

Roberto Walton

**HUSSERL,  
MUNDO,  
CONCIENCIA Y  
TEMPORALIDAD**

EDITORIAL ALMAGESTO  
BUENOS AIRES

© Editorial Almagesto  
Donizetti 527, Buenos Aires  
Producción: Celia Ferman  
Corrección de texto: Sandra Muñoz  
Composición, armado y películas:  
ECEGraph, Esmeralda 625, 3º "G"  
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723  
I.S.B.N. 950-751-061-3

## **CONTENIDO**

- 1. El tema principal de la fenomenología de Husserl.**
- 2. Fenomenología y realidad.**
- 3. Génesis y anticipación en el horizonte temporal.**
- 4. Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl.**
- 5. Husserl y el horizonte de la historia.**
- 6. El lenguaje y lo trascendental.**



## EL TEMA PRINCIPAL DE LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL\*

En un momento importante en el desarrollo del texto principal de la *Krisis*, Husserl proporciona en una nota a pie de página una clave para la interpretación de su tarea filosófica. Entre la caracterización de la epoché como una transformación total de la vida humana y el ordenamiento de los problemas trascendentales bajo el título *ego-cogitatio-cogitatum*, nos ofrece incidentalmente la siguiente aclaración autobiográfica: *"La primera irrupción de este a priori universal de la correlación entre el objeto de la experiencia y los modos de darse (durante la elaboración de mis 'Investigaciones lógicas', aproximadamente en el año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de la correlación"* (VI, 169).<sup>1</sup> Por su carácter claro y conciso respecto de la intención filosófica de Husserl, tomamos este texto como punto de partida para un análisis de los estadios implicados en la elaboración sistemática a la que en él se alude. Como preocupación central del pensamiento de Husserl, la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, o, con otras palabras, el paralelismo entre el noema y la noesis, no sólo ha implicado momentos previos que posibilitaron su aparición sino que sus consecuencias se extienden en la fenome-

\* Publicado en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, vol. III, N° 1 (mayo 1988).

nología posthusserliana. Toda historia del movimiento fenomenológico se asocia con las vicisitudes de esta correlación que se prepara antes de Husserl y trasciende sus propias investigaciones —si bien encuentra en él su concreción y su análisis más exhaustivo—. En esta historia pueden deslindarse sucesivos comienzos que evocan la condición reivindicada por Husserl de ser un permanente principiante. Nos proponemos en este trabajo delinear el surgimiento y enriquecimiento progresivo del esquema general *ego-cogitatio-cogitatum*, y a la vez subrayar algunos estadios decisivos en el desarrollo de la fenomenología.

## I

1.1 El primer comienzo se encuentra en la distinción entre acto y contenido expuesta por F. Brentano en su *Psychologie* (1874). Se trata de la diferenciación entre el acto de representar y el contenido representado de modo que el ver en tanto fenómeno psíquico se opone al color observado en tanto fenómeno físico. Lo que se representa es un contenido incorporado pasivamente con el carácter de un objeto inmanente de existencia tan solo fenoménica e intencional. Esto significa que el contenido tiene una existencia en la mente y que el acto está dirigido hacia él. La intencionalidad es básicamente el modo de ser de lo conocido en la conciencia, pero también comienza a asociarse con la “referencia a un contenido” o la “dirección a un objeto”.

1.2 En el escrito “*Psychologische Studien zur elementaren Logik*” (1894), Husserl deja de caracterizar los contenidos por su pasividad cuando se ocupa de los arabescos en tanto figuras que pueden ser captadas como dibujos de adorno que nos impresionan de un modo estético, o bien como signos o símbolos que podemos comprender como representaciones de pensamientos. Pone de relieve que se trata de dos modos diferentes de recibir un mismo contenido en la conciencia, y describe la alteración que se produce en la situación psíquica cuando el arabesco se convierte en

signo. Y con este análisis de diversos modos de conciencia que se orientan de distinta manera a un mismo contenido, inicia una fase fundamental en la evolución de su pensamiento ya que aquí está contenida la noción de dar sentido, es decir, interpretar un contenido mediante una operación de la conciencia.<sup>2</sup>

1.3 Esta referencia a una intervención activa de la conciencia se extiende luego a la descripción de los restantes actos. Como hemos visto, Husserl sitúa este descubrimiento en el año 1898. Lo que en un primer momento se limitaba a un fenómeno expresivo se generaliza a toda la vida de la conciencia. De suerte que, por ejemplo, la percepción puede ser analizada de acuerdo con el mismo esquema aplicado al arabesco, es decir, la diferenciación entre una materia y una forma. Así, los contenidos o datos sensibles se convierten en el fundamento de la aprehensión de un objeto que no se identifica ya con estos contenidos sino que emerge como el correlato de este acto que los ha interpretado. Es el descubrimiento de la correlación según la cual toda variación en el modo de darse de un objeto responde a una manera diferente en que el sujeto se orienta hacia él. Y es la consecuencia del anterior descubrimiento de la función de dar sentido de la conciencia. Husserl observa que en las *Investigaciones lógicas*, en virtud del análisis de los *cogitata que cogitata* "se anuncia ya la problemática de la correlación" y se "encuentran los primeros comienzos, aunque muy incompletos de la 'fenomenología'" (VI, 237).

1.4 Ahora bien, el descubrimiento de la correlación entre el objeto y la conciencia del objeto no equivale aún a la

<sup>1</sup> La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-1992).

<sup>2</sup> El mencionado escrito ha sido publicado en *Husserliana*, vol. XXII, pp. 92-123. Sobre su importancia véase Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought, Phaenomenologica* 76, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, pp. 31, 34, 46-51.

formulación de una filosofía trascendental. Es necesario como un paso ulterior conferir a la correlación el carácter de un sistema “universal, absolutamente cerrado en sí mismo y absolutamente autosuficiente” (VI, 154). Para ello se debe abandonar el supuesto de una realidad inferida a partir de los contenidos inmanentes o fenómenos físicos. Este punto de vista fue mantenido por Husserl aun después de haber puesto de manifiesto la correlación, y es abandonado a partir de 1905 con “la primera irrupción —según afirma Husserl en la nota que hemos tomado como hilo conductor—, aún muy necesitada de aclaraciones, de la reducción fenomenológica”. Así como en la esfera de la percepción trascendente sucumbe ante esta epoché la noción de una realidad independiente de las operaciones de la conciencia, en el ámbito de la percepción inmanente se excluye por medio de ella la noción de un yo psíquico como ejecutor de tales actos. Al igual que todo objeto en el mundo, el yo-hombre es constituido por el yo trascendental, el cual debe ser considerado como un contrapolo del mundo. De manera que un yo puro se revela como el sujeto de todos los objetos, es decir, de las operaciones dadoras de sentido —entre ellas, la auto-objetivación por la cual se convierte en yo mundano—, y además, como el efectuator de la validez, esto es, como el sujeto de la creencia en el mundo que ya no está supuesta como algo comprensible de suyo sino motivada por el carácter de la experiencia. Para 1908 Husserl ya ha caracterizado explícitamente su filosofía como trascendental y ha comenzado metódicamente a asignarle la tarea de investigar la constitución de las trascendencias en el marco de la experiencia trascendental y en estricta correlación con ella.

1.4.1 Al afirmar que la epoché no implica una decisión en favor del ser o el no ser (VI, 410), Husserl ha querido decir que no supone nada sino que procura fundamentar toda creencia en el carácter de la experiencia trascendental. Este método permite por un lado asignar a la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo el carácter de un ámbito que se cierra absolutamente sobre sí mismo, y por el otro



descubrir aquella efectividad que puede considerarse legítimada: “El mundo —aclara Husserl— no se ha perdido por la epoché; esta no es en absoluto abstención respecto del ser del mundo y de todo juicio sobre él, sino que es el camino para el descubrimiento de los juicios de correlación de la reducción de todas las unidades de ser a mí mismo y a mi subjetividad, que tiene sentido y da sentido, junto con sus capacidades” (XV, 366). Se debe subrayar que el mero análisis de la correlación no basta para acceder a la actitud trascendental sino que se debe también asignar una autosuficiencia absoluta al sistema integrado por el mundo y la conciencia del mundo. Una cosa es la correlación que se encuentra en el mundo, y que ya había sido descubierta con anterioridad a la epoché, y otra cosa es la correlación trascendental que se establece entre el mundo y su contrapolo, y que requiere pasar por la reducción. Husserl señala expresamente, en la nota que guía estas consideraciones, que este paso adicional fue motivado por la inclusión del yo-hombre en los problemas de la correlación. Explica que esta inclusión “debió forzar necesariamente una radical transformación de sentido de toda esta problemática y finalmente conducir hacia la reducción fenomenológica a la subjetividad trascendental absoluta” (VI, 169).

1.5 Un estadio adicional está indisolublemente unido al anterior. Consiste en mostrar que el título *ego-cogitatio-cogitatum* no concierne solamente a un determinado acto sino a un horizonte de vivencias. Así, la correlación se extiende a las vivencias potenciales y a sus respectivos objetos. Y esta conciencia de horizonte permite justificar el carácter absolutamente autosuficiente de la correlación. Una vez que un acto se encuentra relacionado con otros por medio de sus referencias intencionales vacías es posible llevar a cabo una legitimación racional inmanente del conocimiento sin la admisión de presupuestos relativos a una realidad extraña a ella. Por ejemplo, si partimos de un acto de percepción y explicitamos los horizontes vacíos, el curso ulterior de la experiencia perceptiva puede planificar estas intenciones en un proceso que puede reiterarse inde-

finidamente respecto a las nuevas referencias vacías inherentes a cada plenificación. De este modo es posible afirmar la efectividad de un objeto que se da en los actos de percepción cuando todos ellos ofrecen apariciones que convergen entre sí en la presentación de lo mismo. La conciencia resulta autónoma porque la validez de lo que ella pone queda determinada por sus propios medios, es decir, por una dictaminación de derecho que está motivada exclusivamente por las síntesis producidas en la esfera de las vivencias. Por consiguiente, sólo con la intencionalidad de horizonte, que en su forma explícita aparece paralelamente con ella (XVII, 207n), puede entrar en escena la filosofía fenomenológico-transcendental.

1.6 Un estadio ulterior consistirá en mostrar que la intencionalidad de horizonte se caracteriza no solamente por una indeterminación o apertura indefinida sino que encierra en sí una estructura de determinación (I, 83), y que este predelineamiento o anticipación de la experiencia responde a la historia pasada de la conciencia, es decir, se ha configurado a lo largo de la vida del yo trascendental. Pues las referencias inherentes a la conciencia del horizonte no tienen solamente un carácter formal sino que están determinadas en su propio contenido por las habitualidades en el sujeto y paralelamente los tipos empíricos en el polo objetivo de la intencionalidad. Esto significa que el yo es una mónada con su propio mundo correlativo. Con este nuevo paso ingresamos en la fenomenología genética a partir del 1917-18. Paralelamente aparece la primera mención del tema del mundo de la vida en un manuscrito de 1917 (IV, 375), es decir, se introduce una cuestión que va a adquirir un papel central en la última obra de Husserl. Con el método de análisis genético y el tema del mundo de la vida, la noción de horizonte se extenderá a toda actividad humana y se desplegará en todos sus alcances.

1.6.1 Un análisis estático considera el objeto como una unidad acabada y lo utiliza como un hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlación entre lo constituyente y lo constituido. Investiga los componentes de la

correlación y los diversos modos en que puede presentarse. Su actitud se asemeja, según Husserl, a la historia natural que sistematiza y ordena tipos particulares (I, 110). Claro es que examina los horizontes, pero descuida la historia que subyace en ellos. Por el contrario, el análisis genético tiene en cuenta el proceso de establecimiento de los sentidos y se ocupa de las remisiones que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. El pasaje a la fenomenología genética permite reelaborar las nociones fenomenológicas fundamentales y ampliar el esquema primario de la investigación fenomenológica. El yo deja de ser un mero polo vacío y se presenta como un sustrato de habitualidades mientras que el objeto constituido ya no se limita a lo que le corresponde como mera individualidad sino que aparece en medio de un sistema de referencias determinadas que le confieren una estructura típica extensiva a sus relaciones con el mundo circundante. Los objetos suponen un horizonte temporal que escapa a nuestra captación inmediata y debe ser puesto en claro a fin de comprender que “lo constituido actualmente para los sujetos cognoscentes a partir de las fuentes de su habitualidad es más que lo momentáneamente temático en el presente actual” (XVII, 38). La correlación entre el sujeto y el objeto se convierte en el paralelismo entre el horizonte de capacidades potenciales adquiridas por el primero y el conglomerado de tipos empíricos que organizan los horizontes interno y externo del segundo. Así, la génesis del yo tiene su correlato en la génesis del mundo circundante, y la consecuencia de este nuevo punto de vista es que la conciencia de algo deja de tener un carácter estático para transformarse en una referencia objetiva que continuamente va más allá de sí misma y abarca, en cuanto conciencia de horizonte, “muy diversos modos de una intencionalidad que es ‘inconsciente’ en el sentido habitual más estrecho de la palabra, y que, sin embargo puede ser mostrada como coviviente e incluso cooperante de diversas maneras...” (VI, 240).

1.7 Un nuevo momento —no es posible en este caso referirse a una etapa subsiguiente— consiste en explicitar

las características que debe tener el yo transcendental para que puedan haber sido dados los dos pasos previos relativos a la intencionalidad del horizonte y su estructura de determinación. Aquí se deben subrayar tres cosas. Ante todo, la intencionalidad de horizonte exige relacionar el yo trascendental con una corporalidad a fin de que los objetos puedan presentarse en diversas apariciones en virtud de los movimientos del cuerpo propio, y de que el mundo pueda ordenarse según dimensiones espaciales y horizontes de cercanía y lejanía en virtud del ahí absoluto que el cuerpo instituye. En segundo lugar, la habitualidad investigada por la fenomenología genética no se limita a una habitualidad adquirida en la vida del yo. Incluye también una habitualidad originaria que consiste en una “masa heredada” (XV, 604) de impulsos o instintos que a la vez permiten una constitución primordial del mundo para mí y me enlazan con los otros yoes a través de un “ser-con (*Mitsein*)” (XV, xlix) o protointersubjetividad que subyace a toda relación por medio de la endopatía. Por último, el yo transcendental tiene una historicidad que comprende no sólo su propia vida sino la de intersubjetividad transcendental. En suma: el yo transcendental husserliano a la vez dispone de un cuerpo, tiene un estrato intersubjetivo, y no escapa a una historia compartida. Por eso Husserl califica de “mitos” —es decir, de construcciones que no pueden legitimarse en la reflexión por medio de evidencias intuitivas— a la concepción kantiana de la apercepción transcendental y a la concepción neokantiana de una conciencia en general.

1.7.1 En relación con el paso anterior emerge también una nueva manera de considerar la relación entre el yo transcendental y el yo mundano o yo-hombre. En un primer momento, en las *Ideas* (p. ej., I, §§ 49, 53), Husserl presenta el nexo de tal manera que se puede pensar en una conciencia pura sin cuerpo o sin psiquismo. El yo como unidad psicofísica es un objeto constituido, que, en cuanto tal, supone el yo transcendental constituyente, y del que éste, en su condición de instancia última, no tiene necesidad. Pero en los escritos de la década del 20 comienza a insinuarse un nuevo

punto de vista cuyos resultados se advierten sobre todo en el tratamiento de la vía hacia la fenomenología trascendental a partir de la psicología en la *Krisis* (IIIB). Al explicitar este camino, Husserl se refiere a un "hermanamiento de la diferencia y la identidad" (VI, 209) entre el yo trascendental y el yo mundano. Cuando el universo de correlatos trascendentales puestos en el modo de la efectividad se sustituye a las cosas reales aceptadas como obvias en la actitud natural, el yo que medita fenomenológicamente advierte que en su vida pasada, a pesar de que no había adoptado aún la condición de espectador desinteresado, era ya una subjetividad trascendental encubierta. Un descubrimiento retrospectivo permite tomar conciencia del anonimato en que se encontraba el yo trascendental. Lo cual significa que el hombre atado a los intereses de la actitud natural se caracteriza por una autoconciencia ingenua en la que se encuentra en un estado de ceguera para la dimensión trascendental: "Soy por cierto en cuanto yo trascendental el mismo que en la mundanidad es el yo-hombre" (VI, 267-68).

Con este tipo de consideraciones, Husserl se aparta de su modo inicial de tratar la relación entre el yo trascendental y el yo-hombre. Ya no insiste en la paradójica posibilidad de un curso de vivencias en el que no se constituye la unidad intencional yo-hombre, sino que pone el énfasis en una identidad en medio de la diferencia entre lo constituyente y lo constituido. Y como si excluyera esa posibilidad, aclara que "como filósofo trascendental no he dejado por ello de ser hombre" (VI, 263). Alude más bien a la relación "totalmente peculiar (*ganz eigenartig*)" en virtud de la cual el yo-hombre "implica" el yo trascendental no como un "núcleo en el hombre" —es decir, algo realmente existente en el yo mundano— sino como la "potencialidad del abrirse paso a la trascendentalidad..." (XV, 456). Inversamente, se da también una relación por la cual el yo trascendental sólo puede ser encontrado en su contraparte mundana: "Si pongo entre paréntesis también el yo-hombre, entonces puedo con posterioridad conocer que yo como yo puro estoy contenido (*enthaltten*) en el 'yo-hombre'..." (VIII, 413).

1.7.2 Sobre la base de esta nueva caracterización de la relación entre el yo trascendental y el yo-hombre, la exégesis husserliana ha procurado esclarecer el sentido de la identidad y la diferencia. Ante todo, ha incluido la corporalidad en la subjetividad trascendental como una dimensión profunda con lo cual contribuye a acentuar la identidad. Y pone énfasis en que la diferencia no es otra cosa que la oposición que se establece entre el reconocimiento y el desconocimiento de la condición de origen o punto de referencia de todo sentido que cabe asignar a la subjetividad. Así, la actitud natural da por supuesto un mundo que sólo se puede tener y al que sólo se puede acceder por las operaciones de la subjetividad, es decir, encubre con un presupuesto ontológico la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. No advierte que todo objeto debe tener su manifestación y legitimación en la experiencia de la conciencia, y que, al margen de la correlación, no es posible una afirmación racional sobre objetos. Pues bien, entre los objetos del mundo, se encuentra aquel que caracterizamos con los sentidos “hombre” o “unidad psicofísica”. Y como todos los sentidos, estos han debido tener también su génesis y por ende remiten al campo de la experiencia trascendental como ámbito de su origen, es decir, quedan referidos a la subjetividad o a la intersubjetividad trascendental que los ha constituido en el marco de una historia de los sentidos.<sup>3</sup>

## II

El esquema general *ego-cogitatio-cogitatum* puede ser considerado como el hilo conductor para el análisis de la

<sup>3</sup> Cf. J. N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, *Phaenomenologica* 98, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985, pp. 153, 163-64, 208, 222; y Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 212-16.

fenomenología posthusserliana ya que los intentos de ir más allá de Husserl conciernen a los dos polos de la estructura intencional, es decir, al *ego cogito* y al *cogitatum*, así como al método para revelarla, es decir, la reflexión. Y se extienden a la subsistencia misma del esquema mediante la alusión a un ámbito en que los polos aún no se han diferenciado. A continuación se indicarán algunos ejemplos para cada uno de estos casos teniendo en cuenta la filosofía del primer y segundo Heidegger, la fenomenología descentralizada inspirada en Merleau-Ponty y la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur. Respecto de estas objeciones procuraremos poner de relieve las anticipaciones de Husserl o bien mostrar que su pensamiento ofrece una fuente de sentido a la que ellas deben remitirse.

2.1 El análisis de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo debe hacer frente a la aseveración de que la conciencia pura no tiene la prioridad que Husserl le ha asignado y que el sujeto debe entenderse primariamente como un ser-en-el-mundo. Se ha de mencionar en primer lugar la posición de Heidegger según la cual la función de desvelamiento “no está referida a un punto-yo aislado sino al poder-ser-en-el-mundo fácticamente existente”.<sup>4</sup> Pero Husserl se sustrae a esta objeción. Se debe tener en cuenta que el análisis genético explicita la unidad de una historia en la que el ego se convierte en el sujeto de capacidades y disposiciones que lo individualizan. Y merece destacarse la recepción por parte de Husserl de temas como la “significatividad (*Bedeutsamkeit*)” (XV, 633) inherente al mundo circundante —sobre el que volveremos luego—, y la “cura (*Sorge*)” (XV, 415) para describir la situación del hombre en medio de un horizonte práctico de intereses vitales. Incluso llega a variar su terminología de tal manera que, si bien no deja de hablar de una conciencia con sus actos

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol. 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, pp. 393.

y un polo de los actos, comienza a referirse con más insistencia a la subjetividad trascendental con sus operaciones o efectuaciones (*Leistungen*) en medio de una vida e historia individualizadas. De ahí que Landgrebe haya sostenido que existe una convergencia y complementación entre el llamado Heidegger I anterior a la *Kehre* y el pensamiento tardío de Husserl cuya orientación genética lo aleja de las concepciones clásicas acerca de lo trascendental.<sup>5</sup> Esta complementación se despliega en una serie de temas. A título de ejemplo recordemos que, en vista de que es un recurso que posibilita la libertad con respecto al mundo al poner fin a la situación que Husserl califica de infancia en el mundo, la epoché es el procedimiento que Heidegger ha "supuesto tácitamente" al caracterizar en otro contexto como cotidianidad del *Dasein* lo que Husserl denomina actitud natural. El reverso de ambas situaciones es la responsabilidad ya sea a través de la suspensión del juego de los intereses mundanos en Husserl o bien a través de la asunción de las posibilidades de ser en Heidegger.<sup>6</sup>

Además, en relación con el polo-yo, se debe recordar que Merleau-Ponty se ha referido a una intencionalidad operante o corporal que se desenvuelve antes de la conciencia temática. Pero con ello ha insinuado la idea de "otro sujeto por debajo de mí" con lo cual daría lugar a una paradójica dualidad en el *cogito*, y, además, no ha subrayado suficientemente, como señala Landgrebe, que el cuerpo propio sólo es tal si un ego implícito aprende a disponer de sus movimientos y tiene de ellos una experiencia prerreflexiva. Y cabe asignar al polo subjetivo el carácter de un yo puro por dos razones. De un lado, está presupuesto por el cuerpo

<sup>5</sup> Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982, p. VII.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 97, 123.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 294.



propio como un principio de individuación que se manifiesta en el control de los movimientos. Del otro, los mecanismos corporales no pueden dar cuenta de su efectividad sino que representan tan sólo sus condiciones de posibilidad, es decir, sólo dicen cómo el yo puede llegar a ser pero no indican lo que es el yo. Por eso el yo no puede ser captado por los sentidos sino tan sólo por la reflexión que cada sujeto debe efectuar por su propia cuenta en la unicidad personal (VI, 188) y a la que está orientado desde la primera captación de sí mismo en el ejercicio del movimiento corporal.<sup>8</sup>

2.1.1 Al poner de relieve la anterior convergencia y salvaguardar la primacía del yo, Landgrebe ha juzgado necesaria una revisión del concepto de subjetividad trascendental. Esta noción comprendería una dimensión que escapa a las descripciones de la reflexión por ser libre y operante en el presente viviente. Junto a ella subsiste la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo como una dimensión que puede ser analizada por la reflexión. El primer sentido es el de una subjetividad desligado de todos los condicionamientos mundanos y consciente de tal libertad para operaciones responsables que se extienden desde el movimiento corporal hasta la reflexión. El segundo sentido se asocia con el ámbito que hace posible el ejercicio de tal responsabilidad. Mientras que en el primer caso es imposible una reflexión objetivante porque el yo que opera en el presente viviente escapa a toda tematización, en el segundo caso se ofrece a un conocimiento de esta índole un yo que se mantiene idéntico como un objeto en la serie de los actos pasados. La conexión entre las dos dimensiones reside en que mediante la reflexión el yo tiene la experiencia de que "el mundo es el espacio en el interior del cual él debe tomar su posición y la ha siempre ya tomado".<sup>9</sup> La necesidad de

<sup>8</sup> Cf. L. Landgrebe, *op. cit.*, pp. 45-46, 85-86.

<sup>9</sup> Ludwig Landgrebe, "Husserl, Heidegger, Sartre - trois aspects de la Phénoménologie", *Revue de Métaphysique et Morale*, 1964, N<sup>o</sup> 4, p.375.

tomar posición apunta al primer aspecto, y el hecho de haber actuado permanentemente de este modo apunta al segundo. Por un lado, el mundo es el "espacio de juego" dentro del cual se toma una posición, y, por el otro, el mundo no es algo dado y constrictivo sino el "estilo de vida" que resulta de las posiciones que ha adoptado un yo cuyas posibilidades no existen en sí sino que son tales sólo en la medida en que son apropiadas y realizadas. Enfocado como condición, el mundo es el "espacio de juego" para las operaciones de la subjetividad trascendental. Contemplado como resultado, el mundo es el "estilo de vida" que se ha configurado a lo largo de la historia del sujeto. De ahí que el mundo no pueda ser absolutizado porque responde a una progresiva experiencia histórica de un yo libre. Sin embargo, este yo libre no puede desenvolverse al margen de la correlación con el mundo sino que la presupone y la renueva.

La revisión de la noción de subjetividad trascendental posibilita una modificación del sentido de la distinción con la subjetividad mundana. Según Landgrebe, el yo mundano es el que se olvida de aquella dimensión de sí mismo en virtud de la cual la libertad que se despliega en el mundo implica a la vez un desprendimiento respecto del mundo. Esta caída en el mundo es el reverso de una renuncia a la responsabilidad. Y se refleja en el modo de ejercer la reflexión ya que la segunda dimensión de la subjetividad trascendental permanece oculta. No se advierte que el mundo es el correlato de las operaciones efectivas y posibles de la conciencia, y, por lo tanto, se presupone ingenuamente su preexistencia o independencia. Ahora bien, el criterio husserliano para diferenciar la subjetividad trascendental de la subjetividad natural es el desvelamiento o encubrimiento de las funciones trascendentales. Al afirmar la identidad, Husserl había señalado que "lo que en la mundanidad estaba encubierto para mí, lo desvelo yo en la investigación trascendental" (VI, 268). Pero el anonimato no puede ser exclusivamente el criterio porque una dimensión de la misma subjetividad trascendental permanece en ese estado en tanto escapa a la mirada de la reflexión. Así, nos encon-

tramos con tres situaciones: 1) el yo mundano cuyas funciones trascendentales permanecen ocultas; 2) el yo trascendental de la correlación yo-mundo cuyas operaciones se descubren por medio de la reflexión; y 3) el yo trascendental de la libertad y responsabilidad que se sustrae a la reflexión. La distinción entre subjetividad mundana y trascendental separa la primera situación de las otras dos, y se presenta como la oposición entre el sujeto determinado por los intereses mundanos y el sujeto que asume responsablemente el ejercicio de sus posibilidades. Por su parte, frente al yo mundano caído en el mundo, el yo trascendental puede ser considerado desde el punto de vista de las posibilidades ya constituidas (correlación) o desde el punto de vista de la capacidad para instituir el ámbito para el juego de las posibilidades (anticipación de sí mismo). De ahí que puedan deslindarse dos dimensiones. En suma: a la oposición entre lo encubierto y lo desvelado se sustituye la oposición entre la caída en el mundo y la libertad "del" mundo como criterio para diferenciar la actitud natural y la actitud trascendental. Mientras que es lícito hablar de un yo en la medida en que hay un polo generador de actividades y condicionante de afecciones, también es lícito calificarlo de trascendental en la medida en que no queda limitado a un conjunto de circunstancias mundanas o de condiciones orgánicas y físicas.<sup>10</sup>

2.2 El lado del cogitatum ha ofrecido también una base para cuestionar la autosuficiencia de la correlación mediante la objeción de que las cosas no se reducen a objetos. Un rasgo fundamental de la última fase del pensamiento de Heidegger reside en poner de manifiesto una región o ámbito originario en que moran las cosas. Este ámbito recibe el

<sup>10</sup> Cf. Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1978, pp. 203-206 (trad. cast. de Mario A Presas: *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 315-319); y Donn Welton, "Introduction: World and Consciousness", en Ludwig Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl. Six Essays*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 26.

nombre de *Gegend*, y es caracterizado como el mundo con anterioridad a las perspectivas. Acceder a este mundo implica dejar ser las cosas en un estado prístino sin imposiciones, es decir, sin anticipar nada que implique un dominio sobre ellas. Pues el reposar de las cosas en el ámbito originario es a su vez un pertenecerse a sí mismas y posar en el sosiego de lo que tienen de propio al margen de cualquier artificio de nuestra aprehensión y por ende fuera de un horizonte de anticipación organizado según determinadas formas. Introducirse en y abandonarse al ámbito originario es eliminar toda referencia retrospectiva a la subjetividad que pueda condicionar el modo de presentación de las cosas por medio de una correlación: "...así una se extiende hasta la otra, una se abandona a la otra, y cada una queda de ese modo como sí misma..."<sup>11</sup>

Característico de Merleau-Ponty ha sido continuar este tipo de pensamiento mediante el esbozo de una ontología con nociones que debían sustituir a la objetividad, subjetividad y donación de sentido. Desde este punto de vista, el concepto de horizonte significaría la anticipación de "un nuevo tipo de ser" dentro del cual quedarían establecidos límites para el análisis intencional husserliano. Porque el ser-uno-entre-recíproco de los términos relacionados por la referencialidad del horizonte implicaría una "simultaneidad de las cosas" en virtud de la cual ellas reclaman cada una una presencia absoluta y por ende una imposibilidad que se sustrae a las síntesis efectuadas por la subjetividad trascendental a fin de reducir el curso de experiencia a determinadas formas. Por eso la naturaleza exhibiría un reverso de las cosas que no puede ser constituido, y la articulación del horizonte en campos de cercanía y lejanía perdería su significación hasta el punto de excluir la polarización en torno del yo.<sup>12</sup> Se ha dicho que el pensamiento tardío de

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1965, p. 211.

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, pp. 195, 221, 296-98.

Merleau-Ponty no representa ya un compromiso con Husserl, mediante la primacía que la intencionalidad operante asigna todavía a la subjetividad, sino una separación radical. Siguiendo esta línea de pensamiento, la fenomenología descentralizada o radicalizada de B. Waldenfels está orientada hoy a una renuncia a la conciencia centralizante que se extiende también a la primacía de la existencia corporal como forma previa de la conciencia.<sup>13</sup>

Ahora bien, podemos preguntarnos si la simultaneidad de las cosas es la última palabra en nuestro trato con ellas, y, además, si es cierto que Husserl mismo avanzó hacia el reconocimiento de la simultaneidad tal como lo sugiere Merleau-Ponty en los pasajes finales de "El filósofo y su sombra". La respuesta es a la vez afirmativa y negativa, y, por lo demás, en el caso afirmativo apunta a una condición de posibilidad de la simultaneidad. Por un lado, Husserl intentó poner de manifiesto la fuente de sentido o el origen cognoscitivo de la noción de simultaneidad cuando mostró que el cuerpo está dotado de la capacidad de traer diversas cosas a un núcleo de presencia privilegiada a través de movimientos que pueden tener lugar en cualquier dirección y reiterarse en cualquier momento, y que, por tanto, forman un sistema unitario e idealmente simultáneo: "Todas las cinestésias... están enlazadas unas con otras en la unidad universal" (VI, 108). Pero por otro lado, el cuerpo debe actualizar sus movimientos posibles en una sucesión temporal. Por consiguiente, la cuestión puede ser considerada desde dos puntos de vista diferentes pero complementarios, es decir, de acuerdo con la naturaleza del horizonte de posibles movimientos o bien de acuerdo con la explicitación de este horizonte en los movimientos efectivamente realizados por el yo. Al trazar esta distinción, Husserl no pierde

<sup>13</sup> Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 68; y *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, p. 133.

de vista el hecho de que el control de las funciones cines-tésicas produce una irreductible despresentación en las cosas cuyas aparición es motivada por ellas. De esto resulta claro que hay una seria dificultad con la que se enfrenta el rechazo de la composibilidad de las cosas y la consiguiente aseveración de un mundo salvaje o un ser vertical como ámbito originario que escapa a las imposiciones de nuestra aprehensión. En suma: desde el punto de vista husserliano se puede argumentar que una fenomenología descentralizada tiende a pasar por alto las condiciones que hacen posible un horizonte práctico-cinestésico, es decir, los movimientos del cuerpo; y la condición ulterior que hace posible este movimiento mismo, es decir, el *ego* que tiene una primacía en la medida en que domina su cuerpo.

2.3 En lo que concierne a la reflexión, la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur ha señalado que el *ego* no podría efectuar una aprehensión directa de la estructura *ego-cogitatio-cogitatum*, que esta aprehensión debe ser mediada por las obras de la cultura, y que tal mediación impide al yo desplegar delante de su mirada la totalidad de su vida intencional. Por lo demás, en su escrito programático "Phénoménologie et herméneutique"<sup>14</sup> Ricoeur se propone expresamente filosofar con Heidegger y Gadamer sin olvidar a Husserl, y, en su última obra orgánica, ha procurado desarrollar en detalle para la ciencia de la historia el mismo tipo de indagación retrospectiva que Husserl aplicó a la física galileana, es decir, un análisis genético orientado a fundamentarla en el mundo de la vida pre-dado.<sup>15</sup> Pero respecto de la insistencia en que la reflexión no es primaria ni constituyente sino segunda porque sobreviene dentro de una pertenencia, cabe efectuar algunas precisiones. En primer lugar, debe quedar bien en claro que Husserl ha reconocido que la intencionalidad de horizonte "es siempre anterior a la explicación del que reflexiona" (XVII, 207). Esto

<sup>14</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, París, Du Seuil, 1986, pp. 39-73.

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, París, Du Seuil, vol. I, 1983, pp. 247-313.

significa que, cuando me vuelvo sobre mí mismo, “siempre tengo un mundo dado de antemano” (XV, 149). En segundo lugar, cuando el ego es considerado como un miembro de la comunidad intermonádica, su horizonte retencional lleva consigo las capas de sentido depositadas por otras mónadas. Esta sedimentación establece habitualidades sociales de un “nosotros habitual” (XV, 479) y de ese modo constituye la historicidad de la intersubjetividad trascendental. En tercer lugar, el análisis de esta historicidad roza una serie de nociones hermenéuticas como las de pertenencia, distanciamiento y fusión de horizontes.

