

# ARTÍCULOS



# **PERSPECTIVA HUSSERLIANA**



## El espacio de la cultura (Dimensionalidad en la Fenomenología de Husserl)

HANS RAINER SEPP<sup>1</sup>

**Resumen:** El objetivo de este artículo es una teoría fenomenológica de la cultura. No se trata de fundamentar una fenomenología de la cultura siguiendo a Husserl, sino de exponer el potencial de la Fenomenología husserliana para una teoría fenomenológica de la cultura, que pueda servir de punto de partida para ulteriores análisis que no estén necesariamente vinculados al enfoque metódico de Husserl.

**Palabras clave:** Teoría fenomenológica de la cultura, razón, evidencia, libertad, crisis.

**Abstract:** Das uns hierbei leitende Ziel gilt einer phänomenologischen Kulturtheorie. Es geht uns hier jedoch nicht darum, eine Kulturphänomenologie im engen Anschluss an Husserl, sozusagen in seinem Sinne, zu begründen; vielmehr soll dargelegt werden, welches Potential Husserls Phänomenologie für eine phänomenologische Kulturtheorie bereithält – ein Potential, das als Ausgangspunkt für weitere Analysen, die sich nicht an den methodischen Ansatz Husserls binden, dienen kann.

**Schlagworte:** Phänomenologische Kulturtheorie, Vernunft, Evidenz, Freiheit, Krisis.

El concepto de cultura no se cuenta entre los centrales en la Fenomenología de Husserl. Y, sin embargo, los pocos lugares en que Husserl lo emplea hacen patente que lo que Husserl menciona con él tiene un significado central. Según la tesis que deseo defender, el concepto husserliano de cultura remite a una posibilidad de movimiento que es básica en la subjetividad. Esta posibilidad de movimiento supone una *dimensión*, que, más que mostrarla de un modo expreso, Husserl la trata operativamente. Con el descubrimiento de esta dimensión experimenta el concepto husserliano de cultura su anclaje objetivo y se le puede cuestionar hasta su radicalidad.

Procederé en tres pasos: primero, poniendo al descubierto el contexto sistemático a que alude, según Husserl, el concepto de cultura (I); en un segundo paso inquiero el trasfondo de este concepto en el pensamiento husserliano (II), para terminar esbozando, con base en Husserl, el enfoque posible relativo a una filosofía fenomenológica de la cultura (III).

## I

En los artículos que Husserl redactó en 1922/23 para la revista japonesa *Kaizo* se encuentra una frase, en la que Husserl define lo que entiende por cultura: «Cultura es un concepto que se refiere al hombre en tanto que ser racional y libre»<sup>2</sup>.

Consideremos las cuatro claves de esta frase. Husserl refiere el concepto de cultura al hombre, es decir, al ego trascendental mundano y no al ego trascendental sin más; al hombre, en tanto que ser que posee razón y que es libre. Sin embargo, también el concepto de razón, tal como lo emplea Husserl, necesita dilucidación, pues se diferencia marcadamente de los campos semánticos tradicionales: frente a su uso tradicional, Husserl amplía notablemente el significado de «razón».

Para Husserl la razón es el correlato de la autodonación, de la evidencia. A todo aquello que se muestra a la conciencia como dado, en el modo de estar presente en sí mismo, le corresponde el carácter racional. Lo que se muestra con evidencia, es *puesto* también como *ser* evidente, es decir, el carácter racional es la tesis (o posición) de la razón, cuya forma originaria es la tesis de creencia de la percepción. En este sentido, puede decir Husserl que, sobre la base de la evidencia ofrecida, no sólo la razón y la verdad son correlativas, sino que también lo son la razón y la realidad<sup>3</sup>. Pero en la medida en que toda conciencia se dirige a la evidencia o termina teleológicamente en el ser considerado en sí mismo, toda mención se refiere a la razón, y en la medida en que todo lo intencional se configura, en lo más bajo, en síntesis pasivas, la vida de la conciencia en su conjunto se dirige teleológicamente a la razón.

