

# **Sobre el aporte hermenéutico de *Ideas I* en la comprensión del carácter horizontal del mundo<sup>1</sup>**

**On the Hermeneutic Contribution of *Ideas I*  
to the Comprehension of the World's Horizontal Character**

**CECILIA MONTEAGUDO**  
Pontificia Universidad Católica del Perú

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)*  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú  
2016 - pp. 305-321

---

<sup>1</sup> El presente artículo tiene como base la conferencia dada en las IX Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica en la Pontificia Universidad Católica del Perú en octubre del 2013.

Respecto de la recepción general que tiene Gadamer del pensamiento de Husserl es hoy conocida la afinidad que guarda con diversas temáticas de su fenomenología genética, donde los temas de la "facticidad", la "historicidad" y el "mundo de la vida" posibilitan un diálogo natural con la hermenéutica. Pero cabe destacar que Gadamer también valoró la problematización del "concepto natural de mundo" expuesta por Husserl en *Ideas I*, viendo en dicho concepto no sólo los antecedentes de la noción de "horizonte" tan cara para el pensar hermenéutico, sino que también saca provecho de él para esclarecer algunos aspectos de su comprensión del lenguaje como "experiencia del mundo".

Regarding Gadamer's general reception of Husserl's thought, his affinity with different topics of genetic phenomenology, whereby notions such as "facticity," "historicity," and "lifeworld" enable a natural dialogue with hermeneutics, is well known. But we wish to highlight the fact that Gadamer also valued the problem of the "natural concept of the world" expounded by Husserl in *Ideas I*, not only seeing in that concept the forerunners of the notion of "horizon" especially valued by hermeneutical thinking, but also profiting from the concept to shed light on some aspects of his understanding of language as "world experience."

En el marco de la recepción crítica que la filosofía hermenéutica tiene de la fenomenología, resultan sin duda singulares las lecturas que sobre la obra de Husserl tienen dos grandes exponentes de la hermenéutica del siglo XX como son Gadamer y Ricoeur. En ambos casos, creo yo, se trata de lecturas que a pesar de sus tomas de distancia o "desplazamientos", al decir de Eduardo Silva, en un interesante artículo sobre "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica"<sup>2</sup>, finalmente son a su vez lectores aprovechados de la riqueza conceptual de algunas nociones fenomenológicas que se destacan por su pertinencia para el esclarecimiento de sus propias problemáticas filosóficas. Así, particularmente respecto de la obra *Ideas I* la relación con Ricoeur como se sabe es más que manifiesta por su condición de traductor al francés de dicha obra y la notable introducción crítica que la precedió. Y en el caso de Gadamer la obra es citada en el capítulo ocho de *Verdad y método* en el que aborda el aporte de la fenomenología de Husserl en la superación del enfoque epistemológico en torno a la comprensión, pero también en el último capítulo en el que aborda la idea del "lenguaje como experiencia del mundo"<sup>3</sup>.

Ahora bien, respecto de la recepción general que tiene Gadamer del pensamiento de Husserl es hoy conocida la afinidad que guarda con diversas temáticas de su fenomenología genética o segunda etapa de su producción intelectual, donde los temas de la "facticidad", la "historicidad" y el "mundo de la vida" posibilitan un diálogo natural con la hermenéutica. Yo misma me he ocupado en ocasiones anteriores de esta línea de recepción. Pero cabe destacar que Gadamer, a pesar de sus discrepancias

---

<sup>2</sup> Silva, Eduardo, "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica", en: *Teología y Vida*, vol. XLVI (2005), pp. 167-205.

<sup>3</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana María Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, pp. 305-318, 536-537. En adelante, VM.

con el enfoque trascendental, es un lector de la obra de Husserl que participa de una visión unitaria de su pensamiento. Y esto, por ejemplo, le permite leer en la noción de "mundo de la vida" un desarrollo fecundo de la idea primigenia de "intencionalidad"<sup>4</sup>, tomando así en serio la afirmación husserliana de que el trabajo de toda su vida –desde las *Investigaciones Lógicas*– estuvo dominado por el "a priori de la correlación"<sup>5</sup>. Asimismo, desde su punto de vista, el "concepto natural de mundo" expuesto en *Ideas I* estaría ya apuntando al "mundo de la vida", como mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural y suelo de toda experiencia ulterior<sup>6</sup>.

Por todo lo anterior, no puede sorprendernos que Gadamer encontrara también apoyo en la obra temprana de Husserl y fiel a su estilo, tomando distancia de la polémica que generó la obra *Ideas I*, fuera capaz de volver a ella y encontrar estructuras conceptuales referidas a nuestra experiencia natural del mundo que le ayudan a esclarecer la "movilidad histórica y pluralidad de nuestra vida en el lenguaje". Sobre este punto volveremos más adelante.

En tal sentido, como modesto homenaje al centenario de publicación de *Ideas I* quisiera abordar en la primera parte de mi exposición el "concepto natural de mundo" tal como se presenta en dicha obra<sup>7</sup> y en otros textos de Husserl que pueden verse en consonancia con ella. En la segunda parte, de manera más breve, mostraré la presencia operativa de dicho concepto en el esclarecimiento del "lenguaje como experiencia del mundo" que Gadamer ofrece en VM.

## § 1. Sobre el concepto natural de mundo (*der natürliche Weltbegriff*)

En los límites de esta conferencia no pretendemos un examen exhaustivo del tema pero sí destacar cuatro significados del concepto natural de mundo que aparecen en el texto de *Ideas I* y cuya tematización se desarrolla de forma complementaria en otras obras que fueron producidas a partir de la década de 1910<sup>8</sup>: 1. Mundo como entorno

<sup>4</sup> Gadamer, Hans-Georg, "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie (1974)", en: Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Tübinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999, Bd 3, p. 160.

<sup>5</sup> VM, p. 307.

