

EL MUNDO DE LA VIDA COMO HORIZONTE OCULTO DE LA FENOMENOLOGÍA

LUIS ROMÁN RABANAQUE Y ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO (eds.). *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*. Silla vacía / Red Utopía, A.C. / Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia (México), 2016.

Merleau-Ponty iniciaba la *Fenomenología de la percepción* preguntándose, precisamente, qué es la fenomenología. Había pasado medio siglo desde que Edmund Husserl comenzara sus investigaciones filosóficas y la inquietud por llegar a una concreción definitoria de su quehacer la manifestaban incluso sus más destacados seguidores. Transcurrido otro medio siglo, período en el que la obra de Husserl se ha redimensionado gracias a la edición de su monumental serie de manuscritos inéditos, podemos hacer nuestra la interpelación de Merleau-Ponty y preguntar, una vez más, por el «qué» de una corriente de pensamiento que se resiste a ser apresada en una determinación específica y que despliega sus riquezas, a veces ocultas a primera vista, a medida que el pensamiento se va dejando arrastrar por ella.

Este volumen de homenaje a Roberto Walton se presenta como una oportunidad muy propicia para aquellos que se sientan atraídos y quieran dejarse llevar por el cauce fenomenológico. La obra reúne a dieciséis filósofos que han destacado de forma prominente en el campo de la fenomenología en las últimas décadas a nivel internacional, entre los que se encuentran, por ejemplo, Klaus Held, Lester Embree (fallecido en enero de 2017, en el momento de escribir estas líneas) y Dieter Lohmar (actual director de los Archivos Husserl en Colonia). La fiabilidad de su reconocido prestigio se ve completada con el motivo de la ilustre reunión: el tributo a otro máximo exponente de la fenomenología contemporánea, referencia de la filosofía latinoamericana del siglo XX, que se inició en el mundo del pensamiento en los años sesenta a partir de la obra, precisamente, de Merleau-Ponty.

Roberto Walton (Rosario, Argentina, 1942) ha escrito a lo largo de su carrera cientos de trabajos sobre fenomenología, la gran mayoría en forma de artículo de revista o libro (catalogados de forma meticulosa en este volumen). Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigador superior del argentino Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), ha realizado una veintena de traducciones, organizado y participado en congresos de fenomenología a nivel mundial, dirigido numerosos proyectos de investigación y tesis doctorales, además de ser miembro de varias sociedades de fenomenología internacionales. Aunque se doctoró con una tesis sobre el lenguaje, el ámbito al que mayores aportaciones ha realizado es el tema del horizonte en la fenomenología de Husserl. Por este motivo, la primera parte de este volumen de homenaje se titula *Contribuciones a la cuestión del horizonte*. La segunda está dedicada a *Estudios husserlianos* y la tercera a *Estudios metodológicos y críticos*. Cada una de estas secciones se compone de cinco ensayos, a excepción de la cuarta y última, una esmerada *Semblanza filosófica* del profesor Walton a cargo de Javier San Martín.

Junto a la necesaria indagación en el concepto de horizonte, a la que me dedicaré más adelante, en este volumen se practican varias catas en la obra de Husserl que ayudan a clarificar cuestiones decisivas en la propuesta fenomenológica. Es el caso de la crítica a la idealización del mundo de la vida, desvelada en su mayor transparencia por el Husserl tardío y recogida aquí en las reflexiones de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y Klaus Held. Rizo-Patrón se va a preguntar por el modo de ser de las entidades matemáticas (cuestión que se encuentra en el primer movimiento filosófico de Husserl con la crítica al psicologismo de *Investigaciones lógicas*) con el fin de dilucidar su verdadera naturaleza y alcance. En *IL* se rechaza una comprensión de las objetividades lógicas como productos psíquicos derivados de operaciones de generalización de nuestra mente, lo que resultaría en la contingencia de sus leyes. Husserl defiende que la validez de las leyes lógicas, y así también las de las matemáticas, no se puede reducir al *factum* de nuestra psique, sino que se debe extender de forma absoluta al poseer una naturaleza ideal. Esta «idealidad» se distingue de la actualidad o individualidad de las entidades «efectivas y reales» pertenecientes a la naturaleza, tales como los objetos que se nos dan a la sensibilidad. La defensa de esta distinción no se encuentra en otro lugar que en la experiencia fenomenológica: nos encontramos con estas entidades (efectivas y reales, por un lado; ideales o esenciales, por el otro) en las convicciones que constituyen nuestro conocimiento a medida que describimos nuestra experiencia de las cosas.