La relación de pertenencia está implícita en la aseveración de que la génesis del ego debe ser considerada también a la luz de la constitución de habitualidades intersubjetivas porque hay un “crecimiento dentro de (*Hineinwachsen*)” y un “apoderamiento (*Übernahme*)” de estas tradiciones (XV, 511). Además, puesto que implica una división de la intersubjetividad trascendental misma, la articulación de la historia en diferentes pueblos tiene una significación filosófica. Esta consecuencia ramificadora plantea el problema de la fusión de horizontes analizada por Gadamer y anticipada por Husserl al considerar la ampliación de los horizontes de familiaridad. La pertenencia se enlaza con la noción de distanciamiento cuando Husserl sostiene que la subjetividad es el “lugar viviente” (XV, 209) de la tradición que es válida para él. Esto significa que, como sedimentaciones de sentido, las tradiciones se originan en actos dadores de sentido y encuentran su tematización y aceptación en actos subsiguientes. Este proceso no implica la plena transparencia de los contenidos transmitidos porque hay una clara afirmación de que la pertenencia a una tradición trasciende las posibilidades de autoexplicitación dentro del presente viviente: “Toda tradición viviente sobrepasa aquella vida del presente que llega a ser comprensible a partir de sí misma y puede llegar a ser comprensible más de cerca” (XV, 633).

Ricoeur ha criticado la pretensión de autonomía del sujeto y de adversidad del objeto. Pero esta objeción sólo es válida respecto de la fenomenología estática ya que tal

esquema fijo es conmovido por el desarrollo de la intencionalidad de horizonte y la fenomenología genética, que, por un lado, disuelven la unidad acabada del objeto, y, por el otro, superan la identidad vacía del sujeto como contrapolo del mundo. El programa de la fenomenología genética conducía al esclarecimiento de una historicidad trascendental que Husserl enuncia inequívocamente cuando afirma que “la historia humana es el ‘índice trascendental’ de la unidad de una historia trascendental en que la subjetividad trascendental por esencia ha llegado a ser y llega a ser y en este ser deviniendo-devenido tiene su ser permanente... Su ser es ser histórico...” (XV, 392). Cabe concluir, pues, que Husserl se percató de que la conciencia estaba expuesta a la eficacia de la historia y reconoció que las sedimentaciones de sentido que configuran el horizonte de la historia se sustraen a una aprehensión inmediata.

2.4 Una última clase de objeciones tiene que ver con el intento de retrotraerse a un estadio previo a la escisión entre el mundo y la conciencia del mundo. La fenomenología posthusserliana ha puesto el énfasis en una vida prerreflexiva con su experiencia no trabajada aún por las distinciones de la reflexión. Sin embargo, Husserl ha tenido en cuenta esta situación en la interrogación retrospectiva de la fenomenología genética. El retroceso en la historia del yo revela una progresiva indiferenciación del mundo y una desarticulación de las percepciones. Paralelamente, el yo deja de ejercer sus funciones aun cuando permanece implícito como polo necesario para la individuación de un curso de experiencias: “Puedo ser un yo muerto, no despierto (que duerme completamente sin sueños), un yo tal que tiene un curso totalmente indiferenciado, en el que no hay nada que satisface las condiciones de la afección y por ende también de la acción. Pero no por eso es nada —aun cuando está fuera de función”.<sup>16</sup> El comienzo de la conciencia es un estado indi-

<sup>16</sup> Edmund Husserl, Ms. B I 22 I, p. 17. Citado en Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion, Phaenomenologica* 38, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, p. 165.



ferenciado a partir del cual se produce un despertar del yo y una distinción de sensaciones (IX-486-87). De suerte que los datos hyléticos no tienen desde el comienzo la función de escorzar las cosas en medio de un horizonte de cosas o apariciones ausentes sino que simplemente se destacan sobre el trasfondo de un fluir hylético difuso. Husserl se refiere a un "horizonte originario" como horizonte vacío y base para la "primera hyle" que afecta un yo dormido a fin de despertarlo y convertirlo en un yo viviente. Es el "sustrato" por un lado para la aparición del "primer acto" del yo por el otro para la "construcción de cosas 'primordiales'" o la "formación de unidades singulares" (XIV, 333; XV, 604-5).

### III

La correlación entre el mundo y la conciencia del mundo es para Husserl el tema de un análisis intencional efectuado por la reflexión del observador trascendental en una tarea de desvelamiento que permite una descripción y expresión. Esto significa convertir al yo, junto con sus correlatos intencionales, en un campo de conocimiento temático. El yo se da primeramente con una "concreción muda" en tanto base para un desarrollo sistemático, y requiere, para ser llevado a una "concreción plena", de un análisis reflexivo cuya primera revelación es la separación entre el *ego cogito* y el *cogitatum qua cogitatum* (I, 76-77; VI, 191). Al llevar a cabo este desvelamiento, la tarea de la reflexión "no es repetir la vivencia originaria sino considerar y explicitar lo que se encuentra en ella" (I, 72-73). La razón de esto reside en que "todo pasaje de un fenómeno a la reflexión... produce nuevos fenómenos... que en cierto modo son transformaciones de los antiguos..." (III/1, 229). Frente a estas afirmaciones de Husserl que aluden a la alteración que la reflexión introduce en la experiencia, resultan pertinentes dos observaciones teniendo en cuenta algunas posiciones de la fenomenología posthusserliana. Por un lado, el curso de experiencias con-

figurado por las vivencias originarias prerreflexivas está orientado hacia la reflexión y por ende contiene implícita la correlación. Por el otro, la reflexión ejerce un efecto retroactivo sobre estos fenómenos primarios impregnándolos con sus distinciones. Entre estas transformaciones se encuentran en primer lugar la diferenciación entre el mundo y la conciencia del mundo. Así, el acceso a la reflexión es inevitable, y, a su vez, no es posible luego pasar por alto sus determinaciones.

3.1 El curso de experiencia primigenio está centrado en un yo implícito que, por medio de los movimientos del cuerpo, se capta a sí mismo en una conciencia marginal prerreflexiva y ordena el mundo en torno de sí como un plexo de referencias en el que aún no se disciernen objetos. Mientras los movimientos corporales alcanzan sus metas no se produce una conciencia explícita del yo que se mueve en función de sus aspiraciones, ni de la meta a la que tiende el movimiento, ni de la distancia espacial o temporal que media entre la intención primaria del yo y la satisfacción de esas aspiraciones. Con otras palabras, el yo permanece en el olvido de sí mismo y no convierte su meta en objeto. Sólo cuando el movimiento se interrumpe ante alguna dificultad, se inicia un proceso reflexivo como una consideración sobre las propias posibilidades prácticas y los límites que ellas encuentran. Esta reflexión se sustituye al saber prerreflexivo como una percepción inmanente que se dirige a la conciencia con abstracción del cuerpo y se contrapone a la percepción trascendente orientada a los objetos del mundo entre los cuales se encuentra el propio cuerpo convertido en un objeto en el espacio. En su forma más desarrollada, una vez practicada la epoché da lugar al establecimiento de una conciencia pura observada por el espectador imparcial o desinteresado.<sup>17</sup> No obstante, hay fenómenos que ponen en

<sup>17</sup> Cf. J. N. Mohanty, *op. cit.*, pp. 144-45, 148-51; y Ludwig Landgrebe, "Phänomenologische Analyse una Dialektik", *Phänomenologische Forschungen*, 10, 1980, pp. 73-87.

cuestión la autosuficiencia de la correlación y plantean el problema de los límites de la fenomenología. La reflexión no puede captar la vida de la conciencia en el presente viviente porque ella no es objetivable, y por esta razón debe reconocer una dimensión subjetiva que escapa a su mirada. Además, no puede analizar sin residuo lo que Merleau-Ponty llama materiales brutos o infraestructura corporal de nuestra relación con las cosas en las síntesis temporales, asociativas o cinestésicas de la conciencia por lo cual debe admitir en la dimensión objetiva una facticidad de la que no puede dar cuenta. En suma: *la reflexión puede poner fuera de juego los intereses mundanos, pero se encuentra con ciertos fenómenos que se sustraen a su alcance*. No obstante, como tiene precedencia según hemos visto en nuestro análisis histórico, el tema de la correlación no se vería afectado por la eventual limitación que la reducción de los objetos a las operaciones del sujeto tuviera que experimentar en virtud sobre todo del residuo que atañe al aspecto material de las sensaciones.

3.2 La reflexión influye sobre el ulterior modo de considerar los fenómenos de modo que queda excluido el retorno a una pura y simple experiencia prerreflexiva. Recordemos lo que Husserl afirma acerca de la vuelta a la actitud natural luego de la epoché a fin de aplicar estas aseveraciones al marco más estrecho del regreso a la vivencia originaria o fenómeno primario luego de la reflexión trascendental. Husserl nos advierte acerca de la imposibilidad de retroceder plenamente a la anterior ingenuidad en razón de que se tiene ya una comprensión de lo que ella significa. No es posible cancelar el conocimiento trascendental adquirido sino tan sólo dejarlo a un lado manteniéndolo en la inactividad. Esto significa que el yo humano al que me atengo cuando adopto nuevamente la actitud natural ha entrado en un “nuevo movimiento” en la medida en que ahora tengo conciencia, en esta reasunción de los intereses mundanos, de que “a mí, el yo de nuevo simplemente apercebido como hombre, pertenece inseparablemente un reverso (*Gegenseite*) constituyente...” (VI, 214). Tengo conciencia de que en tanto yo-hombre soy una auto-objetivación de mi yo trascendental, y que, por tanto, este se mantiene latente en tal autoaprehensión mundanizante. De ahí que el retorno a la

actitud natural tenga que ser considerado como una modalidad de la actitud trascendental en tanto implica un ir al encuentro de las cosas bajo la particular interpretación de una subjetividad que se olvida de sí misma: "...entonces comprendo —escribe Husserl— la actitud natural unilateralmente cerrada como una actitud trascendental particular..." (VI, 209). Análogamente, cabe advertir una modalidad de la correlación en la reivindicación de las cosas, al margen de ella, en una dimensión metaintencional, o en la recuperación de una indiferenciación previa a ella. Con esto se quiere decir que todo pensar o interrogación que pretenda salir de la correlación la supone y desvirtúa. Pues no hace otra cosa que introducir modificaciones en ella cuando, al ir al encuentro de las cosas, pasa por alto la despresentación y la no simultaneidad que introducen los movimientos del cuerpo, o bien no toma en cuenta el distanciamiento que la actividad reflexiva establece con las cosas como una escisión sin la cual no es posible siquiera intentar una caracterización del ser-en-el-mundo. En suma: *la reflexión puede ser puesta fuera del juego, pero traza un límite a todo intento de sustraer los fenómenos a sus determinaciones*. Lo cual pone en cuestión los aspectos más extremos de la crítica a Husserl dentro de la escuela fenomenológica. También el fenomenólogo como yo hombre ha entrado en un "nuevo movimiento" luego del descubrimiento de la correlación y su independencia.

# FENOMENOLOGIA Y REALIDAD\*

Este trabajo procura en primer lugar deslindar, con el auxilio de afirmaciones de Husserl, algunos momentos fundamentales en el proceso de alejamiento con respecto a Brentano y de avance hacia la formulación del punto de vista trascendental, y subrayar que en este doble movimiento desempeña un papel importante no sólo la noción de donación de sentido sino la de conciencia de horizonte. Ahora bien, esta segunda noción —que ha posibilitado el acceso a la fenomenología trascendental— constituye tanto para Ingarden como para Zubiri el punto de partida de una argumentación dirigida a restaurar frente al objeto meramente intencional un objeto autónomo en su ser o una estructura entitativa propia. El primero sostiene la absoluta determinación del objeto autónomo en contraste con la indeterminación inherente al horizonte interno, y el segundo afirma que cada cosa real nos empuja hacia el campo de realidad que es intrínseco a las cosas mismas a diferencia del campo perceptivo, que, con su horizonte externo, depende de la unidad del acto de percepción. Un examen de la situación de la fenomenología trascendental frente a estas objeciones lleva a destacar el valor gnoseológico de la epoché e indicar algunos desarrollos de la fenomenología más reciente que consideran tales circunstancias. Por otro lado,

\* Publicado en *Escritos de Filosofía*, nº 15-16, Buenos Aires, 1985.

la nota de indeterminación en la noción de horizonte puede contribuir a aclarar la noción de trascendentalidad tal como es interpretada por Zubiri en relación con lo que denomina inteligencia sentiente.

### 1. *La psicología descriptiva*

Brentano había distinguido entre el acto de representar y lo que es representado de modo que el ver como fenómeno psíquico se diferencia del color observado en tanto fenómeno físico. Lo que se representa como color es un contenido que es incorporado pasivamente y tiene el carácter de un objeto inmanente que existe "sólo fenoménica e intencionalmente".<sup>1</sup> Esto significa que el contenido tiene una existencia intencional en la mente y que el acto está dirigido hacia él. La intencionalidad es básicamente el modo de ser de lo conocido en la mente, pero también comienza a asociarse con "la referencia a un contenido" o "la dirección a un objeto (por lo cual no ha de entenderse aquí una realidad)".<sup>2</sup> Este nexo está insinuado en la conocida definición de fenómenos psíquicos en la *Psychologie* (1874), a la que pertenecen estas expresiones, y aparece explícitamente en una conferencia de 1889 en la que Brentano observa que "el rasgo característico común a todo lo psíquico consiste... en una referencia *intencional* a algo que está dado tal vez no efectivamente pero sí interiormente como un objeto".<sup>3</sup> Ahora bien, al distingo entre el acto y el fenómeno físico como contenido del acto, es necesario añadir el contraste entre este fenómeno físico y los objetos de los que se ocupa la ciencia. Brentano señala que lo que existe realmente no puede ser percibido, y que

<sup>1</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, F. Meiner, 1924, vol. I, p. 129.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 124-25.

<sup>3</sup> F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, F. Meiner, 1934, p. 16.

lo que se percibe no existe realmente sino que es la base para inferir una existencia independiente. A partir del fenómeno físico se puede investigar la causa que lo provoca y con respecto a la cual no tiene el carácter de una imagen sino de un signo. La mente no se dirige hacia una cosa extramental sino hacia un contenido inmanente, y, por lo tanto, no alcanza el mundo efectivo. Para llegar a él es necesaria la mediación de un razonamiento acerca del fundamento oculto de los fenómenos físicos. Brentano describe la actividad del investigador de la naturaleza en los siguientes términos: "Los fenómenos de la luz, el sonido, el calor, el lugar y el movimiento local, de los que él se ocupa, no son cosas que existen verdadera y efectivamente. Son signos de algo efectivo que genera su representación por medio de su influjo".<sup>4</sup>

Husserl se aparta progresivamente de este esquema caracterizado por un contenido al que se orienta el acto y del que se infiere una realidad. Da el primer paso para dejar de asociar la intencionalidad con la posesión pasiva de un contenido en su escrito de 1894, "Psychologische Studien zur elementaren Logik", al que se refiere posteriormente como "un fragmento de psicología puramente descriptiva" y "un primer bosquejo de las *Investigaciones lógicas*".<sup>5</sup> La ocasión para ello es el análisis de los arabescos como contenidos que pueden ser intuitos en su condición de figuras o bien comprendidos como signos o símbolos en virtud de una diferencia que concierne a "un nuevo modo de conciencia". Tal dualidad se asocia con la oposición introducida en el ámbito de las representaciones (*Vorstellungen*) entre las intuiciones como vivencias que alcanzan efectivamente sus objetos y las representaciones funcionales (*Repräsentationen*) que se encuentran en el lugar de otra cosa, y, por

<sup>4</sup> F. Brentano, *Psychologie*, vol. I, p. 28. Para un exhaustivo examen de la formación del pensamiento de Husserl y de la influencia de Brentano, véase T. de Boer, *The Development of Husserl's Thought, Phaenomenologica* 76, The Hague, M. Nijhoff, 1978.

consiguiente, “meramente intencionan” sus objetos o “apuntan, por medio de contenidos cualesquiera dados en la conciencia, hacia otros contenidos no dados, los mientan, señalan hacia ellos...”<sup>6</sup> La representación funcional reposa sobre la intuición, pero no se identifica con ella porque el arabesco deja de ser una figura intuita y adquiere un nuevo carácter cuando se le confiere el sentido de signo. Con este análisis del nuevo modo de conciencia que transforma la intuición en representación funcional, se inicia una fase fundamental en la evolución del pensamiento de Husserl ya que esta referencia a una intervención activa de la conciencia se extiende ulteriormente a la descripción de los restantes actos. De suerte que en la percepción los contenidos o datos sensibles se convierten en el fundamento de la aprehensión de un objeto que no se identifica con ellos sino que es el correlato de este acto que los ha interpretado. Por eso Husserl puede transcribir un pasaje de su artículo de 1894 en el texto mismo de las *Investigaciones lógicas* (V, § 14) cuando se ocupa de aclarar la distinción entre contenido y acto y de separar los diversos caracteres de acto a fin de mostrar que hay distintos modos de conciencia o de referencia intencional.<sup>7</sup>

En este escrito se encuentra anticipado no sólo el acto de dar sentido sino también la segunda noción que queremos poner de relieve en la marcha hacia la fenomenología trascendental, es decir, la intencionalidad de horizonte. E importa subrayar que, además de las cuestiones que se

<sup>6</sup> Hua XXII, 133; XXIV, 443. (Esta sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a E. Husserl, *Gesammelte Werke - Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers [con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff], 1950-1992). La primera expresión proviene del escrito “Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894” publicado en 1897 (Hua XXII, 124-51), y la segunda de una nota personal del año 1906 (Hua XXIV, 442-47).

<sup>6</sup> Hua XXII, 107.

<sup>7</sup> Cf. Hua XIX/1, 398, XXII, 115.



asocian posteriormente con ella, está presente una parte de la terminología con que se la ha de caracterizar y que ha aparecido en conexión con la representación funcional. Este antecedente surge como consecuencia de una adaptación de la noción de “fringes” expuesta por W. James. Husserl distingue entre lo que puede ser caracterizado como intuido porque se destaca y “el trasfondo no observado que por sí no se abre paso a ninguna objetividad”, y, además, establece una ulterior diferenciación en el grupo de objetos que emerge del trasfondo para poner de relieve un miembro determinado. A este contenido particularmente observado se vuelve la intuición como un “acto delimitante y delimitado” del que quedan excluidos los otros contenidos observados y “la conciencia de trasfondo”. Así, Husserl introduce una triple articulación y a la vez separa un contenido “principal” o “incluido” de un contenido “accesorio” o “excluido” al que compara con la noción de James.<sup>8</sup> Esta descripción tiene en vista ante todo lo que luego se ha de llamar horizonte externo, pero tampoco está ausente la indicación de un horizonte interno cuando Husserl observa, enlazando este tema con el anterior, que intuimos de momento en momento diversos lados de una cosa pero no toda la cosa de modo que lo efectivamente intuido “sirve como medio de comprensión con respecto a la cosa total meramente representada de un modo funcional” a la vez que “estamos vueltos intuitivamente también a lo efectivamente visto, y así se enlazan aquí ambas funciones”.<sup>9</sup> O sea: las funciones de intuición y representación funcional no se sustituyen una a otra como en el caso de la percepción del arabesco como figura y su interpretación como signo sino que convergen en la percepción de una de las caras de una cosa.

<sup>8</sup> Hua XXII, 113-14. La triple articulación está en la base de la distinción que Husserl introduce ulteriormente, en relación con la conciencia de horizonte, entre campo de cercanía, entorno y campo de lejanía.

<sup>9</sup> Hua XXII, 117.

Mediante el primer tema de los modos de conciencia, Husserl llega a un punto de vista acerca de la intencionalidad como una función activa, que, en todos los actos de la conciencia, se orienta hacia su respectivo correlato. Mientras que Brentano había sostenido que el acto se dirige intencional y pasivamente a un contenido en tanto objeto inmanente, Husserl juzga que el acto interpreta un componente inmanente y se dirige intencionalmente a un objeto que trasciende a uno y otro y a la vez depende de ellos. Considera que confiere sentido a ciertos componentes que asumen el carácter de un material al que se proporciona una referencia objetiva, esto es, al que se toma como base para orientarse a un correlato. Con el descubrimiento de este nexo entre el objeto y el acto culmina un primer momento que procuramos poner de relieve en la evolución de Husserl: "La primera irrupción de este a priori universal de la correlación del objeto de la experiencia y los modos de darse (durante la elaboración de mis 'Investigaciones lógicas', aproximadamente en el año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de la correlación".<sup>10</sup>

Deben tenerse en cuenta dos aspectos del examen de la correlación en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). De un lado, si bien llega a referirse a "lo percibido en cuanto tal",<sup>11</sup> Husserl no lleva a cabo aún un examen explícito del objeto en su condición de correlato intencional de las vivencias de las que depende, es decir, en su carácter de resultado trascendente de una aprehensión de contenidos inmanentes. Del otro lado, se ocupa de los actos sin tener en cuenta el problema de si hay una causa externa que provoca en el sujeto el material sensible que debe ser interpretado. Con otras palabras, efectúa una exclusión implícita del mundo exterior porque se limita a la descripción de las vivencias

<sup>10</sup> Hua VI, 169n.

<sup>11</sup> Hua XIX/2, 551. Cf. T. de Boer, *op. cit.*, p. 185.

inherentes a una conciencia psicológica: "La fenomenología es psicología descriptiva".<sup>12</sup> No obstante, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, importa separar el examen de las vivencias cognoscitivas de las tareas que conciernen a los intereses teóricos de la psicología. De ahí que, cuando la descripción no tiene meramente la función preparatoria de aclarar el contenido de los conceptos para su uso ulterior en una psicología orientada hacia la explicación y la génesis empírica, Husserl prefiera "hablar más bien de fenomenología en lugar de psicología descriptiva".<sup>13</sup> En suma, la investigación gnoseológica se rige por el "principio de la falta de supuestos" que obliga a excluir toda afirmación que no pueda ser justificada fenomenológicamente sobre la base de las vivencias dadas. No procura explicar (*erklären*) el conocimiento mediante los nexos reales de coexistencia y sucesión en que están incluidos los actos cognoscitivos recurriendo a supuestos de índole física, fisiológica, psicológica o metafísica, sino aclarar (*aufklären*) sus elementos constitutivos mediante una fenomenología que "ha puesto sus miras en el mero análisis descriptivo de las vivencias según sus componentes real-inmanentes y de ninguna manera en un análisis genético según su contexto causal".<sup>14</sup>

## 2. *El pasaje a la fenomenología trascendental*

Luego de la publicación de las *Investigaciones lógicas* se suceden una serie de pasos importantes en el camino hacia la fenomenología trascendental. En primer lugar, puesto

<sup>12</sup> Hua XIX/1, 24.

<sup>13</sup> *Ibid.* Estas denominaciones habían sido utilizadas por Brentano en el título de un curso dictado en 1888-89: "*Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie*". Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, Phaenomenologica* 5/6, The Hague, M. Nijhoff, 1982, 3ª ed., pp. 27, 46.

<sup>14</sup> Hua XIX/1, 28.

que la psique es un estrato de la unidad psicofísica que caracteriza al hombre, Husserl estima que no basta atenerse exclusivamente a los actos en tanto componentes de una conciencia psicológica. Subsisten siempre por esta vía supuestos que se refieren al cuerpo y el mundo y transgreden los límites de lo dado. Considerar la conciencia como una instancia psíquica implica efectuar una interpretación que compromete la pura descripción y por ende debe ser excluida. Por consiguiente, en 1903, Husserl declara que “la fenomenología no se ha de caracterizar sin más como ‘psicología descriptiva’” porque “no es esto en un sentido estricto y propio”.<sup>15</sup> En un momento ulterior, en 1904, convierte el correlato intencional o *cogitatum* en un tema explícito del análisis fenomenológico más allá de los componentes real-inmanentes de la conciencia, es decir, los actos y las sensaciones a los que se había atendido hasta entonces. Sin embargo, como se ha dicho, este tema estaba implícito en las *Investigaciones lógicas*, y por eso Husserl afirmará que en ellas “por primera vez los *cogitata qua cogitata*, en tanto momentos esenciales de toda vivencia de la conciencia, tal como es dada en la genuina experiencia interna, son reconocidos en su derecho y dominan en adelante todo el método del análisis intencional”.<sup>16</sup>

En el período que se extiende desde 1905 hasta 1907, Husserl introduce la idea de una reducción a la subjetividad. Esta cuestión estaba también latente en las *Investigaciones* en virtud de que la descripción fenomenológica se ajustaba al percibir y a lo percibido en cuanto tal con prescindencia de la realidad ajena a la conciencia. Husserl mismo reconoce esta circunstancia cuando admite que ha sido llevado a la epoché por un examen posterior del modo en que había

<sup>15</sup> Hua XXII, 206. La afirmación está contenida en el escrito “Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99”.

<sup>16</sup> Hua VI, 237. Sobre la introducción explícita del *cogitatum qua cogitatum* en 1904, véase I. Kern, *Husserl und Kant, Phaenomenologica* 16, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, pp. 180-81.

procedido en esa obra: “Naturalmente, la epoché —en tanto exigencia metodológica fundamental expresa— sólo pudo ser el asunto de una reflexión tardía de quien, con cierta ingenuidad y a partir de una situación histórica, ha sido por así decirlo arrastrado dentro de la epoché... Así, no ha llegado él sino cuatro años después de la conclusión de las ‘Investigaciones lógicas’ a la autoconciencia expresa e incluso entonces aún incompleta del método de ellas”.<sup>17</sup> Por último, este período del desarrollo de Husserl se consolida cuando el término “trascendental” califica a la fenomenología como ciencia de la subjetividad en la que se constituye toda objetividad y para lo cual carece de sentido hablar de algo que no sea fenómeno para ella: “Así surge una fenomenología trascendental que fue en verdad la que se elaboró fragmentariamente en las *Investigaciones lógicas*. El interés trascendental... se dirige sólo hacia ‘fenómenos’, fenómenos en un doble sentido: 1) en el sentido de la aparición en que aparece la objetividad; 2) por otro lado, en el sentido de la objetividad considerada meramente en la medida en que justamente aparece en la aparición... Poner en claro estos nexos entre el ser verdadero y el conocer y de ese modo investigar en general las correlaciones entre acto, significado y objeto, es la tarea de la fenomenología trascendental (o filosofía trascendental)”.<sup>18</sup>

Ahora bien, la epoché se lleva a cabo en dos direcciones.

<sup>17</sup> Hua VI, 246. De Boer expresa esta situación de la siguiente manera: “La pregunta acerca de si la epoché fenomenológica ya aparece en IL debe ser contestada así: aparece de hecho pero no en la terminología” (*op. cit.*, p. 308). Y formula una interpretación más general en los siguientes términos: “...la famosa *puesta entre paréntesis de la realidad*... ya se puede encontrar en IL. Más aún... sólo en IL ocurre en el sentido estricto de una suspensión del mundo externo. Es en IL donde Husserl primero coloca la realidad entre paréntesis y no en Ideas I. Lo que está en cuestión en la última obra es una suspensión no de la realidad sino de una visión particular de la realidad” (*op. cit.*, p. 178).

<sup>18</sup> Hua XXIV, 425-27.

Así como en la esfera de la percepción trascendente sucumbe ante ella la noción de una realidad independiente de las operaciones de la conciencia, en el ámbito de la percepción inmanente cae ante ella la noción de un yo psíquico que efectúa tales actos. Lo cual significa que no se pone ya ni el mundo ni el yo de la actitud natural. Del mismo modo que del lado del objeto conocido el supuesto mundo existente en sí queda sustituido por un correlato de las vivencias, del lado del sujeto cognoscente aparece, en lugar de la psique, el yo trascendental que no es parte del mundo sino que está fuera de él como su contrapolo y origen. Al igual que todo objeto en el mundo, el yo psíquico o yo-hombre es constituido por el yo trascendental.<sup>19</sup>

De este modo Husserl se ha apartado por completo de las mencionadas posiciones de Brentano. En lugar de inferir una realidad que se encuentra más allá del objeto intencional, analiza el derecho a poner una efectividad que debe legitimarse como tal en el plano del correlato o noema. Para ello tiene en cuenta la multiplicidad de los correlatos de otros posibles actos que se encuentran implícitos en aquel que corresponde al primer noema que se ha tomado como punto de partida. Y determina la efectividad del objeto según el grado de convergencia que se produce cuando cada uno de los noemata de tal sistema planifica las menciones vacías que constituyen el horizonte de los demás. Cuando se produce esta síntesis de concordancia, el sustrato de cada una de las determinaciones noemáticas resulta ser el mismo objeto, que, por tanto, "representa un índice para sistemas totalmente determinados de configuraciones de conciencia que tienen una unidad teleológica".<sup>20</sup> Conviene tener presente que sin la conciencia de horizonte es imposible legitimar la efectividad del objeto. Se trata de una noción imprescindible para la fenomenología trascendental, y las primeras formulaciones de esta posición coinciden con la aparición del

<sup>19</sup> Cf. Hua II, 75-76; V, 76.

<sup>20</sup> Hua III/1, 337.

término “horizonte” para aludir a aquello que se había insinuado con anterioridad bajo la denominación de “trasfondo”. La ausencia de la intencionalidad de horizonte junto con la donación de sentido, como aspectos esenciales de un acto intencional, es la razón por la cual Husserl afirma que “tampoco cambió esencialmente nada con el descubrimiento de la intencionalidad debido a Brentano. Faltaba el correlativo examen consecuente de la noesis y del noema, del *cogito* y del *cogitatum que cogitatum*. Faltaba la explicitación de las intencionalidades implícitas, el desvelamiento de las ‘multiplicidades’ en las que se constituye la ‘unidad’ ”.<sup>21</sup>

### 3. *Unidad de sentido y realidad independiente*

Ahora bien, es precisamente un análisis de la intencionalidad de horizonte lo que lleva a R. Ingarden a distinguir nuevamente entre el objeto intencional y el objeto autónomo en su ser. Para mostrar que el modo de ser de la realidad se extiende más allá de la posición racional de efectividad legítima a través de una multiplicidad de experiencias, considera que el objeto autónomo en su ser “no es indeterminado en ningún respecto en lo que concierne a la propia composición de su ser” sino que “está *unívoca y plenamente determinado* en *todo* respecto de su ser-así (de su dotación de propiedades)”.<sup>22</sup> Y sustenta el horizonte de indetermina-

<sup>21</sup> Hua XVII, 268-69. Junto al desconocimiento de la función objetivante y la intencionalidad de horizonte, Husserl le critica a Brentano la teoría de que la cosa física es la causa desconocida de las apariciones. Antes bien, se trata de una determinación más precisa de la misma cosa percibida de modo que el portador de las determinaciones percibidas es el mismo que el sujeto de los predicados de la física, y esta identidad excluye la relación causal, es decir, la inferencia orientada a una causa de los fenómenos. Cf. Hua III/1, 110-16.

<sup>22</sup> R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tübingen, M. Niemeyer, 1965, vol. II/1, pp. 67, 219.

ción del objeto intencional en este carácter acabado del objeto autónomo. Puesto que una unidad de sentido y validez se agota en su condición de correlato de los actos en virtud de que no es otra cosa que lo que se ha constituido por medio de ellos, el carácter incompleto de lo así percibido tiene que fundarse en una instancia cuya existencia no deriva de los actos que confieren tal sentido y validez. De suerte que un objeto intencional se da de un modo inadecuado y parcial — es decir, tiene un horizonte— en razón de que se encuentra en relación con algo que, por ser en sí mismo independiente de los actos perceptivos, puede impulsar el despliegue unilateral del proceso de aprehensión. Por tanto, de la unilateralidad de la percepción externa no se podrían extraer las conclusiones de Husserl, esto es, la relatividad del objeto percibido a la conciencia. Por el contrario, la inadecuación muestra que el objeto es más que una unidad de sentido. Sólo podemos caracterizar las apariciones como incompletas, y el objeto con su entorno como un fragmento del mundo percibido, cuando “oponemos la realidad independiente en su ser de los correspondientes actos de conciencia, a estas unidades de sentido que adquieren el sentido dado a partir de los actos de percepción”.<sup>23</sup>

Lo que permite, pues, asociar el correlato de los actos con un horizonte interno de otras apariciones, y un horizonte externo de otros objetos, es el contraste entre la unidad de sentido y la cosa que aparece a través de ella o en ella. El objeto intencional es a la vez heterónimo e indeterminado por una doble relación de dependencia. De un lado, es el correlato de los actos de la conciencia, y, del otro, está sujeto a la naturaleza de un objeto autónomo cuya trascendencia radical no se debe confundir con su propia trascendencia más débil respecto de las vivencias. Y si bien sólo podemos conocer el modo de ser del objeto radicalmente trascendente a partir del modo de ser otorgado por medio del objeto

<sup>23</sup> R. Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, *Phaenomenologica* 64, The Hague, M. Nijhoff, 1975, p. 49.



intencional de un acto de conocimiento, no se debe inferir por ello que la existencia de ese objeto deriva de una asignación de existencia en los mismos actos de conocimiento. De ahí que Ingarden sostenga que "no puedo considerar la cosa como la infinita multiplicidad perceptiva de los noemata de cosa, multiplicidad que se legitima y motiva concordantemente a sí misma y tampoco como el sentido (la idea en sentido kantiano) que domina unitariamente esa multiplicidad".<sup>24</sup>

Ingarden advierte que el mérito de la reducción fenomenológica ha sido poner de manifiesto lo que escapa a la actitud ingenua del hombre. Este procedimiento revela lo meramente mentado en cuanto tal, esto es, las apariciones del objeto en tanto referidas a los respectivos modos de conciencia. Pero excede los límites de su aplicación cuando se convierte en la base para sostener que las cosas percibidas no son más que los correlatos intencionales constituidos en los actos del sujeto. De esta manera se pasa por alto el anterior análisis de las condiciones a que se ajusta la indeterminación del horizonte. Asimismo, no se tiene en cuenta que, al revelar lo mentado en cuanto tal, la reducción descubre también la variación de lo mentado como un suceso que no tiene lugar en el mundo real, excluido por la epoché, sino en el mundo de los fenómenos. Con otras palabras, la alteración del sentido de lo percibido durante el transcurso de mi experiencia difiere del cambio que experimenta el objeto autónomo cuando se transforma en el orden físico, biológico, psíquico o espiritual. Una cosa es la modificación del sentido que los objetos tienen para mí y otra cosa es su modificación real.<sup>25</sup> En suma: no es correcto el punto de

<sup>24</sup> "Roman Ingarden's Letter to Edmund Husserl", en A.-T. Tymieniecka (comp.), *The Late Husserl and the Idea of Phenomenology, Analecta Husserliana II*, Dordrecht, Reidel 1972, p. 364. La carta fue escrita en julio de 1918.