<sup>6</sup> Cfr. VM, p. 310. Es cierto también en este punto que Gadamer recuerda la autocrítica que Husserl hiciera después (1922, 1929) respecto de no haber atendido en *Ideas I* suficientemente el fenómeno mundo.

<sup>7</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Q., México: FCE, 2013. En adelante, *Ideas I* (*Hua III/1*). La sigla *Hua* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht et. al.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff, 1950-2012).

<sup>8</sup> Nuestro propósito no es desarrollar una investigación genética sobre el concepto de mundo en el *corpus* husserliano, ni pretendemos una presentación exhaustiva de las obras a las que haremos referencia. Nos limitaremos a resaltar algunas características principales, tal como ellas son presentadas en estas obras anteriores a la *Crisis* (ver nota 9) que fueron producidas a partir de la década de 1910. Se tomarán en cuenta principalmente algu-

espacio temporal, 2. Mundo como totalidad de las cosas existentes, 3. Mundo como horizonte de nuestros actos de percepción, 4. Mundo como tesis de la actitud natural.

Ahora bien, como señala E. Ströker, el tema del "mundo" aparece subordinado en las obras anteriores a la *Crisis*<sup>9</sup>, donde tiene un amplio tratamiento, a la crítica de la experiencia natural como paso previo para introducir las temáticas de la reducción y de la subjetividad trascendental<sup>10</sup>. Esto quiere decir que el mundo no aparece como objeto de interés en sí mismo, sino que lo que le interesa a Husserl es mostrar el contraste entre el concepto natural de mundo que alcanzamos desde la actitud natural, que lleva implícito un desconocimiento de la actividad constituyente de la subjetividad; y aquel conocimiento que es posible obtener luego de la reorientación que opera la reducción fenomenológica, vía la *epojé*.

En este sentido, la *epojé* fenomenológica, sin cancelar ni negar la reflexión natural, la transforma en otro tipo de reflexión, capaz de alcanzar el ámbito trascendental donde se muestra la intencionalidad operante de la subjetividad y la correlación esencial entre la conciencia y el mundo.

Pese a lo anterior, puede afirmarse que desde las *Investigaciones Lógicas* (1900/1901) el mundo es presupuesto de la reflexión husserliana. Y la mayoría de los intérpretes suele destacar el texto de *La idea de la fenomenología* (1907) como uno de los lugares más antiguos en el que se destaca la estructura horizontica del mundo<sup>11</sup>, significado, que como ya se señaló, tendrá consecuencias muy importantes en la hermenéutica.

Asimismo, si se consideran algunos aspectos de los primeros diez párrafos de las lecciones "Problemas fundamentales de la fenomenología (1910-1911)"<sup>12</sup>,

nos pasajes de los textos: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Hua XIII, 1910/1911), *Ideas I* (Hua III/1, 1913), *Experiencia y Juicio* (1910/1920), *Filosofía Primera* (Hua VIII, 1923/1924). La obra *Lógica Formal y trascendental* (Hua XVII, 1929) también aborda esta temática en una orientación similar a *Experiencia y Juicio* y por esa razón ya no la comentaremos en esta ocasión. En todos estos textos se desarrolla tanto el enfoque natural sobre el mundo como el enfoque trascendental, pero resaltaremos más su aporte en lo que atañe al concepto natural de mundo.

<sup>9</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991. En adelante, *Crisis* (Hua VI).

<sup>10</sup> Elisabeth Ströker afirma que el tema del "mundo", si bien ocupa un lugar decisivo en la fenomenología de Husserl, en los períodos iniciales de su producción fue más un presupuesto que un objeto de un análisis específico, adquiriendo recién relevancia en la década del 30 y en particular con la publicación de la *Crisis* (cfr. Ströker, Elisabeth, "El mundo como problema en la fenomenología de Husserl", en: Rizo Patrón, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Instituto Riva Agüero, 1993, pp. 105-121).

<sup>11</sup> En opinión de Alcira Bonilla, los trabajos que suceden a las *Investigaciones Lógicas* (Hua XVIII, XIX/1, XIX/2) y que median hasta las *Ideas I* intentaron poner de relieve los problemas filosóficos que se derivaron de la temática de la intencionalidad; en este contexto aparece *La idea de la fenomenología* (Hua II). En su interpretación, aquí Husserl ya descubre el mundo en su carácter de horizonte. Sus análisis sobre la percepción habrían destacado tanto el horizonte espacial (mundo circundante) como el horizonte temporal de las cosas, llegando incluso a la afirmación genérica del mundo como el conjunto universal de las cosas, incluyendo las aún no presentes actualmente en el espacio y el tiempo (cfr. Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 1987, pp. 88-90).

<sup>12</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción: César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994. En adelante, *Problemas* (Hua XIII). Los primeros 10 párrafos corresponden al capítulo primero que lleva el título: "La actitud natural y el 'concepto natural de mundo'" (cfr. *Problemas*, pp. 47-72 [Hua XIII, pp. 111-137]).

encontramos una descripción explícita del concepto natural del mundo que a juicio del propio Husserl, se constituye en punto de partida para poder ejecutar la transformación de la mirada que corresponde al auténtico filósofo<sup>13</sup>.

En este texto de los *Problemas* vemos que desde un primer momento Husserl se propone un análisis de la actitud natural y el concepto natural de mundo tomando en cuenta dos puntos principales. En primer lugar, la primordialidad de la actitud natural, y en segundo lugar, la necesidad de una "descripción" de lo que se encuentra en ella para poder llegar a una auténtica comprensión de lo que la *epojé* fenomenológica quiere mostrar. Ahora bien, así como la experiencia de la *epojé* es descrita por Husserl como una experiencia personal, aquí también debe entenderse que se trata de una descripción natural de la autocomprensión que puede ejecutar cada yo sobre el mundo y su relación con él<sup>14</sup>.