Sin embargo, no toda aprehensión intencional termina sin más en lo que es racional, sino que la intención representa la condición esencial de que algo en general pueda ser dado de modo evidente: sólo lo que es prefigurado intencionalmente, sea de modo activo o pasivo, puede comparecer como dado en sí mismo. De este modo, la intención posee, hablando gráficamente, una función-engendrador en orden al cumplimiento de lo prefigurado intencionalmente con ella, para que tenga lugar la contemplación de lo evidente.

El modo y manera como la intención provoca su autodonación es designado por Husserl con el término «motivación». La evidencia sería, como escribe Husserl en *Ideen I*, «la unidad de la posición racional con lo que la motiva esencialmente»<sup>4</sup>. La intención motiva el curso de la experiencia de la conciencia, con el objetivo de alcanzar el cumplimiento de lo prefigurado intencionalmente. También lo no advertido previamente, lo que ingresa en la experiencia de modo enteramente sorprendente, posee su trasfondo de motivaciones pasivas: así, por medio de su plexo de horizontes, la situación, en la que aparece algo sin mediaciones, dispone el terreno para que lo que accede de repente obtenga un campo circundante, del cual pueda destacarse. Por tanto, si las sorpresas en la experiencia se refieren ex negativo a un horizonte de motivaciones, que las más de las veces permanece pasivo, entonces las decepciones cancelan el horizonte de expectativas, y el sentido motivacional, que en vez de cumplimiento ha experimentado su cancelación, puede dar ocasión a su comprobación activa. Pero, dado que también la cancelación muestra un contenido evidente —en otro caso no tendría la virtud de negar la expectativa—, también ella se refiere a lo que es racional,

2 HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Husserliana, Bd. XXVII), mit ergänzenden Texten hg v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic 1989, p. 99.

3 HUSSERL, E., *Ideen Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserliana, Bd. III/1), neu hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, pp. 314 ss.

4 HUSSERL, E., *op. cit.*, p. 316.

provisto de su fundamento motivacional específico: la decepción de la experiencia es el cumplimiento negativo de una intención.

En consecuencia, no existe para Husserl diferencia relevante entre un complejo motivacional que permite cumplimiento y otro que no otorga verdad, sino que ambos —el cumplimiento intencional y el falseamiento de la intención, basado en el cumplimiento negativo— designan una y la misma cara de una diferencia, cuya segunda cara hemos de averiguar seguidamente.

Volvamos a la cita. Husserl refería en ella la cultura al hombre como ser racional y libre. He aclarado en esbozo la referencia a la razón. Pero, ¿qué quiere decir para Husserl «libertad» en este contexto? Según he expuesto, Husserl amplía notablemente el concepto de razón frente a su uso tradicional, pero ¿tiene que ser sinónimo de «libertad» todo aquello a lo que Husserl extiende el concepto de razón? Husserl refiere la razón al ser evidente, y es patente que su tesis es que la libertad humana consiste originariamente en esta referencia a la evidencia, en la cual se actualiza. Pero si se añade que no se puede separar la evidencia ganada de su fundamento motivacional, entonces la libertad ha de ser una *dimensión*, distendida en la unidad conjunta de motivo y resultado. A este respecto, el texto contiene una indicación en otro lugar, cuando dice que «al sistema de infinitudes dadas conscientemente y motivadoras» pertenecen «la idea y el sistema de ideas de la razón», y por cierto (pertenecen también) «el que se puedan considerar universalmente las posibilidades que se delinean dentro de los horizontes infinitos»<sup>5</sup>.

Aquí se encuentra un concepto de razón más estricto, que únicamente se entiende en el contexto del sentido de razón más amplio discutido antes. «La idea y el sistema de ideas de la razón» conciernen aquí sólo a aquellas capas de horizontes que, en el proceso infinitamente abierto de la experiencia en curso, se incrustan en la intencionalidad pasiva, pero que son tales que llegan a la claridad de la consciencia, «son dadas conscientemente». «Dadas conscientemente» apunta a todos los objetivos y fines a los que nos dirigimos, aunque como tales no sean expresamente temáticos. En la cita Husserl denomina a esta trama intencional las «posibilidades que se delinean dentro de los horizontes infinitos», y en otro lugar la llama «capas dominantes de fines trascendentes»<sup>6</sup>; son trascendentes porque, como toda intencionalidad en búsqueda, exceden la base experiencial dada, pero a la vez abren a la experiencia posibles horizontes de movimiento.

