fundamentación en general; al mismo tiempo me referiré al mundo de la vida como mundo espacio temporal de los cuerpos (véase más arriba= c), es decir, en el sentido de que constituye el fundamento general para cada formación de sentido. La experiencia del mundo de la vida se determina aquí doblemente: como experiencia *fundamentadora*, en tanto que está presupuesta en todos los modos de vivencia y de comportamiento, y como experiencia *parcial*, en tanto que se obtiene de manera abstracta a través de la separación de la experiencia concreta, o sea, mediante una deconstrucción (*Abbau*) de estratos superiores. En este contexto habla Husserl de «núcleo», «estrato inferior» (*Unterschicht*), «componente» y de otros. Pero la doble determinación mencionada es una contradicción en sí misma: una experiencia de una parte en cuanto tal no puede ser una experiencia fundamentadora, pues presupone el todo del cual se separa como parte —a no ser que se considere que la experiencia ulterior de la parte aparezca primero como experiencia independiente y, más concretamente, precediendo a todas las experiencias superiores. Pero Husserl no sostiene de ningún modo esta última opinión. La naturaleza en general es primeramente para él sólo co-operante (*mitfungierend*) en el marco de mundos culturales concretos; ella misma se configura (*gestaltet*) en un mundo cultural, «por primitivo que pueda ser su nivel» (CM. § 58). Por eso sólo puede ser objeto de una pregunta retrospectiva, pero no objeto de descripción directa. Así pues, no se puede dejar de reprochar a Husserl que considere como experiencia originaria fundamentadora aquello que 4,34 —según sus propias palabras— constituye un *constructo*, o sea, el producto de un análisis abstractivo.

En el mejor de los casos puede tratarse de una experiencia *reducida*, por ejemplo, cuando objetos culturales como muebles, casas, palabras, se enajenan en nuevas cosas y muestran una faz desconocida —la naturaleza como «fond de nature inhumaine» (Merleau-Ponty 1945, 374). De facto resulta que lo «categorial del mundo de la vida» se asemeja fatalmente a la naturaleza cartesiana y por cierto, no sólo nominalmente como Husserl cree (K. 142 ss.). ¿Qué significa, pues, «espacio-temporalidad viva» en contraposición con la lógico-matemática (K. 171) si está despojada de todas las determinaciones concretas? El hecho de que todo lo experimentado tenga aspectos espacio-temporales no significa que veamos debajo de todo cuerpos espaciales. Se podría objetar en contra de ello que el mundo de la vida, como mero mundo de cuerpos, es el mundo de la vida en tanto que constituye el fundamento de la ciencia natural matemática, con lo que de hecho poco importa que el cuerpo que caiga sea una manzana o una bomba. Así, se presupondría como realizada una operación específica de reducción —y habría que preguntarse de nuevo en qué se funda. Otro fundamento que tenga un carácter universal no está, sin embargo, previsto por Husserl. ¿Cómo tendría que ser? Esta dificultad también se puede expresar así: si el mundo de la vida es histórico-concreto, no es fundamento universal, y en tanto que lo es, no es histórico-concreto<sup>7</sup>.

Estrechamente vinculado con esto hay una dificultad adicional relacionada con la función de unificación del mundo de la vida. El fundamento último es para Husserl a la vez *fundamento de unidad* para todas las diversidades y particularidades. El mundo de la vida es uno y el mismo mundo para todos nosotros; está dado en experiencias intersubjetivas “simples”, es decir, no preparadas ni elaboradas. Sólo así es válido como garante de una “totalidad sintética”. Pero que el mundo tenga aspectos comunes no significa que él, como mundo,

---

<sup>7</sup> Landgrebe somete esto a la contraposición husserliana de un “universum de la intuitibilidad” y de una “universalidad concreta”. El primero se refiere a una estructura fundamental, que, sin embargo, no comprende en sí los mundos de la vida particular en sus particularizaciones y, en ese sentido, permanece abstracto (1978, 42).

esté dado de un modo común. Esto equivaldría ciertamente a suponer que tendríamos un lenguaje común porque todos los lenguajes emplean el mismo material físico o porque todos ellos están sujetos a determinadas reglas universales. Tal unificación abstractiva no puede ser ningún suelo para la forma concreta de unificación que presuponemos cuando hablamos de un mundo común.

Estas reflexiones aconsejan una revisión general del esquema de fundamentación, por ejemplo, en el sentido de sustituirlo por una relación recíproca de fundamentante y fundamentado (cf. Merleau-Ponty 1945, 451).