Lo primero entonces que podemos identificar en la actitud natural es al *yo* que se encuentra como centro de un *entorno* y que se descubre en el tiempo con una identidad y una posición determinada. Este yo percibe su propio cuerpo orgánico como una cosa espacio temporal alrededor del cual se agrupa un *entorno cósmico* (*dingliche Umgebung*) que se extiende sin límites. Este *entorno espacio temporal* será la primera referencia al mundo, como *mundo de existencia*. Mundo que abarca todo el ámbito de las cosas incluido el propio yo con su cuerpo orgánico. Dicho ámbito luego es ampliado por la inclusión de los otros cuerpos y yoes ajenos.

En esta perspectiva la "percepción" aparece como la actividad esencial de la actitud natural y aquella que ilustra de manera ejemplar la relación permanente con este entorno. En la percepción el yo sabe que lo que capta es sólo la parte de un entorno total y que las cosas se extienden en un espacio infinito. También sabe que el momento temporal de la existencia actualmente recordado es sólo un momento del infinito encadenamiento existencial que se remonta al pasado, del mismo modo como conduce a un futuro<sup>15</sup>. Pero todo este saber no le impide al mismo tiempo tener la

<sup>13</sup> Este texto reúne un conjunto de lecciones que Husserl dio en el Semestre de invierno de 1910/1911. Su objetivo era esclarecer algunos puntos problemáticos como la idea de la fenomenología y la reducción. También puede verse aquí la inclusión del tema de la intersubjetividad, razón por lo cual está ubicado en uno de los tomos dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad. El texto original fue reelaborado en 1924/1925 por L. Landgrebe y a partir de la década del 20, Husserl recurrió insistentemente a él. Este texto representa la transición a *Ideas I* (*Hua III/1*), conteniendo la mayor parte de sus temas y algunos de *Ideas II* (*Hua IV*). Javier San Martín, editor de la traducción de esta obra al español, considera que en el concepto natural de mundo que se ofrece aquí, aparecen algunas ideas de la última etapa del pensamiento de Husserl y en particular aquellas que se exponen en la *Crisis*. En su opinión, aquí ya se encuentra la diferencia entre un concepto científico y un concepto pre-científico del mundo, así como la diferencia entre el mundo como *a priori* al que se refiere toda afirmación de existencia y la noción de mundo en el doble sentido de relativo a los sistemas de adaptación biológica o de adaptación histórico cultural (*cf.* San Martín, Javier, "Presentación" en: Husserl Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 13-41).

<sup>14</sup> Husserl hace notar que lo que describimos es lo que cada yo encuentra o que ve con un tipo de certeza. Pero la descripción le brinda la seguridad de que este mundo existente es y de que él mismo se encuentra en él (*cf.* *Problemas*, p. 49 [*Hua XIII*, p. 114]).

<sup>15</sup> En esta mención ya quedan insinuados los conceptos de *horizonte interno* y *horizonte externo* relativos al mundo.

"certeza" de que este mundo existente es<sup>16</sup>. En esta descripción también se destaca la temática del cuerpo propio en relación con el concepto que venimos abordando.

En la actitud natural yo me distingo de todos los restantes porque sé que tengo un cuerpo propio y todas las otras cosas existentes aparecen en relación con él en una cierta orientación espacial. De otro lado, las vivencias del yo son reconocidas como dependientes en cierta medida de este cuerpo propio y sus procesos corporales.

En relación con lo anterior, cada yo encuentra en su entorno tanto cosas como otros cuerpos en cada uno de los cuales reconoce un yo ajeno<sup>17</sup>. Este reconocimiento se vive como una experiencia de "empatía" (*Einfühlung*) por la cual percibo en el yo ajeno un alma, una conciencia actual, disposiciones de carácter y un entorno cósmico en relación con su cuerpo propio. Pero todos los yoes se captan como centros relativos del único y mismo *mundo espacio-temporal (raumzeitliche Welt)*, en palabras de Husserl, "(...) de un mundo que es en su infinitud determinada el entorno total de todo yo"<sup>18</sup>.

En el parágrafo siete Husserl hace una interesante descripción sobre el status de su propia descripción:

Lo que aquí se ha descrito con la noción de "encontrar", y que se da antes de todo pensar deductivo, por no hablar de pensar científico, no es sino lo que en un sentido pre-gnante significa tener experiencia. La actitud natural es, por tanto, la de la experiencia. El yo tiene experiencia de sí mismo y lleva a cabo experiencias sobre cosas, cuerpos y yoes ajenos. Esta actitud de la experiencia es la natural en tanto es la exclusiva del animal y del hombre pre-científico<sup>19</sup>.

En este pasaje queda enunciada de manera implícita "la tesis de la actitud natural" que más adelante identificará claramente con la experiencia. Pues aun cuando el juzgar descriptivo de la actitud natural sea el más elemental, éste tiene su derecho de evidencia precisamente "sobre la base de la experiencia"<sup>20</sup>. Naturalmente se trata de una evidencia imperfecta que puede completarse en juicios superiores como los de las ciencias, pero en última instancia éstas en sus diversas empresas cognoscitivas también se remiten a la experiencia como fundamento último de derecho.

De este modo, el "mundo" entendido desde la reflexión natural como la "totalidad de todo lo espacial-temporalmente existente"<sup>21</sup>, se constituye también en el objeto de estudio de las diferentes ciencias. De lo que se sigue precisamente el carácter de las

<sup>16</sup> Aquí queda enunciada la temática de la *tesis de la actitud natural*.

<sup>17</sup> Javier San Martín hace notar en su "Presentación" la importancia que Husserl le otorga desde esta época a la temática del cuerpo. Husserl establece una distinción entre *Leib* y *Körper* que también estará ligada a la distinción entre el enfoque natural y el enfoque trascendental.