Pues bien, la libertad postulada por Husserl consiste en la posibilidad de *interrumpir* por principio la referencia impulsivo-pasiva a las «infinitudes dadas conscientemente» en su proceso direccional. En consecuencia, la razón significa aquí, como el propio Husserl dice, «el poder de frenar libremente toda toma de posición», «todo efecto» de aquellas capas con fines trascendentes<sup>7</sup>. Esta interrupción de la vida en cumplimiento es lo que posibilita la visión de las pretensiones que tiran de ella y su enjuiciamiento subsiguiente. Pero visión no es más que otra palabra para evidencia, y por ello se puede decir también que este concepto estricto de razón es congruente con el concepto más amplio, en tanto que también aquí la razón consiste en mostrar el ser evidente. Y también esta posición de la razón está motivada. Pues el cercioramiento de los propios objetivos y fines no brota del curso ininterrumpido de la experiencia, sino que exige una base motivacional: hasta que el curso de la experiencia no sufre inhibiciones —como puede ser la decepción de su intención— no aparece la motivación de referir la intención al curso de la experiencia. Por tanto, la referencia a la razón y la

---

5 HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, loc. cit.

6 *Ib.*

7 *Ib.*

posición racional no resultan aquí de la confirmación de una intención pretendida, sino que aluden a que se muestren con evidencia las pretensiones de las intenciones.

El hecho de que para mostrar racionalmente las pretensiones se requieran las motivaciones previas podría inducir a concluir que esta demostración no es precisamente expresión de la libertad, sino que estaría determinada por la motivación. Sin embargo, en la medida en que cada intención motivadora manifiesta ante todo un espacio para la ejecución de las vivencias como apertura de posibilidades, la relación entre la intención y la tendencia al cumplimiento remite al despliegue de una *dimensionalidad originaria de la conciencia*, que es condición para toda ejecución de vivencias. En este sentido, esta dimensionalidad representa un primer y originario *espacio libre*, que en la concepción de Husserl es la base implícita para toda determinación mundana ulterior de la libertad. La libertad, de la que habla Husserl en nuestra cita, a saber, la libertad de convertir las propias pretensiones en el telos de una evidencia mostrable, tiene su condición en la dimensión espaciotemporal de la conciencia, dimensión que se abre en la dirección de la intencionalidad en trascendimiento. La libertad de impedir esta dirección posee su motivación, pero es también libre, al poner trabas a la dirección intencional: pues quien sufre la decepción en su intención, puede elegir otro camino que el de cerciorarse de su decepción.

Cuando Husserl caracteriza este camino, según la cita, como el de la «idea y el sistema de las ideas de la razón», esto quiere decir que el encaminamiento de la razón que se colma en el enjuiciamiento de los objetivos pretendidos designa un sistema teleológico tendente a mostrar un ser evidente, pero sin que tal demostración se cumpla ya nada más empezar. Lo que en primera línea importa a Husserl es que el viviente tome la decisión habitual de comportarse como un «negador» en la transformación ininterrumpida de sus objetivos y fines en el sentido aludido. Con esta decisión no se hace presente un conjunto de evidencias, sino que se constituye una «tendencia racional», que establece «la idea y el sistema de ideas de la razón» con referencia al «sistema de infinitudes motivadoras dadas conscientemente».

La otra cara del cumplimiento o de la decepción en la intención, cuya determinación habíamos dejado abierta antes, reside para Husserl en la evidenciación y en el examen de todas las direcciones intencionales. Y el resultado, en relación con el concepto husserliano de cultura, es el siguiente: la cultura existiría allí donde se efectúa una referencia a la razón en el sentido del comportamiento libre relativo a las posiciones de la razón.

## II

Para Husserl el criterio con el que revalida su opinión de que sólo existiría cultura allí donde se realiza un comportamiento libre, en el que están involucrados un individuo o una comunidad, está en la fundación griega originaria de la filosofía. Habría que cuestionar si es necesaria esta limitación eurocéntrica del hallazgo fenomenológico. Pues Husserl mismo ha elaborado el concepto de una secuencia escalonada, en la que aparece paulatinamente el comportamiento libre del individuo, y ha reconocido los estadios vitales en los que se desarrolla el comportamiento libre. Pero es patente que, en lo tocante no a individuos sino a totalidades sociales, estaba convencido de que la filosofía griega fue la primera que concibió la idea de una ciencia universal, que sobrepasa tanto las formaciones supraindividuales como sociales y que es la garante de una cultura debida a la razón libre.