La objeción formal puede completarse con una objeción *más substancial*. Ésta muestra que en Husserl quizá no se trate de meras discrepancias formales que se pudieran zanjar argumentando, sino más bien se trata de un estrechamiento de la mirada que resulta del intento mismo de fundamentación emprendido. Este estrechamiento de la mirada atañe a la *concepción husserliana de la percepción*. Dicho exageradamente: la percepción es modelada de tal manera que *sirve* de fundamento general. Otros aspectos que también se podrían descubrir en Husserl y esgrimir contra él —piénsese en la temprana teoría del significado o en el tardío entrelazamiento de las síntesis de experiencia con las tendencias y estructuras instintivas—, pasan a segundo plano y no alcanzan una repercusión decisiva.

La percepción que ya se destaca prematuramente como el «modo originario de la experiencia» (cf. *Ideen* I, 88) se caracteriza como *presentación* (*Präsentation*), *presentificación* (*Gegenwärtigung*); lo percibido tiene el modo de la *presencia* (*Präsenz*), del presente en carne y hueso (cf. por ejemplo, K. 107, 163). Esta preferencia por lo dado, es decir, por la intuición donante, sugiere la idea de que a todos nosotros nos están dadas primeramente las mismas cosas, sólo que están sujetas a diferentes *perspectivas* espacio-temporales y que en un nivel superior están superpuestas por diversos *predicados culturales*. Esto conduce precisamente a aceptar una experiencia fundamentadora que denota estructuras universales (cf. K. 141 ss.). Por otra parte, el propio Husserl habla de un «sentido de aprehensión» (LU II/1, 416; cf. también K. 142). De acuerdo con esto, todo

percibir sería un percibir como..., es decir, un *esquematisar*, *configurar* y *estructurar* específicos, un «interpretar» (cf. LU,II/1, 74 ss., 385), y la aprehensión misma de algo como un mero cuerpo espacial significaría asimismo un aprehender específico y, en este caso, reductivo. Nada existe ni está dado simple y llanamente, es decir, en el marco de meras estructuras universales.

Como es sabido, Heidegger desplazó en *Ser y tiempo* la perspectiva de Husserl: la pura presencia (*Vorhandenheit*) es un modo derivado frente a un estar a la mano (*Zuhandenheit*) originario que se basa en un propósito específico. Asimismo, este cambio en la ponderación me parece todavía problemático, porque pone unilateralmente el mundo de los fines en primer plano. En lugar de ello, lo importante sería atender en la mirada perceptiva (*wahnehmende Umschau*) a caracteres culturales específicos y buscar la ambivalencia de las “meras cosas”, es decir, su diverso valor funcional en todos los registros de la experiencia (cf. Gurtwitsch 1977, §§ 12-16).

La interpretación unilateral de la percepción como presentación repercute, por otra parte, en una interpretación unilateral de la percepción como *acontecimiento de unificación*, como un proceso global que se adscribe precipitadamente a un estilo uniforme. Husserl invoca una armonía inter e intrasubjetiva como idea presuntiva, y puede hacer esto porque la comunalización concierne en primer lugar a algo «conforme a la percepción de un modo simple» (K. 166). El avance de la experiencia se interpreta análogamente de modo unilateral.

La experiencia avanza de múltiples maneras. Está prevista una *determinación continua* (*Weiterbestimmung*) que completa donde se precisan las estructuras o los sistemas de relación; una *nueva determinación* correctiva (*Umbestimmung*), donde se eliminan elementos estructurales o estructuras determinados; una *determinación global* (*Gesamtbestimmung*) complementaria, donde las estructuras se unifican según el modelo parte-todo, y, finalmente, una *determinación superior* (*Höherbestimmung*) escalonada, donde las estructuras se amplían según el modelo de una estratificación. Pero lo que falta es la posibilidad de una *reestructuración* en el sentido de

formas estructurales *que se enfrentan*. Allí donde se presentan diferencias, aparecen o como variables empíricas dentro de un sistema o bien como niveles dentro de un sistema global, o sea, como etapas dentro de un proceso global, pero no como estructuras variables. En consecuencia, también la contraposición de normalidad y anormalidad permanece fija; no se puede concebir la idea de que una anomalía pueda ser precursora de una normalidad diferente.