Desde aquí, Rizo-Patrón va a analizar y justificar la caracterización de las entidades matemáticas como ideales, no estrictamente reales, para a continuación dar cuenta de que, sin embargo, la realidad pertenece al fundamento y destino de la esencia de estas entidades (desde la realidad se construyen y a la realidad se aplican). En un primer momento, se va a describir el método de la intuición eidética, por el cual se tiene acceso a los objetos ideales no como mera generalización inductiva, sino como el resultado de una plena intelección. Se trata de entidades que estrictamente no existen, pero que se ofrecen a la experiencia de manera evidente como esencias ideales exactas.

Estas entidades ideales que como digo no son estrictamente reales, que no tienen una existencia del mismo modo que los objetos individuales, tienen su punto de partida sin embargo en la realidad. Se podría decir que se cumplen desde la realidad. ¿En qué sentido? En el sentido de que, para su cumplimiento, tiene que entrar en juego una subjetividad activa que las descubra, ya que de lo contrario se quedarían en el mero ámbito de la posibilidad ideal. La actividad es aquí un factor esencial: nuestra conciencia no encuentra estas idealidades pasivamente en el mundo circundante, tal y como puede recibir los objetos individuales. Por este motivo, la construcción de estas idealidades requiere de una subjetividad que la ejecute. Y es preciso el término construcción, porque realmente esas entidades se desarrollan gracias a la plenificación formal llevada a cabo por los geómetras a lo largo de la historia. Con un ejemplo: el cuasi-círculo que aparece frente a nuestros ojos en la naturaleza se convierte en una línea curva formada por una serie de puntos equidistantes de un centro.

Rizo-Patrón, siguiendo ahora al Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, recuerda entonces cómo la geometría comenzó a trabajar con abstracciones idealizantes que, con la aparición de Galileo, fueron proyectadas sobre la realidad

como la verdadera esencia de esta, encubriendo de esta forma el origen mundano de las abstracciones. Galileo idealiza la naturaleza, proyecta la geometría (ideal) sobre la naturaleza (real), sin percatarse enteramente del proceso de idealización que se había llevado a cabo durante siglos. A la postre, esta idealización de la naturaleza convierte en ilusorio lo imperfecto y en real lo perfecto, con lo que se toma lo sensible como una ficción subjetiva donde también se introduce el mundo de la vida cotidiana con sus sentimientos, valores, intereses... El problema de esta idealización, como sostiene Rizo Patrón, no es la aplicación de las matemáticas sobre la naturaleza: es indudable su asombrosa utilidad y capacidad interpretativa. El dilema consiste en convertir ese sentido interpretativo, que nos muestra una determinada cara de la realidad y nos proporciona la base de asombrosas aplicaciones pragmáticas, en un sentido ontológico, que identifica los conocimientos de las matemáticas con el conocimiento que tendría el mismo Dios.

Se hace así clarividente cómo en este proceso de matematización de la realidad se ha producido un olvido del mundo de la vida (así lo llamará Klaus Held a continuación), de lo dado tal y como es dado en nuestra experiencia cotidiana e inmanente. Las abstracciones idealizantes que fundamentan la ciencia moderna son productos elaborados por subjetividades que tienen a su base experiencias pre-predicativas reales cuya característica fundamental es la pasividad, en oposición a toda actividad reflexiva. Como apéndice final, Rizo-Patrón añadirá una segunda fuente de equívocos: las pasividades secundarias (culturales, históricas...) que operan como sedimentaciones heredadas por la tradición. Desmontar estas sedimentaciones y alcanzar el origen de las evidencias es una de las tareas fundamentales de la fenomenología y es a lo que dedica Husserl sus últimas investigaciones, recogidas en *La crisis de las ciencias europeas* y en la obra póstuma *Experiencia y juicio*.

El análisis cultural-histórico de este proceso de idealización desde la modernidad (e incluso desde más atrás, desde la antigüedad griega) y sus consecuencias en el mundo de hoy es el tema de análisis del ensayo de Klaus Held. Es indudable que la cultura moderna europea representa uno de los logros más extraordinarios en la historia de la humanidad. Tan solo con fijarnos en su expansión global, su vocación universal y la elevación de sus valores nos damos cuenta de su increíble potencia. Al mismo tiempo, su deslumbramiento se ha visto empañado muy seriamente por inextinguibles sombras en forma de crisis económicas y ecológicas, fenómenos terroristas o destructivas guerras mundiales. ¿A qué se debe semejante ambivalencia? Klaus Held apunta, precisamente, al proceso de idealización que ya conocemos y propone una corrección de su evolución como disolución de su extrema bipolaridad.