<sup>25</sup> Cf. R. Ingarden, "Probleme der Husserlschen Reduktion", en A.-T. Tymieniecka (comp.), *Ingardeniana. Analecta Husserliana IV*, Dordrecht, Reidel, 1976, p. 53.

vista de Husserl según el cual no hay una cosa más allá de la unidad de sentido ya que podemos extraer de este correlato consecuencias con respecto a la realidad en sí misma. Pero tampoco es válida la posición de Brentano según la cual lo que aparece no es real y lo que realmente existe no aparece de modo que los objetos intencionales o contenidos de los actos son ilusiones frente a los acontecimientos físicos de los que son un signo. Ni los correlatos son ilusiones ni tenemos que quedarnos en ellos.

Dos aspectos adicionales de la crítica de Ingarden a Husserl merecen ser subrayados. Por un lado, Ingarden se refiere a la inevitable cuestión del "fundamento de ser" de los datos hyléticos. Esta base no puede encontrarse luego de la epoché en un factor trascendente a la conciencia pura. Tampoco puede encontrarse en los actos del yo porque el ser de estos contenidos materiales es independiente de los componentes específicamente noéticos de las vivencias noéticas en las cuales están incluidos y por los cuales son animados de modo que reciben un sentido. Sostiene Ingarden que, si bien es el punto de origen de los actos o noesis, el yo no es el punto de origen y por ende el fundamento de ser de los datos de la sensación. El yo encuentra los contenidos cualitativos como algo extraño, es decir, algo diferente de lo cual no puede dar cuenta.<sup>26</sup>

Por otro lado, al hacer uso de los resultados alcanzados por la fenomenología sin quedar atado a la epoché, Ingarden considera el yo puro como una abstracción que es establecida por la reflexión y que tiene su fundamento desde el punto de vista metodológico —la legitimación del conocimiento—, pero que no puede desligarse del cuerpo propio, el psiquismo o la persona que se ha configurado de tal o cual manera a lo largo de su vida. El yo puro no es independiente

<sup>26</sup> Cf. R. Ingarden, "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl", en E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, *Phaenomenologica* 25, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, pp. 129-31.

en su ser porque surge sobre el fundamento del yo real como una estructura propia de éste y como resultado de una operación que no merece reparos en cuanto a sus fines específicos. Puesto que no es otra cosa que un yo purificado que no puede contraponerse al yo real, su enlace con él no es meramente la relación intencional en la que la psique y la corporalidad quedan reducidas a correlatos, es decir, colocadas en la condición de mera formación constituida junto con todo el mundo real: "La conciencia pura parece en concreto estar contenida en el núcleo íntimo del yo real y sólo se deja delimitar para sí por una abstracción, por así decirlo puramente en el pensamiento y sólo hasta un cierto grado. Si es así, entonces aparece ella misma *dentro* del mundo como un elemento propio de éste y no puede ser desprendida de toda la red de nexos mundanos de causalidad, en tanto que por otro lado justamente como conciencia constituyente 'pura' debería permanecer *fuera* del mundo y en particular estar desprendida de todo nexo con la red causal mundana, como lo afirma también Husserl con mucho énfasis".<sup>27</sup> Ingarden reprocha a Husserl haber inferido una diferencia en el modo de ser —absoluto o relativo— a partir de una diferencia en el modo de darse, es decir, haber considerado que, porque las vivencias se dan como objetos inmanentes de un modo que no está expuesto a dudas, deben existir de otra manera que los objetos trascendentes, entre ellos el yo-hombre, que escapan a esa certeza apodíctica.

#### 4. *La formalidad de realidad*

Reflexiones análogas centradas en mayor grado en el horizonte externo pueden encontrarse en el análisis de Zubiri sobre la naturaleza de la intelección de lo real. Su

<sup>27</sup> R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, vol. II/2, p. 370. Cf. pp. 322-24, 368-72; y R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, Stuttgart, Reclam, 1970, pp. 62-64.

interés reside tanto en la relación con Husserl como en una manera distinta de interpretar la realidad. Zubiri reconoce la influencia de la fenomenología en tanto intento de volver a las cosas mismas y filosofar sin ataduras con respecto a otras disciplinas, pero estima que no se ha aclarado lo que son las cosas porque es insuficiente considerarlas como correlatos de la conciencia. Claramente señala a la vez su dependencia y su autonomía con respecto a Husserl: "Pero mi reflexión personal tuvo —escribe—, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque, ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa".<sup>28</sup> El concepto fenomenológico de intencionalidad se ha atendido al darse cuenta de algo, y ha prescindido de la circunstancia de que este algo está ya presente a la conciencia sin estar determinado por el darse cuenta. Así, lo real no es un punto de llegada problemático sino un punto de partida para la aprehensión: "La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente".<sup>29</sup> De ahí que la fenomenología husserliana se ocupe tan sólo de aquello hacia lo que se va, es decir, considere que la intención "intiende" un término que por eso se llama "intencional". Pero la intención —según Zubiri— no sólo debe contemplarse como "yendo hacia" sino también como "partiendo desde". Se trata de un movimiento "desde-hacia" que tiene el carácter de una intelección de lo que algo es en realidad en el contexto de otras cosas reales, pero que parte de la aprehensión primordial de lo real en tanto mera realidad.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> X. Zubiri, "Dos etapas", *Revista de Occidente*, 1984, Nº 32, p. 47.

<sup>29</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2ª ed., p. 21.

<sup>30</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 71-72.

Una noción fundamental de la filosofía de Zubiri es la intelección sentiente como aprehensión de lo real a través de una impresión en un único acto en el cual convergen dos momentos: el sentir en tanto aprehender impresivamente y el inteligir en tanto aprehender lo real como real. La impresión se caracteriza por unir a la afección los componentes adicionales de alteridad y fuerza de imposición, mientras que lo real es aquello que es aprehendido como algo que es “en propio” o “de suyo”. Todo contenido captado en el sentir tiene su formalidad de alteridad de acuerdo con el modo en que queda en la impresión. En el sentir animal, como mero sentir, es la formalidad de estimulidad según la cual los caracteres de lo aprehendido son momentos determinantes de respuesta. En el sentir humano, como sentir intelectual, es la formalidad de realidad según la cual el contenido queda como algo que es anterior respecto de la aprehensión. Así, a pesar de ser irreductibles, la inteligencia y la sensibilidad constituyen en el hombre una estructura unitaria. Se debe tener en cuenta que, para Zubiri, la realidad es una formalidad de alteridad, y no un orden de cosas que se encuentra “allende” la aprehensión. De modo que es un dato y no el resultado de una inferencia, y algo puede no ser real más que en la impresión. Zubiri no propone un retorno a las formas clásicas de realismo, pero su filosofía entraña también una subordinación de la intencionalidad y la conciencia de horizonte. Su crítica a la fenomenología se basa en una noología cuyo tema es la sensibilidad intelectual o inteligencia sentiente, es decir, la actualización de lo real en el sentido del estar presente una cosa impresivamente en la intelección en tanto algo que es “de suyo” o “en propio”: “Husserl se mueve siempre en el plano concien- cial. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: ‘conciencia y ser’... Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos. Su unidad intrínseca no es la correlación intencional expresada en la preposición ‘de’. No se trata de conciencia ‘del’ ser, ni del acto de intelección ‘de’ la realidad sino de mera ‘actualización’ de la realidad ‘en’ la intelección y de

la actualización de la intelección 'en' la realidad".<sup>31</sup>

Zubiri se apoya en la concepción aristotélica según la cual, por ejemplo, la capacidad de escuchar y la capacidad de producir sonido se actualizan en un único y mismo acto de modo que la audición y el sonido tienen lugar conjuntamente. Esto significa que lo aprehendido no es solamente el término sobre el cual recae la aprehensión sino "lo que confiere a este acto su *intrínseca* actualidad concreta".<sup>32</sup> El acto de aprehender sólo puede ser el acto de aprehender tal cosa y no otra cuando lo actualizado está presente desde sí mismo y le confiere una determinada cualidad. Ahora bien, en lugar de atender a los contenidos que se actualizan, es posible hacer recaer la discusión sobre la formalidad de realidad. En tal caso se observa una actualidad numéricamente idéntica de lo inteligido en la intelección y de la intelección en lo inteligido como dos realidades distintas, es decir, una actualidad común de la realidad de la cosa y de la realidad de mi propia intelección sentiente como acto mío. Es la unidad del estar presente la cosa vista en tanto cosa real y del estar presente mi visión en tanto visión real en el sentido de que, por ejemplo, "en el acto mismo de ver esta piedra, la actualidad como piedra vista es la misma que la actualidad del ver la piedra".<sup>33</sup> Lo cual significa que al aprehender la piedra como real también aprehendo bajo la misma formalidad mi acto de aprehensión porque "no sólo *veo la piedra* sino que siento que *estoy viendo la piedra*".<sup>34</sup> Y si la realidad de mi acto está actualizada con la realidad de la cosa, es ocioso plantear el problema del acceso del acto de aprehensión a la realidad de la cosa aprehendida. La consecuencia de esta actualización conjunta es que la noesis y el noema no pueden ser descritos como momentos intelec-

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>32</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 443. Zubiri remite al *De anima* 425b26.

<sup>33</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 156.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 155.

tivos primarios. Antes bien, la intelección sentiente antecede a estos polos subjetivo y objetivo de la intencionalidad, se desintegra en ellos y los establece como relatos. Zubiri recurre al término "noergia" para dar cuenta de esta mis-midad del noein o intelección y del ergon u obra de la realidad que se impone. De esta raíz primaria provienen la noesis como momento que deriva de la intelección y el noema como momento que deriva de la realidad. Y en virtud de su origen común en la actualización, el noema se impone con la fuerza de la realidad que está presente desde sí misma por ser real, y la noesis es sólo una dimensión de la aprehensión de lo real, esto es, un momento direccional que está subordinado a la misma fuerza de imposición: "Noergia significa 'a una' que la *noesis* es atingente, es impresivamente aprehensora y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad".<sup>35</sup>

<sup>35</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 94. Un análisis introductorio de la noología y la noergia puede encontrarse en D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, pp. 101-117. Encontramos en Zubiri consideraciones análogas a las de Ingarden respecto de la necesidad de distinguir dos planos diferentes en los cuales se producen las alteraciones. Según Zubiri, toda actualidad es actualidad de una actuidad en el sentido aristotélico de acto o plenitud de realidad. Pero una cosa es esta actuidad y otra cosa es la actualidad en el sentido del estar presente de algo en algo. Y entre las variadas actualidades que una cosa pueda tener está la actualidad intelectual en el sentido del estar presente una cosa real en la intelección: "Hay un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto de un devenir según la actuidad. Lo cual no significa que en este devenir de actualidad formalmente considerado la cosa adquiera, pierda o modifique sus notas; la realidad no deviene como acto, pero sí deviene formalmente como actualidad. Ciertamente las cosas para ser actuales posiblemente tienen que actuar, esto es, adquirir, perder o modificar notas. Pero esta actuación no es aquello en que formalmente consiste la actualidad que con ella se ha logrado. El devenir de actualidad no es formalmente un devenir de actuidad" (*Inteligencia sentiente*, pp. 140-41).

Como es numéricamente la misma en todas las aprehensiones, la formalidad de realidad trasciende todo contenido, es decir, rebasa las notas del caso. Por eso tiene como momento fundamental la trascendentalidad, y más precisamente la apertura, es decir, la condición de no estar atada al contenido al que constituye como real. Esta trascendentalidad es un momento físico —es decir, no conceptual— de las cosas reales, y no concierne al contenido de éstas sino a su formalidad. No es la conexión que se establece entre una cosa y otra, y que se descubre como hecho, sino una necesidad metafísica de lo real que funda toda conexión. Una inscripción de todas las cosas reales en una única y misma formalidad de realidad reifica todos los contenidos de modo tal que los remite unos a otros en tanto reales. Por ser su forma de realidad, la cosa es remisión a otras que no participan de esa forma pero sí de la realidad. Nos encontramos, pues, con una apertura a otras cosas reales sentidas según la misma impresión de realidad en una extensión que opera desde cada una de las cosas reales. Por eso es posible aprehender una cosa real como tal o cual cosa en un campo de realidad, es decir, en medio de otras y en función de ellas. Además, la apertura se despliega hacia cualquier otra realidad aunque no sea sentida.<sup>36</sup>

Ahora bien, en relación con nuestro tema central —es decir, la relación entre trascendentalidad y horizonte—, importa destacar que, basándose en la diferencia entre contenido y formalidad de realidad, Zubiri distingue el campo meramente perceptivo del campo de realidad. Desde el punto de vista del contenido de las cosas reales que lo constituyen, el campo es un campo meramente perceptivo que está cerrado y es extrínseco a las cosas, es decir, no concierne a las cosas en tanto reales. Presenta una estructuración de primer plano, trasfondo y periferia, y está

<sup>36</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 113-32; y "Respectividad de lo real", en Sociedad de Estudios y Publicaciones, *Realitas III-IV*, Madrid, Labor, 1979, pp. 13-43.



circunscrito por un horizonte como momento intrínseco que lo determina. Para Zubiri, el horizonte sólo pertenece a las cosas en tanto aprehendidas porque el estar en el centro o en la periferia de la aprehensión no tiene nada que ver con las cosas en cuanto reales. A diferencia del campo perceptivo, el campo de realidad es intrínseco a las cosas mismas y está determinado por el momento de excedencia o trascendentalidad de la formalidad de realidad. Así, el campo perceptivo del que se ocupa Husserl es el contenido aprehendido del campo de realidad y su horizonte sólo concierne a las cosas “en cuanto abarcadas en mi aprehensión de ellas”.<sup>37</sup>

Y esta aprehensión de una cosa real entre otras cosas reales es precisamente la cuestión que permite a Zubiri ocuparse del problema de la intencionalidad. Al aprehender una cosa real desde otra o desde varias otras, nos distanciamos de ella en dirección hacia el campo de realidad a fin de captarla a la luz de otras cosas. Ya estamos en lo real en el punto de partida de modo que esa realidad nos remite a las diversas cosas reales entre las cuales está la cosa aprehendida. De este modo quedamos retenidos por lo real en una situación que exhibe dos momentos. En primer lugar, en virtud de que cada forma de realidad remite a otras, la cosa real nos empuja hacia el campo de realidad. A través de su momento de realidad campal, nos impele hacia aquello desde lo cual va a proseguir su intelección. Se trata de un movimiento de “retracción” que no nos aleja de la realidad sino que nos lleva al “más” que la distingue en virtud de su apertura. Esta permanencia en lo real es lo que impulsa un segundo momento de “reversión” desde el momento campal hacia el momento individual de la cosa real. Consiste en un “tender-a” o *intentum* que no es un ensayo de llegar a la realidad ya que no se ha salido de ella, sino un “estar-tenso-en” por la tensión de la distancia provocada por el anterior repliegue respecto del momento individual. Así como la virtud no es un mero tratar de alcanzar un valor sino un

<sup>37</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 23.

estar en él por haberlo incorporado, el *intentum* no es primariamente un “ir-hacia” algo real sino un estar “en” y “con” la realidad al cual se añade la intencionalidad como momento interno. O sea: la intención surge cuando no es un mero “estar-tenso-en” sino un “movimiento-hacia”. Pero este movimiento no avanza hacia la realidad sino hacia lo que la cosa es en realidad en cuanto se determina como tal o cual respecto de otras cosas reales. La intencionalidad se origina, pues, sobre el fundamento del *intentum*, y tiene el carácter de un modo o un movimiento suyo: “Se entiende distanciadamente en *intentum* lo que algo es en realidad. En esta distancia, la intelección va volviendo a la cosa, entiende reversivamente lo que ella es en realidad. Es una modalización, pues, de la función intelectual en cuanto tal: el *intentum* queda modalizado en *intencionalidad*”.<sup>38</sup> De donde resulta que la fenomenología habría contemplado un aspecto secundario con el olvido del punto de partida en la formalidad de realidad. Con ello se pasa por alto también el momento estructural por el cual algo se trasciende a sí mismo —es decir, la trascendentalidad que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa—, el consiguiente campo de realidad como momento dimensional de cada cosa, y, por último, los ulteriores momentos de la retracción y la reversión.

En suma: la intencionalidad de horizonte queda subordinada a la formalidad de realidad y a su trascendentalidad. En tanto intencionalidad, es un momento interno del *intentum* y le antecede por ende un estar ya en la realidad que no deja de retenernos en ella. Y en tanto horizonte, es un aspecto del campo meramente perceptivo y por ende supone un campo de realidad independiente de mi acto de percepción. De manera que no sería posible permanecer en el terreno de la fenomenología trascendental a cuya instauración han contribuido en forma decisiva una y otra noción.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 124. Cf. pp. 80, 84-85, 114-15, 168-71.

### 5. Situación de la fenomenología trascendental

Las objeciones examinadas son de dos clases distintas. Unas se basan en el reconocimiento de una realidad allende la aprehensión mediante el restablecimiento de un objeto autónomo, y las otras se apoyan en el análisis de una formalidad de realidad desligada de toda referencia a una región de objetos. Frente a ellas se imponen dos tipos de consideraciones en relación con la fenomenología trascendental. En primer lugar, tomándolas en conjunto, cabe señalar que no dejan de admitir el valor de la epoché como recurso para el análisis de la intencionalidad y la crítica del conocimiento. En segundo lugar, pueden indicarse desarrollos de la fenomenología que permiten hacer frente en cada caso a las dificultades señaladas o al menos aproximarse a los temas sobre los cuales insisten.

Con respecto a la primera cuestión —es decir, el valor de la epoché—, Ingarden reconoce que este procedimiento es necesario porque evita todo prejuicio con respecto al modo de determinar la validez en el campo de la gnoseología. Excluye cualquier criterio que trascienda el conocimiento, y así permite una crítica inmanente de éste. No es posible establecer su validez apelando a una instancia que cae fuera de su ámbito porque es la única vía de acceso a ella. Así, la epoché evita la petición de principio que tiene lugar cuando se pretende juzgar el valor cognoscitivo de la percepción externa recurriendo a lo dado a través de ella. Permite realizar una investigación puramente gnoseológica que deja a un lado los prejuicios que se puedan tener a fin de determinar esa validez “sin referencia a esta *confrontación* irrealizable de la ‘realidad misma’ con los resultados cognoscitivos”.<sup>39</sup> Para alcanzar estas metas es necesario distinguir las operaciones cognoscitivas que son meramente “reproductivas” en el sentido de que se ajustan a los datos,

<sup>39</sup> R. Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, p. 53.

de las operaciones que son “creadoras” en el sentido de que contienen elementos que provienen de la actividad del sujeto. Tal distinción debe establecerse exclusivamente en el marco de las operaciones de la conciencia, y “no sobre la base de premisas o hipótesis inverificables sobre la naturaleza humana, sobre los objetos del conocimiento, o sobre los estímulos que actúan sobre los así llamados sentidos...”.<sup>40</sup> Y una vez efectuada, y aquí reside la crítica de Ingarden, debe dar lugar a una cancelación de la epoché de modo que, en lugar de limitarnos al sentido de la existencia del objeto, podamos tener en cuenta su existencia misma en relación con otros objetos y el sujeto del conocimiento en tanto yo-hombre. Después de analizar la constitución de las unidades de sentido con su respectiva validez en los actos de conocimiento, es necesario apartarse de estos meros fenómenos y llevar a cabo una restauración de las cosas.<sup>41</sup>

Por su parte, Zubiri ha señalado que la epoché permite poner de manifiesto que la intencionalidad en su pureza primaria es un “darse cuenta de” que no puede ser aclarado por los mecanismos biológicos que lo sustentan y a la vez pertenecen al ámbito de los objetos hacia los cuales se orienta. Como observa de modo certero, se trata de “los mecanismos por los cuales tengo conciencia; pero nada más”.<sup>42</sup> Explican cómo llego a darme cuenta sin llegar a decir en qué consiste el darse cuenta. Por consiguiente, sólo con la puesta entre paréntesis de las realidades físicas y orgánicas, puede la reflexión revelarnos lo que son los actos conscientes.

Con respecto a la segunda cuestión —es decir, una aproximación de la fenomenología a los problemas indicados en las objeciones—, nos limitamos en este párrafo a tratar las cuestiones planteadas por Ingarden y dejamos para el

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, pp. 28, 41-43.

<sup>42</sup> X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 226.

siguiente el examen de la formalidad de realidad. Más precisamente, procuraremos mostrar aquí, de acuerdo con las posiciones más recientes dentro del movimiento fenomenológico, cómo el yo puro puede considerarse contenido en el núcleo más interior del yo real, y, además, de qué modo el dato hylético exhibe una constitución interior por la cual deja de ser algo extraño al yo. En lo que se refiere al nexo entre el yo puro y el yo real, se ha producido un reconocimiento del papel de la corporalidad que va desde la admisión de una función constituyente hasta la atribución de una inderivabilidad ontológica que ciñe el ámbito de la constitución. Ante todo, la corporalidad ha quedado incluida como dimensión profunda en la subjetividad trascendental sin que con ello se coloque al yo en una posición subordinada ya que se trata siempre del cuerpo propio de un yo al menos latente como principio de individuación. Este yo es el sujeto de movimientos cinestésicos que se encuentran entre las condiciones trascendentales básicas de la posibilidad de la experiencia en general. Lo cual significa que la experiencia que se tiene de los propios movimientos se encuentra en una relación especial con el resto de la experiencia: de sus modalidades depende el modo en que el mundo se manifiesta. Así, la corporalidad implica un ordenamiento de lo experimentable en tanto introduce un centro de orientación, y es el medio por el cual el yo implícito se experimenta a sí mismo a través del automovimiento. Con otras palabras, en virtud de su operar corporal, cada uno es un punto cero absoluto en torno del cual se constituye para él el mundo.<sup>43</sup>

Esta inclusión de la corporalidad como momento estructural de la subjetividad se asocia con diversos modos de concebir el papel de la reflexión de suerte que da lugar a

<sup>43</sup> Cf. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982, pp. 45-46, 51, 82-87. Sobre el punto de vista de Landgrebe, véase nuestro trabajo "Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl", incluido en este volumen, pp. 99-128.

distintas maneras de interpretar la fenomenología trascendental. A la subjetividad corporal, comprometida con el mundo pero no localizada en él, se ha asignado la "prioridad en el orden del darse", es decir, el modo más primigenio de tener la conciencia una experiencia de sí misma. Y en su capacidad para moverse a sí misma, orientarse intencionalmente a un mundo y articularlo en torno de sí como una estructura de referencias, se ha visto asimismo la manifestación incipiente de una autonomía y responsabilidad que culmina cuando la conciencia transforma por vía de la reflexión aquella experiencia previa a la distinción entre lo interior y lo exterior, o lo subjetivo y lo objetivo. Entonces su condición de subjetividad corporal se escinde por un lado en un cuerpo-objeto en medio de otros objetos y por el otro en una subjetividad sin cuerpo. Son dos ámbitos sobre los cuales pueden volverse respectivamente la percepción trascendente y la reflexión o percepción inmanente. Sobre esta base, mediante la epoché, una conciencia pura se aísla como una región cerrada sobre sí misma y compuesta por actos que irradian de un yo puro y se orientan a objetos reducidos a la condición de fenómenos. Porque es el contrapolo del mundo al que convierte en un espectáculo que ella misma se proporciona, se le ha adjudicado la "prioridad en el orden de la constitución". Pero no tiene primacía en el orden del darse porque presupone el transcurso de la historia de la subjetividad: el nuevo modo de darse posibilitado por la reflexión está fundado en y remite a la anterior experiencia prerreflexiva en tanto subjetividad corporal.<sup>44</sup> Por su parte, aunque no tenga prioridad en este orden, la corporalidad no deja de ser constituyente en la medida en que ordena en torno de sí un mundo. Además no podría haber una legitimación racional —tema en el que nos detendremos luego— sin las variaciones introducidas por su movimiento en las

<sup>44</sup> Cf. J N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, *Phaenomenologica* 98, Dordrecht, M. Nijhoff, 1985, pp. 128-30, 148-51, 161-65, 241-42.

apariciones y las consiguientes alteraciones en la relación entre intenciones vacías e impleciones.

Según esta misma línea de interpretación, la reflexión trascendental instituye la conciencia trascendental pura como una región autónoma porque puede describirla en sus propios términos a la vez que disgrega la primitiva experiencia prerreflexiva cuyos rasgos no pueden sostenerse ante su mirada. Y permite que la conciencia pura comprenda dentro de sí los niveles previos en el orden del darse, se convierta en el sujeto último de todas las constituciones subordinadas, y tenga por ende prioridad en el orden de la constitución. De suerte que esta conciencia abarca las intencionalidades anónimas prerreflexivas que han constituido el mundo en torno del cuerpo propio. Lo hace de tal manera que constituye como una unidad noemática la corporalidad misma cuya intencionalidad propia se convierte, pues, en el objeto de otro acto intencional que irradia del yo. Además, incluye la reflexión que revela todas estas intencionalidades y tiende a elevarse por encima de condicionamientos y relatividades.<sup>45</sup>

No obstante, puesto que el mundo nos es dado primariamente a través del sentir y moverse corporal, se ha observado, en una corriente de interpretación distinta, que el sujeto no puede aprehenderse totalmente a sí mismo en la

<sup>45</sup> "Así, la conciencia trascendental husserliana no es meramente reflexiva e intelectual, sino más bien comprende dentro de sí, como un estrato básico, la conciencia perceptiva prerreflexiva, incluido el cuerpo propio como un sistema de intencionalidades. También debe comprender las percepciones, intereses y acciones que constituyen el mundo de la vida. En efecto, tanto el 'ser encarnado' como el 'mundo de la vida', en tanto estructuras noemáticas de sentido, encuentran su lugar legítimo dentro de la estructura del nexo apropiado de intencionalidades pertenecientes a la conciencia trascendental... Hablando positivamente, lo que trato de enfatizar es que la conciencia trascendental es la conciencia empírica en tanto liberada de su ingenuidad, de sus compromisos ontológicos no reconocidos, de sus autointerpretaciones anónimas" (J. N. Mohanty, *op. cit.*, pp. 163-64).

reflexión. Escapa a ésta justamente ese operar en el presente viviente. Habría, pues, un acontecer de la corporalidad que la reflexión no puede recuperar y describir en sus propios términos de modo que la conciencia pura establecida por ella no puede ser exhibida como autónoma en el sentido de comprender dentro de sí su otro, es decir, la experiencia prerreflexiva.<sup>46</sup> Por consiguiente, con independencia del papel que sea posible atribuir a la reflexión, se ha procurado afirmar la autonomía de la conciencia en el mismo plano prerreflexivo no sólo insistiendo en el ordenamiento del mundo por el cuerpo propio sino también negando que la naturaleza tenga por sí misma la fuerza para venir hacia nosotros. Así, la sensación no sería un *factum* último en el que se revela un mundo pre-existente que nos afecta desde afuera, sino el resultado de síntesis temporales, asociativas y cinestésicas que remiten exclusivamente al yo. Se trata de una unidad sintética que es producida según relaciones de homogeneidad y contraste, supone la conjunción de las retenciones y protenciones con la protoimpresión, y responde a un campo cinestésico generado por los movimientos posibles del cuerpo. De manera que la hyle no tiene su fundamento en algo extraño, el mundo se configura progresivamente en la inmanencia de la subjetividad absoluta, y la constitución en su estrato básico puede concebirse como una creación.<sup>47</sup> Con lo cual se obtiene una respuesta en el marco de la fenomenología genética a las objeciones formuladas por Ingarden a la concepción del dato hylético expuesta por Husserl en su fenomenología estática.

Ahora bien, a pesar de estos intentos de no sustraer nada al ámbito de la subjetividad —ya sea por la autofundamentación del yo puro en la reflexión, ya sea por la disolución

<sup>46</sup> Cf. L. Landgrebe, *op. cit.*, pp. 73-78.

<sup>47</sup> Cf. A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion, Phaenomenologica* 38, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, pp. 158-70; y L. Landgrebe, *op. cit.*, p. 81. Aguirre define la situación con una frase que Landgrebe reitera: "La hyle proviene de mí mismo".



del en sí del mundo en la historia del sujeto—, no ha dejado de plantearse también en la fenomenología reciente la cuestión de los límites de una filosofía trascendental. No se ha querido asimilar la constitución con una creación, y el cuerpo propio no es concebido solamente en su función de ámbito de la experiencia cinestésica sino también como una organización de la que no se puede disponer. Esto significa que condiciona la naturaleza de los datos hyléticos más allá de la motivación por sus movimientos. De suerte que es necesario reconocer que la constitución está sujeta a un *factum* que no puede aclarar. El yo se encuentra con datos impresionales que contienen un resto irreductible a las operaciones discernibles en el sujeto, y con una organización corporal que permite tener una experiencia de ellos, es decir, con funciones de la corporalidad que deben participar en sus operaciones dadoras de sentido.<sup>48</sup> Por tanto, si se tiene en cuenta también que el cuerpo propio es siempre el cuerpo de un yo, se presenta entre la conciencia y el cuerpo “la unidad de una recíproca relación ontológica de condicionamiento”. Por otro lado, no hay una derivación ontológica de la conciencia a partir del cuerpo propio ya que, como vimos, la intencionalidad no puede ser aclarada por mecanismos corporales. Y tampoco se da una derivación ontológica del cuerpo propio respecto de la conciencia en el sentido husserliano —resultante de una orientación esencialmente gnoseológica— de que el cuerpo propio es algo constituido por la conciencia pura. En suma: una relación ontológica bilateral y recíproca de condicionamiento e inderivabilidad

<sup>48</sup> E. Strokër, “Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls”, *Dialectica*, vol. 38, N° 2-3, 1984, pp. 205-208. Esta autora se refiere a “un conjunto de problemas en Husserl que aún aguardan un análisis exhaustivo”, y observa que “la fenomenología trascendental constituyente depende en última instancia de un *factum*, que ella debe aceptar, pero que ella a su vez no puede hacer comprensible y en esa medida no puede explicar desde el punto de vista constitutivo-genético” (p. 207).

entre la conciencia y el cuerpo, no debe ser pasada por alto como consecuencia de la relación gnoseológica unilateral y no invertible que va de la conciencia al cuerpo propio en razón de que sólo ella nos proporciona el acceso al mundo del que forma parte nuestro organismo.<sup>49</sup>

Consideraciones de esta índole no están lejos de la tesis de Ingarden acerca del yo como abstracción metodológica legítima y de su pregunta acerca de la alteridad de los datos. Y también dejan lugar al punto de vista de Zubiri según el cual la inteligencia sentiente no está por sobre las cosas por sí misma sino que llega a colocarse en esa situación como resultado de un movimiento de retracción frente a ellas. Al margen de los matices particulares de las objeciones que asignan un límite a la constitución, y de las interpretaciones que le atribuyen un alcance de distinta naturaleza, subsisten como un invariante en todas ellas ciertas posiciones mínimas de la fenomenología trascendental. Queda en claro la imposibilidad de derivar la conciencia de los mecanismos orgánicos y su relevancia para el cuerpo propio. Además, aunque no sea posible una autofundamentación completa del yo puro por medio de la reflexión, queda a salvo el esclarecimiento de los sentidos por ésta en el marco de la epoché. Y aunque lo dado no pueda disolverse plenamente en las operaciones del sujeto, queda en pie un considerable grado de configuración de la hyle en las operaciones de la subjetividad. Pero por sobre todo no se cuestiona que sólo la conciencia nos proporciona un acceso al mundo trascendente.

Merleau-Ponty afirmó que la historia de la que emerge la conciencia es un espectáculo que ella misma se da. Asimismo, observó que el cuerpo propio no sólo percibe la naturaleza sino que es un habitante de ella. Y sostuvo que la más grande enseñanza de la reducción es la imposibilidad de llevarla a cabo por completo porque ella revela el surgi-

<sup>49</sup> Cf. E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977, pp. 168-71.

miento inmotivado del mundo. Esta ambigüedad ha quedado reflejada en nuestra exposición por medio de la tensión entre dos polos junto a los cuales no se puede permanecer de un modo excluyente, pero cuyas exigencias no es posible soslayar. Por un lado, la autonomía de la conciencia que se afirma por la reflexión en su movimiento de distanciamiento, pero que no deja de sustentarse en características de la corporalidad propia. Por el otro, la inserción de la conciencia en nexos reales de coexistencia y sucesión cuyo reconocimiento está exigido por el *factum* de la sensibilidad. Esto compromete o limita la capacidad constituyente de la conciencia, pero no pone en tela de juicio su condición de único acceso a la realidad y fundamento de derecho de toda afirmación sobre ella.

Pues bien, en relación con este acceso, conviene insistir en una "prioridad en el orden de la legitimación" ya que es en este plano donde la noción de una conciencia trascendental pura puede encontrar su principal justificación más allá de los problemas que suscita la constitución en razón de las mediaciones y barreras que introduce el cuerpo propio. Se debe tener en cuenta que, además de describir la correlación entre el sujeto y el objeto a fin de comprender cómo lo que tiene un sentido y un carácter de ser resulta de las operaciones del yo, la fenomenología trascendental pregunta por la legitimidad del modo de ser que se ha asignado al objeto, es decir, investiga el fundamento de derecho que permite "poner" el predicado modal de la efectividad o alguno de sus derivados. Se trata de una segunda cuestión sobre la cual no se ha insistido tanto en la exégesis fenomenológica. Debemos recordar que, más allá del análisis general de la conciencia intencional, Husserl llama conciencia racional a la que legitima la efectividad asignada al objeto por medio de una donación de derecho (*Rechtgebung*) que sigue a la donación de sentido (*Sinngebung*).<sup>50</sup> La cuestión fundamental en este nivel ulterior no es referir los sentidos con su

<sup>50</sup> Cf. Hua VIII, 242.

carácter de ser a una conciencia pura como a su lugar de origen sino legitimar en ella el carácter de ser. Importa mucho subrayar este distingo porque con él, cualesquiera sean las discusiones que se susciten con respecto a la donación de sentido, se establece un terreno firme para el análisis fenomenológico-trascendental. La circunstancia de que una génesis de sentido tenga lugar en niveles inferiores, supuestos por o ajenos a una reflexión que no puede esclarecerlos plenamente, podría comprometer la donación de sentido por parte de la conciencia pura instituida precisamente por tal actitud reflexiva. Lo cual proporcionaría una base para sostener que de ese modo quedaría afectada también la prioridad en el orden de la constitución. Pues entonces, si recurrimos a una expresión de P. Ricoeur, la conciencia sería el lugar de todos los efectos de sentido pero no el lugar de origen de todos los sentidos. Pero esto no impide que la conciencia pura sea —permítasenos la repetición—, si no este lugar de origen, al menos el lugar de manifestación de todos los sentidos, y, lo que es más importante, la instancia de su legitimación. Con otras palabras, no excluye que la donación de derecho sea su rasgo distintivo. En suma: una reflexión que opera de acuerdo con la epoché permite descubrir una conciencia pura como ámbito de la legitimación última que se lleva a cabo, más allá de la donación de sentido, en esta donación de derecho, es decir, en la posición racional de una tesis de efectividad sobre la base legitimante de las evidencias proporcionadas por la experiencia.