Para Husserl la filosofía griega —en su idea, no en su desarrollo fáctico— fue, en razón de su fundamento, la medida de una cultura conducida por la razón libre y de este modo, conforme a su definición, la medida de la cultura en general, porque a esta idea estaba unida inseparablemente la



adopción de los horizontes totales, esto es, la responsabilidad por las infinitudes de una vida que actúa dentro del horizonte mundano infinitamente abierto. Se podría, por cierto, interpretar que para Husserl todo comportamiento que no llegue a supeditarse al criterio de la razón libre entra en el dominio de la cultura en general, en la medida en que se aplica a él la posibilidad de realización de la tendencia racional y circunstancialmente se la realiza en determinados contextos. Pero esto no relativiza la circunstancia de que el concepto de cultura de Husserl aparezca eurocéntrico por el hecho de que el criterio de libertad es tomado sólo de una determinada cultura y es tenido a la vez por universal.

Consideremos más de cerca cómo desarrolla Husserl su teoría de la cultura. Hemos visto que refiere la cultura al hombre, a su comportamiento en el mundo. Las investigaciones de los artículos *Kaizo* se mueven en el círculo de una fenomenología mundana (su método es el conocimiento de las esencias). La teoría mundana de la cultura de Husserl está dispuesta teleológicamente: pretende mostrar cómo ha de desarrollarse la vida humana para poder asumirse en totalidad. Por tanto, funciona como telos del desarrollo el ideal de la acogida del todo, en el que la acogida debe ser pensada como infinitamente abierta: la vida no puede esperar a la realización efectiva de su totalidad, pues sólo puede conducirse por el camino de su realización.

Husserl describe en los artículos *Kaizo* el proceso teleológico de la tendencia racional a tomar sobre sí libremente los horizontes propios, fijándose en el desarrollo del individuo en *niveles* y en el desarrollo de la cultura preasiático-europea en *formas*. Los niveles describen el camino teleológico orientado a la adopción de las infinitudes de la propia vida, tomando como idea regulativa obligatoria el ideal de perfección. En cuanto a las formas, son divididas por Husserl en dos grupos, según un esquema cuestionable: los modos de aparición del espíritu constreñido, que no realiza su poder-ser-libre, ni siquiera lo descubre, por estar dispuesto en relaciones vitales jerárquicas, y, segundo, las relaciones filosóficas y religiosas entre los hombres de la cultura preasiático-europea, en las cuales se logró, gracias a la filosofía griega y a Cristo, una liberación de las constricciones tradicionales. Para Husserl la filosofía y la religión cristiana recayeron posteriormente en una relación de dependencia respecto del mundo, pero con la Modernidad, cuando el Renacimiento hasta Descartes y cuando la Reforma —aquí habla el protestante Husserl—, se impuso una irrupción renovada del ideal de la razón.

Lo que falta en Husserl es la referencia reflexiva de estos enfoques de análisis fenomenológico-mundanos de la cultura a la investigación fenomenológico-trascendental. Sin embargo, un ejemplo de facto de tal referencia lo representa la obra *Crisis*. La preocupación fundamental formulada en los párrafos introductorios de esta obra no sólo apunta, por medio de la realización de una fenomenología trascendental reformulada desde la historia de la filosofía, a una nueva fundamentación trascendental de la fenomenología, sino que este objetivo le lleva al fin aún más básico de una renovación de la cultura europea. Aquí reside el proyecto de una filosofía trascendental cuyo fin se sitúa en la configuración de la vida, aunque no se lo tematice fenomenológicamente de modo expreso. Husserl habla en la Introducción de que se trata en último término de «hacernos verdaderos»: lo cual remite a la tarea, formulada en la correlación de razón y evidencia, de asumir los horizontes infinitos en los que se coloca una vida comunitaria, tal que ilustre el sentido de sus menciones, obtenga la evidencia para sus objetivos y «se haga verdadera».