De este modo se impone continuamente la unidad, pero en virtud de un esquema dudoso: el mundo de la vida que se presenta en su núcleo como un mundo de cuerpos es en uno, lo dado en primer lugar y la norma última, presencia originaria y normatividad universal, de ahí que precisamente *arqueología* y *teleología* se engancen una en otra. Hay una fundación originaria (*Urstiftung*) uniforme, que por encima de todas las vicisitudes y peripecias, por encima de todas las anticipaciones y retrocesos, garantiza una tradición unitaria. El fondo transcendental lo forma una *egología*. El ego aparece como lugar de la autopresencia y como última instancia operante en relación a toda formación de sentido (cf. Derrida 1967). Todos los análisis particulares, incluso las investigaciones que insisten en los ámbitos preyoicos, se mueven, en última instancia, dentro de este esquema fundamental, de ahí que se puedan reconocer los límites que aparecerán aún con más claridad en las reflexiones alternativas siguientes. De ninguna manera me gustaría excluir la posibilidad de orientar una parte de las descripciones husserlianas en otra dirección menos unilateral, pero para eso se precisan cambios de acentuación decisivos que hagan saltar el marco teórico existente y no simplemente que lo mejoren.

### 3.- Alternativas

El mundo de la vida concreto, el mundo de la vida en el *más amplio sentido*, es para Husserl un mundo de "cosas", es decir, de piedras, plantas, animales, hombres y creaciones humanas. Este

mundo es subjetivo-relativo no sólo en relación a sujetos individuales, sino también en relación a *ámbitos sociales de la vida*. Hay en cada uno hechos y verdades determinados. «... Si vamos a parar a un círculo de relaciones extraño, el de los negros del Congo, los campesinos chinos, etc., entonces nos encontramos con que sus verdades, los hechos para ellos seguros, acreditados en general y por acreditar, no son de ninguna manera los nuestros» (K. 141). Pero vayamos más allá de estas relatividades y preguntémonos por un mundo “común” y por cosas “comunes” que sirven de base a todas las aprehensiones relativas en cuanto identificables. Así alcanzamos un mundo de la vida en *sentido más restringido*, y precisamente esto es la naturaleza como mundo intuitivo de los cuerpos espacio-temporales, que en virtud de su estructura general es accesible *a todo el mundo* por igual (K. 142, CM. 160). Ya hemos señalado la dificultad de hacer pasar este núcleo del mundo obtenido de manera abstracta como lo dado originariamente y, asimismo, que esta reducción se ha conseguido a costa de una infravaloración del mundo concreto de la percepción. Esta crítica hay que explicitarla más y completarla con consecuencias en contra.

En la diferencia de diversos mundos particulares no se trata solamente de hechos de experiencia diferentes, sino de diversos *modos de organización* de la experiencia. Lo que está dado desde un principio no es solamente algo distinto, sino que lo que está dado, está dado respectivamente bajo otra interpretación. Esto es válido para los fenómenos naturales cotidianos, especies de plantas y animales, simples objetos de uso, así como para rituales sociales y de culto. Las cosas están «dadas de un modo simple» sólo dentro de mundos familiares que denotan ya estructuras de familiaridad (*Bekanntheitsstrukturen*), por lo que nuestras experiencias se acuñan previamente y se dotan con el índice de lo evidente. El choque entre mundos extraños muestra esto suficientemente, ya sea en la relación entre niños y adultos, entre grupos étnicos y ambientes sociales o entre lo así llamado normal y anormal. Para comprender estas diferencias estructurales no habría en efecto que partir simplemente de una relatividad en relación a individuos y grupos, sino de una

relatividad de los *sistemas de relación*, de diversos modos de experiencia, habla y acción que se fusionan en formas de vida determinadas. Todo esto, naturalmente, no le es ajeno a Husserl cuando habla, por ejemplo, de «un mundo circundante que es para mí», en el que todo es conocido o anticipado como algo que hay que aprender a conocer, con lo que los predicados de este mundo circundante están enraizados respectivamente en el hacer y padecer humanos (CM. 102, K. 162).