Por último, no se ha de olvidar que aún en el período en que recurre a la expresión “idealismo trascendental”, Husserl aclara que es absolutamente indudable que el mundo existe, pero que otra cosa es “comprender esta indubitabilidad que domina la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho (*Rechtsgrund*)”.<sup>51</sup> Lo que la epoché conduce a cancelar no es la certeza en el mundo sino un matiz natural que se adosa a ella en tanto no es puesta al descubierto como una creencia que resulta de la

<sup>51</sup> Hua V, 153.

convergencia y recíproca confirmación de las experiencias del sujeto. El enigma con que se enfrenta Husserl es el de cómo concebir un mundo que no es contenido de la conciencia y cuya trascendencia sin embargo no puede ser otra que una trascendencia dada a la conciencia o mentada por ella con tal sentido de ser y validez como existente. Y tan sólo recurre al término "idealismo" durante un período limitado que se inicia a partir de 1922 y se cierra en 1934 cuando escribe que "ningún 'realista' en el sentido habitual es tan realista y lo ha sido concretamente como yo, el 'idealista fenomenológico' (una palabra que por lo demás ya no utilizo)".<sup>52</sup>

### 6. *Trascendentalidad y horizonte*

El punto de vista de Zubiri reclama una consideración

<sup>52</sup> La afirmación está contenida en una carta al abate E. Baudin (26-V-34), y ha sido transcrita por I. Kern, *op. cit.*, p. 276n. Al parecer, Husserl ha utilizado la expresión por primera vez en público durante las cuatro conferencias que pronunció en Londres en junio de 1922. Cf. H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement, Phaenomenologica* 80, The Hague, M. Nijhoff, 1981, p. 155. En las lecciones sobre filosofía primera (1923-24), Husserl señala que "ya en la reducción fenomenológica, rectamente comprendida, se encuentra indicado anticipadamente el itinerario hacia el idealismo trascendental" y añade que "toda la fenomenología no es otra cosa que la primera forma rigurosamente científica de este idealismo" (Hua VIII, 181). Mantiene con firmeza esta terminología en los trabajos de fines de la década del 30, pero no recurre a ella en su obra final, la *Krisis*, en la que escribe: "Todas las discusiones sostenidas hasta ahora acerca del idealismo y el realismo no han llegado aún a la conciencia del problema auténtico que subyace a todas las teorías del conocimiento, problema buscado pero no encontrado, y ni siquiera habrían aprehendido la reducción trascendental en su difícil sentido de puerta de acceso al auténtico conocimiento de sí mismo y del mundo" (Hua VI, 266). Al respecto, véase A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 147-49.

especial en virtud de que no asocia la realidad con una región allende la percepción al modo de Brentano e Ingarden. Al respecto queremos sugerir una posible conexión entre la noción husserliana de horizonticidad indeterminada y la apertura de la formalidad de realidad a fin de encontrar una clave para la comprensión de la noción zubiriana y una explicación de su surgimiento. Husserl caracteriza el horizonte por las notas contrapuestas de la determinación y la indeterminación. De un lado, la indeterminación es aquel rasgo de la experiencia que da lugar al horizonte. Corre paralela con la inadecuación esencialmente inherente a la percepción y es solidaria con un dejar abierto que precede a las determinaciones más precisas. Del otro lado, siempre se cuenta con un mínimo de determinación que se asocia con las posibilidades motivadas por nuestra experiencia pasada. El horizonte vacío tiene su reverso en un predelineamiento que anticipa el modo en que el objeto se nos manifiesta. Estos dos temas encuentran su despliegue en la fenomenología posthusserliana y en la filosofía de la realidad expuesta por Zubiri de modo que en cada caso se pone énfasis en uno de los aspectos. Puede decirse que en el movimiento fenomenológico pasa a primer plano la estructura de determinación como reflejo de las posibilidades atribuidas a la subjetividad, el *Dasein* o el cuerpo propio. Así, al fundar la intencionalidad en el ser-en-el-mundo, Heidegger identifica el horizonte con el ámbito proyectado por las posibilidades que definen el comportamiento del *Dasein* con respecto al ente. Este nuevo tratamiento no sólo procura ser más originario que el alcanzado a través de la referencialidad de la percepción sino que relega a un segundo plano el tema de la apertura: "Entendemos por horizonte el alcance del campo de la mirada. Pero el horizonte, de *horitzein*, no se relaciona en absoluto con el mirar y el intuir sino que significa primariamente lo que limita, lo que circunda, el *cercó*".<sup>53</sup>

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Gesamtausgabe XXVI)*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1978, p. 269.

Mientras que la escuela fenomenológica ha insistido en el horizonte como estructura de determinación en desmedro de la indeterminación, la trascendentalidad física de lo real —por su carácter indeterminadamente abierto— constituye un desarrollo de esta segunda dimensión del horizonte, es decir, la referencialidad vacía. La naturaleza dinámica de su apertura —en cuanto rebasa un determinado contenido y remite a otras formas de realidad— puede interpretarse como la resultante de una convergencia entre la noción husserliana de remisión indeterminada y la idea específicamente zubiriana de estar poseídos por la realidad. Según sabemos ya, Zubiri distingue el campo perceptivo del campo de la realidad. Y esta diferenciación se asocia estrechamente con el contraste entre estructura de determinación y apertura indeterminada porque concierne a la oposición entre contenidos y formalidad de realidad. Puesto que el campo perceptivo descrito por Husserl es el contenido aprehendido del campo de realidad, el horizonte analizado por Zubiri como momento intrínseco del campo perceptivo queda adscrito a los contenidos mientras que la referencia indeterminada es asignada a la formalidad de realidad. De aquí deriva una respuesta a la posible objeción de que el objeto intencional sólo puede ser unilateral, y por ende abierto, en relación con algo que es en sí mismo independiente de los actos perceptivos de modo que va más allá de la aprehensión inadecuada e impulsa el despliegue del proceso perceptivo.

Zubiri sostiene que la metafísica no implica una aprehensión de lo trascendente como algo allende lo físico sino una intelección sentiente de esa dimensión física de lo real que es la trascendentalidad. Y traslada la noción de lo trascendental desde el ámbito de la así llamada inteligencia concipiente, en el que se desarrollaron la filosofía medieval y la filosofía kantiana, a la esfera de la inteligencia sentiente en la que se identifica con la extensión de una cosa real a otra cosa real en virtud de la realidad misma de cada una y sin considerar los contenidos que están en juego. Si la inteligencia no es primariamente conceptiva, la noción de lo trascendental no puede situarse al modo medieval en el

nivel de las propiedades universales que conciernen a todos los entes ni en el plano kantiano de las condiciones de posibilidad de la experiencia.<sup>54</sup> Ahora bien, la filosofía trascendental husserliana está fuera del marco conceptual porque para ella lo trascendental atañe ante todo a la subjetividad a cuya operaciones remite el mundo trascendente como un correlato. Es cierto que lo que enlaza la concepción kantiana con la medieval es el tema de los conceptos o representaciones que son comunes a los entes u objetos. Pero la filosofía kantiana exhibe otra faceta que se conecta con Husserl: el retroceso a la subjetividad como fuente u origen.<sup>55</sup> Además, por medio de la estética trascendental, Kant inicia una vía para escapar a la noción de una comunidad conceptual de las cosas. Por este camino prosigue la fenomenología al presentarse como una estética trascendental ampliada. Según Husserl, la subjetividad constituye el mundo por medio de operaciones que son básicamente las de la percepción en tanto intuición en la que se legitima en última instancia el conocimiento. Y uno de los rasgos de la percepción es su intencionalidad de horizonte cuyo componente de indeterminación nos acerca a la noción zubiriana de la apertura trascendental de las cosas reales.

Así como la oposición a una trascendentalidad de índole conceptual está ya presente en la ampliación husserliana de la estética trascendental, de igual manera el contraste entre contenido y formalidad de realidad, sobre el que se funda el análisis del carácter físico de lo trascendental, está anticipado en la diferencia entre horizonte determinado y horizonte indeterminado. La noción de campo de realidad, asociada con una trascendentalidad física y formal, encuentra su "fundamento de sentido" en la referencialidad vacía cuando el dejar abierto de ésta se separa por completo de la noción de determinación y se une con la tesis de la impresión de realidad y su fuerza de imposición. Claro es

<sup>54</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 127-32.

<sup>55</sup> Cf. Hua VI, 102.



que sin esta visión de la realidad no es posible avanzar más allá de la referencialidad vacía. Que ella sea “cuestión de un análisis de los hechos de intelección”,<sup>56</sup> o más bien cuestión de un supuesto metafísico, es un problema que queda sujeto a discusión. Por lo pronto hemos pretendido poner de relieve un fundamento de su sentido: del mismo modo que Ingarden tiene que basarse en el objeto intencional para afirmar una realidad autónoma, habría que apoyarse en el carácter abierto e indeterminado del horizonte para entender la apertura trascendental de la intelección sentiente.

<sup>56</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 14.



# GENESIS Y ANTICIPACION EN EL HORIZONTE TEMPORAL\*

La intencionalidad inherente a la percepción se caracteriza por “la presentación, el hacer presente (*die Präsentation, die Gegenwärtigung*), el objeto se da como ‘ahí’, originalmente ahí y en presencia (*Präsenz*)”.<sup>1</sup> Pero también tiene tras sí un pasado y adelante de sí un futuro a los que remite en el modo del horizonte. Encierra intenciones anticipativas cuya repleción (*Erfüllung*) corre paralela con un vaciamiento de las representaciones plenas. De este modo cada vivencia en su presente concreto comprende, además de una captación del ahora, un horizonte bilateral y vacío de retenciones y protenciones. Según las primeras exposiciones sobre el tiempo, el curso de las vivencias es relativo a la conciencia absoluta del tiempo cuyas fases constituyen los momentos temporales de las vivencias y están fuera del tiempo. Según las investigaciones posteriores, su condición de posibilidad reside en el presente viviente del yo que opera en todas ellas. Para acceder a esta instancia última es necesario distinguir entre los presentes que fluyen y en los que se manifiesta un yo perdurable, y el presente que permanece en todo operar del yo. Un ulterior análisis estructural del presente perma-

\* Publicado en *Escritos de Filosofía*, nº 7, Buenos Aires, 1984.

<sup>1</sup> Hua. VI, 163. La sigla corresponde a E. Husserl. *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Mstyninud Nijhott), 1950-1992.

nente y viviente permite poner al descubierto una dimensión pre-egológica del sujeto. Al esbozar esta evolución del pensamiento de Husserl tomamos como hilo conductor un texto que distingue las etapas de un curso de vivencias sin yo, la posterior aparición de yo como polo de este curso, la sustentación de la estructura egológica en un fluir primigenio y pasivo, y la intencionalidad instintiva que orientaría primordialmente el fluir: "En mi vieja teoría de la conciencia interna del tiempo he tratado la intencionalidad aquí expuesta precisamente como intencionalidad, orientada previamente en cuanto protención y modificándose en cuanto retención, pero conservando una unidad. Sin embargo, no me he referido al yo, no la he caracterizado como intencionalidad yoica... Más tarde he introducido esta última como fundada en una intencionalidad sin yo ('pasividad'). ¿Pero no está en un despliegue el mismo yo de los actos y de las habitualidades de actos que de ellos surgen? ¿Tenemos o no derecho a presuponer una intencionalidad impulsiva universal que constituye unitariamente cada presente primigenio como temporalización permanente y de un modo concreto sigue impulsando de presente en presente..."<sup>2</sup>

Esta ahondamiento en el tema de la intencionalidad coincide con el énfasis dado en el análisis fenomenológico a un método nuevo orientado a la génesis de las intenciones subjetivas y sus correlatos. Una fenomenología estática considera el objeto como una unidad acabada y lo utiliza como un hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlación entre lo constituyente y lo constituido. Investiga los componentes y las diversas modalidades de la correlación. Examina los horizontes pero descuida la historia sedimentada que subyace en ellos. Por el contrario, la fenomenología genética toma en cuenta las referencias retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto y el contexto en que se presenta

<sup>2</sup> Hua. XV, 594-95 (septiembre 1931).

el objeto intencional. El mundo ya fijado del que se ocupa el análisis estático le proporciona una guía no ya para describir simplemente la referencia a la conciencia sino para preguntar por los distintos estratos de las implicaciones intencionales, es decir, para aclarar de qué modo se llega a la constitución que se describe estáticamente.<sup>3</sup> Mediante este método, la introducción del yo como polo del curso de vivencias se enriquece con la noción de habitualidad, ya sea adquirida u originaria, y esto permite explicar la orientación previa de la protención, es decir, la naturaleza de las intenciones anticipativas.

### 1. *El curso de las vivencias.*

En sus "Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo",<sup>4</sup> Husserl introduce distinciones fundamentales que subsisten en la fenomenología genética. Señala que en el todo concreto de la percepción se distingue la protoimpresión como la fase preeminente de presentación que tiene como contenido el momento temporal del ahora que corresponde al modo de darse de la corporeidad (*Leibhaftigkeit*). Toda protoimpresión instituye un nuevo punto temporal que no se mantiene como un ahora originario sino que se transforma en un pasado, y, correlativamente, la protoimpresión se convierte continuamente en retención, esto es, en el tener aún conciencia de ese ahora en el modo de lo que acaba de ser. Así, lo percibido no desaparece sin dejar rastros sino que permanece consciente de un modo no intuitivo en estas representaciones vacías o retenciones que experimentan sucesivas y continuas modificaciones hasta desaparecer finalmente en un vacío indiferenciado. Cada retención es una conciencia directa del pasado que remite

<sup>3</sup> Cfr. Hua. I, 86, 110ss.; XI, 344-45; XIV, 40-41; XV, 616-18; XVII, 257, 317-18. Husserl recurre a este método desde los años 1917-18.

<sup>4</sup> Cfr. Hua. X (1893-1917).

a un punto ahora anterior, exhibe una determinada distancia temporal con respecto al ahora actual, y confluye con las nuevas protoimpresiones. Es una modificación de la conciencia perceptiva que revive la fase anterior sin la presencia de un dato, es decir, sin que lo retenido se encuentre presente en el modo de las impresiones como un contenido en sentido originario. El pasaje de la impresión a la retención es considerado como un tema de la fenomenología genética que se ocupa del curso temporal para describir cómo un modo de conciencia surge de otro.<sup>5</sup>

Además de esta extensión retencional de pasado, es inherente al presente otro tipo de representación vacía que tiene el carácter de una espera primaria no intuitiva. Se configura de este modo un horizonte de futuro que puede ser oscuro pero nunca completamente abierto e indeterminado porque el estilo de lo que ha de venir está predelineado por la experiencia pasada. Estas protenciones son suscitadas por el transcurso de las retenciones en "un escorzamiento de segundo grado, un perfilar, al que proyecta aquel primer continuo de escorzamiento".<sup>6</sup> Es una tarea de la fenomenología genética mostrar la síntesis de la asociación que motiva estas representaciones vacías del futuro.

Un primer estrato del horizonte temporal es el de las

<sup>5</sup> Cfr. Hua. X, 29-34. Sobre el aspecto genético, véase Hua. XIV, 41 (junio 1921). Las dos posibilidades que se mencionan en este texto son el pasaje de la impresión a la retención y la conexión de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado que hemos de encontrar entre las representaciones evocantes y las evocadas. Ya en un texto complementario a las "Lecciones", Husserl había señalado: "La protoimpresión es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria, aquella a partir de lo cual todo lo otro se produce constantemente". Todo lo que no es protoimpresión es "lo producido por la propia espontaneidad de la conciencia" /Hua. X, 100/. Espontaneidad debe entenderse aquí en el sentido de algo que responde a la propia operación de la conciencia aunque se trate de una síntesis pasiva. Cfr. Hua. X, 115; XI, 72-73.

<sup>6</sup> Hua. XI, 323. Cfr. Hua. X, 52-53.

retenciones y protenciones que constituyen el presente y el pasado vivientes, y un segundo estrato está representado por las rememoraciones y esperas secundarias —es decir, las presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*)— con que se ilustran aquellas intenciones vacías. Estas constituyen el futuro y el pasado en el sentido habitual y carecen de la naturaleza viviente de las protenciones y las retenciones. El primer estadio es fundamental porque —frente a la presentación y las presentificaciones— sus componentes aparecen como despresentaciones (*Entgegenwärtigungen*) que alejan de la conciencia impresional en dirección hacia el pasado y el futuro configurando de ese modo el horizonte temporal. La presentificación solo es posible sobre la base de una despresentación y no puede eliminar la lejanía temporal de lo que estaba representado en ella de un modo vacío. Mientras que la presentación y la presentificación son vivencias intencionales en el sentido de la intencionalidad orientada hacia un objeto, la despresentación no se dirige hacia un objeto dado sino que tiene el carácter de una conciencia de horizonte y se presenta como una condición de posibilidad de toda objetividad. Lo retencionalmente conservado y protencionalmente anticipado no es captable como un objeto sino que aparece en los márgenes de la conciencia del objeto.<sup>7</sup>

Todas las retenciones se oscurecen al desplazarse hacia el trasfondo de la conciencia hasta llegar al punto cero de la indiferenciación. Se convierten aparentemente en una nada al hundirse en el ámbito del olvido como representaciones no sólo vacías sino también oscurecidas o inanimadas. Por eso deben ser evocadas a partir del presente a fin de que se destaquen sobre el trasfondo sin perder su condición de representaciones vacías. Se trata de una evocación que

<sup>7</sup> Cfr. Hua. X, 35-61; y Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, *Phaenomenologica* 21, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 22-26. A veces Husserl denomina "presentificaciones" o "protoformas de la presentificación" a las mismas protenciones y retenciones /cfr. Hua. XI, 323, 326/.

aclara nuevamente las representaciones oscurecidas y nos conduce desde el presente a la profundidad del pasado. Mediante el análisis genético, Husserl describe el modo en que este enlace entre el presente y el pasado es el resultado de una síntesis pasiva de asociación que se orienta hacia el horizonte de lejanía de un modo que puede compararse con un abrirse camino a través de la niebla, y establece una síntesis de lo semejante que se extiende a través de todo el curso de las vivencias. En la síntesis de evocación que hace emerger las representaciones, la percepción actual aparece como un elemento motivante y la retención evocada como un elemento motivado.<sup>8</sup>

La retención que de ese modo emerge del ámbito del olvido pierde su estado indiferenciado y adquiere —sin dejar de ser una representación vacía— una orientación en una suerte de mención previa que no tiende a un futuro sino que se orienta hacia algo que reside en el pasado y puede darse intuitivamente en la rememoración. Un nuevo grado de la asociación opera en este pasaje de las representaciones vacías evocadas a las rememoraciones o intuiciones reproductivas. Un recuerdo activo de esta clase responde a la tendencia inherente a la representación vacía a darse plenamente a sí misma en el modo de un objeto explícitamente diferenciado. La retención es una intención de recuerdo primaria y vacía que se confirma por medio de la rememoración, es decir, el correspondiente recuerdo secundario y pleno. Hay una repleción en la medida en que el objeto se presenta tal como había sido mentado, y el sentido objetivo representado de un modo no intuitivo recibe una ilustración.<sup>9</sup>

Husserl no restringe la noción de recuerdo secundario a la rememoración sino que —en virtud de su sentido de memoración o interiorización (*Erinnerung*)— la extiende hasta abarcar también la presentificación del futuro y el pasado. Así como la retención no es lo mismo que la rememoración,

<sup>8</sup> Cfr. Hua. XI, 169-75.

<sup>9</sup> Cfr. Hua. XI, 177-82.



la protención difiere de la espera que tiene lugar cuando representamos intuitivamente algo futuro como si transcurriera ahora. Esta memoración o interiorización anticipante (*Vorerinnerung*) da cumplimiento a una protención y a su vez, como representación de un futuro, se ilustra con la percepción ulterior de la que necesita para alcanzar la plena claridad. A diferencia de lo que sucede con la rememoración, la presentación sucede a la presentificación en lugar de precederla y los horizontes temporales son indeterminados sin que sea posible una explicitación plena de ellos.<sup>10</sup>

Además del recuerdo retrospectivo (*Rückerinnerung*) y la memoria de futuro (*Zukunftserinnerung*) existe la memoración de presente (*Gegenwartserinnerung*) o copresentación (*Mitgegenwärtigung*) como la intuición por la que se presentifica algo sin tenerlo presente en persona como en el caso de la presentación o percepción. Es similar a una rememoración que se prolonga hasta el ahora actual presentificando algo como si estuviera ahí. Esto significa que, además de las retenciones y protenciones, hay otras intenciones vacías configuradoras de horizonte en el marco no ya de la sucesión sino de la coexistencia. Una representación vacía de esta índole es, por ejemplo, la que mienta otra habitación y se enlaza con la percepción de un aspecto de la habitación efectivamente presente. Tal remisión es una intención de horizonte y configura una apresentación que es el equivalente para el presente de las retenciones y protenciones y que se ilustra con una memoración concomitante (*Miterinnerung*) o copresentación.<sup>11</sup>

Es posible ingresar por medio de la rememoración en el horizonte de pasado, de la copresentación en el horizonte de simultaneidad, y de la espera en el horizonte de futuro. La actualización de esta capacidad es necesaria para la captación temática o expresa de la corriente de la conciencia: "...en el presente fluente, por medio de tales capacidades dispo-

<sup>10</sup> Cfr. Hua. X, 55-57; XI, 326; XV, 355-57.

<sup>11</sup> Cfr. Hua. X, 60-61; XI, 70-75.

sicionales referidas a presentificaciones, un pasado y un futuro trascendental se manifiesta originariamente como un curso de 'vivencias' existente, se da a sí mismo con evidencia como curso...".<sup>12</sup>

## 2. *La conciencia absoluta constituyente del tiempo*

La explicitación del horizonte temporal por medio de presentificaciones y la reflexión sobre estas no es el único tipo de captación del curso de vivencias. En sus "Lecciones" Husserl estableció que los objetos trascendentes en el tiempo objetivo reciben sus determinaciones temporales de los momentos temporales de las vivencias que los constituyen (los actos con los componentes hyléticos que animan), y que a su vez estas vivencias se diferencian, en virtud de su carácter pasajero, del curso de las vivencias que es permanente: "Debemos distinguir en todas partes: *conciencia* (flujo), *aparición* (objeto inmanente), *objeto* trascendente..."<sup>13</sup> Las vivencias son lo constituido como objetos temporales inmanentes dentro del curso mismo que es una conciencia absoluta en la medida en que tiene una experiencia de estas unidades que aparecen en ella y no hay una instancia ulterior a la que puede manifestarse. Esta experiencia prerreflexiva, no temática o marginal, es lo que introduce la distancia o escisión entre las vivencias y la conciencia absoluta a la que ellas se aparecen. Se establece así una distinción entre dos dimensiones de la conciencia que por lo demás son inseparables y que corresponden a lo constituyente y lo constituido, es decir, a aquello que tiene esta experiencia marginal y aquello de lo que se tiene la experiencia: "...este flujo mismo de la conciencia —curso de la 'conciencia interna'— no es la sucesión inmanente de los 'objetos internos' objetivados inmanente y temporalmente, de los datos hyléticos, y tampoco de los actos".<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Hua. XV, 100.

<sup>13</sup> Hua. X, 76. Cfr. X, 73.

<sup>14</sup> Hua. IX, 415.

Una cosa son las fases de los objetos temporales y otra cosa es la conciencia del objeto temporal que tiene además sus fases. La protoimpresión, la retención y la protención son precisamente estas fases de la conciencia absoluta en las que se tiene una experiencia del objeto inmanente en los modos del ahora, el pasado y el futuro. Hay una intencionalidad transversal por la que la conciencia absoluta se dirige o intenciona el objeto temporal en el curso a fin de constituirlo, y otra intencionalidad longitudinal que se orienta hacia el curso mismo al que constituye como un continuo de modificaciones. La primera es la conciencia intencionante que el curso tiene de las vivencias en sus diversos modos transcurivos, y la segunda es la autoconciencia que el curso tiene en la medida en que la protoimpresión está acompañada de la retención de la fase transcurrida que a su vez retiene una fase anterior y así sucesivamente, y de la protención de la fase ulterior que a su vez anticipa una nueva fase y así sucesivamente. Hay una retención y protención de las fases del objeto temporal porque hay una retención y protención de las fases del curso que intenciona esas fases del objeto. Tener conciencia del curso es tener a la vez conciencia de las vivencias que en él aparecen. No es posible captar las fases transcurridas del objeto temporal sin la conciencia actual de que hemos tenido una captación anterior de ese objeto, es decir, sin una captación del flujo mismo. Con lo cual se quiere decir que la intencionalidad transversal dirigida al objeto se sustenta en la intencionalidad longitudinal orientada a las fases del curso.<sup>15</sup>

La protoimpresión, la retención y la protención no son vivencias o unidades inmanentes a la conciencia sino que

<sup>15</sup> Cfr. Hua. X, 80-83, 116-18. Para una exposición de los dos tipos de intencionalidad, véase Brough, J. B., "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", en Elliston, F. A. y Mc. Cormick. P. (comps.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1977, pp.83-100.

implican cada una una "protoconciencia" o "protoaprehensión" del ahora, el pasado y el futuro, es decir, los momentos temporales de las vivencias. No son aprehensiones en el sentido de los actos que animan datos sino que posibilitan todas las vivencias en cuanto dan lugar a los momentos del tiempo inmanente cuyo fluir constituye las vivencias. Entre las fases de los objetos inmanentes y la conciencia de ellas se da una "adhesión inmediata"<sup>16</sup> sin la intervención de datos aprehendidos de tal modo que la constitución tiene el carácter de una síntesis temporal y no requiere la animación de una función intencional. Por su parte, las protovivencias no sólo no son aprehendidas sino que ni siquiera tienen que constituirse de otro modo porque coinciden con las fases de la conciencia absoluta. Puesto que posibilita el ordenamiento de los objetos temporales, la conciencia absoluta no puede encontrarse entre ellos y está fuera del tiempo. Solo exhibe un orden cuasi-temporal a partir de lo que en ella se constituye.<sup>17</sup>

### 3. *El yo como sustrato de habitualidades*

Con posterioridad a las "Lecciones", Husserl considera que el curso de las vivencias implica un yo como polo que efectúa la vida intencional y la centraliza al conferirle un punto de referencia unitario: "El yo mismo no es una vivencia sino lo vivenciante, no es un acto sino lo que efectúa el acto...".<sup>18</sup> En cada acto hay un rayo de orientación intencional cuyo punto de partida se encuentra en el yo como "lo

<sup>16</sup> Cfr. Sokolowski, R., *Husserlian Meditations*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 154. Sobre el problema del tiempo inmanente, véase pp. 138-68, y Sokolowski, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, M. Nijhoff, 1964, pp. 74-115. Cfr. Hua. X, 91-94, 116-20, 378-82.

<sup>17</sup> Cfr. Hua. X, 76-79, 333.

<sup>18</sup> Hua. XIII, 113 (1910).

idéntico de este tiempo inmanente".<sup>19</sup> Por esta conexión con el tiempo, el yo no se reduce a mero sujeto vacío de la intencionalidad —polo de irradiación de los actos y punto de incidencia permanentes de los objetos como consecuencia de los actos pasados. Esto significa que la identidad del yo no reside meramente en la posibilidad de captarlo como el mismo polo en todo el curso de vivencias sino también en el mantenimiento de ciertas disposiciones que remiten a la vida pasada. El yo adquiere un estilo que le confiere una individualidad porque los actos ya efectuados conservan una eficacia y pueden ser evocados mientras no se presenten circunstancias que exijan una nueva toma de posición con respecto a los objetos de la experiencia.<sup>20</sup>

Lo que subsiste como una propiedad permanente del yo, en la cadena de recuerdos secundarios no se resume en la mera rememoración ya que es posible recordar el acto efectuado sin participar ya de la convicción que lo acom-

<sup>19</sup> Hua. IV, 103. Paralelamente, Husserl reserva el término "intencionalidad" para los actos en el sentido estricto de conciencia de objetos y deja de referirse a una intencionalidad transversal o longitudinal como característica de los protoactos que se correlacionan con las fases temporales de las vivencias intencionales. Pero esto no implicaría variaciones fundamentales en la concepción del tiempo. Cfr. Seebohm, Th., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, Bouvier, 1962, p. 124. Por otra parte, el hilo conductor en las primeras investigaciones es el objeto temporal inmanente y particularmente el dato hylético. Esta elección es arbitraria porque se puede elegir también una nóesis, y el mismo Husserl criticará luego el procedimiento de tomar un momento abstracto de la conciencia en lugar de toda la corriente. Pero los análisis siguen siendo válidos porque no implican una variación fundamental con respecto a las estructuras temporales puestas de relieve de tal manera. Cfr. *Ibid.*, pp. 112-13.

<sup>20</sup> Cfr. Hua. I, 100-103; IV, 111ss. Entre nosotros se ocupó de esta cuestión ya en 1936 F. Romero en su artículo "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl", incluido en Romero, F., *Filosofía contemporánea. Estudios y notas. Primera serie*, Buenos Aires, Losada, 1941, pp. 111-16.

pañaba. Tal convencimiento puede abandonarse ante la aparición de motivaciones contrarias mientras que lo ya acontecido siempre puede ser evocado. Solo lo que se recuerda como válido está depositado como una habitualidad en el yo. De ahí que Husserl se refiera al doble efecto genético de cada modo originario de darse los objetos en la percepción. En un caso se trata de la producción de retenciones que tiene lugar a partir de la impresión originaria y posibilita las memoraciones, y en el otro del efecto aperceptivo conforme al cual, en una nueva situación perceptiva semejante, se capta a la vez aquello de lo que ya se ha tenido una experiencia. La apercepción es aquel acto en el que se tiene conciencia de un objeto que no se da en él, es decir, —en el caso que consideramos— de los rasgos de lo anteriormente percibido cuya validez se mantiene. Se trata de algo que no llega en sí mismo a la presentación efectiva sino que se limita a enlazarse con lo percibido de esa manera. En suma: la retención no solo posibilita la memoración sino también el depósito de la experiencia pasada con la vigencia según la cual influye en la percepción.<sup>21</sup>

Se advierte que el yo no solo es afectado en una pasividad primaria por los datos sensibles sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en cuanto adquisiciones permanentes que se conectan por asociación con la vida actual. Esto significa que el modo de darse de los objetos no se encuentra condicionado exclusivamente por aquellos datos hyléticos que se destacan sobre el trasfondo indiferenciado del mundo y están motivados por la situación del cuerpo propio sino que depende también de lo que el yo ha adquirido a lo largo de su experiencia y conserva como posesión propia.<sup>22</sup> Por otro lado, este proceso noético en que

<sup>21</sup> Cfr. Hua. IV 111 ss.; XVII, 317; y Held, K., *Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica* 23, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 36-37.

<sup>22</sup> Cfr. Tugendhart, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter, 1970, pp. 246-47. La experiencia solo es posible por la mediación de lo ya conocido: "Una experiencia

se generan las habitualidades tiene un correlato noemático. El mantenimiento de lo ya efectuado concierne no solo al polo egológico en la forma de habitualidades sino también al polo objetivo mediante un depósito de capas de sentido en virtud del cual se tiene siempre una experiencia de los objetos como predelineados en un horizonte de familiaridad. La institución de habitualidades y la correlativa sedimentación de sentidos no concierne solamente a un determinado objeto sino que se extiende también a los semejantes, y, por consiguiente, todo objeto que se presenta en la experiencia se encuentra anticipado de acuerdo con un determinado tipo empírico que configura el análogo noemático de la habitualidad: "Así es inherente a la subjetividad trascendental según noesis y noema que ella sea perdurable en una génesis de forma perdurable".<sup>23</sup>

El paralelismo noético-noemático permite a Husserl afirmar que "el hecho de que todos los objetos de la experiencia sean experimentados de antemano como conocidos de un modo típico se debe a la sedimentación de todas las apercepciones y a su continuo efecto en tanto hábito sobre la base de la evocación por asociación".<sup>24</sup> En la ya mencio-

de lo que es sin esta mediación, una experiencia 'inmediata' en este sentido, no es posible para mí. O con otra palabras: *nunca se da algo nuevo en sentido absoluto*". / Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion, Phaenomenologica* 38, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, p. 154/.

<sup>23</sup> Hua. XV, 153. Cfr. Held, K., *op. cit.*, p. 88; y Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation, Phaenomenologica* 44, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, pp. 60-62. No resulta del todo claro afirmar que hay una diferencia entre "acto" y "génesis" porque los "objetos" y "habitualidades" son fundamentalmente diferentes. Cfr. Funke, G., *Gewohnheit, Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 3, Bonn, Bouvier, 1958, p. 524. Lo que explica esa diferencia es la distinción entre las dos dimensiones de contrarios "sujeto-objeto" y "habitualidad-depósito de sentido" que se orientan de diversa manera.

<sup>24</sup> Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen, 1964, p. 385. El término "apercepción" equivalente aquí a "institución de

nada asociación reproductiva se apoya una asociación inductiva de grado superior que explica la génesis de las intenciones anticipativas o protenciones. Puesto que lo esperado es lo anticipado conforme a lo que ya ha sido, la representación de espera primaria es una representación de segundo grado que refleja las representaciones del pasado. Lo semejante no solo recuerda lo semejante sino que permite preverlo dentro de un horizonte más o menos predelineado. De este modo se aguarda que la percepción ulterior sea similar a la anterior. A diferencia de las retenciones, y como consecuencia de las síntesis genéticas de las que surgen, las protenciones están sujetas siempre a la asociación de modo que no pueden ser otra cosa que representaciones vacías orientadas. Y esta anticipación tiene grados porque su fuerza aumenta con el número de casos inductivos, esto es, la frecuencia de las situaciones semejantes. Cada confirmación de lo que ya se ha percibido intensifica la espera de una reaparición en tanto que cada expectativa decepcionada inhibe la fuerza de la espera.<sup>25</sup> De ahí que a una habitualidad más consolidada por el mayor número de casos corresponderá una anticipación más determinada de la experiencia futura. Ahora bien, el contenido de lo que se anticipa no

sentido" y no a "transferencia de sentido" como en la mención anterior.