<sup>18</sup> *Problemas*, p. 51 (Hua XIII, p. 116).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.56 (*ibid.*, p. 120).

<sup>20</sup> En el parágrafo diez, Husserl llega a afirmar que "(...) experiencia quiere decir tanto como la tesis de la actitud natural" (*ibid.*, 69, [*ibid.*, p. 135]).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 59 (*ibid.*, p. 124).

ciencias como ciencias de la actitud natural. Vemos así, que en este texto Husserl destaca al interior de la actitud natural tanto la actitud mundano-vital de la vida cotidiana, como la actitud reflexiva natural de las ciencias lógico-objetivas y en ambos casos hace notar que dichas actitudes se asientan en el concepto natural de mundo. Dicha constatación precisamente le servirá para marcar el contraste con la singularidad de la actitud filosófica, la que como ya dijimos, precisamente descubre o desoculta el concepto trascendental de mundo.

Los significados del mundo hasta aquí señalados los volvemos a encontrar en el texto de *Ideas I* (1913). Aquí el concepto natural de mundo también se introduce en el contexto de la descripción de la actitud natural, descripción que se encamina a poner de relieve la necesidad de la *epojé*. Así, desde los primeros párrafos se destaca la importancia de una adecuada comprensión del problema del mundo y se ofrece una primera definición natural del mismo en términos de "la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible"<sup>22</sup>.

Sin embargo, el desarrollo del concepto natural de mundo se da propiamente en el capítulo primero de la segunda sección de la obra<sup>23</sup>. Aquí encontramos precisiones importantes para entender por qué desde la actitud natural sólo podemos ver el mundo natural quedando desconocida la correlación entre el mundo y la conciencia<sup>24</sup>.

En el párrafo veintisiete que tiene el título "El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante", nuevamente nos encontramos con una reflexión que se ejerce desde nuestra condición de hombres de la vida natural y que se lleva a cabo en primera persona. En esta reflexión se destaca al yo como centro de un entorno-mundo que se extiende en el espacio y en el tiempo y que se experimenta de manera inmediata a través de los diversos modos de la percepción. De esta manera, aparecen asociados al concepto de mundo, además de la noción de campo (*Feld*) de todos los objetos de percepción (incluidos los animales y los otros hombres), las nociones de halo (*Umring*) infinito del campo de percepción y de horizonte (*Horizont*) oscuramente consciente de realidad indeterminada de todos mis actos perceptivos. En tanto horizonte, el mundo se entiende como un contorno indeterminado e infinito, es decir como un horizonte externo de carácter espacial.

A estas nociones de orden espacial que tratan de describir la naturaleza del mundo es posible añadir otras que consideran al mundo desde su carácter temporal. Porque el mundo que es percibido "ahí adelante" (*vorhanden*) en el estado de vigilia de la actitud natural tiene un horizonte temporal infinito, es decir, un presente inmediato vivo y un pasado y futuro no actual. Así surge la noción de horizonte interno que junto con la noción de horizonte externo espacial, permiten comprender por qué en

<sup>22</sup> *Ideas I*, p. 88 (Hua III/1, p. 11).

<sup>23</sup> Este capítulo lleva el título: "La Tesis de la actitud natural y su desconexión". Párrafos del veintisiete al treinta y dos (*ibid.*, pp. 135 -145, *ibid.*, pp. 56-66).

<sup>24</sup> Bonilla, siguiendo a E. Fink, habla de una ceguera de la actitud natural ante el enigma del ser del mundo (*cf.* Bonilla, Alcira, *op.cit.*, p. 100).



la vigilia estamos constantemente conscientes del mismo mundo aunque este se nos dé mediante contenidos cambiantes<sup>25</sup>.

De otro lado, desde la misma actitud natural puedo darme cuenta de que el mundo que está para mí "ahí adelante" como mundo natural circundante (*natürliche Umwelt*), no se presenta como un mero mundo de cosas, sino también como un mundo de valores y de bienes, es decir, como un mundo práctico<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva que nos muestra la riqueza del concepto natural de mundo, éste también se percibe como objeto de los múltiples estados del sentimiento y del querer, así como de todos los actos de la conciencia teórica. Es decir, en términos de Husserl, el mundo en tanto mundo circundante natural, aparece como el mismo mundo al que se refieren los complejos actos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia<sup>27</sup>.

Como señalamos antes, en esta reflexión natural que puede realizar cada yo, es posible también darse cuenta que todo lo aplicable a uno mismo, es también aplicable a los demás hombres que se encuentran "ahí adelante" en el propio mundo circundante. En este sentido Husserl resume la experiencia que podemos tener de los otros en relación con el concepto natural de mundo en los siguientes términos:

(...) aprehendo *objetivamente* su mundo circundante y el mío como uno y el mismo mundo, sólo que para todos nosotros viene a conciencia de diferente manera. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las *cosas* que están ahí adelante, y por eso cada uno tiene diferentes apariciones de *cosas*. También son para cada uno diferentes los campos actuales de percepción, de recuerdo, etc., prescindiendo de que incluso aquello que es en ellos intersubjetivamente conciente en común, es conciente en maneras diferentes, en diferentes modos de aprehensión, grados de claridad, etc. Pese a todo, nos entendemos con los congéneres y ponemos en común una realidad espacial-temporal *objetiva* como NUESTRO MUNDO CIRCUNDANTE EXISTENTE PARA TODOS, AL CUAL NOSOTROS MISMOS PERTENECEMOS<sup>28</sup>.

Del mismo modo que en el texto de los *Problemas*, vemos aquí cómo del reconocimiento del mundo circundante propio se pasa al reconocimiento del mundo circundante ajeno. Lo que permite destacar al mismo tiempo, tanto el perspectivismo de toda percepción como la afirmación de un mundo objetivo común. De este modo, el tema de la intersubjetividad introducido de manera muy breve en este primer tomo de las *Ideas* está, sin embargo, ya presente junto con la corporalidad como otra estructura universal de nuestra comprensión natural del mundo.