Pero lo que es válido para las operaciones de orden específicas concierne también a un mundo de cuerpos espacio-temporales que Husserl quisiera sustraer a la relatividad. Es válido precisamente para la *experiencia de la cosa*. La división, por ejemplo, entre lo animado e inanimado no está de ningún modo igualmente configurada en todas partes si se piensa en formas de animismo como el «animismo de la primera infancia» (Piaget). El grado de constancia de la cosa depende de hasta qué punto el sujeto de experiencia queda preso de la situación o se eleva por encima de ella. Algo parecido vale para la *experiencia del espacio*. El modo de la orientación espacial puede ser más concreto o más abstracto, como ya aflora en las diferentes acciones de agarrar e indicar y en sus posibles trastornos (cf. las investigaciones de K. Goldstein. Para ello véase: Merleau-Ponty 1945, 119 ss.). Hay espacios más o menos abiertos y cerrados, dependiendo de como estén marcados los límites y los umbrales. En las formas de la perspectiva, tal y como la ha desarrollado la pintura, se manifiestan diferentes modos de dominio del espacio. Las formas de organización social se traducen asimismo en distintas formas de proximidad y lejanía espaciales (contacto personal) o en diferentes disposiciones espaciales (por ejemplo, el orden de los asientos en la sala del juzgado) (cf. los estudios de E. Goffman). La *experiencia del tiempo* no muestra diferencias menos acusadas. Los ritmos temporales divergen (tiempo de comer, dormir, trabajar). El tiempo puede estar sujeto a esquemas más lineales o más cíclicos, donde se puede apreciar, por ejemplo, la dependencia del trabajo o del cambio de las estaciones del año (vida urbana y rural). Los horizontes temporales pueden ser más limitados o más extensos, por ejemplo, bajo el influjo

de una cultura con o sin escritura, o según el anclaje en la tradición. El cálculo del tiempo difiere según en que medida se ponga en primer plano el aprovechamiento del tiempo o la dependencia del modelo general del tiempo, de modo que la puntualidad, por ejemplo, significa algo distinto en cada caso. Finalmente la *experiencia corporal* también está atrapada en una red de interpretaciones diversas. Los esquemas corporales divergen, así como la valoración de la salud y la enfermedad. Se puede remitir aquí a la rica historia de la medicina, pero también a la representación del cuerpo humano en el arte, por ejemplo, en la decoración de jarrones con figuras marionetescas en la Grecia arcaica, que tienen su equivalente en el escenario de los poemas épicos de Homero (cf. B. Snell 1955, 17-42). Estos ejemplos, en los que se reflejan los nuevos y múltiples enfoques de una teoría de la percepción más concreta, serían suficientes para poner en claro que una comprensión abstracta de los cuerpos espacio-temporales uniformes representa sólo *un* resultado específico, y, más concretamente, un resultado que de ningún modo puede ser considerado como fundamental. Lo decisivo ahora es que tales procesos de formación y estructuración o de interpretación productiva aparecen sólo *selectiva y exclusivamente*, en tanto que ellos eligen del campo de interpretaciones posibles determinadas posibilidades y excluyen otras sistemáticamente o según la situación. Una prueba de ello es el cambio de forma, la imposibilidad de realizar formas diferentes, o sea, fondo y forma en *una* experiencia. Esto no tiene nada que ver con un relativismo de la validez, a no ser que se presuponga que hay formas *verdaderas*. ¿Pero no significaría esto que nosotros operamos con una «regla de medida inexistente» (Nietzsche III, 317) —a no ser que presupongamos ya un mundo acabado? Estas reflexiones se pueden transferir sin esfuerzo a la heterogeneidad de los diferentes modos de hablar y de pensar, tipos de acción, manifestaciones del sentimiento y organizaciones sociales. Los límites de la formación de sentido aparecen aquí por doquier. Con esto se abre entre los meros hechos y las estructuras universales un ámbito medio donde se presentan *formas de organización alternativas y líneas de evolución divergentes*. La cuestión habitual de

la "historicidad" interna del mundo de la vida puede articularse claramente de esta forma, más claramente incluso que si se parte de un contexto de comprensión global, en el que las cesuras que surgen amenazan con desaparecer<sup>8</sup>.

Esta situación de partida repercute en el intento de unificar las diferentes estructuras de sentido. Si estamos obligados a partir de sistemas de estructura e interpretación selectivos, entonces no se puede hacer de ellas una unidad, ni "desde abajo", recurriendo a *lo dado de modo elemental*, ni "desde arriba", anticipando *normas universales*. La primera posibilidad se elimina porque los elementos en cuanto productos de un análisis presuponen ya determinadas formaciones sintéticas globales y con ello no pueden formar el fundamento de la unidad. W. Köhler ha mostrado en el plano empírico que las reacciones a idénticos elementos individuales (por ejemplo, a un gris absoluto en contraposición a un tono de gris más claro) se encuentran antes en adultos que en niños o animales —prescindiendo de aquellos casos donde los elementos se independizan y aparecen en relación con fenómenos patológicos de disociación. En un caso se trata de una operación de nivel superior que ya presupone formaciones de unidad, en otro caso se trata de la disolución de una contexto de experiencia. De todas formas no podemos partir de los elementos. La segunda posibilidad, es decir, el intento de llevar a cabo una unidad concreta apoyada sobre reglas universales, fracasa también en la medida en que modos de ver e interpretar alternativos no se pueden integrar como partes en un sistema global. Una visión general de conjunto o un supralenguaje pasaría por alto las diferencias específicas y obviaría la experiencia.