<sup>25</sup> Cfr. Hua. XI, 184-91. I. Kern ha sostenido que la "inducción" exige un ámbito futuro para ser proyectada en él, y que, por lo tanto, hay una tendencia hacia el futuro en la intencionalidad como tal que sería más originaria que la protención en el sentido de un predelineamiento. Al respecto, recuerda la afirmación husserliana de que "la intencionalidad está orientada preponderantemente al futuro". / Hua. XI, 156/. Cf. Kern, Iso, *Idee und Methode der Philosophie*, Berlín, W. de Gruyter, 1975, pp. 94-95. Tal vez este punto de vista no tenga en cuenta la distinción entre la síntesis formal del tiempo y la ulterior síntesis de contenidos por medio de la asociación: el contenido de la protención se encuentra inducido por la experiencia sedimentada, pero su orientación responde a la síntesis del tiempo que es previa en el orden de las condiciones. Cfr. Hua. XI, 125-26.



se agota en un reflejo de las capacidades disposicionales que resultan de las operaciones ya efectuadas por el yo sino que existen también habitualidades que anteceden a los actos del yo y cuyo análisis exige poner al descubierto la naturaleza más recóndita de la subjetividad.

#### 4. *El presente viviente como instancia última*

En las “Lecciones” Husserl apela como instancia última al “flujo constituyente del tiempo como subjetividad absoluta”.<sup>26</sup> Y al reconsiderar la cuestión en sus ulteriores manuscritos sobre el tiempo en la década del treinta, señala que “la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia conduce... finalmente al presente primigenio (*die urtümliche Gegenwart*)”, esto es, a “la autotemporalización trascendental del *ego* en el pre-presente permanente y primigenio (*stehend-urtümliche Vor-Gegenwart*)”.<sup>27</sup> En dos distinciones convergentes se oponen, por un lado, el presente que permanece con el carácter de un pre-presente porque es el constante centro de presentación, y los presentes que pasan y se hunden en el pasado; y por el otro, el yo que opera en el presente y el yo que ya no tiene este carácter viviente. Una cosa es el presente de los lugares temporales como fase entre otras fases, es decir, “mi presente autotemporalizado en el tiempo temporalizado de mi *ego* como presente para mi pasado y futuro”; y otra cosa es el presente primigenio, esto es, “el protopresente (*Urgegenwart*) que no es ninguna modalidad temporal”.<sup>28</sup> El presente pretemporal o viviente en que se constituye el tiempo no desaparece sino que es el permanente centro de presentación del mundo, y se distingue de los presentes inherentes a los actos que surgen y se desvanecen.

<sup>26</sup> Hua. X, 74.

<sup>27</sup> Hua. XV, 617.

<sup>28</sup> Hua. XV, 668.

Del mismo modo se contraponen el yo que opera en los actos que se efectúan en la originariedad en el presente, y el yo que ya no existe como polo viviente y que a diferencia del anterior se encuentra en un estar-frente. Puesto que solo es posible reflexionar sobre el yo tal como era hace un momento, el yo que opera en el presente no puede ser captado de esta manera y permanece anónimo: "Siempre se ha de distinguir el *polo protoviviente* en los actos protovivientes (el cual al ser, es decir, al operar, instituye un presente [*Gegenwart*] separado pero no equivale él mismo a una presente que hace frente [*Gegen-wart*], a un ahora que se enfrenta) y el *polo que ha llegado a estar frente y ya no como polo protoviviente*, y que está ahí para un nuevo polo protoviviente. Pero el nuevo polo es sin embargo el mismo polo absolutamente idéntico en un nuevo operar protoviviente".<sup>29</sup> En tanto que el yo que ya no opera se asocia con un presente que se ha convertido en pasado y sobre el que es posible volver la mirada, el yo que opera actualmente lo hace desde el presente primigenio o viviente. La reflexión introduce la escisión entre el yo objetivado que hace frente y el yo objetivante o reflexionante que recibe el nombre de proto-yo: "Encuentro en este constante escindirse, y luego nuevamente identificarse del yo, un *proto-yo (Ur-Ich)*, al que designo como *protopolo (Ur-pol)*, como yo originariamente operante..."<sup>30</sup>

Sabemos que es posible explicitar por medio del recuerdo secundario los horizontes temporales, y, sobre la base de esta presentificación de actos pasados, la reflexión descubre un yo no actual en su curso de vivencias. A través del escalonamiento de recuerdos se pone de manifiesto una pluriestratificación del yo, que, sin embargo, mantiene su identidad en medio de todas las reproducciones. A pesar de que es otro porque no es efectivamente actual, el yo del

<sup>29</sup> Hua, XIV, 29.

<sup>30</sup> Husserl, E., Ms C 2 1, p. 3 (1931). Citado por G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955, p. 65.

presente presentificado coincide con el yo que opera en el presente de tal modo que no hay una separación temporal entre uno y otro, y, por lo tanto, se debe excluir una duración a lo largo de un trecho temporal como sucede en el caso de los objetos constituidos. Dura aquello que se mantiene a lo largo de los sucesivos presentes pasajeros del tiempo constituido. Pero el yo opera siempre en la permanencia del presente viviente y por eso no se disocia en una pluralidad paralela a los presentes derivados que se asocian con un lugar temporal. De tal manera, Husserl reitera en cierto modo la triple estratificación de las “Lecciones” referidas a los objetos trascendentes, las vivencias y la instancia última que está afuera del tiempo: “...todo lo temporalizado (espacio-temporal) por medio de apariciones fluentes en el curso temporal inmanente... tiene precisamente unidad en la aparición, unidad temporal; el yo como polo no dura”.<sup>31</sup>

Mientras que la distinción entre presente primigenio y presente pasajero o constituido es paralela a aquella que se estableció entre la conciencia absoluta que está fuera del tiempo y las vivencias que transcurren en el tiempo —de tal modo que el presente primigenio puede considerarse como el núcleo más actual de lo que antes se llamó conciencia absoluta—, la segunda distinción entre yo operante y yo tematizado no tiene un antecedente preciso en las exposiciones previas sobre el tiempo porque en el trasfondo de ellas se encuentra aún la concepción de un curso de vivencias que no se centra en un yo como polo de irradiación. No obstante, la escisión entre vivencias y curso absoluto se refleja en las nuevas posiciones en una oposición entre el yo de los actos y el yo primigenio (*urtümliches Ich*). Este último implica un nuevo estrato en el examen del presente viviente y una nueva perspectiva con respecto al yo que ahí opera o proto-yo.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Hua. XV, 557.

<sup>32</sup> Cf. Hua. XV, 594-95, 598.

5. *El fluir primigenio*

Al ser objetivados en la reflexión una vez que han sido efectuados, los actos —al igual que las vivencias descritas en las “Lecciones”— revelan una constitución temporal. Esta se lleva a cabo en virtud de un fluir que constituye o temporaliza las distinciones del antes y del después como momentos constituyentes de tales actos. Y como este fluir es previo a los actos debe haber también algo previo al yo como polo de irradiación de ellos: “...el yo de los actos... es ‘lo que es’ en el fluir (*Strömen*); en cuanto tal tiene todo lo que tiene en el fluir, y no es otra cosa que el yo de este fluir primigenio con todo lo que está implicado en él”.<sup>33</sup> La distinción entre el “yo de los actos” y el “yo del fluir primigenio” surge cuando los actos no se consideran como ya constituidos y por ende determinados por el objeto que se ha identificado en ellos, sino en el proceso de su constitución en el fluir primigenio en el presente viviente. En este caso se tiene en vista el operar en su despliegue mismo cuando aún no es el correlato de lo constituido precisamente por su mediación. Así, en la medida en que se quiere acceder al núcleo fundante del operar, la noción de un yo que opera como un polo viviente o proto-yo en el presente primigenio se asocia con o más bien cede su lugar a la noción de un yo primigenio, es decir, un yo que es previo al yo de los actos en el orden de las condiciones de posibilidad. El operar identificante que caracteriza al yo de los actos supone un fluir a partir del cual se constituyen los actos y sus correlatos. Considerados como ya constituidos, y asociados en cuanto transcurridos con un determinado lugar en el tiempo, los actos son vivencias de un yo que ya no es el polo viviente o proto-yo, y en consecuencia pueden ser contemplados por la reflexión. Pero en el proceso de constitución en el fluir temporalizante que es previo a las distinciones temporales, no es posible aún diferenciar los actos, y, por lo tanto,

<sup>33</sup> Hua. XV, 586.

tampoco un yo a partir del cual emergen sino que tan solo se puede hablar de un yo primigenio que converge con el fluir.

Al parecer, el proto-yo exhibe una ambigüedad según se contemple su oposición al yo objetivado por él, o bien, en un nivel más profundo, su diferencia con respecto al acto en que se efectúa cualquier objetivación. En un caso es el yo a partir del cual se objetivan los actos pasados, y en el otro es el yo a partir del cual se constituye sin objetivarse el acto presente. Por un lado, es el yo que opera en el *acto* que se constituye en el presente actual entre otros presentes, y, por el otro, es el yo que opera en el acto que se *constituye* en el presente como lugar de origen de todos los presentes pasajeros. Según se ponga el énfasis en el operar actual o en la autoconstitución del acto, el yo se muestra como yo de los actos —y se enlaza, en su oposición a ellos, con los actos ya transcurridos— o bien como yo previo a los actos —y esto lo enlaza con el fluir—. <sup>34</sup>

Del mismo modo que las fases de las vivencias eran recogidas en el transcurso de impresiones, protenciones y retenciones, los actos tienen sus momentos del ahora, el antes y el después que se sitúan y enlazan “en el primigenio lugar de vida del yo primigenio”. <sup>35</sup> Así, por debajo del nivel egológico en sentido estricto que corresponde al yo de los

<sup>34</sup> “Los actos se encuentran en la vida primigenia del yo primigenio, que es el único y mismo yo en todos los niveles de la temporalización y de la misma egoidad (*Ichlichkeit*) temporalizada, es simplemente el yo, porque es el yo de la primigeneidad (*Urtümlichkeit*), de la vida primigenia, en la que se ‘encuentra’ todo operar temporalizante. El método de la superación de la ingenuidad: la última reducción que orienta la mirada contemplante hacia la vida primigenia absoluta, hacia el primigenio yo-soy, hacia el fluir, hacia el fluir protopasivo, hacia el yo-hago, yo identifico, etc., pero transcurriendo en el fluir - y a partir de ahí- hacia lo idéntico, hacia las ‘formaciones’ en todos los niveles, hacia las capacidades del obrar identificante implicadas en el fluir, etc.” /Hua. XV, 585/”.

<sup>35</sup> Hua. XV, 586.

actos y las habitualidades, se encuentra, como su condición de posibilidad, la permanente y fundante dimensión del “absoluto y primigenio pre-ser (*Vorsein*) del fluir”.<sup>36</sup> Toda actividad del yo supone este fluir, y, por consiguiente, debe ser inhibida a fin de alcanzarlo en su pasividad originaria. Por este camino Husserl llega a la noción de un “fluir sin yo (*ichloses Strömen*)” como un estrato inferior que en su “prototemporalización” es a la vez “intemporal” y “portador de todas las temporalizaciones y tiempos”.<sup>37</sup> Esta fuente del tiempo que está fuera de él funda la estructura egológica en una situación ambigua con respecto a la cual se puede afirmar que “el fluir está siempre de antemano (*im Voraus*), pero también el yo está de antemano...”.<sup>38</sup> En suma: el yo está implícito en el curso, y, al afirmarse como polo de irradiación de actos, paralelamente destaca objetos en el otro extremo de la relación intencional. Y la conciencia de objetos que así se constituye tiene que implicar una conciencia de horizonte en razón de que cualquier objeto que se esboza supone un trasfondo indiferenciado anterior a las identificaciones. Esta base se ha de asociar con la noción de un “protohorizonte” cuyo análisis conduce —en un nuevo grado de profundización del presente viviente— a la reso-

<sup>36</sup> Hua. XV, 585. Análogamente a la autocaptación de las “Lecciones”, Husserl se refiere a un darse previo del fluir pasivo o autopresentación con anterioridad a la reflexión. Esto supone una “reflexividad” de la vida de la conciencia que se presenta ya en la transformación retencional y la proyección protencional. Cf. Hua. XV, 543; y K. Held, *op. cit.*, pp. 79-83.

<sup>37</sup> Hua. XV, 598, 584, 587.

<sup>38</sup> Husserl, E., Ms. C 17 IV, p. 6 (1932). Citado por K. Held, *op. cit.*, p. 102. Landgrebe se ha ocupado de analizar con cuidado esta afirmación y estima que con ella Husserl da a entender que el fluir no puede ser pensado de un modo difuso sino que debe contener siempre dentro de sí un “principio de singularización”, y que, además, se caracteriza por un anonimato y por estar orientado a tomar conciencia de sí mismo. Cf. L. Landgrebe, “Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre”, *Tijdschrift voor Filosofie*, XXXVI/3 (1974), pp. 480-81.

lución del fluir primigenio supuesto por el yo de los actos en una capa radicalmente pre-egológica que se manifiesta en una intencionalidad instintiva.

## 6. Yo primigenio y temporalidad intersubjetiva

Mientras que el análisis intencional sujeto a la forma *ego-cogito-cogitatum* adjudica el calificativo de trascendental al yo de los actos en que se constituye el mundo, el examen más profundo derivado de la constitución temporal de los actos pone al descubierto que el yo primigenio es también trascendental “en un segundo sentido”.<sup>39</sup> Esa dimensión está supuesta por el yo de los actos que se orienta a objetos, el conjunto de las determinaciones eidéticas a que se ajusta el yo de los actos, y los demás yoes como integrantes de la intersubjetividad trascendental. En estos tres sentidos, el yo primigenio no es susceptible de ser considerado como singular o plural, es decir, como efectuator de actos que se suceden entre otros actos y tienen cada uno su polo de irradiación, como efectivizador de una posibilidad esencial entre un conjunto de ellas, y como una mónada

<sup>39</sup> Hua. XV, 587. Insinuando una respuesta afirmativa, Husserl se pregunta: “¿Acaso todo lo que yo compruebo de algún modo no presupone el fluir? ¿Acaso no se trata del ego que con su “vida absoluta se encuentra antes de todo lo que es, y, si él mismo es tomado como existente, designado, expresado e incluso descrito, entonces ya no es él mismo el ego primigenio, que en este aspecto es ahora de nuevo lo presupuesto? /Hua. XV, 584/. Sobre esta cuestión, véase Strasser, S., “Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29/1, Januar-März 1975, pp. 15-22; Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, Phaenomenologica* 59, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, pp. 297-98; y Landgrebe, L., “Phänomenologische Analyse und Dialektik” en *Phänomenologische Forschungen* 10: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Freiburg, Alber, 1980, p. 64 y ss.

individualizada que se encuentra junto a múltiples yoes.<sup>40</sup> Así como el yo que opera en el presente exhibe una permanencia que está en la base y se diferencia de su mera perduración como polo del que emergen cada uno de los actos singulares que se asocian con los lugares temporales pasajeros, el presente primigenio y único subyace a y se distingue de la pluralidad de presentes constituidos y singulares que fluyen en él. Sólo los actos que tienen esta connotación temporal pueden caracterizarse como singulares o plurales mientras que el yo que opera permanentemente exhibe una unicidad en un ámbito previo que sustenta aquella oposición: *"Este ego es único en el sentido absoluto de que no admite ninguna diversificación que tenga sentido, o expresado con aun mayor precisión, la excluye como carente de sentido"*.<sup>41</sup>

Tal unicidad es igualmente anterior a la delimitación de una esencia o un marco de posibilidades para una pluralidad de yoes como casos fácticos singulares, y a la constitución de una intersubjetividad con la separación de una pluralidad de yoes entre los cuales se encuentra como un elemento singular el propio yo de los actos y las habitualidades. Husserl considera que el yo primigenio es único en un sentido muy particular que no excluye los otros yoes que son también únicos. Cada yo implica un universo de mónadas trascendentales, pero es previo a ellas y a sí mismo en

<sup>40</sup> Se trata de "tres motivos de pensamiento" que caracterizan la meditación de Husserl en su último período: "El tiempo se funda en un presente creador del tiempo que no está en el tiempo; la duplicidad de todo ente (essentia-existencia) en una proto-unidad que no es 'fáctica' ni 'posible', ni una ni múltiple, ni un ejemplar ni un género; el plural de los sujetos se funda en una profundidad de vida previa a toda individuación de una mismidad" /E. Fink, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit" en *Edmund Husserl, 1859-1959, Phaenomenologica* 4, La Haye, M. Nijhoff, 1959, p. 112; y en Fink *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, Albert, 1976, pp. 223-24.

<sup>41</sup> Hua. XV, 589-90.



cuanto “mero miembro privilegiado”<sup>42</sup> de una intersubjetividad a la que constituye en su condición de yo de los actos y las habitualidades. Y solamente puede ser designado con propiedad como un yo una vez que ha constituido la intersubjetividad a partir de sus propias operaciones. Puesto que es anterior a ellos, el yo primigenio no puede ser numerado junto con los otros yoes, y, por lo tanto, no puede ser considerado verdaderamente como tal: “El yo absoluto, que, en una permanencia nunca quebrantable, se encuentra antes de todo lo que es y lleva en sí todo lo que es, en su ‘concreción’ antes de todas las concreciones, que lleva en sí todos y cada uno de los entes concebibles, es el primer ‘ego’ de la reducción —un ego que se denomina así falsamente porque para él un *alter ego* no tiene ningún sentido”.<sup>43</sup>

La temporalización intersubjetiva que se alcanza a través de la convergencia de las experiencias por vía de la endopatía implica un presente intersubjetivo con respecto al cual se debe admitir como previo un presente compartido pretemporal de todos los yoes del mismo modo que todos los presentes constituidos presuponen en cada fluir un presente primitivo. Así como está enlazado con su horizonte viviente de retenciones y protenciones que es previo a las memoraciones, el presente viviente tampoco puede separarse del “ser-con (*Mitsein*) de los otros” en una “comunidad arcóntica” de modo que concurre con “el ‘presente’ permanente y primigenio de la totalidad monádica interiormente unificada, en la que está constituido todo tiempo y todo mundo monádico y mundano”.<sup>44</sup> Hay una unificación del operar propio y ajeno en un ámbito que es previo a la mutua experiencia recíproca y la armonización de experiencias que

<sup>42</sup> Hua. VI, 188.

<sup>43</sup> Hua. XV, 586. Cf. XV, 382-83.

<sup>44</sup> Hua. XV, 666. “Antes’ del mundo se encuentra la constitución del mundo, se encuentra una autotemporalización en pre-tiempo (*Vorzeit*) y se encuentra la temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo” /Hua. XV, 597/. Cf. Hua XV, xlix, 670.

caracterizan a los yoes ya singularizados dentro de la pluralidad inherente a la intersubjetividad constituida y diferenciada.

Husserl sugiere que el yo de las habitualidades no solo se encuentra fundado en un fluir pre-egológico sino que está sujeto a una intencionalidad impulsiva que lo relaciona con los otros. La tesis de un presente primigenio compartido se expone a la luz de un análisis de la satisfacción (*Erfüllung*) del impulso instintivo —ya sea del que relaciona los padres entre sí o a la madre con el hijo— como una forma de intencionalidad que no se limita a participar de la vida del otro por medio de una presentificación porque el impulso se satisface inmediata y simultáneamente para ambos yoes: “En la simple satisfacción protomodal no tenemos dos satisfacciones que deben separarse en cada caso en una y otra primordialidad sino una unidad de ambas primordialidades que se establece por el uno en otro (*Ineinander*) de las satisfacciones”.<sup>45</sup> Dos intencionalidades vacías se plenifican en la misma experiencia, y, por consiguiente, ambos cursos de conciencia deben tener en común una sola temporalidad en un fluir originario que antecede y condiciona su fluir monádico separado. Así, el presente primigenio de cada yo depende de una temporalización intersubjetiva que se extiende a todos los yoes y cuya protención remite en cuanto anticipación a una habitualidad originaria que antecede a la producida por la sedimentación de los actos y en virtud de la cual “parece ya ‘instintivamente’ predelineada la constitución de todo el mundo para mí...”.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Hua. XV, 594. Cf. XIV, 177-79.

<sup>46</sup> Hua. XV, 385. Paci ha recurrido a la imagen de un continente sumergido que sustenta las islas observables en la superficie del mar y las mantiene conectadas a través de “la misma intencionalidad operante, submarina”. Aquello que en una consideración horizontal parece estar separado, pertenece desde un punto de vista vertical a una misma continuidad que sustenta la delimitación. Una vida anónima se expresa en las individualizaciones, estas son temporali-

El niño recién nacido tiene percepciones con sus horizontes y de ese modo un presente fluente con retenciones y protenciones, y además cuenta con habitualidades originarias aun cuando no dispone de memoraciones y por ende de habitualidades adquiridas porque carece de una temporalidad desarrollada. Sobre esta base tiene lugar una historia del yo, y, como los resultados de este proceso se conservan “en mi presente trascendental está implícito mi pasado trascendental y todos los grados de mi ser ‘infantil’ trascendental con mi ‘mundo’ en cada caso correlativamente constituido”.<sup>47</sup> Y con anterioridad tiene lugar un despliegue filogenético que se extiende a las mónadas preinfantiles, es decir, a las mónadas animales y preanimales. De ahí que la base del primer acto de un yo que despierta en cuanto tal sea un “protohorizonte” (*Urhorizont*) u “horizonte inicial originario” que está configurado por nuestra “masa hereditaria” de “habitualidad ‘instintiva’”, y en el que está implícito el horizonte del mundo como ámbito abarcador de todo posible objeto. Se trata de un horizonte vacío como trasfondo de aquellas afecciones hyléticas que se convierten en lo primariamente captado cuando el yo se vuelve hacia ellas y las matiza como datos en la receptividad. Con antelación a este despertar no existe un “yo viviente” sino un “pre-yo” (*Vor-Ich*).<sup>48</sup>

zaciones de esa misma temporalidad originaria. Cf. Paci, E., “Tempo e relazione intenzionale in Husserl”, en *Tempo e intenzionalità*, *Archivo di Filosofia*, 1960, N° 1, pp. 27-29.

<sup>47</sup> Hua. XV, 583.

<sup>48</sup> Cf. Hua XV, 152, 201, 604-605, 623; y 482n. Strasser observa que “todos los conceptos científico-naturales, biológicos y evolucionistas son utilizados por Husserl en un sentido totalmente nuevo: los transforma tácitamente en conceptos trascendentales. El problema con el que se enfrenta Husserl es ahora como antes la pregunta por la esencia de la vida trascendental. El descubrimiento de que es inevitable admitir dimensiones históricas de esta vida tiene como consecuencia un sorprendente enriquecimiento de la temática fenomenológica” *op. cit* p. 18/.

El horizonte de cada sujeto está limitado por su propia experiencia y por sus capacidades “originarias y adquiridas”.<sup>49</sup> Además de caracterizar a la afección hylética —hilo conductor para el análisis del tiempo en las “Lecciones”—, la pasividad define nuestra situación ante los dos tipos de habitualidad. Pero a pesar de nuestra horizonticidad individual que en cada caso presenta determinaciones diversas, el mundo es siempre el mismo para todos ya sea porque remite al trasfondo pre-egológico común o porque las experiencias que surgen sobre esta base pueden corregirse recíprocamente a fin de sintetizarse en una unidad armónica. El mundo se constituye intersubjetivamente a través de una “habitualidad interconectada” porque las adquisiciones de cada uno se transfieren a los demás.<sup>50</sup> Como funciones de la subjetividad que están sujetas a una transformación, las habitualidades son las condiciones de posibilidad para tener un mundo en común y en devenir, y, además, una experiencia de hechos singulares en el marco de ese mundo.<sup>51</sup>

Un tercer nivel se añade, pues, a los dos previos representados por el yo de los actos y el fluir que estos actos suponen: “El análisis estructural del presente primitivo (el fluir permanentemente viviente) nos conduce a la estructura yoica (*Ichstruktur*) y a la constante capa inferior que la funda del fluir sin yo (*ichloses Strömen*), que, por medio de una pregunta retrospectiva consecuente por lo que también

<sup>49</sup> Hua. XV, 150.

<sup>50</sup> Cf. Hua. XV, 384, 479.

<sup>51</sup> Puesto que se anticipan a todo lo que de alguna manera es para nosotros, las habitualidades son “condiciones trascendentales y la mirada hacia su devenir es una historia trascendental de la experiencia de la conciencia”/Landgrebe, L., “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, en B. Waldenfels, Jan M. Brockman y A. Pazanin (comp.), *Phänomenologie und Marxismus. Band 3. Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkam, 1977, p. 53. Cf. pp. 50-56; Landgrebe, L., “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en *Phänomenologische Forschungen 3: Phänomenologie und Praxis*, Freiburg, Alber, 1973, pp. 44-46.

hace posible a y presupone la actividad sedimentada, retrotrae a *lo radicalmente pre-egológico (das radikal Vor-Ichliche)*.<sup>52</sup> como condición de un orden egológico, el fluir remite a un “trasfondo pre-egológico” configurado por el sistema primordial de los impulsos. Por un lado, el yo de los actos y las habitualidades es lo que es en el fluir y presupone el yo de la primitividad. Por el otro, se encuentra en un desarrollo que responde a instintos y presupone el pre-yo. Al parecer, el primer concepto es más abarcador que el segundo porque está implicado como fluir en todo lo que depende del pre-yo y además está presupuesto por cualquier actividad del yo que trasciende la vida instintiva hasta incluir los actos de la espontaneidad categorial. Pero la noción de un pre-yo apunta a una dimensión más profunda ya que nos refiere retrospectivamente a un desarrollo ontogenético y filogenético. Es lo que en última instancia da cuenta del avance protencional: la intención anticipativa refleja primariamente la habitualidad instintiva.



# CUERPO PROPIO Y TEMPORALIDAD EN LA INTERPRETACION DE HUSSERL\*

Al avanzar por un camino para el cual Husserl ha proporcionado una serie de indicios sin llegar a recorrerlo hasta el final, Ludwig Landgrebe enlaza la noción heideggeriana de *Dasein* con el yo trascendental en un intento de aproximación centrado en el examen del cuerpo propio. Su análisis avanza sobre las descripciones husserlianas sin llegar a algunas consecuencias extremas de la fenomenología posterior en que se asigna al cuerpo una posición preeminente con respecto al yo. Nos ocupamos en este trabajo de las consecuencias que tal interpretación tiene para la conciencia del tiempo cuyo origen se encuentra en el movimiento del cuerpo propio. Más precisamente, las determinaciones temporales se constituyen en la relación entre el curso de experiencia primariamente anónimo que se asocia con el movimiento y la tematización efectuada por la reflexión del yo que se vuelve retrospectivamente sobre el curso. Landgrebe distingue entre lo que Husserl ha descubierto en sus investigaciones sobre el tiempo y las motivaciones que encierran para nuevas preguntas. Y señala que en la tarea de explicitar estos horizontes abiertos no estamos limitados a formular simples conjeturas sino que "se encuentran una y otra vez, y justamente en las más tardías reflexiones de Husserl, las indicaciones de la dirección en que el problema debe desple-

\* Publicado en *Epoca de Filosofía*, año 1, nº 1, Barcelona, 1985.

garse ulteriormente".<sup>1</sup> No obstante, ya en las "Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo" se advierten —según Landgrebe— sus tres grandes méritos en el tratamiento del problema del tiempo. En primer lugar, si bien incluye la cuestión en el ámbito de una teoría trascendental del conocimiento ya que pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos en tanto duraderos, Husserl trasciende el planteo kantiano porque no acepta sin más que el tiempo sea la forma de sucesión de nuestras representaciones sino que pregunta por las operaciones constituyentes en virtud de las cuales se da esa forma. Asimismo, sustituye la concepción tradicional de la subjetividad según la cual actos y estados se suceden como puntos en una línea por una estratificación vertical en que una conciencia de horizonte enlazada con la intención orientada hacia el presente permite que la experiencia impresional se asocie con la retención de lo ya experimentado y la protención de lo que va a venir. Por último, Husserl muestra que la temporalidad se configura en una dimensión de la conciencia que está en la base de todas las demás y por eso es el rasgo fundamental de la subjetividad.

### 1. *El camino de la fenomenología*

La interpretación de la fenomenología desarrollada por Landgrebe se sustenta en la posibilidad de establecer una conexión entre el pensamiento tardío de Husserl, cuya orientación genética aleja a la fenomenología trascendental de las concepciones tradicionales acerca de lo trascendental, y el punto de vista del llamado Heidegger I, en que, con anterioridad a la *Kehre*, no se deja a un lado el estilo de la

<sup>1</sup> L. Landgrebe, "Die Zeitanalyse in der Phänomenologie und in der klassischen Tradition:", en H. Gehrig (comp.), *Phänomenologie - lebendig oder tot?*, Karlsruhe, Badenia, 1969, p. 26. Cf. pp. 26-30.



reflexión fenomenológica. Habría sólidos fundamentos para sostener que “entre la comprensión que Heidegger tiene de la fenomenología y las tendencias más íntimas de Husserl no existe ninguna contraposición sino que con respecto a la cuestión fundamental central se puede hablar de una relación de convergencia y recíproca complementación”.<sup>2</sup> El contraste tiende a desvanecerse con los resultados del nuevo análisis fenomenológico que Husserl impulsa a partir de 1917 a fin de dar cuenta de la génesis del ego a través de la unidad de una historia en la que adquiere habitualidades a la luz de las cuales se constituye su experiencia del mundo circundante. Considerado como el sustrato de capacidades que lo individualizan y que además insinúan que el mundo está implicado en la certeza apodíctica del “yo soy”, el sujeto trascendental comienza a sustraerse a la objeción heideggeriana de que el mundo no se desvela primariamente “a un punto egológico aislado sino al poder ser en el mundo fácticamente existente”.<sup>3</sup> Precisamente la confrontación con el autor de *Sein und Zeit* ha influido en el pensamiento de Husserl tal como se manifiesta en *Krisis* y ha permitido acentuar tendencias inherentes a su propia evolución.

Husserl considera que el cuerpo propio es una “objetividad subjetiva”<sup>4</sup> constituida por el yo trascendental como mediadora con el resto de la objetividad y sin que este papel dé lugar a una convergencia entre la intencionalidad y el cuerpo propio. En contraste con esta tesis, Landgrebe orienta su interpretación a establecer que el cuerpo propio no sólo tiene una dimensión constituida sino que es un estrato de la subjetividad que ejerce funciones constituyentes. Para

<sup>2</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982, p. vii.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, pp. 393.

<sup>4</sup> Hua. IV, 153. Cf. V, 124. La sigla corresponde a E. Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Mstynud Nijhott), 1950-1992.

ello alega que las condiciones trascendentales últimas de la posibilidad de la experiencia se encuentran en lo más elemental que la subjetividad puede hacer, es decir, en el automovimiento del cuerpo propio. En tanto depende de quien lo pone en marcha y es experimentado como propio, este movimiento no consiste en un simple cambio de lugar o suceso observable exteriormente y está acompañado de la respectiva sensación por lo cual puede denominarse "cines-tésico". Al responder a una aspiración o impulso, el movimiento autogobernado se orienta espontáneamente hacia una meta. Así, intenta acercarse o alejarse de las cosas en tanto atraen o repelen, apropiarse de aquello que el organismo necesita, mejorar la posición de los órganos de los sentidos a fin de llegar a la situación óptima para percibir un objeto, etc. Cuando no alcanza el objetivo buscado, da lugar a nuevos ensayos o a imitaciones que implican un aprendizaje de modo que el yo se familiariza tempranamente con lo que es capaz de hacer, es decir, se comprende a sí mismo a través de la experiencia de poder disponer del cuerpo propio. En la reiteración de estos intentos, la subjetividad que se mueve descubre el movimiento como una capacidad que está a su disposición. Husserl había vislumbrado esta situación en su ocasional observación de que "originariamente precede el 'yo muevo', 'yo hago', al 'yo puedo hacer'".<sup>5</sup> Este dominio gradual del sistema motor se refleja en nuestra apertura al mundo.

Husserl puso de relieve que se produce un juego armónico entre las presentaciones de aspectos de los objetos y nuestra situación cinestésica total: "si" se efectúan ciertos movimientos, "entonces" nos encontramos con determinadas apariciones. Por lo tanto, el carácter de afectable de la conciencia no es algo último sino que se funda en la espontaneidad del "yo me muevo", sin olvidar las dimensiones involuntarias de este desplazamiento. Puesto que lo que afecta depende de la manera de moverse, la conciencia de

<sup>5</sup> Hua. IV, 261.

una esfera de posibilidades para el movimiento implica a la vez la conciencia de un ámbito dentro del cual es posible tener afecciones, es decir, de un marco en el que pueden aparecer cosas. El dominio de las funciones cinestésicas por un centro de movimiento espontáneo es lo que posibilita el primer acceso a un mundo mediante la apertura de sus estructuras fundamentales. Y esta familiaridad con el mundo lograda a través del ejercicio del movimiento es la raíz de una comprensión más profunda que la alcanzada en la representación intuitiva de las cosas. Por un lado, las cinestesis que están en la base de la actividad perceptiva y práctica permiten una familiaridad elemental con el mundo en tanto mundo que existe para cada cual. Por el otro, el mundo es el conjunto de las posibilidades del poder moverse o más bien el correlato de ellas. Esta configuración originaria del mundo comienza con el progresivo descubrimiento de la posibilidad de disponer del cuerpo propio, y convierte el tener sensaciones en un modo de ser-en-el-mundo. Landgrebe afirma que "toda conciencia de objetos singulares sólo es posible sobre el fundamento de la conciencia del mundo como horizonte, y en última instancia como espacio de juego (*Spielraum*) del 'yo puedo moverme' ".<sup>6</sup>

Queda esbozada así una primera razón por la cual Landgrebe considera que el cuerpo propio se incorpora a la subjetividad trascendental como una dimensión profunda. La corporalidad es constituyente ante todo porque es un sistema de capacidades de movimiento con el que se coordinan los campos de los sentidos que a su vez contienen las formas básicas del mundo. A esto, como veremos, se añade su papel como condición de posibilidad para el conocimiento de sí mismo y de los otros yoes. Al respecto, Landgrebe nos

<sup>6</sup> L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohn, 1978, pp. 121 (traducción castellana de M. A. Presas: *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 187.)

remite a los estudios efectuados sobre el legado husserliano, y, para la cuestión que aquí nos interesa, a las investigaciones de U. Claesges sobre la corporalidad y la espacialidad. Ellas han puesto de relieve que un campo sensible es el correlato de un sistema cinestésico porque es la esfera de la coexistencia de los posibles datos motivados por ese ámbito de capacidades de movimiento. Los datos que nos revelan aspectos de los objetos se ajustan a la unidad de un campo como forma de su coexistencia del mismo modo que los movimientos parciales que los motivan en cada caso participan de la unidad de un sistema cinestésico. Esas sensaciones no configuran una pura materia sino que tienen una forma proporcionada por la síntesis cinestésica, y, además, en tanto resultado de esta síntesis, se desplazan hacia el lado noemático de la conciencia. Paralelamente, las cinestesis pueden ser interpretadas como las noesis de la percepción: la cosa en tanto espacial es su correlato objetivo.<sup>7</sup> De ahí que Landgrebe pueda afirmar que *“la corporalidad debe ser entendida no meramente como constituida sino como constituyente”*.<sup>8</sup>

Por otro lado, Landgrebe recoge el tema heideggeriano del estado de abierto del *Dasein* y recuerda que la cuestión

<sup>7</sup> Cf. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Phaenomenologica* 19, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, pp. 64-66, 72-75, 134. Se trata de una interpretación con respecto a la cual I. Kern observa que “no conozco ningún texto en que Husserl asigne este concepto a la cinestesia, y Claesges tampoco proporciona uno” (I. Kern, *Idee und Methode der Philosophie*, Berlín, W. de Gruyter, 1975, p. 145).