A la intención de cumplir este «hacer verdadero» está dedicada la entera obra *Crisis*. Como es sabido, en ella se trata de la aclaración fenomenológico-trascendental de la génesis del sentido de la ciencia europea. Podría decirse que los dos puntos de vista desarrollados por la investigación mundana de la cultura —el ideal de la tendencia de la razón a asumir los propios horizontes, por un lado,

y el ideal de la fundación originaria unido a la historia de la decadencia de la filosofía europea, por otro lado— reciben ahora su ilustración fenomenológico-trascendental. Con ello se llega a un entrecruzamiento, digno de ser notado y al que Husserl no se dirige expresamente: 1. La fundación originaria de la filosofía griega termina asumiendo *desde el punto de vista de la fenomenología mundana* aquellos horizontes que se establecen idealmente con su aparición. La tesis de Husserl es que la historia de la filosofía en su conjunto se ha desviado de la dirección hacia ese ideal, y que ha habido intentos siempre reiterados de reconocimiento de que no se han asumido realmente los horizontes. 2. La tesis de Husserl es también que en la actitud mundana no puede operarse la asunción de los horizontes, en la medida en que sólo la investigación fenomenológico-trascendental puede franquear el horizonte de todos los horizontes, el horizonte total del mundo. La filosofía fenomenológico-trascendental cumple así la tarea de la razón prefigurada en su fundación originaria y refuerza con sus medios la posición preferencial de aquella fundación originaria en la formación de una cultura a partir de la razón libre. El entrecruzamiento consiste en que para que se cumpla el programa mundano ha de ser franqueado éste, pero es un cumplimiento que posee un origen histórico de sentido, descrito por una fenomenología mundana basándose en la fundación originaria de la filosofía griega.

Sin embargo, la filosofía trascendental, que Husserl concibe en su etapa tardía desde la filosofía de la historia, no asume sólo el papel de un cumplimiento de la forma cultural de la filosofía descrita en la actitud fenomenológico-mundana, a modo de una entidad social. Conjuga implícitamente este aspecto social con el individual, si es que la condición de posibilidad de la fenomenología trascendental es la epojé trascendental, que se realiza en aislamiento absoluto, en el sentido de la sentencia agustiniana «reddi in te ipsum» citada por Husserl<sup>8</sup>. A este respecto, tanto el aspecto individual como el éticosocial del programa cultural fenomenológico-mundano culminan en la fenomenología trascendental, orientada por la filosofía de la historia, y en la realización de la epojé, que es su condición.

La invitación a la epojé no es menos que esto: manifestación de aquella dimensionalidad originaria de la conciencia, que se había hecho patente ya como un espacio libre originario, condición para que las pretensiones propias se sometan a la prueba de la evidencia —por tanto, condición de aquello en lo que culmina el concepto husserliano de cultura. Hemos caracterizado la dimensionalidad como el espacio abierto por una intención motivadora y por la incongruencia entre la intención y el cumplimiento. Para captar esta dimensionalidad como tal, tanto en su ser condicionante como en su ser condicionada, la epojé tiene que estar anclada en una motivación, que permita aprehender aquello que es condición de posibilidad de toda aprehensión.

En relación con esta situación paradójica ha hablado Husserl repetidas veces de que la epojé no posee ningún motivo. Los motivos los hay sólo en la actitud mundana, para la cual se abre aquella dimensionalidad; si se quisiera avanzar hasta sus orígenes, se tendría que abandonar la actitud mundana, sin que se pudiera aguardar ningún motivo para ello. Esto son para Husserl los rechazos o rupturas dentro de la vivencia mundana, que pueden conducir, por así decirlo ex negativo, a su sobrepasamiento. Pero como aquí sólo es posible una desviación motivadora negativa, como «motivación no motivadora», su punto de partida está enteramente en la libertad. Es lo que Husserl quiere decir cuando caracteriza el cumplimiento de la epojé ya en *Ideen I* como un acto de completa libertad<sup>9</sup>.

8 HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana, Bd. 1), hg. v. Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1950, p. 183.