---

<sup>8</sup> Cf. Blumenberg, 1963, 26: en las síntesis de la intuición empírica aparecen siempre selecciones y saltos, y esto significa: «en el nivel más elemental de sus operaciones, el intelecto humano está formalizando permanentemente». Como es sabido, Foucault ha hecho del ámbito medio de una "episteme" apriórico-fáctica el punto de partida de sus investigaciones: «entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo hay un ámbito medio que deja al descubierto el orden en su propio ser». Aquí se trata de un "être brut" (una expresión tomada de Merleau-Ponty) que no se puede derivar de otro y —dicho paradójicamente— se ofrece como un "suelo positivo» (1966, 12).

Así constatamos de hecho que «la idea de un universo de posibles mundos de la vida históricos no es realizable» (Gadamer 1965, 233).

La anticipación de reglas invariantes y el retroceso a elementos materiales puede servir exclusivamente para mostrar que la posibilidad de la formación concreta de sentido está sujeta a condiciones restringidas que delimitan su campo de acción. Pero con esto lo formal y lo material no son condiciones suficientes, sino solamente condiciones necesarias que ya presuponen las operaciones de orden pero no las aclaran desde sí mismas. Así por ejemplo las leyes de asociación, de semejanza y contraste no pueden explicar por sí solas por qué precisamente *estas* relaciones de semejanza y contraste se fundan y se imponen. El propio Husserl, en su repetida crítica a Kant, ha insistido que no es suficiente preguntarse por las condiciones de posibilidad de nuestro mundo de experiencia sin mostrar cómo éste mismo nace de nuestras experiencias; pues con ello concurrirían en la investigación «presuposiciones incuestionadas» (K. 105) e impedirían un cuestionamiento radical de la experiencia. Si la filosofía trascendental debe preguntarse retrospectivamente por las «fuentes últimas de toda formación de sentido», entonces se prohíbe una desviación, por una parte, a meras condiciones de posibilidad y, por otra, a datos elementales. Pero esto significa también que la unificación concreta de la experiencia puede darse sólo en el nivel medio, donde nacen *determinados* órdenes específicos. Ahora bien, si aquí aparecen alternativas, entonces no se puede buscar la unión en una síntesis universal, sino en procesos de *transformación y traducción*, por lo que las diferencias fundamentales de ningún modo quedarían superadas.

Pero de ahí se sigue ahora que el *único* mundo de la vida se transforma en *una red y cadena de mundos particulares* que se cruzan y se superponen de múltiples maneras, pero que —prescindiendo de puntos de vista parciales— no se dejan ordenar *jerárquicamente* ni dirigir *teleológicamente* con respecto a un todo abarcador. La razón como *totalidad* se descompone en campos de sentido, en racionalidades; la razón como teleología total se deshilvana, por así decirlo, en líneas de evolución, en teleologías. Pero si *arqueología y teleología*,

como ya se ha afirmado antes, están unidas con una egología, en consecuencia, también la unidad de la subjetividad pierde su carácter evidente. Esto sólo tiene que asustar al que ve en la síntesis guiada por principios el único modo de formación de la unidad, y olfatea por doquier azar y relativismo donde las diferencias se pueden sustraer a la coerción de la unidad y permiten surgir otras formas de relación. Aquí habría nuevamente que examinar a fondo algunas cosas.