Held dice que el olvido del mundo de la vida del que venimos hablando consiste en que sustituimos la búsqueda de óptimos en la praxis de la normalidad por los óptimos ideales que trascienden completamente esta normalidad, al ser de naturaleza ideal. Esta asunción de la idealidad en la praxis normal conduce, curiosamente, a transformar el ideal en algo arbitrario, al perder este su sentido más propio. El camino histórico recorrido por Held para desentrañar la formación de esta idealización se remonta a Grecia, en concreto a la instauración de la noción de igualdad como un óptimo ideal en la sociedad. En la Edad Media, este óptimo se transformaría en un ideal de perfección insuperable con el Dios omnipotente

de San Anselmo, mientras que en la modernidad fue extendiéndose a todos los ámbitos de la vida y se hace temático con el desarrollo del cálculo infinitesimal como método de aproximación al infinito. Un caso particular lo encontramos en el ámbito ético, en concreto en el imperativo categórico kantiano. Según Held, Kant puede asumirlo gracias a la operación de idealización puesta en marcha por la filosofía en la modernidad. Y uno más: en la economía capitalista y su ambición de crecimiento ilimitado también es palpable la influencia de la idealización.

Con estos supuestos, podemos ahora reflexionar sobre si la cultura europea merece ser considerada como un referente único de la historia de la humanidad, un ejemplo que debe imitar el resto de culturas del planeta, un horizonte teleológico de la esencia de lo humano. Por un lado, podemos obtener una concepción de la cultura europea como el ideal del desarrollo humano en lo que se refiere a las aspiraciones de justicia, libertad y felicidad. Dado que su tendencia a la optimización no tiene límites, es infinita, se satisfarían sus pretensiones de universalidad y se justificaría su influencia global, convirtiéndose en el modelo paradigmático que todas las culturas han de seguir si quieren aspirar a lo mejor, entendido como perfección. Pero Held advierte de otra concepción muy distinta: una cultura que rompe con la intuitividad y la praxis del mundo de la vida puede aparecer como una extravagancia histórica sin parangón ante el resto de culturas. Y no se trata de algo descabellado: la cultura europea que ha obtenido logros máximos en lo que se refiere a progreso técnico es la misma que ha sufrido dos devastadoras guerras mundiales y pone en peligro la misma supervivencia del planeta. Frente a esta situación de auténtica bipolaridad, Held propone una salida intermedia: remitir los resultados óptimos de la idealización a sus concreciones en el mundo fáctico de la vida. Por poner solo un ejemplo, frente a la imagen del Dios perfecto y omnipotente de San Anselmo, reflexionar sobre la naturaleza de lo divino a partir de la experiencia que se da en el mundo de la vida.

Este viaje de regreso al mundo de la vida, a las cuestiones de la cotidianidad real, puede sorprender en una corriente de pensamiento vinculada tradicionalmente al análisis teórico y abstracto. Sin embargo, varios de los ensayos de *Horizonte y mundanidad* confirman esta visión de la fenomenología como denuncia del «olvido del mundo de la vida», ofreciendo incluso aplicaciones de las teorías fenomenológicas a cuestiones de urgente actualidad. El texto del profesor William McKenna, titulado *La constitución de mundos diferentes dentro de un mundo común*, desarrolla una aplicación de la fenomenología de Husserl (en concreto, de la *Meditación cartesiana V*) a los conflictos culturales (y su posible resolución o cuando menos aclaración). McKenna descubre, en el centro de cualquier conflicto, ya sea cultural o incluso comunitario o de pareja, lo que denomina «objeto interfaz». En sentido general, un «objeto interfaz» es un objeto complejo que es experimentado de manera distinta según la donación de sentido que se le dé. El método de aproximación a este peculiar objeto consiste no en decidir qué interpretación es la correcta, sino en profundizar en ambas visiones como opciones válidas, preservando la diferencia.