9 HUSSERL, E., *Ideen Erstes Buch*, pp. 62 ss.

Quien ejerce la epojé radicaliza de un modo singular el comportamiento «negador», ya posible en la mundaneidad, consistente en tender a la realización de la razón examinando los horizontes de la experiencia. Pues la libertad de que hace uso la ejecución de la epojé es una libertad que lleva a captar el ser condicionado de aquel espacio libre, que a su vez posibilita toda libertad mundana. Si la epojé puede hacer visible la condicionalidad trascendental del comportamiento mundano, la condicionalidad en la que se funda aquella dimensionalidad significa una espacialidad, que se inaugura con la diferencia entre mundaneidad y trascendentalidad: con ello, una separación primitiva, una *crisis primitiva*, que proviene de que la subjetividad trascendental ha sucumbido a la mundanización. Respecto de la dimensión de esta crisis primitiva, provocada por la diferencia mundaneidad/trascendentalidad, las múltiples constelaciones del sistema intención-cumplimiento son modos de aparición de cómo la subjetividad entra en escena en cada caso como mundanizada.

### III

Con sus análisis fenomenológico-trascendentales, en relación con la formación de la conciencia mundana y la sedimentación de sentido de su capa trascendental profunda, ha suministrado Husserl una herramienta fenomenológica, que aparece mucho menos eurocéntrica que su programa cultural fenomenológico-mundano. Por tanto, nuestra tarea consiste en referir la fenomenología trascendental de Husserl —que no es concebida como una teoría de la cultura, porque no se trata en ella del comportamiento de la subjetividad mundana, sino de las estructuras y génesis de la conciencia trascendental— al ámbito de problemas de lo cultural. Deseo intentarlo aquí incipientemente, tomando como hilo conductor el contenido ético del programa cultural de Husserl —mostrar la posibilidad de asumir los horizontes—, que también en la fenomenología trascendental volvió a asumir, en la medida en que ésta debe ofrecer la última garantía de su asunción.

Un análisis cultural orientado por la fenomenología trascendental puede dividirse en dos grandes apartados: primero, se trataría de mostrar trascendentalmente cómo la vida subjetiva se encuentra en la situación fundamental de no coincidir consigo misma, dada su exteriorización mundana, y segundo, se plantea la tarea de describir, valiéndonos del material concreto, las genealogías de la formación de esta conciencia, que se exterioriza en el mundo desde el punto de vista de la historia intra e intercultural. Con ello se puede mostrar que los resultados del segundo apartado modifican decisivamente los que se ganaron en el primero.

Ad 1. Por lo que hace al primer apartado, el de la mundanización, describe Husserl la «recaída en el mundo» de la subjetividad trascendental como localización, «vinculación del alma al cuerpo»: la subjetividad trascendental se exteriorizaría de tal modo que la subjetividad recibe un cuerpo y con esta corporalización experimenta una centración en un «punto cero de orientación», y este punto cero es la condición y el centro de una espacialidad, que se despliega respecto de sí como mundaneidad, en su estratificación en horizontes. La localización se produce a una con la experiencia de lo ajeno, incluso es constituida por ésta: la experiencia del otro como alter ego asigna a éste su lugar en un allí, a la vez que refuerza mi lugar en un aquí. Ya en esto se muestra la paradójica relación en la que se funda la actitud natural: que vayan a la par un estar fundado absolutamente en sí (ego como punto), un aquí, y un estar referido a un allí y con ello una relativización del yo puntual. Es sabido que Husserl vio en el comportamiento objetivo de esta paradoja la constitución de un mundo común, la cual se caracteriza de continuo porque la afirmación de sí implica formalmente la referencia a los otros, y viceversa. Por ejemplo, la constitución del mundo hogareño está unida inseparablemente a la constitución del mundo extraño.

Hay que distinguir la constitución de un mundo común «objetivo», con su espaciotemporalidad objetiva, de la posición de certeza de ser del mundo —aquella tesis universal del ser, que Husserl tiene por constituyente de la actitud mundana. Por contraposición a la constitución de un mundo común, se describe la tesis general sin recurrir a la experiencia del otro. También aquí el punto de enlace es la localización de lo subjetivo en el cuerpo. En razón de su corporalidad, el sujeto que vivencia se encuentra en los horizontes de la experiencia, que se despliegan en torno a su punto cero: el contenido vivencial de una experiencia remite a ulteriores posibilidades de experiencia, prefiguradas en él. De este modo, la vivencia mundana se caracteriza por atribuir el ser tanto a lo dado en sí mismo como a lo meramente pretendido.