Sin embargo, cuando el fundamento unitario se desmorona y en lugar de una experiencia fundadora aparece un acontecimiento diferente y discontinuo que representa un modo abierto de formación de sentido y de explicación, entonces se modifica también, la relación entre la filosofía y las ciencias. Ya que la formación de órdenes específicos del mundo en el modo de diferentes esquemas de percepción, sistemas de signos, estructuras lingüísticas, formaciones del yo, socializaciones, concepciones del tiempo y del espacio, está sujeta a *condiciones contingentes* y a contextos históricos, y ya que la racionalidad está indisolublemente ligada a lo fáctico, entonces surge en la teoría un ámbito medio donde pueden coincidir los esfuerzos por una explicación filosófica y por investigaciones especiales, y donde pueden ser mutuamente fructíferos. La filosofía ya no tiene su puesto más acá o más allá de las ciencias como Husserl todavía pensaba debido a que él ubicaba éstas entre la opinión cotidiana y la evidencia racional, sino más bien se mueve con sus propios medios de pensamiento en el mismo ámbito que aquéllas o donde percibe su función crítica, en sus márgenes. Se producen otras formas de *crítica de la ciencia* que ya no tienen en mente el objetivismo, o sea el olvido de sí del sujeto, sino el olvido del carácter paradigmático y modélico de las ciencias. Una tarea para la filosofía sería no perder de vista, frente a la univocidad y a la pretensiones de exclusividad, la equivocidad y la apertura del contexto de la experiencia, y poner de relieve, frente a las fijaciones de los sistemas de reglas, lo irreglado y lo excluido por las reglas. Podría valer algo parecido para una *crítica de la vida* que empieza en la actitud y en la praxis naturales de la vida (sobre esto cf. Waldenfels 1978).

Es notorio que Husserl en su crítica de la ciencia —donde también las circunstancias de la época son decisivas— parte de determinadas formas y autointerpretaciones de las ciencias. Ciencia significa para él precisamente la búsqueda de la “verdad objetiva”, donde inducción empírica, idealización, aproximación a una verdad en sí y cosas semejantes desempeñan el papel decisivo; y este realismo lo ve él convertirse en un instrumentalismo. Cuando la ciencia olvida sus orígenes en lo referente al sentido, se limita al manejo de técnicas y da a todas las reglas la forma de reglas de juego, como en el ajedrez (Cf. K. 46, además LUIII/1, 69). Lo que apenas se deja ver es la ciencia como *formación de paradigmas y modelos*, entendido esto último no en el sentido de una mera ilustración (Cf. K 132). No en vano reacciona Husserl a la teoría de la forma (*Gesalt*) y a la teoría del inconsciente, las cuales encajan mal en su esquema crítico, de arriba abajo: la forma presupone el sentido, el inconsciente la consciencia, etc. Una crítica detallada que aborde y *acompañe* estas investigaciones no se encuentra en ninguna parte. Debido a que él remite de tal forma las ciencias a un ámbito previo fundado, tiene que desarrollar completamente su filosofía, sobre todo los análisis estructurales del mundo de la vida, sin su ayuda. ¿Pero no es una ingenuidad pensar que se puede pasar sin considerar las investigaciones científicas si se investigan las formas generales de la experiencia de la cosa, del espacio y del tiempo, o del lenguaje? Ciertamente algo ha cambiado en las ciencias humanas *después* de Husserl, en parte también debido a su influjo. En la psicología y en la sociología se habla de un “giro cognitivo”. Algo semejante se muestra en los campos de la lingüística y de la semiótica, del arte y de la teoría literaria, a veces también en la medicina. La configuración de estructuras de sentido, funciones de orden y sistemas de reglas específicos pertenecen con ello al ámbito de investigación, y no faltan intentos de establecer *ciencias del mundo de la vida* que ya no pueden llamarse objetivistas —y naturalmente tampoco se basan en presupuestos transcendentales *puros*. El “milagro de la racionalidad”, es decir, la aparición de la racionalidad en lo fáctico, en lo que Husserl mantiene puesta su atención, no queda con ello resuelto,

pero se hace de ello el médium de la investigación misma, a saber, allí donde el científico es consciente de los límites de su método. Aquí puede conectar la fenomenología, si no se limita —Husserl *en segundo plano*— a decretar qué es la ciencia. Observar la ciencia en su *quehacer* y profundizar en él es algo que el propio Husserl recomienda (K 228). Por lo demás no pocos fenomenólogos después de Husserl, como Scheler, Plessner, A. Gurtwitsch, A. Schütz, Merleau-ponty, Ricoeur, han hecho esto más o menos de modo evidente<sup>9</sup>.

Finalmente se plantea la pregunta de si no hay que interpretar también la filosofía y la ciencia desde el modelo de la experiencia esbozada del mundo de la vida. El equivalente correspondiente serían formaciones estructurales de orden superior y procesos de interpretación potenciados —por ejemplo, la configuración de *planteamientos, temáticas, campos de problemas, modos de pensar, paradigmas*—, y también aquí la pregunta es si la tendencia a unificar no tropieza de nuevo con sus límites. En lo que respecta a las *ciencias* remito al debate que ha seguido a las tesis de Kuhn y Feyerabend. Una conexión con nuestras reflexiones se produce allí donde estos autores se remontan al plano prepredicativo de la configuración (*Bildung*) de la forma y la estructura, y buscan aquí un modelo para la formación de la teoría en la ciencia. Lo que ahí se cuestiona sistemáticamente es la *realización* de un modo unitario y global de ver y hablar. Este es un punto de vista que no tendría que resultar extraño a un fenomenólogo de la escuela husserliana (esto más detalladamente en: Waldenfels 1979).