<sup>8</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 83. Cf. L. Landgrebe, “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en *Phänomenologische Forschungen* 3: *Phänomenologie und Praxis*, Freiburg, K. Alber, 1976, p. 35; y “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und in der Marxismus”, en B. Waldenfels (comp.), *Phänomenologie und Marxismus - 1: Konzepte und Methoden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 86-87.

del “ahí” reaparece en un manuscrito de Husserl (1933) en el que describe el pasaje del vivir ingenuo en el mundo a una nueva actitud en que “efectúo una reflexión universal a partir del mundo válido, del simple ¡ahí!, volviendo la mirada retrospectiva hacia el valer, el fluir de las vivencias... en el cual el mundo es para mí y es tal como es para mí, en el respectivo ‘contenido’, ‘sentido’, que tiene justamente para mí”.<sup>9</sup> Al explicitar el alcance de estas afirmaciones, Landgrebe observa que, en la actitud natural, el mundo es aceptado como algo que está inmediatamente “ahí” y cada hombre se conoce a la vez a sí mismo como un “yo soy ahí en este mundo”. Ahora bien, la epoché otorga otro sentido al “ahí” porque posibilita una interrogación retrospectiva mediante la cual se descubre que la supuesta inmediatez del mundo es el resultado de una mediación. Responde a las operaciones del yo que lo ha constituido y lo constituye. Y las condiciones de posibilidad que supone este operar no son inmutables sino que tienen un desarrollo en la subjetividad. Primero los movimientos y luego las restantes actividades no pasan sin dejar rastros sino que su éxito o fracaso es decisivo para los siguientes. Esto quiere decir que sedimentan y configuran la historia de la vida de cada yo. Ya las capacidades de movimiento separan infranqueablemente a cada uno de los demás al modo de la “condición-de-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*) de Heidegger o del “proto-yo” (*Ur-Ich*), que, según Husserl, “nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal”.<sup>10</sup> A ellas se añaden todas las restantes adquisiciones o habitualidades en virtud de las cuales se configura el mundo que en cada caso está implicado en el “yo soy ahí”. Gracias a la reducción sabemos que no se puede hablar de un mundo en general —es decir, un mundo único y común— sino como

<sup>9</sup> Hua. XV, 533. Cf. L. Landgrebe, “Phänomenologische Analyse und Dialektik”, en *Phänomenologische Forschungen - 10: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Freiburg, K. Alber, 1980, p. 65 y ss.

<sup>10</sup> Hua. VI, 188.

resultado al que se llega por vía de la interacción de múltiples sujetos. El "ahí" introduce una perspectiva que corresponde a la historia de cada yo y lo separa de los demás: "Cada uno tiene la historia de su vida *como suya*, la cual no puede ser intercambiada con la de ningún otro".<sup>11</sup>

Según Landgrebe, la familiaridad consigo mismo como centro de capacidades corporales determina de un modo preciso los rasgos del comprender (*Verstehen*) heideggeriano. Además, en la activación de estas funciones que tienen que ver primariamente con el movimiento, la subjetividad se encuentra "arrojada" en las posibilidades que definen su "ahí", es decir, se capta a sí misma a través de las disposiciones que actualiza. El cuerpo propio se experimenta como tal en un "sentir del cuerpo" (*Leibgefühl*) que no implica aún una captación de la interioridad, y que Landgrebe asocia con el "encontrarse" o "disposicionalidad" (*Befindlichkeit*) de Heidegger. Esta noción tenía que ver con la base de los temples de ánimo según los cuales nos encontramos o estamos dispuestos en medio del ente, es decir, los modos con que afrontamos el "ahí" o estamos "acordados" con el mundo. Landgrebe objeta que el autor de *Sein und Zeit* "sólo ha tocado marginalmente su conexión con el encontrarse sensible".<sup>12</sup> Juzga que el análisis es unilateral mientras no se ponga al descubierto este nexo que exhibe diversas facetas. En primer lugar, las cualidades sensibles tienen una significación para los temples de ánimo. Ateniéndose a aportes de la psicología, sostiene que la afección que lleva a la aprehensión de cualidades sensibles y su configuración en cosas distintas depende de los caracteres de lo atrayente y lo amenazante que orientan el movimiento cinestésico y en función de los cuales se organiza el mundo con anterioridad a la conciencia diferenciada de objetos. Así, en virtud de esta atracción o rechazo que lo promueve, el hecho de experimentar una sensación es a la vez un sentirse a sí

<sup>11</sup> L. Landgrebe, "Das Problem der Teleologie...", p. 93.

<sup>12</sup> L. Landgrebe, "Phänomenologische Analyse und Dialektik", p. 79.

mismo en el sentido de un encontrarse (*Sich-Befinden*) y, por consiguiente, debe ser considerado como un momento de la *Befindlichkeit* e incluso como “la manera más elemental mediante la cual se determina el encontrarse”.<sup>13</sup> Además, el encontrarse sensible tiene que ver con el bienestar (*Wohlbefinden*) logrado o frustrado según se haya alcanzado o no la meta que impulsó la activación de las propias capacidades. Por último, el “sentir el cuerpo” inherente al encontrarse no es un mero sentimiento sino “la primera apertura del mundo” puesto que indica la situación de cada uno en medio de aquello que lo afecta y en función de lo cual se desplaza.<sup>14</sup> En suma: el encontrarse heideggeriano ha de buscarse primariamente en el comienzo y el término del movimiento cinestésico a través de la atracción, la amenaza y la satisfacción experimentadas por cada subjetividad en el mundo como espacio de juego de su poder moverse.

En un pasaje que reúne los temas del ser-ahí, el yo trascendental y el cuerpo propio, Landgrebe caracteriza el “ahí” como una determinación absoluta y trascendental: “Nuestro ser-ahí como ser ‘corporal’ es experimentado por nosotros sólo en la unidad de su efectuación en su respectivo ‘ahí’. Este ahí es una determinación absoluta porque no consiente ninguna pregunta retrospectiva ulterior por un fundamento de unidad que se encuentre por detrás y que fuera accesible a nuestra experiencia y, como resultado de ella, a una determinación conceptual. En este sentido es el ‘ahí’ a la vez una determinación trascendental porque con ella se pone un límite de nuestro posible conocimiento”.<sup>15</sup> Se trata de una determinación trascendental en razón de que se anticipa a todo aquello de lo cual se puede decir que es por medio de sus funciones constituyentes que no existen como las cosas en el mundo. Y es una determinación absoluta en virtud de que —como punto de referencia con

<sup>13</sup> L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 166 (tr. 181).

<sup>14</sup> Cf. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 83.

<sup>15</sup> L. Landgrebe, “Das Problem der Teleologie...”, p. 91.

respecto al cual se da el mundo con sus estratos de realidad física, orgánica, etc.— no puede ser mediado por nada porque toda mediación tiene lugar a partir de ella. Ciertamente es que el yo tiene en el organismo las condiciones de su posibilidad y que no puede prescindir de ellas, pero no por eso “se deja ‘explicar’ a partir de un conjunto de leyes, cualquiera que sea, referido al desarrollo orgánico. El nacimiento de la conciencia no es un problema de la historia natural...”.<sup>16</sup> El yo difiere de todos los hechos que encontramos frente a nosotros en el mundo porque las condiciones fisiológicas que presupone conciernen tan sólo a su posibilidad y no pueden dar cuenta de su efectividad. No puede ser captado por medio de los sentidos sino tan sólo a partir de sí mismo en el automovimiento y la autorreflexión. Un aspecto fundamental de este carácter absoluto reside en que el “ahí” no se encuentra entre momentos temporales que lo preceden o siguen ni entre lugares espaciales coexistentes sino que es el origen de estas determinaciones. De su condición de fuente del tiempo podremos ocuparnos una vez que hayamos aclarado la relación entre el curso primigenio de experiencia y el yo que reflexiona.

## 2. *El curso y el yo*

La efectuación viviente del movimiento no sólo fundamenta la conciencia del mundo y motiva la aparición de las cosas sino que acontece a una con la relación prerreflexiva consigo mismo que da lugar —incluso antes de la captación de cosas diferenciadas— a un curso primigenio de experiencia centrado en cada caso en el ser-ahí. No hay curso que no tenga su punto de referencia en esta relación prerreflexiva por la cual la subjetividad que se mueve a sí misma tiene una experiencia de sí misma. Esta conciencia práctica de la corporalidad en el gobierno de los movimientos —lo que

<sup>16</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 83.



se ha llamado sentir el cuerpo— precede genéticamente a la conciencia desarrollada del yo. Consiste, pues, en un percatare prerreflexivo de las capacidades de automovimiento por parte de una mismidad primigenia. De este modo Landgrebe intenta esclarecer las referencias de Husserl a un proto-yo y su afirmación de que “el curso está siempre antes (*im Voraus*), pero también el yo está antes...”.<sup>17</sup> Con anterioridad a la conciencia desarrollada de sí mismo, un yo latente advierte que está en condiciones de dominar el movimiento de sus órganos corporales. Se percata de su cuerpo en la medida en que aprende a disponer de él aun antes de aprehenderse explícitamente a sí mismo como un yo en una toma de conciencia ulterior hacia la cual por lo demás está siempre orientado. Lo cual significa que este cuerpo sólo es cuerpo propio porque un yo latente como principio de individualización dispone de él en el automovimiento: “Para experimentar y conocer un organismo como *mi* cuerpo propio ... ya está presupuesta esta mismidad, este ‘proto-yo’, como lo individualizante”.<sup>18</sup> Aquí reside, como veremos, el fundamento de la discrepancia con Merleau-Ponty.

Puesto que tiene lugar a una con la activación del movimiento, el curso de la experiencia se sustrae a la reflexión. Las mismas operaciones reflexivas no pueden dar cuenta de la actividad cinestésica sobre cuya base se llevan a cabo. De ahí que el curso, en su originariedad viviente, escape a las determinaciones reflexivas de la subjetividad y la objetividad, o de la interioridad y la exterioridad, y sólo admita una caracterización indirecta en su condición de

<sup>17</sup> E. Husserl, Ms C 17 IV (1932), p. 6. Citado en K. Held, *Lebendige Gegenwart*, *Phaenomenologica* 23, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 102.

<sup>18</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 46.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 85. Cf. L. Landgrebe, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, en B. Waldenfels (comp.), *Phänomenologie und Marxismus - 2: Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 53-56.

“fundamento sin fundamento”.<sup>19</sup> En cuanto tal es la fuente a partir de la cual emerge el yo consciente de sí y se constituye todo lo que nos sale al encuentro como objeto trascendente.

Al respecto, Landgrebe se apoya en estudios de A. Aguirre efectuados sobre manuscritos husserlianos acerca de la génesis de un mundo diferenciado en el curso de la experiencia. Esta génesis tiene un doble sentido. Por un lado, el mundo que cada cual ha adquirido remite a un comienzo indiferenciado en el sentido de que a partir de él se destacan contenidos hyléticos para agruparse luego en objetividades. Un retroceso en la historia del yo revela una progresiva pérdida del mundo diferenciado, un desvanecimiento de los objetos singulares que se agrupan en pluralidades, y la conversión de percepciones articuladas en sensaciones indiferenciadas. Paralelamente, el yo no se destaca aunque está implícito como polo necesario para la individualización del curso que es siempre el de mi experiencia. Ahora bien, la remisión genética no es sólo una referencia a la historia pasada del yo sino que tiene lugar en cada presente en razón de que el curso indiferenciado subyace a las sensaciones y percepciones que se articulan en él. Los objetos diferenciados suponen un contenido sensible hacia el cual se vuelve el yo para aprehenderlos, pero este contenido no puede ser un elemento último porque tiene su génesis a través de síntesis temporales, asociativas y cinestésicas. De lo configurado o diferenciado en ellas se debe distinguir lo configurante o diferenciante, que, por no estar sujeto a una génesis, es un comienzo absoluto e indiferenciado. De un lado está el contenido sensible que se constituye y del otro el curso constituyente centrado en el proto-yo como instancia que está fuera del tiempo porque instituye el marco dentro del cual aparecen las diferenciaciones temporales. A su indiferenciación había aludido Husserl en los siguientes términos: “Puedo ser un yo muerto, no despierto (que duerme completamente sin sueños), un yo tal que tiene un curso totalmente indiferenciado, en el que no hay nada que satisface las

condiciones de la afección y por ende también de la acción. Pero no por eso es nada -aun cuando está fuera de función“.<sup>20</sup>

Advertimos que la interrogación retrospectiva de la fenomenología alcanza una situación que se asemeja al estudio del despliegue prospectivo de la dialéctica hegeliana en que el espíritu emerge de la naturaleza en la forma incipiente del alma que se siente a sí misma como una totalidad en la que no se ha separado aún lo objetivo de lo subjetivo. Pero en este retroceso a las condiciones últimas de posibilidad de la experiencia no se trata de derivar ni de explicar —en cualquier forma que sea— la subjetividad a partir de la naturaleza sino de mostrar cómo se tiene una experiencia de la naturaleza, que, en tanto experiencia primordial, subyace a toda posible interpretación. Este *a priori* de la naturaleza se encuentra en “la relación íntimamente experimentable del sujeto corporal y cinestésicamente activo con la ‘naturaleza’ y consigo mismo en su cuerpo propio entendido como un miembro de la naturaleza”.<sup>21</sup>

Landgrebe está persuadido de que la fuente originaria en que aprehendemos nuestro ser-ahí en la naturaleza es la circunstancia de que el cuerpo propio se manifiesta —en términos de Husserl— “como entrelazado con el contexto causal de la naturaleza exterior”.<sup>22</sup> A ese contexto pertenecen, por ejemplo, el cambio del día y la noche junto con la sucesión de las estaciones. Nuestros movimientos se relacionan con estas variaciones de la naturaleza, que, de este modo, es experimentada de un modo práctico a través de las operaciones corporales. Este sentido de la naturaleza es

<sup>20</sup> E. Husserl, Ms. B I 22 I, p. 17. Citado en A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion, Phaenomenologica* 38, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, p. 165. Con respecto a la doble remisión genética, véase pp. 158-166.

<sup>21</sup> L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, G. Mohn, 1968, p. 142. (Traducción de M. A. Presas: *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Avila, 1975, p. 163.)

<sup>22</sup> Hua. IV, 138. Cf. L. Landgrebe, “Das Problem der Teleologie...”, p. 88.

previo al que le corresponde como correlato de la percepción sensible y de la idealización de la ciencia, y representa “un momento estructural pasivo de la misma subjetividad trascendental constituyente”.<sup>23</sup> Sin ser primariamente lo otro frente a la subjetividad en razón de ese entrelazamiento, la naturaleza se extiende más allá de mi cuerpo propio y con ella se relacionan también los demás yoes en tanto tienen un cuerpo propio. Landgrebe interpreta afirmaciones de Husserl acerca de un “trasfondo de naturaleza (‘mi naturaleza’)” o “trasfondo natural”, o “lado natural” del yo en el sentido de que cada uno de nosotros tiene la experiencia de un acontecer que “por así decirlo pasa a través de nuestro cuerpo propio y a través de los cuerpos propios de todos los otros con los cuales compartimos nuestro mundo”.<sup>24</sup> Claro es que habían sido formuladas con otra intención en el marco de un análisis de la afección y la pasividad del yo, es decir, sin el alcance que aquí se les concede.

Si bien está a mi disposición dentro de ciertos límites, el acontecer corporal enlazado con la naturaleza escapa a este gobierno, de tal modo que viene hacia mí y da lugar a una afección, que, no obstante, guarda una relación con lo que puedo experimentar en virtud de mis movimientos. Esta conexión estrecha entre la corporalidad y la naturaleza significa el desvanecimiento de la separación entre la inmanencia de un sujeto y la trascendencia de los objetos. La distinción entre lo que es mío y lo que me es ajeno tiene su raíz en el hecho de disponer de los movimientos del cuerpo propio y de ese modo comprenderse a sí mismo como centro de un operar que se mantiene idéntico consigo mismo tanto en sus operaciones como en su condición de punto cero en torno del cual se configura el mundo. De esta suerte, la

<sup>23</sup> L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, p. 144 (tr. 164).

<sup>24</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 84. Cf. p. 51; “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, p. 35; y “Das Problem der Teleologie...”, p. 92. Las afirmaciones de Husserl se encuentran en Hua. IV, 280, 338.

familiaridad con lo mío —es decir, con mi cuerpo, mis movimientos y las cosas que alcanzo por medio de ellos— precede al descubrimiento del yo. Se advierte que lo “interior” y lo “exterior” son determinaciones de la reflexión que implican una descomposición de aquello que experimentamos inmediatamente como nuestro “ahí” en la unidad de nuestro actuar. Implican una distinción que se traza de acuerdo con la orientación de nuestro interés. Así, podemos designar como interior todo lo que pertenece al cuerpo propio y como exterior el conjunto de cosas que actúan sobre él. O bien podemos considerar como interior la intención que orienta el movimiento y como exterior el desplazamiento así suscitado. De ahí que no se deba caer en la “ilusión trascendental” de hipostasiar la separación.<sup>25</sup>

### 3. *Prerreflexividad cinestésica y reflexión temática*

Comenzamos a familiarizarnos con nosotros mismos en tanto centros de espontaneidad en la activación del movimiento. Y este proceso culmina en la reflexión, que, por otra parte, es inicialmente un volverse sobre los movimientos que somos capaces de efectuar en una tematización segunda o ulterior a la que se recurre cuando se comete un error o aparece un obstáculo. Husserl ya había indicado que la reflexión tiene el carácter de una “captación retrospectiva” (*Zurückgreifen*) o “percatarse con posterioridad” (*Nachgewahren*) dirigido hacia aquello que todavía está presente a la conciencia en el modo de la retención a fin de llevarlo a la conciencia temática, es decir, sacarlo de su operar anónimo. Y vislumbró que lo así tematizado tiene un horizonte protencional que no puede ser explicado en la reflexión en la medida en que lo anticipado en él es justamente un presente viviente que no puede darse a una

<sup>25</sup> Cf. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichtete*, pp. 144-47 (tr. 164-67); y *Faktizität und Individuation*, p. 99.

mirada retrospectiva. Esto significa que el fundamento a partir del cual se ejecutan los actos no puede ser captado por la reflexión. Pero Husserl no ha extraído la consecuencia de esta situación, es decir, no ha advertido que la subjetividad trascendental no se agota en lo que sabe acerca de sí misma en la reflexión.<sup>26</sup>

Que el yo sea algo más que un pasado captable en la reflexión es lo que Heidegger ha puesto de relieve en conexión con el "pre-ser-se" (*Sich-vor-weg-sein*) del *Dasein* que se precede a sí mismo o es anticipadamente su poder ser. Y al no poder captar reflexivamente la ejecución de sus actos en el presente, el yo no puede percatarse de su propia identidad que comprende tanto los actos en ejecución como los actos ya efectuados. La identidad del yo que opera en el presente y del yo que ha efectuado los actos pasados escapa al ámbito de la reflexión porque el yo operante se adelanta a las objetivaciones de la reflexión. Y sin embargo no es posible reflexionar sin algún saber acerca de la identidad del yo que reflexiona y del yo sobre el que se reflexiona. De ahí que haya una experiencia de la identidad y que ella deba buscarse en la vida prerreflexiva.

Ahora bien, Husserl ha atribuido a la vida de la conciencia una "reflexividad" (*Reflexivität*) que "reside ya en cada transformación retencional continua, y en un nivel superior ya en la formación protencional del horizonte que va de la mano con aquella".<sup>27</sup> Reconocía de ese modo que la vivencia intencional no sólo aprehende un objeto sino que implica una experiencia de las fases temporales que la componen. Esto quiere decir, por lo pronto, que el yo posee una cierta captación prerreflexiva de sí, y en este punto se inserta el análisis de Landgrebe para asimilar tal saber no temático a la familiaridad con las capacidades corporales. Así, el límite de la reflexión se encuentra en la activación-viviente

<sup>26</sup> Cf. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, pp. 192-203 (tr. 297-315).

<sup>27</sup> Hua. XV, 541-42.

del movimiento que tiene lugar en el presente. Cuando piensa o reflexiona, al igual que cuando es afectado, el yo se mueve cinestésicamente. Aun en el caso de que piense en silencio, la condición de posibilidad de su capacidad de reflexionar se encuentra en una articulación lingüística. Y ésta presupone, por su parte, el movimiento de los órganos de fonación, es decir, una familiaridad prelingüística y corporal consigo mismo.<sup>28</sup>

El que se mueve “conoce” su movimiento como el suyo en una certeza inmediata que coincide con la activación de esa capacidad y es anterior a toda reflexión sobre los actos ya efectuados. Tenemos una familiaridad con nuestra capacidad de movernos mediante un “saber” (*Wissen*) o “percatarse” (*Innesein*) que se da a una con las cinestesis. Este saber no es el de la subjetividad reflexionante sino que reside en la inherencia del cuerpo propio en la subjetividad trascendental: “Lo que esta función trascendental subyacente de la subjetividad revela en la experiencia del mundo antecede a toda reflexión sobre ella y no puede ser recuperado nunca por completo por ésta y ser llevada a conceptos”.<sup>29</sup> La identidad del yo establecida por esta prerreflexividad cinestésica que unifica siempre ya de un modo pasivo el yo que reflexiona con el yo sobre el que se reflexiona. En suma: la autoconciencia reflexiva es el resultado de un devenir en el cual es precedida por una autorrelación prerreflexiva en el control del cuerpo propio por quien pone en acción su capacidad de moverse. Y en la medida en que no puede ser captada por la reflexión, esta relación de cada uno consigo mismo a través de la activación del movimiento es inexpressable en su originariedad.

Del mismo modo que el automovimiento con su prerre-

<sup>28</sup> Cf. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 117 (tr. 182); *Faktizität und Individuation*, pp. 98-99 y “Lebenswelt und Geschichtlichkeit...”, pp. 36-37.

<sup>29</sup> Esta afirmación de Landgrebe se encuentra en la autoexposición incluida en L. J. Pongratz (comp.) *Philosophie in Selbstdarstellung*, Hamburg, Meiner, 1975, vol. II, p. 161.

flexividad, la reflexión sólo puede ser efectuada por cada yo por sí mismo. Se trata de una capacidad que enlaza a todos los hombres y establece una igualdad entre ellos a la vez que los aísla al tener que ser asumida en cada caso. Cada cual tiene la posibilidad de efectuar concomitantemente o con posterioridad la reflexión del otro, pero se trata de una posibilidad que debe ser efectivizada en la indeclinabilidad y unicidad personal. Puede advertirse en el pensamiento de Landgrebe la estrecha conexión de estos dos temas: el de la reflexión que revela el carácter único de quien la ejecuta en tanto es una operación que no puede observarse como un hecho en el mundo, y el de un automovimiento que también es exclusivo de este centro de espontaneidad y por ende tampoco es un hecho observable. Antes de la certeza apodíctica que se alcanza en la reflexión debido a que la mirada sobre el curso de vivencias necesariamente presupone la existencia de éstas, la subjetividad posee una certeza práctica de sí misma en cuanto se percata del automovimiento como suyo y por lo tanto de sí misma como centro de responsabilidad absoluta: “Esto significa —aclara Landgrebe— que el *factum* absoluto que yo mismo soy *no sólo es el hecho de mi conciencia de mí mismo y de mi capacidad y pensar sino que es a una percatare de mi capacidad de moverme...*”.<sup>30</sup> Con otras palabras, en la base de la autocerteza reflexiva de la subjetividad trascendental se encuentra la certeza —inherente a la activación de las capacidades cinestésicas— de un poder moverse como actividad de la que soy responsable.

#### 4. *Tiempo y reflexión*

Al curso de experiencia que está referido al “ahí” en cada caso absoluto son inherentes síntesis de temporalización que acontecen de un modo anónimo y pasivo. Estas síntesis son

<sup>30</sup> L. Landgrebe, “Phänomenologische Analyse und Dialektik”, p. 71.



extraídas de su anonimato por la reflexión que las describe, en términos de Husserl, como retenciones, protenciones e impresiones. Por consiguiente, las determinaciones temporales se constituyen tan sólo cuando la reflexión se vuelve, en una operación segunda, sobre el darse previo del curso a fin de captarlo como una objetividad intencional. Al anonimato de las síntesis se refiere Husserl cuando en las "Lecciones" señala que "para todo esto nos faltan los nombres",<sup>31</sup> y nuevamente en los manuscritos cuando pregunta "si acaso el yo que es designado y expresado no es en absoluto el yo primigenio".<sup>32</sup> Toda denominación tiene un significado objetivante y supone la tematización de la reflexión. Pero como son anteriores a la objetivación reflexiva, las síntesis de la dimensión más profunda de la subjetividad trascendental no son expresables. De aquí resulta que las expresiones con que aludimos al acontecimiento de la formación del tiempo son ambiguas porque se refieren con un significado objetivante a lo que no es objetivable.

Los manuscritos tardíos de Husserl sobre el tiempo (1929-1935) ponen de relieve que en su constitución se debe distinguir una pre-constitución pasiva de una intencionalidad activa y reflexiva.<sup>33</sup> Por un lado, el operar del yo en el presente viviente tiene el carácter de una "pre-temporalización" (*Vor-Zeitigung*). Por el otro, la reflexión pone de manifiesto las modalidades temporales. Y al permitir la afirmación de que el tiempo "es" esto o aquello lleva a cabo una "ontificación" que le confiere el carácter de una "prototemporalización" (*Ur-Zeitigung*). Husserl contrapone el hecho de vivir las retenciones al acto de aprehenderlas cuando escribe que "yo, el yo trascendental fenomenologizante, al tematizar la vida que fluye, justamente con ello efectúo de un modo activo una peculiar temporalización

<sup>31</sup> Hua. X, 75. Cf. L. Landgrebe, "Die Zeitanalyse in der Phänomenologie...", p. 29.

<sup>32</sup> Hua. XV, 584.

<sup>33</sup> Cf. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, M. Nijhoff, p. 71 ss.; y K. Held, *op. cit.*, p. 94 ss.

(*Verzeitigung*), al identificar, en la medida en que no sólo tengo una vivencia de la transformación retencional sino que en ésta ejercito un captar, un mantener en sentido egológico, y sobre esta base efectúo la apercepción de algo como existente, como reiteradamente identificable".<sup>34</sup> Al poner énfasis de un modo unilateral en la actividad de la reflexión, Husserl llega al extremo de atribuir la temporalización exclusivamente al yo: "Pero la efectiva temporalización no es ahora la del curso sino la mía, la del yo trascendentalmente fenomenologizante".<sup>35</sup> Ahora bien, el curso no puede ser temporalizado exclusivamente a partir de la reflexión. Esto conduciría a un regreso al infinito en razón de que la actividad reflexiva necesitaría de una ulterior reflexión para que su curso fuera temporal. De ahí que Husserl se refiera a una pre-temporalidad. Pero esta auto-experiencia del curso, previa a la reflexión y por ende pre-temporal, es siempre enigmática en la medida en que sólo puede ser tematizada en la reflexión. De ahí la afirmación de Husserl que ya hemos citado parcialmente y que Landgrebe ha procurado elucidar permanentemente: "El curso se ha de temporalizar *a priori* a partir del yo que opera en última instancia; este temporalizar es él mismo fluyente; el curso está siempre de antemano; pero también el yo está de antemano..."<sup>36</sup>

<sup>34</sup> E. Husserl, Ms C 17 IV, p. 4 (1932). Citado en K. Held, *op. cit.*, p. 100.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> E. Husserl, Ms C 17 IV, p. 6 (1932). Citado en K. Held, *op. cit.*, pp. 101-102. Referencias de Landgrebe a este texto pueden encontrarse en "Die Zeitanalyse in der Phänomenologie...", p. 30; *Faktizität und Individuation*, p. 75. Al exponer los enigmas que acosan a la exposición del presente viviente husserliano, K. Held escribe: "Llama la atención que Husserl, en vista de las dificultades que él mismo ha advertido, no formule nunca la pregunta acerca de si no podría haber tal vez enunciados de índole completamente nueva sobre... la protopasividad en su carácter de no experimentable. Husserl no convierte la enigmaticidad misma propiamente en tema, y no puede hacerlo porque por principio solo son posibles enunciados fenomenológica-

Para explicar esta relación entre una efectuación anónima del curso que se mantiene en la pre-temporalidad y las operaciones posteriores de la reflexión que instituye la temporalidad, Landgrebe recurre a su interpretación de la corporalidad y a la consiguiente asimilación del “ahí” al presente viviente husserliano: “El presente primitivo — escribe— significa lo que hemos introducido como ‘absoluto ahí’ ”.<sup>37</sup> Conecta dos dimensiones que Husserl examina separadamente en la teoría de la constitución del tiempo y en la teoría de la constitución del espacio. Por un lado, la dimensión del presente viviente para la que Husserl era el absoluto último al que llega la fenomenología en su proceso de autoesclarecimiento, es decir, la instancia pre-temporal a partir de la cual se constituye el tiempo y el mundo. Por el otro, la dimensión de la conciencia cinestésica que se encuentra en una relación de motivación con las presentaciones de las cosas espaciales. Al proponer un nexo, Landgrebe quiere mostrar que el “ahí” mantiene un sentido espacial y temporal no porque presuponga el espacio y el tiempo sino porque es la instancia en que convergen el origen del tiempo —es decir, el presente viviente— y el origen de la espacialidad —es decir, la conciencia cinestésica—. Esto significa que el movimiento cinestésico no ocupa un lugar en un curso pre-existente sino que “este curso acontece en cada caso en el viviente ‘ahí’ de la efectuación, esto es, en el presente viviente”.<sup>38</sup> No ha de entenderse como

mente plenos de sentido sobre lo que en la reflexión se da en sí mismo y es mostrable, intuible y en este sentido comprobable” (*op. cit.*, p. 104). La interpretación de Landgrebe procura resolver estos enigmas sobre la base de la relación entre la prerreflexividad cinestésica y la reflexión temática.

<sup>37</sup> L. Landgrebe, “Das Problem der Teleologie...”, p. 96.

<sup>38</sup> L. Landgrebe, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit...”, p. 54. Sobre la conexión de las dos dimensiones, véase L. Landgrebe, “Phänomenologische Analyse und Dialektik”, p. 82 ss.; y U. Claesges, “Zeit und kinästhetisches Bewusstsein. Bemerkungen zu einer These Ludwig Landgrebs”, en *Phänomenologische Forschungen 14: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, 1938, pp. 138-151.

un movimiento en un tiempo ya configurado porque esto significa pasar por alto el modo en que llegamos a una conciencia de las relaciones temporales. La cuestión es por el contrario determinar de qué modo el "yo me muevo" hace surgir el espacio y el tiempo.