La motivación de adjudicarles asimismo un ser, que no está dado en sí mismo, sino solamente prefigurado en la autodonación, reside en la evidencia de lo dado en sí mismo; es decir, lo evidente, como puesto en su ser, tal que nunca está aislado en la experiencia, sino que siempre remite a horizontes adicionales, es lo que motiva a establecer en el ser también el entorno prefigurado con los horizontes. Además, el sujeto que vivencia de un modo normal hace la experiencia de que las prefiguraciones inmediatas de horizontes, que componen su transcurso vivencial, se pueden confirmar de hecho, y esto robustece la creencia en trasladar a toda la red la tesis del ser, cumplida en el dominio más estricto de lo dado en sí mismo. Según el concepto husserliano de mundo, se caracteriza a esta red como horizonte de todos los horizontes, como «horizonte total». El horizonte total no es un límite en la estratificación de los horizontes, los cuales se caracterizan más bien por su infinitud abierta. Es sólo un límite en el modo como es insertada la referencia entre los horizontes en la percepción natural, a saber, como subordinada a la tesis unitaria del ser.

En la actitud natural se entremezclan la tesis mundana y la constitución de un mundo común en el mundo objetivo existente. Para nuestros fines es importante ver que se presenta tanto en la tesis general como en la constitución del mundo una fusión de elementos heterogéneos: en el caso de la tesis general, lo dado en sí mismo va unido con la pretensión; en la constitución del mundo, mi lugar de posición localizado corpóreamente va unido con los lugares de los otros. Los momentos unificados en estas fusiones, pero propiamente no unificables, abren, con su discrepancia de intención y cumplimiento, aquella dimensionalidad que permite la movilidad al comportamiento natural mundano. Pues no sólo la tesis general resulta del hecho de que siempre es más lo implicado en la intención que lo cumplido; también el otro queda como intención sólo presentada, que no puede llegar a la autodonación<sup>10</sup>.

Se podría decir, algo exageradamente, que nuestro ser natural en el mundo sólo se hace posible por esta doble carencia previa: la identificación en el ser de lo dado con lo no dado y la equiparación en cierto respecto del ego y el alter ego. Lo primero adjudica a toda tendencia su dimensión mundana: la dirección tendencial de la intención recibe por medio del escalonamiento de los horizontes de la experiencia mundana la dimensión necesaria para su movimiento, cuya solidez viene garantizada por la tesis del ser. Lo último, la equiparación del ego y el alter ego, posibilita la formación de un espacio de sentido, que no es mío ni tuyo, pero en el que participan todos los afectados. Ambas carencias en la referencia mundana testimonian cómo la actitud mundana no se cubre consigo misma ya en sus bases. Pero no es como si tuviera que recubrirse, de tal modo que en la referencia mundana terminara apareciendo lo dado en sí mismo o hubiera que efectuar una clara separación entre el sí mismo y lo ajeno. Esto es imposible, ya que con ello desaparecería asimismo la base para toda refe-

---

10 HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 139.

rencia mundana, si aquellas carencias fueran de algún otro modo esencialmente constitutivas de la actitud natural.

Recordemos que para Husserl el logro cultural se cifraba en el hecho de que el sujeto particular alcance la autocomprensión trascendiendo la medida de sus horizontes anticipados, de tal modo que se puede esto trasladar a la actitud mundana como tal. Lo específico de la tarea cultural concerniente a la actitud mundana sería entonces asumir conscientemente la anticipación de horizontes de la actitud natural en la constitución del mundo existente como tal. Asumir los horizontes se refiere ahora a aquella dimensión que, una vez despejada por la epojé trascendental, surge con la separación originaria de mundaneidad y trascendentalidad y que, como se ha mostrado, es la condición para la dimensión que surge en la incongruencia y asincronía entre intención y cumplimiento. En este sentido, la fenomenología trascendental de Husserl en su conjunto representa el cumplimiento de su propio programa cultural.