En su ensayo, McKenna estructura los presupuestos teóricos sobre los que operan estos «objetos interfaz», constituidores de las diferencias culturales (o dicho más estrictamente desde el marco de comprensión fenomenológico, constituidores de mundos diferentes en un mismo mundo). Recurre para ello a los análisis husserlianos sobre la intersubjetividad, comenzando con una primera reducción

solipsista al propio *cogito*. Desde ahí, la apertura a los otros presenta tres rasgos a tener en cuenta: el primero, la inaccesibilidad y la diferencia de la vida mental del sujeto que tengo enfrente; el segundo, el percatarme de que ambos experimentamos un mismo «mundo común»; y el tercero, la experiencia de ese mundo como estable.

Pero estos dos últimos rasgos muestran un sesgo ingenuo, ya que ni el mundo experimentado es «común» en sentido estricto, ni por tanto la experiencia de ese mundo puede ser estable. ¿Por qué motivo? Porque ambos, yo y el otro, poseemos cuerpos que se constituyen como «objetos interfaz», es decir, cuerpos sobre los que proyectamos desiguales donaciones de sentido. Mi cuerpo es experimentado por mí de una manera muy diferente a como lo hace el otro y viceversa. Y no es solo que la vida mental del otro sea inaccesible para mí y solo me la pueda representar por medio de co-presentaciones (o presentificaciones). También yo poseo un ángulo inaccesible a mí mismo: el de la mirada del otro sobre mí. Yo no puedo experimentar el afuera de mí experimentar, que queda fuera de mi control, y lo mismo le ocurre al otro sujeto. Esta desemejante transmisión bilateral de sentido constituye a nuestros cuerpos como los primeros objetos interfaz y establece el fundamento de los dos mundos. Desde este núcleo crítico de la alteridad se puede comprender en su esencia la aparición de otros «objetos interfaz» que generan el choque cultural. Para que se produzca esta disrupción, eso sí, es necesario habitar primeramente un «mundo común», cuya experiencia interior se ve negada a uno de los sujetos cuando aparece el «objeto interfaz» en cuestión. De esta manera, el sujeto es expulsado de la experiencia común desde dentro, alienado en un mundo que no puede vivir, ya que, de alguna manera, vive en otro mundo.

Si McKenna ilumina las bases teóricas sobre las que descansa la constitución de mundos distintos, Julia Iribarne da un paso más en su artículo *Tradicción y renovación en el pensamiento de Husserl* y recurre al concepto de «sentimientos fundadores» para explicar el despliegue genético de esos mundos. Tal y como explica, la individualidad surge en un horizonte vacío que se va llenando y enriqueciendo a partir de las experiencias que el ser humano tiene. Este llenarse se produce en unos horizontes tradicionales de sentido que se han establecido a través del tiempo en base a unos sentimientos fundadores compartidos por los miembros de una comunidad. Estos sentimientos fundadores estarían en el fondo de las costumbres y convenciones que se habrían ido sedimentando en dicha comunidad. Así se entiende la constitución de mundos distintos, pero también la renovación de las tradiciones dentro de un mismo mundo. Los análisis de la intersubjetividad en Husserl destapan esa esencial apertura a la diferencia desde el interior del sujeto que conecta, en última instancia, con la creatividad del ser humano y su misión de enriquecer su mundo.

Lester Embree propone algo muy particular en su escrito, orientado especialmente a aquellos que no están iniciados en el ámbito fenomenológico (ni siquiera en el filosófico). Equiparando fenomenología y «análisis reflexivo», elabora una mini-introducción al pensamiento husserliano descargada de tecnicismos, sin temor a los ejemplos y con interpelaciones a la propia deliberación del lector. Embree parte de la experiencia de ver una fotografía para ir reproduciendo con un lenguaje sencillo y accesible descripciones fenomenológicas que retrotraen al lector a su propia actividad subjetiva. La diferencia entre percepción, valoración y volición; el contraste entre percepción, recuerdo y expectativa; el análisis del flujo

del tiempo; el fenómeno de la atención; la intersubjetividad o las presentificaciones son algunos de los temas clásicos de la fenomenología que aquí son filtrados, con rigor exquisito, en una exposición directa e innovadora que se despliega a partir del solo hecho de mirar una foto.