Pues bien, en la medida en que el movimiento alcanza su meta, las determinaciones espaciales y temporales que se originan en él permanecen en un estado de indiferenciación. No hay una toma de conciencia ni del yo que se mueve en función de sus aspiraciones ni de la distancia temporal o espacial que media entre éstas y la satisfacción en la meta buscada. A la vez que pasa por alto las determinaciones temporales y espaciales, el yo permanece en un olvido de sí mismo. Landgrebe declara que "la superación inmediata de la distancia no la deja manifestarse aún *en tanto* distancia y tampoco deja manifestarse a la mismidad cuyo impulso supera la distancia".<sup>39</sup> De este modo nos describe un ejemplo fundamental de la ya mencionada indiferenciación del curso. Pero cuando el movimiento se interrumpe como consecuencia de las dificultades que se le oponen, el yo comienza a reflexionar y entonces no sólo advierte la separación con respecto a la meta sino que también descubre la duración del movimiento se interrumpe como consecuencia de las dificultades que se le oponen, el yo comienza a reflexionar y entonces no sólo advierte la separación con respecto a la meta sino que también descubre la duración del movimiento que intenta alcanzarla. Se trata ante todo de una consideración de las propias capacidades prácticas y de los límites que ellas encuentran. Y por vía de esta reflexión se llega a una tematización de las determinaciones temporales que se refieren al absoluto "ahí" como presupuesto último para que haya un curso temporal. Ahora bien, el tiempo que insume el movimiento es aprendido en la reflexión como un "tiempo que transcurre" (*verströmende Zeit*). Hay un lapso requerido por el impulso que guía el movimiento a fin de llegar a

<sup>39</sup> L. Landgrebe, "Phänomenologische Analyse und Dialektik", p. 83.

su término. Asimismo, a través de los reiterados intentos de superar obstáculos y errores, se tiene la experiencia de un "tiempo que surge" (*entströmende Zeit*). El impulso hacia la meta proporciona al que se mueve el tiempo que ha de ser consumido en el intento de alcanzarla. Los dos aspectos son inseparables en el origen de nuestra experiencia del tiempo: "Esta unidad del surgir (*Entströmen*) y del transcurrir (*Verströmen*) es el 'presente viviente' en el sentido de Husserl".<sup>40</sup>

Ahora bien, el movimiento cinestésico no es sólo la base para que, ante los inconvenientes que experimenta, las síntesis de la temporalización sean puestas al descubierto por la reflexión como retención, protención e impresión. También es la condición para que, en el despliegue del impulso que lo orienta, tales síntesis tengan lugar de un modo anónimo y con ello se preconstituyan las determinaciones temporales. Debemos recordar que, como hilo conductor de la investigación en las "Lecciones", Husserl había adoptado el dato hylético (un tono) cuyas fases temporales del ahora, el antes y el después son intencionadas respectivamente por la impresión, la retención y la protención. A la necesidad de las impresiones para que haya operaciones constituyentes del tiempo, Landgrebe añade la tesis de que sin cinestesis no se dan impresiones. La inmediatez y simplicidad asignadas a lo que se presenta impresionalmente como extraño al yo deben ser rechazadas en vista de la relación de motivación entre hyle y movimiento, la adaptación del dato al campo sensible correlativo de un sistema cinestésico, y la crítica a la distinción entre lo interior y lo exterior. El dato hylético se encuentra, pues, mediado por las operaciones de la corporalidad como dimensión profunda de la subjetividad trascendental. Y en lo que concierne a las fases temporales en que Husserl lo descompone, ellas tienen sus condiciones de posibilidad en el impulso inherente al automovimiento que necesita fijar lo que nos afecta y rete-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 84.

nerlo como recién experimentado a fin de colocarlo al servicio de la meta hacia la cual está orientado protencionalmente.<sup>41</sup>

### 5. *Tiempo e intersubjetividad*

Husserl establece en las *Meditaciones cartesianas* que un tiempo común está implicado en el mundo objetivo que se constituye mediante la convergencia de las experiencias de las subjetividades monádicas una vez que la endopatía o experiencia del *alter ego* posibilita la constitución de una comunidad intersubjetiva. Destaca que de este modo “se instaure primigeniamente... una forma temporal común, y así toda temporalidad primordial adquiere de por sí la mera significación de ser un modo de aparición original de la temporalidad objetiva en un sujeto particular”.<sup>42</sup> Ahora bien, en sus manuscritos tardíos, Husserl esboza otra relación entre la intersubjetividad y la temporalidad primordial de cada mónada. Al tiempo intersubjetivo surgido a partir de la conciencia temporal de cada yo en virtud de un proceso de comunalización (*Vergemeinschaftung*), antepone una pretemporalización que se despliega en el plano de una protosubjetividad a la que se debe la primigenia institución de la coexistencia. De ahí que, en su relación con la intersubjetividad, la temporalidad primordial de una mónada no se presente simplemente como un modo subjetivo de aparición del tiempo objetivo, sino que también se enlace —en virtud de que la esfera primordial es básicamente un sistema de impulsos— con el “impulso intersubjetivo” y más específicamente el “impulso hacia el otro sexo” en el cual

<sup>41</sup> Cf. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 78 ss.; y *Phänomenologie und Geschichte*, pp. 145-47 (tr. 166-67).

<sup>42</sup> Hua. I, 156. Versión castellana: E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (trad. M. A. Presas), Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 198.

“reside la referencialidad a otro en tanto otro y a su impulso correlativo”.<sup>43</sup> El modo de satisfacción de este impulso instintivo muestra que no se trata de una forma de intencionalidad orientada hacia el otro en el modo de la endopatía ya que la meta de la intención impulsiva se alcanza, sin la mediación de una presentificación, de un modo inmediato para ambos yoes en el modo de la presentación a través de la unidad de ambas esferas primordiales. Puesto que una misma experiencia plenifica dos intenciones vacías, los respectivos cursos de conciencia a que ellas pertenecen deben tener en común una “temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo”.<sup>44</sup> Así, avanzado claramente en esa dirección, Husserl deja planteada la pregunta acerca de si se debe presuponer “una intencionalidad impulsiva universal que constituye unitariamente cada presente primigenio como temporalización permanente y de un modo concreto sigue impulsando de presente en presente...”<sup>45</sup>

Siguiendo el hilo de estas indicaciones, Landgrebe señala que el “ahí” no sólo separa e individualiza los sujetos sino que los remite unos a otros en un movimiento que da lugar a un “ahí” común sin pérdida de la unicidad. Las funciones corporales no sólo enlazan con la naturaleza y posibilitan una experiencia primordial de ella anterior a la percepción sensible, sino que confieren una dimensión intersubjetiva al curso de experiencia que se centra en el “ahí”. Esto significa que la experiencia del otro no se produce primariamente por medio de la analogía con las propias vivencias —según el punto de vista de las *Meditaciones cartesianas*— sino a través de un impulso primitivo que se refiere al otro, encuentra en él su satisfacción, y es la condición de posibilidad de la aprehensión analógica. Según Landgrebe, la satisfacción de este impulso originario puede ser el nacimiento

<sup>43</sup> Hua. XV, 593-94.

<sup>44</sup> Hua. XV, 597.

<sup>45</sup> Hua. XV, 595.

de un nuevo ser con su propio "ahí" que está determinado por la herencia de los antepasados y da lugar a una historia individual: "Así, la procreación y el nacimiento no son meros temas de la biología sino que tienen una significación fenomenológico-trascendental como condiciones de posibilidad de la historia".<sup>46</sup> No hay intersubjetividad e historia sin una "ventana" en las subjetividades monádicas, y esa abertura responde al encontrarse ya los otros en la historia de cada yo, o bien al ingresar en ella a través de la satisfacción o respuesta al propio impulso subjetivo. De este modo, los otros están siempre ya presentes desde el comienzo en la formación de la conciencia porque un "curso supra-personal" pasa a través de los sujetos individualizados. Así ha de entenderse la afirmación husserliana de que en la base de cada yo que despierta como tal se encuentra un "proto-horizonte" configurado por una "masa hereditaria" de habitualidad instintiva en virtud de la cual "parece ya 'instintivamente' predelineada la constitución de todo el mundo para mí...".<sup>47</sup>

Pero no se trata de un curso de vida difuso al que se añade con posterioridad la individuación como un resultado. Desde el punto de vista del análisis fenomenológico-trascendental, la existencia de múltiples yoes es un *factum* último, es decir, una circunstancia que no es derivable de otra cosa como si fuera el fruto de acontecimientos sociales o de la historia de la especie. El problema trascendental es el de cómo se llega a tener conciencia del *factum* de la comunidad monádica, y ello sucede precisamente a partir de las experiencias elementales que tienen lugar cuando el cuerpo propio está sujeto a tendencias primitivas orientadas al *alter ego*. La conciencia de este impulso inherente al "yo soy ahí" me abre hacia la intersubjetividad que tampoco es un hecho

<sup>46</sup> L. Landgrebe, "Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte", p. 42 y "Das Problem der Teleologie...", p. 97.

<sup>47</sup> Hua. XV, 385. Cf. XV, 604.



observable en el mundo por medio de los sentidos, y por ende no puede ser explicada como un suceso biológico o social.<sup>48</sup>

### 6. *La limitación del ser-en-el-mundo y el yo individualizante*

Las tesis expuestas nos recuerdan la posición de Merleau-Ponty que se caracteriza también como la aplicación a problemas husserlianos de puntos de vista de Heidegger —si bien con una mayor aceptación de aquellos que son posteriores a la *Kehre*—. El mismo Landgrebe dedica un artículo a la intención manifestada por el pensador francés de desvelar lo “no pensado” en Husserl y la asocia con su tesis de que toda aceptación de la fenomenología implica “una crítica a Husserl con Husserl”. Es posible continuar en la dirección de esta base inadvertida de su pensar porque el fundador de la fenomenología se ha considerado a sí mismo como “un principiante”<sup>49</sup> para quien todo conocimiento alcanzado no es más que la indicación de nuevas investigaciones de tal modo que esta disciplina se caracteriza por una constante falta de acabamiento. Lo aún no pensado de la fenomenología husserliana, pero puesto al descubierto por ella como algo que debe ser pensado, se enlaza con “lo otro y lo más” que contiene en sí como posibilidad toda filosofía que se fundamenta en la reflexión. Al igual que Merleau-Ponty, Landgrebe insiste en el tema heideggeriano de la imposibilidad de aprehenderse totalmente por la vía reflexiva y destaca que Husserl había apuntado a este fondo oscuro cuando se refirió —como consecuencia de sus análisis sobre la génesis pasiva y la asociación— a un trasfondo pasivo de la intencionalidad activa como dimensión en la que el sujeto no es dueño de sí mismo. Pero mientras que el saber sedimentado del que habla Husserl como residuo de las

<sup>48</sup> Cf. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, pp. 43, 100.

<sup>49</sup> Hua. V, 161.

experiencias pasadas es una "posesión del yo", sus continuadores lo convierten en una "posesión de cuerpo propio" en tanto está configurado básicamente por un conjunto de capacidades de movimiento.<sup>50</sup> Desde este punto de vista pueden trazarse múltiples paralelos con respecto a la significación del automovimiento y su aprendizaje para la constitución del mundo, a la circunstancia de que el movimiento virtual —esto es, el sistema de capacidades— es el fundamento de la unidad de los sentidos, y, a través de ellos, de la unidad de los objetos y el mundo, y al hecho de que el cuerpo no está en el tiempo o en el espacio sino que "habita el espacio y el tiempo".<sup>51</sup>

Nos interesa aquí mencionar el último punto, esto es, que el carácter extático del tiempo sea el reflejo de la naturaleza de nuestro cuerpo que no se encuentra colocado en él como un objeto dentro de otro. Según Merleau-Ponty, en cada instante de su movimiento, el cuerpo propio retoma todas las posiciones anteriores —es decir, las retiene— desde el punto de vista de su posición actual. Además, anticipa en este presente todas las posiciones que se sucederán hasta el término del movimiento. Así, puesto que en cada aspecto parcial se encuentra contenida toda la extensión del movimiento, cada presente implica la totalidad del tiempo: "Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, crea el tiempo en lugar de padecerlo".<sup>52</sup>

Pero no todas son semejanzas. Hay divergencias que conciernen al modo de concebir el ser-en-el-mundo y el principio de individuación. Se debe recordar que para Husserl la certeza del mundo en general es tan presuntiva como la de una cosa singular porque la constante armonía

<sup>50</sup> Cf. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, pp. 167-81 (tr. 193-210).

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 162.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 277. Cf. p. 164.

de las experiencias que la fundamentan no excluye por principio una eventual incoherencia que la cancele como creencia. Por el contrario, Landgrebe estima que la conciencia de horizonte significa que el mundo en tanto horizonte universal está implicado en la certeza apodíctica del “yo soy” en una tesis que no es ajena a Merleau-Ponty cuando sostiene que la evidencia del mundo no es menos válida que la evidencia del *cogito* porque “yo estoy desde el origen en comunicación con un único ser, un inmenso individuo sobre el que se destacan mis experiencias y que permanece en el horizonte de mi vida...”<sup>53</sup> Pero Landgrebe considera que el concepto de lo trascendental debe distinguirse de la noción de ser-en-el-mundo o al menos no se agota en ella como supone Merleau-Ponty. Pone el acento en la unicidad en cada caso intercambiable que configura “el núcleo más íntimo de la mismidad” o “el ser sujeto del sujeto” o “el centro de espontaneidad”, y estima que esta instancia en virtud de la cual se ejerce la libertad en el mundo implica a la vez una libertad con respecto al mundo.<sup>54</sup> Se trata de la dimensión por la que el hombre es libremente responsable de sí mismo y del mundo. Encuentra su expresión primaria en el automovimiento que está bajo la responsabilidad de cada cual y no es objetivable en su efectuación viviente. Pero este núcleo de espontaneidad y responsabilidad tiene que ver con toda la actividad del yo. Con esto se quiere decir que los intereses y exigencias que conmueven al yo en el mundo sólo tienen vigencia en virtud de un reconocimiento y aceptación subjetivos. Cada cual es responsable de ellos del mismo modo que la configuración sensible del mundo no es algo simplemente dado sino que responde a movimientos que dependen de mí. Es necesario, pues, admitir una diferencia entre el yo sumido en el mundo y el yo que adquiere

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>54</sup> Cf. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, p. 181 (tr. 209-210); *Der Weg der Phänomenologie*, p. 203 (tr. 315); y *Faktizität und Individuation*, pp. 16, 18, 83.

conciencia de su responsabilidad y “administra justicia sobre sus intereses mundanales”.<sup>55</sup>

Esta negación del carácter absoluto del ser-en-el-mundo es el reverso de la prioridad del yo con respecto a la corporalidad. Sabemos que el curso de nuestra experiencia no ha sido nunca un acontecer difuso sino que se encuentra en él un yo —aunque sea latente— como principio de individuación. Según Landgrebe, lo que diferencia a los individuos unos de otros no es la organización del cuerpo porque éste sólo es conocido como propio a partir de una mismidad que no puede ser derivada de lo que no es conciencia. Este factum último es el presupuesto para que el organismo pueda ser experimentado como cuerpo propio en algún momento de su desarrollo. El peligro de perder de vista esta significación del yo se advierte en el siguiente texto de Merleau-Ponty: “Hay otro sujeto por debajo de mí para el cual un mundo existe antes de que yo esté allí y que en él señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo...”.<sup>56</sup> Landgrebe objeta que el cuerpo no puede estar “antes” o “debajo” porque el yo es el presupuesto para que se manifieste como propio. Además, la anterioridad del cuerpo propio introduciría un regreso al infinito que el segundo tipo de remisión genética orientado hacia el factum absoluto del “yo soy ahí” procura evitar.

<sup>55</sup> L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 196 (tr. 304). Cf. L. Landgrebe, “Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie”, *Revue de métaphysique et morale*, octubre-diciembre 1964, N° 4, p.379.

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 294. Esta crítica de Landgrebe a Merleau-Ponty puede encontrarse reiterada en A. Aguirre, *op. cit.*, p. 166n., y en E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 168-71.

# HUSSERL Y EL HORIZONTE DE LA HISTORIA\*

## 1. Consideraciones preliminares

La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ha convertido en tema fundamental de su indagación la correlación entre los objetos de los que tenemos una experiencia y los modos con que se manifiestan en ella. Más precisamente, se trata de una descripción de la correlación entre los objetos que nos son dados y la conciencia de esos objetos. Nuestra conciencia es siempre conciencia de algo, y esta característica es su intencionalidad. Hablar de intencionalidad es aludir a esta correlación dentro de la cual todo objeto adquiere un sentido para mí y queda referido a los actos u operaciones de mi conciencia. Según las variadas formas de caracterizarla, es la correlación entre la intención y lo intencionado, entre el *cogito* y el *cogitatum*, entre la *noesis* y el *noema*, entre la operación o actividad del sujeto y el objeto correspondiente. Y el análisis fenomenológico debe retroceder desde los objetos como una guía o hilo conductor a los actos de la conciencia en los que se manifiestan como unidades de sentido. Puesto que se revelan como trascendentes a ella, la conciencia es una conciencia trascendental, esto es, una instancia reveladora y, en cuanto tal constitutiva de trascendencias. Desde el punto de vista

\* Publicado en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 8, Buenos Aires, 1988.

fenomenológico, el término "trascendental" designa principalmente la conciencia como la condición de posibilidad de un encuentro con aquello que es trascendente a ella. Nombra la conciencia como la instancia en la que se manifiestan o se legitiman las cosas. Y por extensión se aplica al tipo de filosofía que pone al descubierto las formas y modos de nuestra experiencia reveladora de los objetos. En suma: el tema de la fenomenología es el análisis del campo de la experiencia trascendental, es decir, de la experiencia de los objetos trascendentes en tanto correlatos de ella. Y su método es una descripción posibilitada por la reflexión en tanto acto en que la conciencia se vuelve sobre ella misma a fin de explicitar sus componentes.

Ahora bien, para todo objeto que se nos aparece, hay otras posibles maneras de manifestarse, y, además, un trasfondo de otros objetos. Las otras maneras configuran un horizonte interno, y el trasfondo es su horizonte externo. No hay conciencia de un objeto individual sin una conciencia de horizonte abierta a sus otras apariciones y a nuevos objetos. Esto significa que la intencionalidad de un acto orientado a un objeto está acompañada de la intencionalidad de horizonte dirigida a otras experiencias. Todos los horizontes remiten a otros horizontes, y en última instancia al mundo como horizonte de todos los horizontes. De modo que el mundo es una compleja formación que se puede investigar como el resultado de las intencionalidades elementales en las que se constituyen sus diversos estratos de sentidos. Tenemos conciencia del mundo no como objeto sino como un horizonte de cualquier objeto, e inversamente toda conciencia de un objeto se extiende hasta abarcar el mundo mismo. Así, podemos caracterizar con más precisión el tema de la fenomenología como la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Esta es la primera noción básica que necesitamos para el examen de nuestro tema.

Una segunda noción concierne a la temporalidad. La conciencia no es otra cosa que un conjunto de actos o vivencias intencionales que irradian del yo. Es un curso temporal que no sólo comprende las operaciones actuales del

yo sino que conserva los actos pasados y anticipa los futuros. Así, el presente viviente de la conciencia, que se asocia con la percepción o presentación de los objetos, implica un horizonte temporal de despresentaciones que nos alejan del presente en dirección a lo que ha sido o lo que será. Estas despresentaciones son las retenciones o protenciones que configuran una conciencia primaria, pero vacía o no explícita, del pasado y el futuro. Tal horizonte temporal puede ser plenificado o ilustrado por medio de las rememoraciones y las esperas que nos proporcionan una representación explícita de lo que contiene en el modo de la latencia. Dentro de esta estructura temporal básica de la presentación con su horizonte retencional y protencional, en que este momento de despresentación puede ser secundariamente llenado con rememoraciones y esperas, se produce una sedimentación de la experiencia en virtud de la cual se llega a anticipar el futuro de acuerdo con las adquisiciones de la vida pasada. Lo cual significa que los actos quedan depositados en el yo como una posesión permanente. Cada cual tiene un estilo de orientarse hacia los objetos y el mundo mismo en virtud de su vida pasada. Con otras palabras, el yo dispone de un mundo de acuerdo con ciertas capacidades o disposiciones que se incorporan a él como sus propiedades y a las que Husserl ha denominado habitualidades. De suerte que la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo está determinada de un modo variable por habitualidades en el polo subjetivo de la intencionalidad, y por un horizonte de familiaridad que organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo. Nos encontramos con un proceso que conduce a la configuración de un particular mundo de objetos para cada uno de los sujetos como consecuencia de las peculiares experiencias que él ha tenido. Husserl señala que un análisis del contenido intencional de la experiencia permite “encontrar remisiones intencionales que conduce a una *historia...*”<sup>1</sup> Esto quiere decir que, en el análisis de la

<sup>1</sup> Hua. 1, 113 (tr. 153). Esta sigla corresponde, con indicación de volumen y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*-

correlación, la fenomenología puede operar de dos maneras considerando el objeto, de acuerdo con un método estático, como una unidad ya acabada, o bien, de acuerdo con un método genético, según el proceso temporal en que se han configurado los estratos de sentido con que se ofrece a la conciencia. En el segundo caso se tiene en cuenta una autoconstitución del yo: "El ego se constituye para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una *historia*..."<sup>2</sup>

Un tercer aspecto que se debe tener en cuenta es que la formación y sedimentación del sentido no es sólo un fenómeno individual sino que tiene un carácter intersubjetivo. Entre los objetos del mundo se encuentran otros cuerpos que, por sus movimientos y gestos, revelan una analogía con mi cuerpo, y, por consiguiente, son aprehendidos como la expresión de otros yoes. Este encuentro con cuerpos semejantes es el primer paso para una endopatía o experiencia del otro a través de la cual me represento los cursos de conciencia ajenos y de ese modo puedo llegar a una convergencia de mis formaciones de sentido con las del *alter ego*. Pero la relación con el otro trasciende esta simple experiencia para acceder al estadio de los actos sociales en que los yoes se integran entre sí en una unidad de operaciones: "...se constituye una unidad, un todo, edificado a partir de sujetos-yoes, que se vinculan y se interpenetran, en la medida en que la vida de un yo vive concomitantemente en la vida del otro, está coparticipada en ella; la yoidad del uno no está junto con la del otro sino que vive y actúa en la del otro".<sup>3</sup> Los casos más elementales de actos sociales son los "actos yo-tú" o "actos nosotros" de un matrimonio, una amistad,

*Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Mstynud Nijhott), 1950-1992. Para el volumen I que contiene las *Cartesianische Meditationen* se señala también la versión castellana: E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Introducción, traducción y notas de M. A. Presas), Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

<sup>2</sup> Hua. I, 109 (tr. 131).

<sup>3</sup> Hua. XIV, 179.



una asociación, etc. En variados niveles se constituyen comunidades sociales como nexos de acción con fines comunes en estructuras como la familia, la tribu o la nación. Estas pueden a su vez articularse en formas de socialidad más o menos ricas, y, en el caso de la nación, consolidarse en un Estado y, además, formar parte de una comunidad global de la índole de Europa como la unidad social más amplia en que los hombres se encuentran en conexión. Hay una gradación en este "horizonte comunitario"<sup>4</sup> que se relaciona no sólo con una amplitud sino con la solidez que da lugar a instituciones de carácter persistente o "personalidades de grado superior". Husserl puede escribir por esto que "los sujetos que se comunican unos con otros constituyen unidades personales de grado superior cuyo conjunto total, hasta donde se extienden los lazos personales efectivos y posibles, configura el mundo de las *subjetividades sociales*".<sup>5</sup> A estas subjetividades de orden superior corresponden habitualidades sociales como resultado de la sedimentación de los actos sociales. Aparece aquí una noción fundamental en la caracterización husserliana de la historia.

## 2. Mundo de la vida y horizonte histórico.

Al tomar en consideración la intersubjetividad trascendental nos encontramos con la noción de mundo de la vida.

<sup>4</sup> Hua. VI, 314.

<sup>5</sup> Hua. IV, 195. Cf. *Hua.*, I, 160 (tr. 203); IV, 182; VI, 314-15, 320, 327, 487. Véase nuestro trabajo "Fenomenología e intersubjetividad: el papel de la analogía en la apercepción de los otros", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, 3, 1983, pp. 285-310. Un excelente análisis de los momentos que configuran la teoría husserliana de la intersubjetividad y de las discusiones a que ha dado lugar en la actualidad, junto con la traducción y el comentario minucioso de textos de Husserl, se encuentra en Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, C. Lohlé, 2 vols. 1988.

Una vez que el sujeto es analizado dentro de ese marco, su mundo correlativo incluye dimensiones que responden a la actividad comunitaria. Husserl advierte que “la comunización crea nuevos horizontes ampliados, ‘el’ mundo en continua constitución se encuentra en una constante ampliación del sentido de su ser”.<sup>6</sup> Así, el mundo se presenta como el “horizonte de la vida” que engloba todas nuestras metas prácticas y teóricas de modo que se convierte en el “campo universal”<sup>7</sup> en el que se insertan todos nuestros actos de experiencia, conocimiento y acción. Se trata de un mundo de hombres que viven en comunidad, y cada comunidad particular tiene su propio mundo circundante de la vida en común. Comprende las metas singulares y comunitarias que responden a los intereses de los hombres, y, además, las formaciones que resultan de la actividad a que ellas dan lugar. Pero en cuanto está dado previamente, el mundo de la vida antecede a todos los fines y no responde a un propósito particular sino que es “la permanente base de validez, una fuente siempre disponible de sobreentendidos, que reivindicamos sin más ni más como hombres prácticos o científicos”.<sup>8</sup> Nuestras metas lo presuponen y a su vez dan lugar a mundos prácticos particulares u “horizontes de metas” que encuentran su lugar en él. Por eso se debe establecer un contraste entre las formaciones que dependen de metas, y el “mundo de la vida concreto” que ha sido y será siempre “a partir de sí mismo”.<sup>9</sup>

El mundo de la vida exhibe un horizonte espacial bajo la forma de un “horizonte terrestre” o “espacio cultural” o “territorio cultural”<sup>10</sup> como un mundo circundante humanizado por la actividad práctica. La naturaleza se articula en

<sup>6</sup> Hua. XV, 490.

<sup>7</sup> Hua. VI, 147.

<sup>8</sup> Hua. VI, 126.

<sup>9</sup> Hua. VI, 124. Sobre el mundo de la vida, véase Mario A. Presas, “Aproximaciones del problema de la Lebenswelt en Husserl”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, 3, 1983, pp. 311-330.

territorios que están configurados por casas, caminos, puentes, instrumentos, etc., y se encuentran rodeados por un ámbito exterior de naturaleza abierta e infinita que no es un territorio pero puede convertirse en tal cosa en la medida en que es aprovechado. Este ingreso en un campo de lejanía tiene una dimensión temporal ya que pueden encontrarse indicios de culturas pasadas. Asimismo, el mundo de la vida tiene un horizonte temporal porque es un mundo histórico con costumbres sociales, tradiciones culturales e ideales comunitarios que se configuran en el transcurso de las generaciones. Al relacionarse con los otros, el yo se encuentra en una situación histórica porque implica en su temporalidad no sólo su propio pasado sino el de la comunidad intersubjetiva que se incorpora, según veremos, como una herencia a su horizonte retencional. Surgen nexos de sentido que exceden la esfera del presente de suerte que, a través del cambio de personas que ingresan con el nacimiento y egresan con la muerte, la comunidad histórica se constituye como una "realidad *perdurable* de orden superior".<sup>11</sup> De estas configuraciones que se reiteran depende la conservación de un mundo de la vida ya que ellas permiten que las alteraciones tengan lugar "en la unidad de un estilo histórico que por así decirlo constituye la 'sustancia histórica' de una cultura temporal universal como la europea desde los antiguos griegos hasta el presente".<sup>12</sup> En suma: el mundo de la vida puede ser caracterizado como tema de los historiadores en virtud de que la tarea de éstos consiste en "reconstruir los cambiantes mundos circundantes de la vida de pueblos y épocas".<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Hua. VI, 462.

<sup>11</sup> Hua. XV, 139.

<sup>12</sup> Hua. XV, 142. Cf. XV, 206-207.

<sup>13</sup> Hua. VI, 150. Un examen de las relaciones entre ambos temas, con particular énfasis en la problemática del *a priori* de la historia y precisas referencias a las discusiones suscitadas en la exégesis husserliana, se encuentra en Alcira B. Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987.

En la base de esta reconstrucción se ha de encontrar el concepto de interés por el cual cabe deslindar en el mundo de la vida diversos ámbitos que reiteran en relación con la comunidad, y sus aspectos espaciales y temporales, la delimitación entre campo de cercanía, entorno próximo y campo de lejanía que Husserl formula en primer lugar respecto del absoluto aquí instituido por el cuerpo propio como punto cero de todas las orientaciones. Se trata de la articulación en un mundo circundante interno, mundo de la vida externo, y horizonte del mundo más externo.<sup>14</sup> El primer ámbito es aquel en que se desarrolla la vida cotidiana en las formas que le son normales. Hay un “círculo de intereses” u “horizonte de intereses” que caracteriza cada momento de la vida cotidiana, y especifica una “situación” del sujeto en relación con el mundo circundante. Se destaca sobre la totalidad del horizonte de pasado y futuro como un horizonte particular que puede alterarse con la irrupción de nuevos intereses hacia los cuales se orienta nuestra preocupación (*Sorge*). Hay intereses que cambian, pero se presentan también intereses permanentes como los de una profesión (funcionario, científico) o una condición (padre, ama de casa): “Comprender un hombre es ante todo comprenderlo en la situación y con ello comprenderlo en un interés de la vida”.<sup>15</sup> Al margen de este círculo de intereses de la cotidianidad se encuentra el mundo de la vida externo como una segunda esfera configurada por los intereses vitales que no dependen de la vida cotidiana, y, por último, el horizonte más externo como aquel resto del mundo que cae fuera de cualquier tipo de interés de suerte que va más allá del mundo circundante práctico y constituye un ulterior horizonte “aprático” o “no práctico”.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Cf. Hua. XV, 411.

<sup>15</sup> Hua. XV, 415.

<sup>16</sup> Cf. Hua. XV, 141, 132. Una referencia expresa a la noción husserliana de horizonte como imagen para aludir al límite siempre desplazable de las situaciones de acción, se encuentra en Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2; Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1981, sec-

Ahora bien, todo interés individual da lugar a conocimientos especiales. Pero además existe un interés general que requiere un conocimiento de la organización estatal dentro de la cual los individuos viven y por ende lleva al saber histórico sin que éste sea en un principio un conocimiento científico que responda a un interés teórico: "El estado es el primer tema del modo universal de escribir la historia... señala un horizonte universal de intereses y es él mismo objeto de un interés, y al servicio de este interés se encuentra el saber sobre él y su historia, saber que en sí mismo es un interés para todos...".<sup>17</sup> Este interés del que participa cada ciudadano se extiende a la historia de la comunidad de estados de la que es miembro el propio estado, y surge cuando el ordenamiento estatal escapa al horizonte de familiaridad, esto es, a los comportamientos regulados por la costumbre o el derecho, o cuando se ignora la comunidad de interés del propio estado con los otros. Hay, pues, un

---

ción VI. Allí se señala que las situaciones de acción no están claramente delimitadas sino que tienen siempre un horizonte móvil más allá del cual el mundo de la vida está presente como un trasfondo de sobreentendidos que son comprensibles de suyo y por ende son ajenos a la posibilidad de una problematización. Este trasfondo tiene una solidez incuestionable que sólo se pierde cuando pasa a convertirse en un componente de la situación dada. Es decir, cuando adquiere relevancia para la situación. No se tiene del mundo de la vida un saber en sentido estricto porque todo saber es algo fundamentado y controvertido: "Las situaciones tienen siempre un horizonte, el cual se desplaza con el tema. Una situación es una sección en los nexos de remisión inherentes al mundo de la vida, sección destacada por medio de temas y articulada por medio de metas y planos de acción. Los nexos de remisión están dispuestos concéntricamente y se tornan anónimos y difusos con el creciente alejamiento espacio-temporal y social" (p. 187). Claro es que Habermas abandona los conceptos fundamentales de una filosofía de la conciencia y procura representarse el mundo de la vida a través de modos de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente.

<sup>17</sup> Hua. XV, 409.

interés práctico que motiva en un primer momento el conocimiento histórico: "El hombre práctico vive en su presente práctico, y el interés del presente despierta, motiva para la toma de conciencia, conduce el pasado y extiende así lo relevante para el presente..."<sup>18</sup> Husserl aclara, por un lado, que este saber puede ser falseado por los intereses prácticos, y, por el otro, que puede trascender la motivación respondiendo entonces al interés teórico de un espectador desinteresado.

Establecida la triple articulación del mundo de la vida en función de los intereses Husserl procede a fijar sobre esta base la diferencia entre mundo familiar y mundo extraño. Se trata de dos distinciones convergentes. El mundo familiar es el mundo circundante más cercano que ha sido adquirido por la propia experiencia y con el cual se tiene el trato más íntimo —si bien esta familiaridad no tiene que extenderse a todas las realidades individuales que lo componen—. Es el "mundo de la omniaccesibilidad"<sup>19</sup> que está centrado en el propio hogar y sus intereses cotidianos y comprende en primer lugar a quienes comparten este ámbito con su conjunción, y a la vez contraste, de fines, intereses, adquisiciones y bienes. Pero tiene una apertura que hace posible su desarrollo o ampliación más allá de las realidades conocidas que lo definen. Implica horizontes inexplorados que se abren ante todo en virtud de la irrupción de sucesos ocasionales que nos impulsan hacia esa lejanía y vaguedad, y que, además, pueden explicitarse como consecuencia de un propósito expreso en la investigación histórica: "Su tema — escribe Husserl— es el hombre en el mundo ya estructurado humanamente; el hombre en la actualidad de su existencia fluyente y presente, en su mundo circundante y ante todo en su mundo familiar cotidiano, en cada caso presente..."<sup>20</sup> Comprender lo extraño implica conocer al otro como sujeto

<sup>18</sup> Hua. XV, 410.

<sup>19</sup> Hua. XV, 629.