En la *filosofía* parece llegar a su fin este modo de ver diferenciador, si se parte de que ella depende de la pretensión de inaugurar un modo de ver universal que abarca lo último, y de aportar fundamentos últimos para todas sus afirmaciones. Y se podría objetar que una teoría que persiste en diferencias irreductibles es precisamente una teoría omniabarcante con pretensión universal y que esto es contrario al contenido de la afirmación misma. Esta objeción se

---

<sup>9</sup> Para una orientación fenomenológica en la psicología cf. por ejemplo, Graumann y Métraux 1977.

podría aclarar con una de las enseñanzas de Husserl: una teoría de la percepción que afirma que la perspectividad pertenece a la esencia de la percepción, ella misma no está limitada perspectivísticamente como lo está la percepción misma.

A esto se podría responder de varias maneras. Si se admiten generalidades formales y reglas universales —y estaría dispuesto a hacerlo—, entonces, con ello, sólo se excluye que diferentes sistemas de interpretación y cuerpos teóricos se desintegren en puras particularidades y que los “mundos particulares” estén encapsulados en sí mismos como una mónada. Sin embargo, con eso aún no se ha puesto en marcha positivamente de ningún modo una unificación de lo diversos sistemas de interpretación y de estructura. Esto sucedería solamente si estos sistemas no sólo fueran subsumidos bajo un esquema general, sino que fueran comprendidos como momentos de un universal concreto (*eines konkret Allgemeinen*). Esta pretensión no se puede cumplir mediante una argumentación formal y ni siquiera se puede mostrar como realizable. La oposición de Husserl a la argumentación formal es de sobra conocida. Su oposición no se basa en que estas argumentaciones sean falsas, sino en que no prueban nada en el lugar decisivo. Este lugar decisivo es la “experiencia muda” que «hay que verter en la expresión de su propio sentido» (CM. 77; subrayado del autor, cf. también K 191); una expresión tal no puede alcanzarse hablando únicamente *sobre* la experiencia. Y aventurarse en la experiencia con sus estructuras variables es precisamente lo que impone límites a la unificación. Es de sobra evidente que todo intento de traspasar estos límites en señal de una razón pura tiene en sí algo de violento. Además se podría replicar que hay diferentes modos de superar los límites. Un distanciamiento del mundo propio —que no es ningún privilegio del filósofo, sino que también se da en las rupturas del arte y en la revolución de las costumbres cotidianas— nos conduce a los márgenes de la familiaridad; puede abrir nuevas posibilidades sin acercarnos a una visión global de conjunto. Un importante impulso nace ahí de la confrontación con mundos extraños. Allí donde se produce entendimiento mediante traducción de lo propio en lo extraño y viceversa, puede desarrollarse algo general, que no penetra “de arriba abajo” como una ley global, sino

“de lado”, mediante la apertura de los sistemas y la multiplicación de las relaciones, por lo que lo extraño no cede de ningún modo a una apropiación universal<sup>10</sup>. En este sentido, hemos hablado de una concatenación y entrelazamiento de mundos particulares como de una unidad en las diferencias. Finalmente, las explicaciones filosóficas parten siempre de preguntas que se le plantean al filósofo y le empujan en determinadas direcciones, caso de que él no se limite a practicar un juego establecido. De ahí que una unidad concreta tendría que sintetizar todas las preguntas, ponerlas en relación a una pregunta unitaria. ¿Pero existe algo así como *la* pregunta? ¿Y cómo se podría fundamentar esta preferencia? Fundamentos de verdad no son suficientes aquí, ya que una pregunta como tal no puede ser verdadera o falsa. Aquí entran en juego múltiples puntos de vista relevantes que sólo los pasa por alto quien presupone un orden fijo y acabado. Todo esto indica que la búsqueda ciencia *del* mundo de la vida está enraizada más fuertemente *en éste* de lo que se quiere admitir con la pretensión de una reflexión que fundamenta de modo último. En efecto, la objeción antes formulada llama nuestra atención sobre el peligro que supone que una teoría que opera con diferencias determinadas y limitaciones de espacios teóricos se solidifique en una teoría general, revistiéndose, como una tesis pura. ¿Pero no es posible manejar teorías de tal manera que se tenga presente constantemente su problematicidad y así se quede en contacto con el «fructífero *bathos* de la experiencia»? La idea de una superación de la filosofía habría que pensarla en este sentido, pero ya que todas las soluciones definitivas se alejan, quizá se debería hablar antes de un permanente comenzar de la filosofía que deja sitio a experiencias renovadas.