Justamente la cuestión de la reflexión es uno de los frentes que aborda Agustín Serrano de Haro en su *Crítica a la «crítica inmanente» de Heidegger al pensamiento de Husserl*, ensayo que pretende mostrar ciertas incomprendiones sobre las que se edificó el proyecto heideggeriano de superación de la fenomenología. En concreto, Serrano de Haro va a rebatir cuatro objeciones puestas por Heidegger a la noción de conciencia pura en unas lecciones de 1925, inmediatamente anteriores por tanto a *Ser y tiempo*, que llevan por título *Prolegómenos a la Historia del concepto de tiempo*. Las objeciones son las siguientes: objeción a la inmanencia reflexiva, a la donación adecuada, a la condición de a priori respecto de todo ser y a su pureza eidética. Nos fijaremos en las dos primeras, las que tienen una relación directa con la cuestión de la reflexión.

Respecto a la primera objeción, Heidegger viene a decir que sólo sabemos de la inmanencia por la reflexión, lo que pone en tela de juicio la peculiaridad distintiva de la conciencia de captar inmanentemente el ser de los entes. Serrano de Haro le va a dar la vuelta al argumento, esgrimiendo que las vivencias de conciencia, si pueden caer bajo la reflexión, es precisamente porque son vida inmanente, por estar dadas pre-reflexivamente. Y de hecho, es difícil dudar de que sea así: si yo siento de repente un pinchazo en una muela, no necesito reflexionar para vivirlo, para que el dolor se dé en mi corriente de conciencia. Sencillamente, siento el dolor, y el hecho de sentir dolor pertenece a mi vida de conciencia tal y como ella transcurre en su fluir continuo. El sentido de inmanencia del que habla Husserl es precisamente ese: mis vivencias son evidentes en sí mismas, se dan con plena evidencia sin que yo reflexione.

En *Ideas I*, de hecho, la reflexión es una de las denominadas «modificaciones de conciencia». La reflexión, por tanto, modifica la vivencia originaria sobre la que se fija, que es precisamente el ámbito originario de la inmanencia. Sin esta referencia a la base, no puede haber reflexión alguna. En una última vuelta de tuerca que cierra el círculo de su crítica, Serrano de Haro se fija en el mismo acto reflexivo para asegurar este terreno innegociable de la inmanencia. Cuando yo reflexiono, sé de sobra que estoy reflexionando sin necesidad de una nueva reflexión que me lo constate. Ese «saber que estoy reflexionando», que no se explicita, es la constatación de que las vivencias de conciencia son inmanentes antes de que la reflexión caiga sobre ellas.

Heidegger insiste en la crítica a Husserl en el darse absoluto de las cosas a la conciencia. Este darse absoluto hay que entenderlo de dos maneras: por oposición al darse en signos lingüísticos, de forma meramente mentada, y también por oposición al darse en escorzos, matizadamente. Para Husserl y la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia tiene el privilegio de aprehender el ser absoluto de la cosa. Sin embargo, Heidegger va a corregir que este darse absoluto de la cosa, su percepción adecuada, se produce únicamente después de un proceso reflexivo. El error de Heidegger, según Serrano de Haro, es que le da a la reflexión el privilegio que debe darse a la conciencia interna del tiempo. Lo indudable es el presente vivo, el flujo de impresiones y retenciones que se renueva a cada instante y que no

necesita de la reflexión para obtener de él una evidencia adecuada. En palabras del filósofo español: «La existencia consciente en el mundo hace manifestación de sí sin que el existente haya de prestar la más mínima atención, no digamos ya reflexión, a esta dinámica silenciosa de impresiones del ahora vivo y retenciones del ahora sido, que es la que transfigura el tiempo vivido» (Cfr. p. 328).

Dos ensayos abordan la relación entre fenomenología y lenguaje. Luis Flores Hernández analiza las leyes de las formas de la significación en *Investigaciones Lógicas*, mientras que Antonio Zirión reflexiona sobre el límite y los horizontes de la expresión lingüística. Una indagación en este último artículo nos permite introducirnos en el marco temático de todo el volumen, es decir, los horizontes. La primera parte de la contribución de Zirión está dedicada a mostrar la imposibilidad de expresar toda nuestra vida anímica a partir del lenguaje. Así, en toda proposición lingüística siempre hay un residuo inexpresado. Esto se debe a dos restricciones concretas: la primera, que nunca podemos recoger lingüísticamente la individualidad de un objeto real. La expresión alcanza una cierta determinación del objeto, su «núcleo noemático» o sentido objetivo de la percepción. Sin embargo, este núcleo noemático no recoge en toda su plenitud la vivencia presente del sujeto de conciencia, el «nóema pleno», compuesta por innumerables elementos y condicionantes que la lengua nunca podrá incluir.