<sup>25</sup> Esta temática del mundo como horizonte precisamente se amplía en el enfoque trascendental al añadir al horizonte externo e interno la intencionalidad de horizonte. Esta última noción recoloca las nociones anteriores en el marco de la correlación conciencia-mundo.

<sup>26</sup> Esta última acepción nos permite ya destacar en el concepto natural de mundo los antecedentes de las nociones de mundo histórico y de horizonte cultural.

<sup>27</sup> Cfr. *Ideas I*, pp. 137-138 (Hua III/1 p. 58).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 139 (*ibid.*, p. 60).

Siguiendo la línea de argumentación del texto, luego de que Husserl ha destacado desde la reflexión natural la idea del mundo como entorno de la totalidad de cosas existentes, al mismo tiempo que horizonte común de nuestros actos de conciencia, él también nos hace notar que la reflexión natural podría proseguir de manera indefinida, pero en vistas del objetivo de su obra, ésta debe considerarse sólo como un estadio de su reflexión general. En tal sentido, también es importante que manteniéndonos al interior de la reflexión natural se destaque aquél aspecto sobre el cual se opera la mayor transformación en el cambio de actitud.

Se trata del modo fundamental en el que se me presenta el ser del mundo en la actitud natural. Es decir, percibo a la realidad "como estando ahí adelante" (*als daseiende vor*) y la acepto como se me da. Incluso las cosas particulares que percibo pueden ser meras apariencias, pero el mundo en su totalidad como realidad espacial y temporal una que me hace frente, a la que pertenezco como todos los demás hombres y a la cual ellos están referidos de igual modo, está siempre allí<sup>29</sup>.

Husserl llama a esta aceptación de la realidad mundana como existente "La tesis general de la actitud natural" (*Generalthesis der natürlichen Einstellung*). Esta tesis no representa otra cosa que el hecho originario de que nosotros, de antemano, en forma totalmente natural "vivimos en la certeza del mundo", estamos dirigidos intencionalmente a él. Esta creencia no es "prejuicio" ciego, sino un hábito intersubjetivo del hombre en cuanto hombre.

Respecto de esta tesis se debe considerar que, siendo una tesis general en virtud de la cual no sólo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante, sino también conciencia de él "como estando ahí adelante", no debe interpretarse como si ella fuera un juicio particular sobre la existencia del mundo. Por el contrario, la tesis general de la actitud natural se prolonga a través de la duración entera de dicha actitud y todo juicio expreso de existencia de cosas particulares se funda en esta tesis. En este sentido, Husserl nos recuerda que en todo juicio sobre lo percibido sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que en la primitiva experiencia había ya con el carácter de "ahí adelante"<sup>30</sup>.

Ciertamente en el contexto de la obra, Husserl introduce esta tesis para mostrar de qué manera el cambio de actitud a la que él nos convoca, precisamente, se concentra en la transformación radical de esta tesis natural. A partir del párrafo treinta y uno se opera la *epojé* y las siguientes descripciones se encuentran en medio camino hacia el enfoque trascendental, pero interesa destacar un último aspecto que precisamente una adecuada comprensión de la *epojé* permite mostrar.

Husserl es enfático al declarar que la *epojé* no debe interpretarse como una conversión de la tesis en una antítesis. Por el contrario, la *epojé* debe entenderse literalmente como "un poner fuera de juego la Tesis" (*setzen die Thesis außer Aktion*), "un

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, p. 140 (*ibid.*, p. 61).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 141 (*ibid.*, pp. 62-63).

desconectarnos" de ella (*schalten sie aus*) al colocarla "entre paréntesis" (*klammern sie ein*). En este sentido, la tesis misma como el mundo siguen existiendo, pero precisamente como lo colocado "entre paréntesis" o, en otros términos, la tesis sigue siendo una experiencia pero de la que no hacemos uso<sup>31</sup>.

La ejecución de la *epojé* como el dudar mismo que pertenece al reino de nuestra libertad, es una muestra de la ausencia de necesidad absoluta de la tesis general de la actitud natural. En este sentido la contingencia aparece también como un atributo del concepto natural de mundo y, en términos de lo expuesto en los *Problemas*, atributo del que podemos "tener experiencia".

El tema de la contingencia de la "tesis general de la actitud natural" es abordado en otras obras de Husserl, siempre al servicio de la introducción de la reducción y de la *epojé* que ella ejecuta. Sobre este punto resulta interesante complementar brevemente lo dicho en los últimos párrafos en torno a las *Ideas I* con la exposición que ofrece Husserl de este tema en algunos párrafos del segundo tomo de la obra *Filosofía Primera*<sup>32</sup>.

En esta obra en la que se propone desarrollar una "Teoría de la reducción fenomenológica", Husserl aborda el tema de la contingencia de la Tesis natural en relación con la experiencia de la percepción. Como es recurrente en muchos de sus textos y lo hemos visto en los *Problemas* y las *Ideas I*, la percepción se presenta como la última fuente de la que se alimenta la tesis general del mundo que ejecutamos en la actitud natural. Pero el mismo análisis que podemos hacer de la percepción desde la actitud natural nos muestra que ésta no puede eludir una inadecuación, precisamente porque los horizontes de percepción (interno y externo) son indeterminados y están abiertos al infinito.

Esta indeterminación de las percepciones particulares finalmente se extiende a la percepción del mundo en su totalidad y, en ese sentido, captamos al mundo como existiendo pero con una cuota de contingencia ineludible. Como lo afirma A. Bonilla siguiendo a Husserl, "(...) aunque experimento y percibo el mundo y su existencia y, en la percepción, se me da en una inquebrantable certeza, en una indubitabilidad y seguridad empíricas, esta autodonación en persona del mundo no excluye una constante contingencia cognoscitiva. La no existencia del mundo queda como una posibilidad siempre abierta, aunque no se realice, y además, sea compatible con nuestra certeza perceptiva de la existencia del mundo"<sup>33</sup>.