Todo esto tiene poco que ver con la antigua forma del relativismo, que no es más que la contrapartida de un absolutismo. Husserl tiene siempre a mano de modo excesivamente rápido un reproche contra el relativismo y el historicismo, y más exactamente allí donde plantea la cuestión de la validez. Pero hay formas contingentes de las *condiciones previas y de contexto* (*Vor- und Rahmenbedingungen*) que

---

<sup>10</sup> Merleau-Ponty habla en relación con la superación de la extrañeza etnológica de una «universal lateral» (1950, 150).

preparan primero el suelo a las pretensiones de validez y a los intentos de fundamentación en general, y por ello no se dejan recuperar y hacer evidentes en una fundamentación general<sup>11</sup>. Si esto significa con Wittgenstein: «lo que los hombres admiten como justificación, muestra cómo piensan y viven» (*Philosophische Untersuchungen*, 325), ¿se trata entonces de un puro relativismo? ¿No se desplaza aquí más bien la cuestión a otro plano donde no tendría sentido hablar de una negación de fundamento o de una interrupción de la reflexión? Elevarse a una esfera supuestamente pura de la razón puede resolver sólo en apariencia los conflictos adscritos al mundo de la vida. Todo el bello *pathos* de la razón y del consenso racional no puede llamarse a engaño sobre esto.

Desfondamiento del sentido -esto no habría que entenderlo en el sentido de un nuevo modo de irracionalidad (la cara opuesta de la moneda), sino como restricción y concretización de la racionalidad. Con ello es necesario soportar las diferencias, tolerar las ambigüedades y al mismo tiempo oponer resistencia a las coerciones de la unidad. Un mundo inacabado como el nuestro difícilmente admite otra cosa.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BLUMENBERG, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, Turín, 1963, Sguardi su la filosofía contemporánea 51.
- CLAESGES, U., «Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff», in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschungen*, La Haya, 1972, *Phaenomenologica* 49.
- DERRIDA, J., *La voix et le phenomene*, París, 1967.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, París, 1966. Dt. von U. Köppen, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt, 1971.
- : *L'ordre du discours*, París, 1971. Dt. von W. Seitter: *Die Ordnung des Diskurses*, Munich, 1974.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.

---

<sup>11</sup> Para las limitaciones y exclusiones, tanto externas como internas, de todo discurso cf. Foucault 1971.

- GRAUMANN, C. F. u. MÉTRAUX, A., «Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie», in SCHNEEWIND, K. A., *Wissenschaftstheoretische Orientierungen der Psychologie*, Munich, Basilea, 1977.
- GURWITSCH, A., *Die miemenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, hrsg. u. eingeleitet von A. Metraux, Berlin, Nueva York, 1977.
- HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, Tübingen, 1968 (= LU).  
 — *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, La Haya, 1950, Hua. I (= CM).  
 — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Bd., La Haya, 1950, Hua. III (= Ideen I).  
 — *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1954, Hua. VI (= K).
- LANDGREBE, L.: «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins», in: WALDENFELS, B., BROEKMAN, J. M., PAŽANIN, A. (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus 2*, Frankfurt 1977.
- MARX, W., *Vernunft und Lebenswelt*, La Haya, 1970, *Phänomenologica* 36.
- MERLEAU-PONTY, M.: *La structure du comportement*, Paris 1949. Dt. von B. Waldenfels: *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin 1976.  
 — *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Dt. von R. Boehm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966.  
 — *Signes*, Paris, 1960.
- NIETZSCHE: *Werke in 3 Bdn.*, hrsg. von K. Schlechta, Munich, 1973.
- RICOEUR, P.: «Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx', "Deutscher Ideologie"», in: *Phänomenologie und Marxismus 3*, Frankfurt, 1978.
- SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955.
- WALDENFELS, B.: «Im Labyrinth des Alltags», in: *Phänomenologie und Marxismus 3*, Frankfurt 1978.  
 — «Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie», in *Phänomenologie und Marxismus 4*, Frankfurt 1979.

(Traducción: Raúl Castroviejo Fernández  
 Jesús Miguel Díaz Alvarez)