La segunda restricción atiende a la diferenciación entre acto intencional y vivencia intencional. El sujeto solo puede expresar el contenido de sus actos intencionales, que son los propiamente ejecutados por el yo. Sin embargo, el contenido del acto intencional está rodeado de un halo de contenidos inactuales, a los que no se está prestando atención, pero que aparecen como trasfondo del acto intencional. Estos contenidos, junto a los propios del acto intencional, constituyen la vivencia intencional plena en la que el yo está presente. Este trasfondo u horizonte sobre el que se despliega el acto intencional es un ámbito de potencialidades que en cualquier momento puede pasar a formar parte del acto intencional, si el yo consciente así lo decide. Sin embargo, mientras permanece como trasfondo, es un contenido que queda fuera de toda determinación lingüística. En la medida en que todos nuestros actos intencionales vienen esencialmente acompañados de ese horizonte intencional, nunca podremos decir todo lo que aparece en nuestra corriente de vivencias.

De esta manera, el autor llega a aclarar el concepto de horizonte lingüístico («horizonte de y para la expresión lingüística»), identificado con la vida inexpresable en la que se mueve el sujeto de conciencia. Este horizonte se puede comprender en base a dos aspectos que Zirión toma prestados del homenajeado Roberto Walton: horizonte como marco de anticipación a priori y horizonte como totalidad. Desde ellos se propicia una manera reflexiva de expresar, revelando la presencia oculta de un horizonte no-actual: por ejemplo, cuando interrumpimos nuestra charla para escoger las palabras más apropiadas. Este ejemplo nos remitiría, asimismo, a un segundo horizonte, el referido específicamente a la lengua del hablante. Tendríamos así la fusión de dos horizontes: por un lado, el de los sentidos que nos llegan y por el otro el de las palabras con las que expresarlos.

En el libro, la cuestión del horizonte es abordada desde diferentes ángulos y perspectivas, algunas de las cuales ya han ido saliendo en este comentario. Sin embargo, me parece especialmente apropiado para esta reseña abordar la

clarificación del concepto general de horizonte en fenomenología. Para ello, me voy a servir del análisis de la doctora Natalia C. Petrillo en el artículo *Horizonte histórico e intersubjetividad en Husserl*. Husserl entiende el horizonte como condición de posibilidad de toda donación de objetos y como «potencialidad predeterminada». Siendo esto así, el punto de partida, como siempre en fenomenología, es propiamente el objeto ofrecido a la percepción, desde el cual retrocedemos a la reflexión sobre los horizontes que se encuentran a la base de su aparición. La distinción husserliana a partir del objeto habla de tres horizontes: uno interno, otro externo y otro más externo. Para comprender el primero de ellos hay que tener en cuenta que todo objeto se da a la percepción en escorzos, ofreciendo solo una de sus infinitas determinaciones caras y ocultando el resto. Este conjunto de posibilidades de determinación de un mismo objeto, sus infinitas apercepciones, constituyen el horizonte interno. En segundo lugar, el horizonte externo estaría compuesto por todos los objetos que aparecen en el trasfondo de la percepción del primer objeto, la parte de la vivencia a la que no prestamos atención, el contenido inactual, que está presente como de soslayo. A diferencia del horizonte interno, que no es intuitivo, este horizonte externo es intuitivo, pero su intuitividad es siempre relativa al objeto aprehendido intencionalmente. Y en tercer lugar está el horizonte más externo, que es aquel que no existe como objeto, sino en una singularidad propia que posibilita como horizonte abarcador que aparezcan los objetos tal y como se nos aparecen. Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas*, denominará a esta tercera forma de horizonte «mundo», que permanece encubierto en el darse de los objetos. Hans-Reiner Sepp, en su contribución al presente volumen, titulada *Los límites del horizonte*, va a añadir algunos matices a estas descripciones. Por ejemplo, la cuestión de la certeza que atraviesa todos los actos, referida a que el vivir en el mundo tiene como correlato una unicidad sintética en la que se cumplen determinados horizontes, se abren otros nuevos y todo ello bajo la convicción de que no pueden llegar a un término. El horizonte, asimismo, siempre antecede la experiencia y no puede ser mostrado.