Ahora bien, ciertamente esta contingencia del mundo se presenta de manera atenuada en la actitud natural, porque también tenemos la capacidad de construir

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, p. 142 (*ibid.*, p. 63).

<sup>32</sup> Cfr. *Hua VIII*. Esta obra contiene una de las exposiciones más sistemáticas del problema de la reducción en el pensamiento de Husserl. El párrafo que aborda el problema de la contingencia del mundo es el treinta y tres (pp. 44-50) y lleva el título: "Vorlesung: Die unaufhebbare Kontingenz des Satzes: Die Welt ist". También el párrafo treinta y cuatro (pp. 51-58) aborda el tema mencionado.

<sup>33</sup> Bonilla, Alcira, *op.cit.*, pp. 110-111.

una idea unitaria del mundo que persiste a través de los cambios y se extiende a través de un espacio único. Lo anterior sucede así porque el flujo constante de las percepciones transcurre en la forma de una corrección permanente y de este modo surge la idea de un mundo verdadero<sup>34</sup>.

En este sentido, como también lo expone en las *Meditaciones cartesianas*, la percepción del mundo como una idea unitaria es meramente una presunción empírica y por lo tanto no goza de una necesidad apodíctica (es posible pensar su no ser), así como el conocimiento verdadero y definitivo, en última instancia, funciona como una idea regulativa del quehacer científico.

A todas las características antes mencionadas sobre el concepto natural del mundo se le podría sumar una última ya presupuesta en la noción de horizonte planteada en *Ideas I*, pero que en la obra *Experiencia y Juicio* (1910/1938) adquiere una explicitación<sup>35</sup>. Se trata del carácter del mundo como "pre-dado", carácter que en cierto modo integra las definiciones anteriores poniendo el énfasis en la relación entre las evidencias pre-predicativas de la actitud natural y los juicios de evidencia también propios de dicha actitud. En este sentido dicha caracterización del mundo constituye el antecedente más importante del concepto de "mundo de la vida" e incluso dicho concepto es mencionado en esta obra<sup>36</sup>.

En este marco de investigación sobre la genealogía de la Lógica que busca profundizar sobre el concepto de experiencia, el mundo precisamente aparece como suelo de la creencia universal para cada experiencia de objetos individuales dados. Es decir, el mundo es una dimensión de lo dado pasivamente, algo que aun cuando no nos ocupe está siempre disponible. Lo dado pasivamente está presupuesto en toda actividad cognoscitiva y toda forma de *praxis*, incluida la actividad teórica.

En este sentido, el ser del mundo en su totalidad es asumido como comprensible de suyo y nos es dado de manera pasiva como una certeza. De tal modo que la conciencia que los hombres tenemos del mundo y de cada uno de los objetos particulares es una conciencia en el modo de la creencia, la que no se ha obtenido por un juicio predicativo, sino que todo juicio predicativo la presupone. Así, el mundo es, en este contexto, definido como "la dación universal pasiva de toda actividad judicativa y de todo otro interés teórico"<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> En el enfoque trascendental esta temática revelará la teleología que, a juicio de Husserl, es propia de toda la actividad constituyente de sentido de la conciencia. Incluso retrocediendo hasta la vida instintiva, se mostrará la intencionalidad teleológica que la domina.

<sup>35</sup> Cfr. Husserl Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, edición de Ludwig Landgrebe, Hamburgo: Claassen Verlag, 1948, 1954. En adelante, *Experiencia*. Nuestro comentario hará referencia a los párrafos del cuatro al diez (pp. 11-45) en los que se aborda el tema de la experiencia pre-predicativa como suelo de los juicios de evidencia.

<sup>36</sup> El párrafo diez de la primera sección lleva el título: "Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierung" (pp. 38-45).

<sup>37</sup> [Traducción de la autora] "Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit, alles einsetzenden theoretischen Interesses" (*Experiencia*, p. 26).

El concepto de mundo como pre-dado consolida aún más la noción del mundo como horizonte de los actos de percepción. La noción de "horizonte", por su lado, atañe a un tema tan antiguo como es el del saber previo o pre-comprensión de la que siempre partimos para comprender lo que nos rodea<sup>38</sup>. Sabemos que ninguna experiencia nos enfrenta de manera original a las cosas. Es decir, toda experiencia tiene un saber previo que puede estar todavía indeterminado pero nunca completamente vacío<sup>39</sup>. En este sentido, Husserl introduce la noción de "un horizonte de experiencia".

De este modo, la validez del mundo es una creencia que funciona como un trasfondo al mismo tiempo de familiaridad y no familiaridad de nuestras experiencias<sup>40</sup>. Así, cada una de ellas se amplía en una continuidad explicativa de experiencias particulares que unidas sintéticamente, sin embargo, nunca llegan a una determinación plena.

Este encadenamiento de experiencias, alimentado por la anticipación de un saber previo, puede interpretarse como un proceso de inducción continuo. En este sentido, tal como se mencionó antes, el saber previo es tan constitutivo del horizonte interno de cada cosa como la posibilidad de obtener ulteriores determinaciones de lo mismo. De igual modo, la presencia y la co-mención de otros objetos en la experiencia de una cosa particular hace referencia al horizonte externo. Esto vale para todo objeto mundano como para todo sujeto humano o animal, así como también para todo producto cultural. En ese sentido, todo lo existente tiene un horizonte espacio-temporal y la experiencia tiene una estructura horizóntica que revela al mundo como totalidad de lo experimentable en general y como el horizonte pre-dado de toda la actividad judicativa<sup>41</sup>.