Ad 2. Sin embargo, la conciencia se exterioriza mundanamente de modo específico en cada grupo, y con ello se exterioriza también históricamente. Desde este punto de vista hay que preguntar si las determinaciones indicadas en 1. respecto de la tesis general y la constitución del mundo objetivo se extienden de hecho a la cultura o si la historia trascendental del desarrollo de una cultura, así como de una cultura en relación con las otras, conduce a resultados que modifiquen o amplíen las constataciones universales relativas a la asincronía del sistema intención-cumplimiento, que se lleva a efecto sobre el terreno de aquella separación originaria. Heidegger trató esto bajo el título de «Figuras de la preocupación (Sorge)» —lo cual ya había sido pensado por Husserl y lo fue después, aunque apareció marginalmente, también bajo el concepto de «preocupación»—, pero refirió estas figuras de la preocupación sólo a la cultura europea.

Así, pues, el modo y manera como según Husserl se representa objetivamente el mundo se probaría homogeneizado, incluso como resultado de una única cultura, la europea. De este modo, Husserl aludía a que la pregunta *filosófica* por el mundo surgió del encuentro del mundo especial griego con otros mundos especiales, en lo cual tuvo su origen histórico-trascendental. Pero no extrajo de ahí la consecuencia de que la unidad del mundo así destacada, al ser unidad de un horizonte universal de mundos particulares, sólo tendría que referirse a este origen y, por tanto, sólo tendría validez para él. Pues este origen, como ha mostrado el fenomenólogo japonés Toru Tani<sup>11</sup>, está ya mediado: el sentido de «mundo hogareño» (Heimwelt), por contraposición al «mundo extraño» (Fremdwelt), es un sentido ya mundanizado de «patria», a la que Tani denomina «patria originaria», para delimitarla del mundo hogareño.

El sentido trascendental de la patria originaria «Europa» mantiene, por así decirlo, la relación a Europa sin absolutizarla, mientras que el recubrimiento que se produce con la figura de sentido «mundo hogareño», al constituirse en una capa más alta, transporta este sentido a una formulación universal. La aparición en *Crisis* de la pareja mundo hogareño/mundo extraño no sólo se sobrepone a una aparición más originaria, en la que no se cumple todavía la primera, sino que se adueña de la más originaria, que se inaugura con la exteriorización de la subjetividad trascendental en mundana. Traducido, esto significa: la pregunta por el mundo es puesta entre paréntesis ante la diferencia mundaneidad/trascendentalidad, y por cierto en el doble sentido de que no sólo es considerada como índice para la constitución trascendental de la identidad de un mundo especial, sino que llega a ser la guía para la determinación fenomenológica de la actitud mundana.

---

11 TANI, T., «Heimat und das Fremde», in *Husserl Studies* 9 (1922), pp. 199-216.

La falta reside en hacer enunciados generales sobre la mundanización de la subjetividad trascendental como tal, partiendo de constataciones, que por necesidad son tomadas de un escenario siempre situado históricamente. Dicho de otro modo: el comportamiento libre frente a los horizontes puede manifestarse en la experiencia mundana europea en la forma expuesta específicamente por Husserl. Pero esto ni significa que este comportamiento esté *sustancialmente* ligado a esta experiencia del mundo, ni que sea válido en la forma mostrada y *sin fisuras* para otros contextos culturales.

Para averiguar las constantes suprarregionales no me parece viable otro camino que el que pasa por mostrar las apariciones regionales. Sin embargo, deben jalonarse lo más extensamente posible los dominios de las apariciones que se van a tratar; deben ser tales que no se refieran sólo a Europa y a su cultura racional, en su *intermundaneidad*. Según ello, al primer apartado de teoría de la cultura fenomenológico-trascendental le corresponderá una significación meramente profiláctica, en el sentido de un almacén, que sirve para disponer una red de coordenadas, con cuya ayuda puedan analizarse en un segundo paso las formas mundanas concretas de aparición y éstas sirvan como correctivo necesario de las determinaciones desarrolladas en el primer paso.

Con esto, podemos poner junto al concepto husserliano de cultura, que remite al hombre como ser racional y libre, la siguiente interpretación:

*La cultura concierne a la relación entre el espacio originario y sus formas de aparición intra- e interculturales, de tal manera que la determinación del primero tenga constantemente por norma la mostración del segundo.*

(Traducción del alemán de Urbano Ferrer)