Hasta aquí el análisis de algunos ensayos e ideas recogidos de la lectura de *Horizonte y mundanidad*. No quiero terminar este comentario sin hacer mención, aunque sea solo en unas pocas líneas, al resto de artículos que componen el volumen, por el interés que suscitarán en muchos investigadores. En el ensayo de apertura, María Dolores Illescas Nájera se adentra en la comprensión husserliana de la historia a partir de la diferenciación entre «las historias, “la” historia y la historiografía», descubriendo el vibrante pulso ético de la fenomenología a partir de nociones como la humanidad infinita o la única humanidad. Dieter Lohmar se va a fijar en *El desarrollo del modelo de constitución de aprehensión y contenido de Husserl* a partir del análisis del modelo parcial hermenéutico y el modelo parcial de síntesis y su variación en la transición entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Su reflexión, que ahonda en los momentos fundamentales de la obra husserliana, culmina con una aproximación al «tipo» como hilo conductor de la percepción, tal y como fue descrito en *Experiencia y juicio*. El ensayo de Luis Román Rabanaque (co-editor de la obra junto a Antonio Zirió) es una útil e intuitiva introducción a la fenomenología del cuerpo, mientras que el de Sebastian Luft profundiza en el concepto central de la fenomenología, la reducción. El volumen se cierra con una apasionante investigación de Alejandro Vigo: valiéndose de la *Logik I* de

Max Scheler, Vigo realiza un minucioso examen histórico y filosófico de la crítica discusión vivida a principios de siglo XX entre neokantismo, fenomenología y la propia propuesta de Scheler en la *Logik I*, que el filósofo retiró cuando ya estaba en imprenta y nunca publicó en vida.

Tras la lectura atenta de *Horizonte y mundanidad*, se constata la abundante riqueza de planteamientos, desarrollos, pensamientos y aplicaciones que a día de hoy sigue suscitando la aventura fenomenológica iniciada por Edmund Husserl hace más de cien años. La fenomenología se revela aquí como auténtica filosofía crítica en su profundo, preciso y matizado cuestionamiento a la modernidad. Al mismo tiempo, encarna el rol de interlocutora crítica de la realidad plural de hoy desde trasfondos que muy a menudo permanecen ocultos y que bien pueden constituir elementos unificadores. En este sentido, en el abanico temático de la obra, ya de por sí múltiple, se echa de menos algún texto enfocado al análisis fenomenológico de los fondos anímicos, afectivos e instintivos, de gran interés en las reflexiones presentes.

Estos ensayos nos ofrecen la perspectiva actual de una disciplina que en su vocación de radicalidad justifica su necesidad. Y no se trata, como ha dejado entrever el comentario, de una radicalidad entendida solamente como tarea infatigable por apuntar a lo perfecto e ideal. Más bien, la radicalidad de la fenomenología hay que entenderla en el marco de un compromiso con la mejor posibilidad de lo humano desde el mundo de la vida, esto es, con el anhelo de vivir en verdad y autenticidad, a la escucha abierta del dictado de las voces últimas más persistentes. A buen seguro que algunos de estos motivos están detrás de la monumental obra de Roberto Walton. De hecho, cuando no hace mucho, en una entrevista en la revista *Open Insight*¹, le preguntaban al profesor Walton por la tarea filosófica en nuestro presente, aludía él a la «renovación» de la que hablaba el Husserl tardío, referida a que «algo nuevo tenía que suceder en el ser humano». Quizás eso «nuevo» que tiene que sucederle al ser humano esté detrás de la asombrosa labor de búsqueda e investigación filosófica de Walton, que queda registrada en más de 300 trabajos que abordan múltiples temáticas (ética, historia, ontología, tiempo...) y autores (su absoluto dominio de la obra de Husserl se prolonga sobre el pensamiento de ilustres como Scheler, Patocka, Sartre, Henry o el más reciente Marion) y que conforman un auténtico tesoro para la fenomenología escrita en español. Justo es terminar esta reseña confesando el vértigo que produce contemplar tan vasta producción filosófica y reconociendo el valor de esta impagable y sacrificada contribución al futuro del pensamiento, fuente de la que tantos beberán.

JESÚS MIGUEL MARCOS
Universidad P. Comillas

¹ GONZÁLEZ DI PIERRO, «Eduardo. Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo». *Open Insight*. Vol. IV. Número 6. Pág. 137. Julio 2013. ISSN: 2007-2406.