En suma, por todo lo anterior puede concluirse que, en el marco de la tematización del concepto natural de mundo, toda experiencia del mundo viene siempre acompañada de pre-menciones (saber previo sobre el objeto de la percepción) y co-menciones (alusiones al objeto que no son atendidas ni tematizadas) que no llegan a ser esclarecidas plenamente por lo percibido. Y si bien el enfoque trascendental

---

<sup>38</sup> Platón ya había planteado este problema en su diálogo el *Menón*, pero, sin duda, la noción de "Horizonte" desarrollada por Husserl en esta y otras obras resulta un claro antecedente de la temática de la pre-comprensión desarrollada por Martin Heidegger y la hermenéutica de Gadamer.

<sup>39</sup> Husserl aclara este punto con la siguiente expresión: "Welt ist für uns immer schon eine solche, in der bereits Erkenntnis in der mannigfaltigsten Weise ihr Werk getan hat" (*Experiencia*, p. 26).

<sup>40</sup> Incluso Husserl llega a afirmar que lo no familiar puede verse como un modo de lo familiar, es decir tenemos conciencia de ello en la forma vacía de lo que tiene la posibilidad de determinarse.

<sup>41</sup> En las obras anteriores mencionadas se destacaron la *corporalidad* y la *intersubjetividad* como estructuras universales del concepto natural de mundo, Husserl enfatiza en esta obra la *historicidad* del concepto natural de mundo. Es decir, el mundo en el que vivimos y que nos afecta constantemente es un mundo en el que asumimos tradiciones desde las cuales ejercemos nuestra actividad judicativa. En este sentido, lo que llamamos el concepto natural de mundo o mundo de nuestra experiencia se nos da interpretado de antemano, lo que nos permite entenderlo como un "horizonte de sentido" que posibilita que algo nos sea conocido. Tenemos entonces que lo pre-dado contiene sentidos sedimentados y funciones lógicas que aun cuando no los aceptemos conscientemente, ellos sin embargo nos están determinando en alguna medida.

precisamente pretenderá dar cuenta de la manera como la demanda de explicitación del sentido o perfeccionamiento de la percepción representa una tendencia natural de la conciencia intencional, esta demanda nunca se cumple plenamente. Porque, como Husserl ya lo señala desde las *Ideas I*, las cosas se nos dan en meros escorzos visibles por un sólo lado y aun cuando intentemos captar los otros lados en sucesivas percepciones, siempre quedan abiertas otras determinaciones. Es decir, a cada esfera de la percepción le pertenece un sistema de matices y escorzos, lo que quiere decir que toda experiencia actual señala siempre por encima de sí misma. A la percepción de una cosa le es inherente una cierta inadecuación y por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable<sup>42</sup>.

Esto último nos permite pasar a la última parte de nuestra exposición donde la expresión gadameriana del "lenguaje como experiencia del mundo" mostrará su impronta fenomenológica.

## § 2. El "lenguaje como experiencia del mundo" en la hermenéutica de Gadamer

Fenomenológicamente hablando, la "cosa en sí" no consiste más que en la continuidad con la que las matizaciones perspectivistas de la percepción de las cosas se van induciendo unas a otras, como ya mostró Husserl (en *Ideas I*, §41). El que pretenda oponer a estas "acepciones" el "ser en sí" tendrá que pensar o teológicamente –y entonces el ser en sí ya no es para él sino para Dios–, o diabólicamente, en calidad de individuo que pretende demostrarse a sí mismo su propia divinidad haciendo ver que el mundo entero debe obedecerle –y entonces el ser en sí del mundo será para él una restricción de la omnipotencia de la imaginación–. De una manera análoga a la de la percepción puede hablarse de la "matización lingüística" que experimenta el mundo en los diversos mundos lingüísticos<sup>43</sup>.

En el marco de la concepción dialógica y ontológica del lenguaje que plantea Gadamer, su tesis del "lenguaje como experiencia del mundo" suele presentarse de la mano de la recepción crítica que éste tiene de los planteamientos de W. von Humboldt en torno a la unidad entre lenguaje y pensamiento, la priorización de la dimensión comunicativa del lenguaje por encima de la cognitiva, y de su famosa tesis de que a cada lenguaje le corresponde una "acepción del mundo".

Como se sabe Gadamer buscó superar las consecuencias relativistas que podrían seguirse de la tesis humboldtiana, y se orientó hacia una comprensión ontológica del "lenguaje como experiencia del mundo", donde aparece la problemática del "en sí"

---

<sup>42</sup> Cfr. *Ideas I*, cap II, pp. 147-181 (*Hua III/1*, cap II, pp. 66-99).

<sup>43</sup> VM, pp. 536-537.

del mundo al que hace alusión la cita anterior. En nuestro concepto, creemos que la mención a *Ideas I* no es casual, sino que una vez más vemos la forma como Gadamer se sirve de ciertos aspectos del aparato conceptual fenomenológico para aclarar, tanto en qué sentido el lenguaje es experiencia del mundo, como por qué dicha experiencia es siempre incompleta y no puede eludir un tipo de perspectivismo. Temática que llevará a Gadamer a buscar en el potencial dialógico del lenguaje la posibilidad permanente de ampliar la visión del mundo que les es inherente a toda lengua histórica.

En el planteamiento de Gadamer, tenemos por un lado que la afirmación de que el mundo está constituido lingüísticamente no afirma solamente que el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje, sino que el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. Por lo tanto, en último término, en su concepto, la humanidad originaria del lenguaje significa al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del "estar en el mundo" (*in der Welt sein*) del hombre<sup>44</sup>. Pero por otro lado, al asumir la tesis de que a cada lenguaje le subyace una "acepción del mundo", el carácter esencialmente horizontal del lenguaje y del mundo también se pondrá de manifiesto.

En esta línea de interpretación, Gadamer afirma que a diferencia de todos los seres vivos nosotros tenemos la capacidad de ser libres frente a lo que nos sale al encuentro desde el mundo. Lo que significa que la capacidad misma de elevarnos por encima de las coerciones del mundo se funda en el lenguaje. De lo que se sigue también la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto del mundo uno. De este modo, el lenguaje no es sólo variable en el sentido de que existan otras lenguas que puedan aprenderse, sino que es variable en sí mismo en cuanto ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa<sup>45</sup>.

Ahora bien, tomando en cuenta la perspectiva dialógica que también caracteriza al lenguaje, el entendimiento lingüístico se concibe como un proceso vital en el que se hace manifiesto el mundo y éste se presenta como el suelo común que une a todos los que hablan entre sí. Por ello, todas las formas de comunidad de vida humana son también formas de comunidad lingüística. Pero como lo enfatiza C. Lafont, estudiosa del giro lingüístico en la filosofía alemana, la perspectiva gadameriana sobre el lenguaje, además de ver las consecuencias hermenéuticas de la concepción del lenguaje como acepción del mundo, también retoma con entusiasmo la idea humboldtiana de la dialéctica del lenguaje, entre una intersubjetividad ya siempre producida y garantizada por la apertura del mundo compartido, y una intersubjetividad siempre

---

<sup>44</sup> Cfr. VM, p. 531.

<sup>45</sup> Cfr. VM, p. 533.

por producir en el diálogo<sup>46</sup>. Es decir, la lengua no es sólo una forma formada, sino también una forma en formación<sup>47</sup>.

De lo que se sigue que en una comunidad lingüística real no nos ponemos *primero* de acuerdo, sino que estamos *ya* siempre de acuerdo: es el "mundo de la vida" que se nos representa en la vida en común el que lo abarca todo y sobre el que se produce todo entendimiento ulterior. Pero por lo dicho en el párrafo anterior, el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera sino que abarca, por principio, todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción. En efecto, a pesar de la diversidad de las tradiciones lingüísticas y culturales, lo que se representa en cada una de ellas es un mundo humano constituido lingüísticamente. Y como tal, cada mundo está abierto a todo género de ampliaciones y se presenta como accesible a otros.

En esta línea de interpretación, si la idea de "acepción del mundo" podría sugerir un individuo atrapado en las mallas de la lengua, éste no está prisionero, pues en virtud de su naturaleza analógica, los nexos que constituyen la red de la lengua son nexos abiertos, que se limitan a ofrecer el mundo en una organización hipotética del mismo, la cual ni está cerrada ni es definitiva, sino que se puede modificar permanentemente<sup>48</sup>.

En la concurrencia de esta recepción que Gadamer tiene de los planteamientos de Humboldt y de la noción fenomenológica de horizonte, se hace evidente el carácter problemático que adquiere el uso del concepto filosófico de "mundo en sí" de cara a las pretensiones del objetivismo moderno. Es decir, la idea de una ampliación progresiva de la propia "acepción del mundo" no debería llevar al malentendido de que el criterio de esta ampliación viene dado por un "mundo en sí" externo a toda lingüisticidad. Al contrario. Para Gadamer:

(...) la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegaremos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una acepción del mundo. Estas acepciones no son relativas en el sentido que pudiera oponérseles el "mundo en sí", como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano lingüístico. Obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo

---

<sup>46</sup> Cfr. Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993. Tomar en cuenta los capítulos: "La consideración del lenguaje en su dimensión constitutiva en el planteamiento de Humboldt" (capítulo II, pp. 31-65) y "La concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica" (capítulo III, pp. 67-123).

<sup>47</sup> Cfr. Di Cesare, Donatella, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona: Antrophos, 1999, p. 68.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 60-61.



se refiere al ser en sí de éste. Él es el todo al que se refiere la experiencia humana esquematizada lingüísticamente<sup>49</sup>.

Lo anterior significa que, para Gadamer, la multiplicidad de "acepciones del mundo" no significa la relativización del mundo, sino que lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece<sup>50</sup>; y, por otro lado, que la vinculación lingüística de nuestra experiencia del mundo no significa ningún perspectivismo excluyente, sino que, como ya lo hemos dicho, somos capaces de introducirnos en mundos lingüísticos extraños, sin que ello signifique negar nuestro propio mundo.

Así también, como lo señala L. Garagalza, si cada "acepción del mundo" puede ser comparada con una perspectiva, precisamente lo propio de las perspectivas es que cada una de ellas está en relación con la totalidad o, en otros términos, desde cada una de ellas se puede ver el todo aunque no totalmente, de tal manera que el mundo lingüístico propio en el que se vive representa precisamente la condición de posibilidad de todo acceso interspectivístico. Es decir, el "horizonte de totalidad" que conlleva toda perspectiva sería precisamente lo que permite integrar otras perspectivas en un proceso abierto de fusión de horizontes<sup>51</sup>.

Como puede verse entonces para Gadamer, en el lenguaje como experiencia del mundo hay una referencia a ese horizonte de totalidad que nunca es determinable del todo, pero que se experimenta, según Husserl, como aquello acerca de lo cual "nos entendemos con los congéneres y ponemos en común una realidad espacial y temporal *objetiva* como NUESTRO MUNDO CIRCUNDANTE EXISTENTE PARA TODOS, AL CUAL NOSOTROS MISMOS PERTENECEMOS"<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> VM, p. 536.

<sup>50</sup> Respecto del "en sí del mundo", Gadamer considera que la idea de que el mundo pueda ser sin los hombres está en el sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente, así en cada una de ellas podemos encontrar una referencia al ser en sí de este mundo, pero entendido como el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La influencia fenomenológica en este planteamiento es manifiesta.

<sup>51</sup> Cfr. Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona: Antrophos, 2002, pp. 38-39.

<sup>52</sup> *Ideas I* p. 139, (Hua III/1 p. 60).