<sup>20</sup> Hua. XV, 408.

de su mundo familiar que no es experimentado como lo ya conocido, pero que tampoco es totalmente extraño porque sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño. Y es posible llegar a una síntesis del mundo familiar extraño con el mundo familiar propio de modo que se modifica el estilo de éste y puede configurarse un mundo familiar de orden superior sobre aquéllos de nivel inferior. De modo que el hombre enriquece el sentido del mundo que tiene validez para él mediante el conocimiento de mundos extraños. Con otras palabras, su investigación histórica refluye en su propio mundo de la vida al que enriquece con nuevos elementos: "Esta historia (*Historie*) como formación del hombre presente... como obra literaria de la literatura universal... es justamente ella misma momento del mundo histórico (*Moment der geschichtlichen Welt*)... es un momento del curso progresivo en la temporalización y temporalidad histórica o mundana. Lo mismo vale naturalmente para toda ciencia a una con sus científicos..."<sup>21</sup>

La afirmación que acabamos de transcribir nos permite detenernos brevemente en el tema de la relación entre el mundo de la vida y la ciencia a fin de poner de relieve algunas de las consecuencias que Husserl extrae del desenvolvimiento de la ciencia para el análisis de la historia. Es una tesis central de la fenomenología que la ciencia presupone el mundo de la vida no sólo en su inicio sino también a lo largo de su desarrollo histórico en el cual se aparta de esa base, se contrapone a ella, y la recubre con una vestimenta de idealizaciones que encubren su origen. De acuerdo con las indicaciones proporcionadas por Husserl, la relación entre el mundo de la vida como elemento fundante y la ciencia como producto fundado puede ser examinada desde dos puntos de vista principales que conciernen a la anticipación de las nociones científicas en el mundo de la vida y al vínculo que las operaciones del científico mantienen con este mundo en tanto horizonte de cualquier

<sup>21</sup> Hua. XV, 407.

actividad. Por un lado, la noción de fundamentación de la ciencia tiene que ver con el hecho de que el mundo de la vida comprende un espacio vivido que se orienta en torno de nuestro cuerpo, un tiempo vivido que se organiza en torno de nuestro presente, y un estilo causal por el cual se conectan entre sí las alteraciones de los objetos. Estos fenómenos son previos a las conceptualizaciones científicas. Y el pasaje de lo primero a lo segundo, que es ajeno a la intuición sensible, tiene lugar mediante un procedimiento de idealización por el cual se pueden alcanzar, por ejemplo, formas geométricas a partir de aquellas figuras percibidas de contornos vagos que se orientan hacia ellas como polos ideales pero sin dejar de manifestarse como figuras del mundo sensible. Por otro lado, la noción de fundamentación concierne a la actividad del científico para quien el mundo de la vida es dado previamente en forma permanente como el horizonte dentro del cual su mundo está colocado junto con otros posibles mundos particulares u "horizontes de intereses" que se organizan en función de determinados fines o proyectos que orientan sus preguntas y su praxis. El mundo del científico no es otra cosa que "*una* de las hipótesis y proyectos prácticos entre los muchos que configuran la vida de los hombres en su mundo de la vida, el cual les es dado en todo momento de antemano y del cual tienen conciencia como algo disponible".<sup>22</sup>

Pero lo que nos interesa no es tanto que el mundo de la vida sea el suelo fundante de las construcciones de la ciencia sino que las incluya en su universalidad concreta por medio de la sedimentación con la consiguiente transformación histórica de su condición de base. Husserl señala que las verdades de la ciencia se convierten en verdades dentro del mundo circundante. Permiten la existencia de objetos que se dan intuitivamente, que sabemos cómo utilizar y con qué fines, y con los que llegamos a tener un trato muy familiar. Son aparatos o máquinas que pertenecen al mundo de la

<sup>22</sup> Hua. VI, 133-34.



vida del mismo modo que las piedras o los animales. Además, esas verdades objetivas e ideales pertenecen también a la concreta unidad del mundo de la vida, junto con las cosas en tanto proporcionan informaciones que influyen en la vida práctica sin que los hombres que las utilizan tengan un conocimiento de su fundamentación teórica. En este segundo caso no se piensa en un aparato utilizable sino en informaciones, como la de que los eclipses se producen por la posición de los astros. Son verdades que enriquecen el contenido del mundo de la vida sin imponer la imagen idealizada y exacta que las caracteriza. No es necesario interpretar el mundo de acuerdo con su punto de vista para vivir en un ámbito en que la ciencia hace sentir sus consecuencias. Por eso cabe la aclaración de que el mundo de la vida “acoge en sí sin más todas las formaciones prácticas (incluso las formaciones de la ciencias objetivas en cuanto hecho de cultura, pero absteniéndose de participar en sus intereses)...”.<sup>23</sup> El contraste entre el mundo de la vida y el mundo de la ciencia pasa, pues, a segundo plano en virtud de esta incorporación de los resultados de todas las actividades humanas al primero. Husserl se refiere al “marco universal del mundo de la vida en el que refluyen (*einströmen*) todas las producciones y al que pertenecen de una manera constante todos los hombres y todas las actividades y capacidades efectuantes”.<sup>24</sup>

Al añadirse a la composición del mundo de la vida, estos resultados de las operaciones científicas se presentan “como horizonte de posibles efectuaciones de la ciencia en devenir”.<sup>25</sup> Esto significa que la ciencia no sólo se apoya en sus construcciones ideales pasadas sino en un mundo de la vida al que ha contribuido a transformar como se advierte en la utilización de instrumentos cuya producción ha sido motivada por las mismas teorías científicas. En tanto fundamento de la ciencia, el mundo de la vida no es el simple mundo de la percepción que se mantiene inalterado. Más aún,

<sup>23</sup> Hua. VI, 176.

independientemente de la inserción de los resultados de la ciencia, su condición de fundamento de sentido no tiene un carácter invariable como lo muestra la relación entre la geometría —que determina objetivamente las formas y supera la relatividad de las aprehensiones subjetivas— y los resultados de una actividad humana como la agrimensura o el arte empírico de la medida que precede a la ciencia y permite determinar las experiencias sensibles con un grado de exactitud cada vez más grande. El mundo de la vida es, pues, un suelo que se desarrolla históricamente. Al subrayar esta condición, E. Ströker observa que el giro que se produce en la última filosofía de Husserl no consiste primariamente en un retroceso hacia el mundo de la vida sino en un modo específico de orientación hacia la historia.<sup>26</sup>

### 3. *Institución, sedimentación y reactivación de sentido.*

La historia no configura una región particular de objetos de modo que se da entre ellos y las operaciones de la subjetividad. Es una dimensión que se extiende universalmente, y, a título de ejemplo, Husserl adopta como guía o hilo conductor algunas formaciones privilegiadas dentro del

<sup>24</sup> Hua. VI, 141 n.

<sup>25</sup> Hua. VI, 134.

<sup>26</sup> Según esta autora, el giro representa no tanto un alejamiento de su anterior concepto de fenomenología trascendental sino más bien una realización consecuente de este concepto, es decir, una utilización de las posibilidades metódicas que el programa de análisis intencional contenía desde el principio. Como consecuencia de una profundización del análisis intencional y de su prosecución en el ámbito histórico como análisis histórico-intencional, Husserl descubre el campo de la experiencia trascendental como un campo de experiencia trascendental-histórica. Cr. E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1987, pp. 75-93; y *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1987, pp. 195-97.

mundo de la vida como la filosofía o la ciencia. Así, en un escrito sobre el origen de la geometría —muy importante para nuestro tema—, Husserl considera que la pregunta retrospectiva por el sentido originario de esta disciplina, que nos ha sido transmitida a lo largo de generaciones a través de las cuales se mantiene y desarrolla, posee una “significación ejemplar”<sup>27</sup> para la elucidación de problemas que conciernen a la historia universal en general. Pues permite poner de manifiesto cuestiones que escapan a la indagación histórica habitual, es decir, “problemas de profundidad”<sup>28</sup> acerca del modo en que se configura una tradición. Esto confiere a la investigación una generalidad tal que ella resulta aplicable a la historicidad universal del mundo de la vida.

Husserl procura hacernos ver que las formaciones de sentido encontradas en nuestro presente, que es “lo históricamente primero en sí”,<sup>29</sup> deben ser reconducidas a lo largo de “cadenas de remisiones retrospectivas”<sup>30</sup> hasta las instituciones originarias de sentido que se encuentran en la base de ellas. Hay sentidos sedimentados que configuran una tradición con respecto a la cual se puede preguntar retrospectivamente por las formaciones originarias de sentido a partir de las cuales se producen nuevas formaciones que a su vez se convierten en el sostén de sucesivas operaciones. Así, cada presente histórico tiene por detrás los pasados históricos de los que ha surgido. Y este pasado histórico es una continuidad de pasados que, en la medida en que existen tradiciones, provienen los unos de los otros a través

<sup>27</sup> Hua. VI, 365. El escrito al que nos referimos proviene de 1936 y fue publicado en 1939 por E. Fink con el título “La pregunta por el origen de la geometría como problema intencional-histórico”. Figura como apéndice III de la última obra de Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, 1954, pp. 365-386.

<sup>28</sup> Hua. VI, 365.

<sup>29</sup> Hua. VI, 382.

<sup>30</sup> Hua. VI, 381.

del movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos. Hay una continuidad de pasados que se implican uno al otro de modo que cada uno es un presente con respecto a la tradición pasada: "Tenemos una conciencia permanente y viviente de este horizonte como un horizonte temporal implicado en nuestro respectivo horizonte de presente... Nos encontramos, pues, en un horizonte histórico, en el cual, por pocas cosas determinadas que conozcamos, todo es histórico".<sup>31</sup>

Esclarecer la historia es preguntar retrospectivamente a partir del presente y explicitar sus horizontes a fin de alcanzar "la institución originaria de los fines, que enlazan la cadena de las futuras generaciones, en la medida en que continúan viviendo en ellas en formas sedimentadas, pero son siempre de nuevo evocables y susceptibles de recibir una nueva vida por medio de la crítica..."<sup>32</sup> Esta institución originaria (*Urstiftung*) encierra el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en la se revela plenamente a través de una toma de conciencia de sí (*Selbstbesinnung*) con respecto a lo que estaba implícito en ella. La tarea debe ser reemprendida constantemente, y por eso la institución final no es más que una nueva institución (*Neustiftung*) o institución subsiguiente (*Nachstiftung*) por la cual se lleva a cabo una reactivación en la que se reitera o transforma el sentido primariamente instituido. De este modo la institución inicial de sentido no sólo es primera desde el punto de vista del comienzo sino que es primera en la fundamentación. Mientras que la institución subsiguiente presupone la institución inicial de tal modo que implica una toma de conciencia retrospectiva (*Rückbesinnung*), se debe señalar que "a cada institución inicial es esencialmente inherente una institución final planteada al proceso histórico".<sup>33</sup> El momento inicial es un "comienzo teleológico", cada momento subsi-

<sup>31</sup> Hua. VI, 378.

<sup>32</sup> Hua. VI, 72.

<sup>33</sup> Hua. VI, 73.

guiente es la continuidad y el punto de apoyo de esta teleología y a través del proceso se manifiesta una "unidad de interioridad intencional".<sup>34</sup>

El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos configura el *a priori* estructural de la historia: "Este es el *a priori* histórico concreto que abarca todo ente en el devenir y ser devenido histórico o en su ser esencial como tradición y formador de esta".<sup>35</sup> La principal manifestación se encuentra en la tradición racional de la ciencia y la filosofía. Se trata de una tradición que ha tenido un comienzo histórico a través de un proyecto que se desarrolla en los sujetos que son los iniciadores y en cuyo ámbito o espacio espiritual aparece originariamente. Pero las formaciones científicas o filosóficas no implican la existencia de algo personal sino que existen para todo el mundo, es decir, para cualquiera que las comprenda. Un teorema matemático, por ejemplo, tiene desde su institución originaria un modo de ser específicamente supratemporal y accesible a los matemáticos de todos los tiempos. Es un objeto ideal porque no está individualizado en un punto temporal como los objetos reales y puede repetirse una cantidad infinita de veces. Tiene un tiempo de darse porque se constituye mediante un proceso que tiene lugar en el tiempo inmanente de la conciencia, pero a la vez aparece como un polo intencional ideal que puede realizarse de un modo idéntico en múltiples actos subjetivos e intersubjetivos. Mediante el lenguaje se coloca al alcance de la comprensión de los otros y en esta recompreensión se advierte que la formación que se repite es única e idéntica. Los objetos ideales son formaciones de sentido que quedan a nuestra disposición en virtud de su encarnación en el lenguaje y pueden ser utilizados operativamente sin que sea necesario renovarlos explícitamente. Se los capta mediatamente a través de una aprehensión de lo corporizado en el

<sup>34</sup> Hua. VI, 74.

<sup>35</sup> Hua. VI, 380.

lenguaje, que nos remite a ellas sin que las tengamos presentes por sí mismas. No obstante, en cualquier momento es posible la explicitación temática a partir de lo sedimentado en el lenguaje. De suerte que la actividad teórica está referida a “una cadena abierta de generaciones de aquellos que trabajan unos con otros y unos para otros (*miteinander und füreinander*), investigadores conocidos o desconocidos entre sí, como la subjetividad productora de toda ciencia viviente”.<sup>36</sup>

Husserl asevera que la estructura espiritual surgida en Grecia en los siglos VII y VI a.C. tiene su “fenómeno originario” en la filosofía como disciplina que incluye en sí las ciencias particulares, instauro una teleología orientada hacia formas ideales de vida, y genera un nuevo tipo de humanidad que vive en “la libre configuración de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, a partir de tareas infinitas”.<sup>37</sup> El devenir histórico de la filosofía y la ciencia tiene un sentido unitario porque en él se realiza un movimiento infinito desde la razón latente a la razón patente, y en cada fase actual de este despliegue se reitera y plenifica el ideal a través de una repetición y transformación de sentidos. Más allá de los “hechos históricos” de los que se ocupa el estudio de la historia en el sentido usual, Husserl procura poner al descubierto la “historia interior”<sup>38</sup> por vía de las remisiones retrospectivas y teleológicas que encadenan las formaciones de sentido reflejadas en los hechos. La tarea consiste en dilucidar más allá de los hechos una estructura interior de sentidos que nos aleja de una consideración meramente causal o exterior del desarrollo histórico. Y la meta final del devenir interior, que se define como la racionalidad plena frente a la racionalidad relativa e insuficiente, es “una idea que reside en

<sup>36</sup> Hua. VI, 367. La teoría del conocimiento se convierte, por tanto, en una “tarea peculiarmente histórica” (Hua. VI, 379).

<sup>37</sup> Hua. VI, 319.

<sup>38</sup> Hua. VI, 386.

el infinito y que en el *factum* se encuentra necesariamente en camino... hay aquí una configuración final (*Endgestalt*) que es a la vez la configuración inicial (*Anfangsgestalt*) de una nueva infinitud y relatividad...".<sup>39</sup> Tal origen y fin del desarrollo de la ciencia y la filosofía coinciden respectivamente con la institución inicial del sentido y su consumación final como meta ideal. Entre ellas tienen lugar renovaciones subsiguientes que comprenden revivificaciones, ampliaciones y alteraciones. Por eso se puede hablar de una "historia intencional" (Fink), es decir, un desenvolvimiento en que una intención vacía primariamente instaurada alcanza plenificaciones en momentos ulteriores, y a través de estas realizaciones vuelve a tender hacia un cumplimiento en el futuro.<sup>40</sup>

El movimiento de institución, sedimentación y reactivación caracteriza, según Husserl, a todos los hechos de cultura aun cuando no se encuentren orientados teleológicamente por ideas como la ciencia y la filosofía: "Nuestra existencia humana —afirma— se mueve en un sinnúmero de tradiciones. Todo el mundo cultural, en todas sus configuraciones, existe por medio de la tradición".<sup>41</sup> Por esto, concluye, es posible explicitar los sentidos coimplicados tanto en aquellos hechos de cultura que se encuentren referidos a necesidades elementales como en las formaciones propias de la cultura superior. Lo cual es aplicable por igual a la ciencia, el estado, la religión, etc. En cada caso, en lugar de permanecer en el mero hecho, se ha de exhibir la estructura interior del sentido mediante el desvelamiento del pasado cultural. Pues cada uno de estos fenómenos "es algo

<sup>39</sup> Hua. VI, 274.

<sup>40</sup> Cf. Hua. VI, 365, 551; y E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, p. 80. Se ha observado que, mientras el historiador subraya la historicidad de las idealidades, el filósofo se orienta hacia la idealidad de lo histórico cuyo análisis tiene un valor paradigmático para el surgimiento de cualquier tradición. Cfr. Karl-Heinz Lembeck, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie. Phaenomenologica* 111, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 163.

histórico y lleva en cuanto tal, el horizonte de su historia en sí".<sup>42</sup> Pero además de efectuar la indagación retrospectiva, podemos explicitar el "horizonte de futuro", esto es, un estilo para nuevas adquisiciones delineado por aquéllas ya consolidadas. Una tradición tiene una manera de ser persistente porque constituye "no sólo una progresión móvil de adquisición en adquisición sino una síntesis continua en la que todas las adquisiciones mantienen su validez, todas configuran una totalidad de tal modo que, en cada presente, la adquisición total es, por así decirlo, una premisa total para las adquisiciones del nuevo nivel".<sup>43</sup>

Podemos ahora transcribir, indicadas ya sus implicaciones la fórmula con que Husserl caracteriza la historia: "La historia no es de antemano otra cosa que el movimiento viviente del uno con otro y el uno en otro (*Miteinander und Ineinander*) de la formación originaria de sentido y la sedimentación de sentido".<sup>44</sup> Y señalar, asimismo, los tres niveles en la historicidad puestos de relieve por el fundador de la fenomenología: el de las comunidades prefilosóficas con su praxis real dirigida a objetos percederos que se deterioran y sólo pueden reiterarse como iguales o semejantes; el de la cultura filosófica y científica orientada a objetos ideales como formaciones que, por ser repetibles ilimitadamente de un modo idéntico, se convierten en un paso hacia adquisiciones nuevas de grado superior; y el de la transformación de la filosofía en fenomenología cuando la humanidad toma conciencia de la razón que es immanente a ella y se deja guiar conscientemente por fines racionales. Así se supera el interés estrecho por lo finito y lo cotidiano en que la verdad se restringe a lo singular y lo relativo, y se abre el horizonte teórico del saber como tarea infinita junto con el horizonte práctico de una comunidad guiada por el amor: "...surge un nuevo modo de comunalización y una nueva forma de

<sup>41</sup> Hua. VI, 366.

<sup>42</sup> Hua. VI, 379.

<sup>43</sup> Hua. VI, 367.



comunidad perdurable cuya vida espiritual comunalizada por el amor a las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que se renuevan a partir del espíritu de las ideas".<sup>45</sup>

Esta concepción de una teleología racional en el plano teórico y práctico ha suscitado interrogantes. P. Ricoeur ha destacado algunos como la cuestión de la particularidad propia de ciertas filosofías en una historia racional que tiene un sentido unitario. Si bien no puede haber una filosofía de la historia si no hay un sentido que confiere unidad, no hay siquiera historia si ella pierde su carácter impredecible. Esto significa que es necesario dar lugar a una discontinuidad, que, en el caso de la filosofía, se manifiesta a través de los temas que constituyen el rasgo distintivo de cada posición filosófica y deben ser conciliados con la tarea racional común a todos los puntos de vista. Otros problemas conciernen al papel general de las ideas de la historia respecto del cual, si bien Husserl al menos ha puesto de manifiesto la acción retrospectiva de las ideas sobre la infraestructura de la sociedad, una confrontación con el tipo de tarea que realizan los historiadores revelaría otras posibles lecturas de la historia.<sup>46</sup> Acentuando este tipo de objeción, B. Waldenfelds sostiene que la supuesta estructura formal universal alcanzada por abstracción como *a priori* de la historia se obtiene al precio de una subdeterminación del mundo concretamente dado. La experiencia del tiempo, y con ella la de la historia, debería considerarse variable porque puede estar sujeta a un esquema lineal o cíclico, sus horizontes temporales pueden ser amplios o limitados, y sus ritmos pueden ser divergentes. La conclusión de Waldenfelds es que se deben reconocer formas alternativas de organización y

<sup>44</sup> Hua. VI, 380.

<sup>45</sup> Hua. VI, 322. Cf. Hua. VI, 503.

<sup>46</sup> Cf. Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986, pp. 49-57.

líneas divergentes de desarrollo que no pueden unificarse desde abajo mediante una referencia retrospectiva a estructuras universales ni, desde arriba, por una referencia anticipada a regulaciones universales como las que propone Husserl para el desarrollo de la ciencia y la filosofía.<sup>47</sup>

Frente a las críticas que conciernen a la referencia anticipada a regulaciones universales puede sostenerse que ellas no obligan a abandonar la concepción que consideramos por cuanto esta no pretende descubrir un hecho sino que formula un requerimiento filosófico. Se trata de la exigencia de un "heroísmo de la razón" que se contrapone al "hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie".<sup>48</sup> Tales aseveraciones de Husserl no procuran sino registrar una característica fundamental de su pensamiento: el despliegue racional como sentido de la historia depende de la toma de posición de cada yo que se pronuncia en su favor, y, por consiguiente, del comportamiento práctico de la comunidad intermonádica. No se eleva el despliegue racional al nivel de un absoluto porque no se abandona la tesis de que la historia se sustenta en la subjetividad trascendental.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Cf. Bernhard Wandenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Surhkamp, 1985, pp. 23-29. Esto significa que "el único mundo de la vida se convierte en una red y una cadena de mundos particulares, que se intersectan y se superponen de múltiples maneras, pero que —prescindiendo de puntos de vista parciales— no se dejan ordenar jerárquicamente y orientar teleológicamente con respecto a un todo abarcador. La razón como totalidad se disuelve en campos sensibles en racionalidades; la razón como teleología total se deshilvana, por así decirlo, en líneas de desarrollo, en teleologías" (p. 28).

<sup>48</sup> Hua. VI, 347-48.

<sup>49</sup> "La pregunta acerca de si 'hay' sentido en la historia no puede, pues, ser contestada por medio de una consideración de ella, sino tan sólo por nuestro comportamiento práctico" (Ludwig Landgrebe, "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und in der Marxismus", en B. Waldenfels, J. Brockman y A. Pazanin (comps.), *Phänomenologie und Marxismus - 1: Konzepte und*

En lo que toca a las objeciones lanzadas contra un *a priori* de la historia, se han subrayado algunas razones que invitan a hacer el ensayo de trascender la historicidad. Por un lado, los sentidos mentados pueden ser reiterados en forma idéntica de modo que no están sujetos al devenir temporal de los actos. Mientras que éstos son pasajeros, tales noemata mantienen su identidad en medio de la sucesión temporal porque podemos volver a ellos. Por otro lado, al reactivar las adquisiciones sedimentadas o revivir los estadios fundamentales de la historia, volviendo una y otra vez a las instituciones primordiales de sentido y a la serie de reinstituciones, cabe volver reflexivamente sobre la historicidad poniendo de manifiesto una estructura esencial que escapa a ella. Según hemos visto, esta forma general contiene los momentos de la institución de sentido, la sedimentación y la reactivación que tienen lugar en cada caso dentro de un presente viviente con sus horizontes retencionales y protencionales. Tal aspecto invariante es válido para todos los tiempos y circunstancias históricas particulares.<sup>50</sup>

---

*Methoden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, p. 99). Se ha observado también que el horizonte teleológico no es una interpretación en términos de una causa final determinante sino el horizonte de sentido que corresponde a la cuestión del sentido en virtud de la indeterminación fenomenológica que ella encierra y que debe entenderse como la cuestión de "su" sentido de acuerdo con el modo con que se procede a planificar las referencias vacías. Cf. Marc Richir, "Relire la 'Krisis' de Husserl. Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux", *Esprit*, nº 140-41, juillet-août 1988, pág. 148. Una defensa del punto de vista husserliano puede encontrarse en E. E. Harris para quien "el pensamiento y la teoría son la forma desarrollada de una actividad de organización que constituye el carácter esencial de todo proceso viviente. En este hecho se ha de encontrar la verdad subyacente en la posición de Husserl... La consistencia comprensiva y la coherencia es la meta constante, y, a través de la historia, el logro repetido" ("Science and Objectivity", en J. Howie y T. O. Buford (comps.), *Contemporary Studies in Philosophical Idealism*, Cape Cod., C. Stark, 1975, pp. 91-93).

<sup>50</sup> Cf. J. N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*,

4. *Intersubjetividad trascendental e historicidad*

Husserl da un paso más y analiza explícitamente la dimensión trascendental. Pues la historia de las formaciones de sentido —en tanto historia interior de los meros hechos— remite a un dar sentido correlativo. Esto quiere decir que queda referida a la subjetividad, y más precisamente a la historia trascendental de la intersubjetividad que constituye el mundo histórico: "...el mundo, por consiguiente, lleva en sí una historicidad esencial, *antes* de la pregunta por la historia fáctica... Pero esto debe ser hecho comprensible trascendentalmente. Esta es la fenomenología, que descubre, preguntando retrospectivamente a partir del mundo predado, la *historicidad mundana como formación de la historicidad trascendental*".<sup>51</sup> Tras el examen objetivo de los productos de la formación de sentido pasa Husserl a considerar la naturaleza de la actividad formadora porque no es inteligible hablar de lo primero como instancia separada de la subjetividad. Esta exigencia de situar lo histórico en el orden trascendental equivale a decir que el mundo se constituye como histórico en virtud de que la comunidad de sujetos es histórica. Por un lado, en una orientación noemática, se debe analizar el devenir de una tradición unitaria como nexo de sentidos objetivos. Por el otro, en una orientación noética, es necesario examinar la génesis histórica de una intersubjetividad trascendental que instituye esos sentidos y en la que ellos sedimentan, y que se refleja en

---

*Phaenomenologica* 98, Dordrecht, M. Nijhoff, 1985. Este intérprete afirma que tales razones "muestran que la conciencia siempre trasciende su propia historicidad, que no es una perpetua disipación de sí misma" (p. 221), y que "la esencia de la historia no es histórica" (p. 245).

<sup>51</sup> E. Husserl, *Manuscrito A VII*, p. 11 (octubre de 1932). Citado por E. Ströker, "Husserl's Transcendental Phenomenology and History", en K.K.Cho (comp.), *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, *Phaenomenologica* 95, Dordrecht, M. Nijhoff, 1984, p. 204.

los hechos históricos en el sentido habitual: "Pero se presenta entonces la pregunta acerca de cómo esta génesis trascendental se 'espeja' (*spiegelt*) en la génesis humana y animal, y en la génesis psicológica y social (pedagógica)".<sup>52</sup> Landgrebe señala que esta afirmación debe entenderse en el sentido de que aquello que sólo puede captarse en la autorreflexión en tanto operación de la subjetividad trascendental, y es captado en sí mismo y originariamente, se manifiesta de un modo que puede ser experimentado por todos los otros sujetos en los hechos del comportamiento humano que pueden comprobarse en el mundo. Con otras palabras, la conciencia que instituye los sentidos, y los sentidos mismos, sólo pueden ser explicitados desde el interior por medio de una operación en que ella se vuelve sobre su propio curso. No pueden ser captados desde afuera como objetos de la sensibilidad sino tan sólo a partir de la conciencia misma en la reflexión. Por lo cual Landgrebe estima que la historia trascendental de la conciencia y la historia empírica son una y la misma cosa consideradas desde puntos de vista diferentes.<sup>53</sup> De esta historicidad de la subjetividad, o, más precisamente, de la intersubjetividad trascendental pasamos a ocuparnos ahora.

Sabemos ya que cada subjetividad tiene su propia historia que proviene de la sedimentación de los actos. De modo que queda individualizada como una mónada porque tiene sus habitualidades o capacidades disposicionales y correlativamente un mundo. Y esta historicidad interna, por la cual cada sujeto se distingue de los demás, es la condición de posibilidad de la historia intersubjetiva. Husserl declara que el mundo es histórico "sólo por medio de la historicidad interna de cada uno de los individuos, que son individuos

<sup>52</sup> Hua. XV, 491 n.

<sup>53</sup> Cf. L. Landgrebe, "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", en B. Waldenfels, J. Brockman y A. Pazanin (comps.), *Phänomenologie und Marxismus - 2: Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, p. 53.

en su historicidad interna junto con la de otras personas comunalizadas...".<sup>54</sup> No deja de considerar a cada miembro de la intersubjetividad como "el lugar viviente de todo mundo válido ya para mí y válido como herencia de mi tradición interior a partir de mi propio pasado operante".<sup>55</sup> Cada sujeto antecede a las tradiciones en el sentido de que lleva a cabo una revivificación o recompreensión por medio de la cual las incorpora como válidas para él y las convierte en condiciones determinantes de su propia existencia. Y esta herencia que él recibe y continúa es justamente una sedimentación que ha tenido su origen en otros miembros de la intersubjetividad trascendental a la que pertenece. Tal situación guarda una analogía con la que se produce en su propio curso de vivencias en el que actos anteriores de su yo pasado han instituido las habitualidades individuales que constituyen las propiedades permanentes de su yo presente y lo determinan actualmente. Esto equivale a decir que la herencia de la comunidad intermonádica ha tenido su origen en actos de dar sentido. Es claro, sin embargo, que esta donación de sentido no sólo es anterior sino que tiene lugar en un curso de vivencias diferente. Y esta circunstancia sugiere un punto de vista distinto. Así, junto con el carácter absoluto de cada mónada, Husserl afirma el carácter absoluto de la historia: "Considerado absolutamente, cada *ego* tiene su *historia*, y es sólo como sujeto de una historia, su historia. Y cada comunidad comunicativa de yoes absolutos, de subjetividades absolutas —en su plena concreción a la que es inherente la constitución del mundo— tiene su *historia 'pasiva'* y *'activa'* y es sólo en esta historia. *La historia es el gran factum del ser absoluto*: y las últimas preguntas, las cuestiones metafísicas y teleológicas últimas, son idénticas con las preguntas por el sentido absoluto de la historia".<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Hua. VI, 381 n.

<sup>55</sup> Hua. XV, 209.

<sup>56</sup> Hua. VIII, 506. Cf. L. Landgrebe, "Meditation über Husserls Wort

La historia es el *factum* del ser absoluto porque las subjetividades se encuentran en ella como en un lugar al que no pueden sustraerse. De suerte que se presenta el problema de la compatibilidad entre el sentido absoluto de la historia y el carácter absoluto de la subjetividad trascendental como lugar viviente de la manifestación y la legitimación. Landgrebe se ha ocupado de esta cuestión considerándola como la del ingreso de los otros en la historicidad interna de cada uno, esto es, el problema de la ventana de las mónadas. Y la ha dilucidado desde el punto de vista de la fenomenología genética sobre la base de una exégesis de manuscritos de Husserl. Ante todo, recuerda que es necesario admitir, con anterioridad a las habitualidades que provienen de los actos que irradian de cada yo, habitualidades instintivas que conciernen a la vez a un proto-yo y a una protointersubjetividad en virtud de la cual la experiencia del otro tiene lugar primariamente a través de un impulso instintivo. La satisfacción de este impulso instintivo puede ser el nacimiento de un nuevo ser con su historia individual y sus capacidades determinadas por la herencia de los antepasados. Así, sin renunciar a la unicidad e indeclinabilidad de cada una Husserl termina allanando la separación que él mismo había impuesto a la subjetividades. La historia de cada yo, con sus habitualidades propias y únicas, está determinada por la herencia que contiene sedimentada: "Todo el proceso que corresponde al despliegue filogenético —escribe— está sedimentado en cada mónada de las células germinales que llega al nacimiento. Cada mónada que opera en este nexo tiene en su lugar su sedimentación como herencia de la evolución".<sup>57</sup>

---

‘Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins’, en L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg. Meiner, 1982. pp. 38-57.

<sup>57</sup> Hua. XV, 609. Landgrebe sostiene que “la procreación y el nacimiento no son meros temas de la biología sino que tienen una significación fenomenológico-trascendental como condiciones de po-

Ahora bien, más allá de las formas preliminares de comunidad que responden a las habitualidades instintivas se encuentran aquellas que remiten a los actos sociales. Con ellos se generan nuevas formas de habitualidad que representan un estrato ulterior respecto de las adquiridas pero individuales y de las intersubjetivas pero instintivas. Lo que se necesita en relación con la historicidad más desarrollada de la intersubjetividad trascendental son habitualidades que sean a la vez adquiridas e intersubjetivas, esto es, "habitualidades sociales". Husserl propone como tema para el análisis la aclaración de los "enlaces sociales" como "uniones habituales" de un "nosotros habitual". Estas habitualidades pertenecen singularmente a cada uno de los sujetos agrupados en una personalidad de orden superior o subjetividad social, pero no en tanto personas singularizadas sino en tanto asociadas unas con otras: "No sólo tiene cada yo personal —escribe Husserl— su propia habitualidad sino que la pluralidad tiene su habitualidad vinculada en razón de que cada habitualidad de cada uno 'se extiende dentro' de la de cada uno de los otros".<sup>58</sup> Expresiones similares a las empleadas para describir la tarea de las generaciones de investigadores en el desenvolvimiento de una ciencia, o para caracterizar la historia misma según la definición que ya hemos mencionado, aparecen en el tratamiento de las habitualidades sociales: "En la habitualidad entra el ser-uno-para-otro y el uno-en-otro (*Füreinander- und Ineinandersein*), el ser-en-coincidencia, el tomar parte en una multicéfala unidad de voluntad".<sup>59</sup> Lo que se quiere tomar en cuenta aquí es que, cuando el sujeto es analizado como integrante de la intersubjetividad trascendental, su

sibilidad de la historia". Cf. "Das Problem der Teleologie...", p. 97 y "Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte", en *Phänomenologische Forschungen 3: Phänomenologie und Praxis*, 1976, p. 42.

<sup>58</sup> *Iua.* XV, 479. Cf. XV, 208.

<sup>59</sup> *Iua.* XV, 479.



horizonte retencional incluye el pasado de tal comunidad intermonádica. Así, el yo se encuentra en medio de una historia colectiva y participa de tradiciones. De modo que se nutre y conforma mediante la influencia o motivación de las formaciones heredadas. Importa subrayar que, si el mundo de la vida tiene un horizonte histórico y a la vez remite a la intersubjetividad trascendental, en cada sujeto se encontrará no solo la historia sedimentada de sus propios actos sino también la que se consolida a través de las habitualidades sociales.<sup>60</sup>

A través de los actos sociales y las personalidades de orden superior a que ellos dan lugar opera la estructura institución originaria-sedimentación-reactivación, la cual implica una doble relación del sujeto con la historia: hacer la historia y estar influido por ella. Con los temas anteriores Husserl avanza hacia un análisis de la autoconstitución histórico-genética de la intersubjetividad trascendental, pero no llega a desarrollar plenamente este tema y su atención se orienta más bien a la constitución histórico-genética de objetos.<sup>61</sup> Sólo ha esbozado y no ha profundizado esa doble relación de eficacia ejercida y padecida. Un análisis más preciso exige examinar la influencia recíproca de los yoes unos en otros, es decir, su autoconstitución mutua en el “movimiento del uno-con-otro y del uno-en-otro de la formación originaria y sedimentación de sentido”. Con todo, está claro que nuestra conciencia del mundo está mediada por una génesis que trasciende la experiencia de cada uno porque remite a una vida trascendental sedimentada que se identifica con el devenir de la humanidad y en la que se ha configurado nuestra manera de mentar el mundo, tener una experiencia de él y actuar en su ámbito.

<sup>60</sup> Sobre la “conciencia retencional del pasado histórico”, véase D. Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies, Phaenomenologica* 106, Dordrecht, M. Nijhoff, 1987, pp. 79-81, 259-265.

<sup>61</sup> Cf. E. Ströker, “Husserl’s Transcendental Phenomenology and History”, p. 203.

Las formaciones de sentido nos determinan porque inculcan en nosotros ciertas maneras de interpretar el mundo. Proporcionan un contexto significativo que mediatiza la referencia intencional. Ya hemos visto, por ejemplo, que nuestra experiencia está permeada por la sedimentación de las determinaciones derivadas del pensamiento científico. Y lo mismo puede mostrarse en orden a otras tradiciones. Por estas razones no se puede negar que la subjetividad sea ajena a la historia. Pero esta historicidad no significa que se encuentre en un momento del tiempo histórico objetivo sino que, primariamente, alude a que la vida de la conciencia se constituye a sí misma a través de una historia de carácter personal y social. Análisis de esta índole —con los que la fenomenología genética hubiera alcanzado una formulación acabada— han quedado como un programa. Sin embargo, Husserl ha puesto de relieve la historicidad trascendental en forma inequívoca: “La naturaleza humana y la historia humana —escribe— se convierten en índice trascendental de la unidad de una historia trascendental en que la subjetividad trascendental ha llegado a ser y llega a ser esencialmente y en este ser-deviniendo-devenido tiene su ser permanente, deviniendo en una eterna génesis trascendental hasta el infinito. Su ser es ser histórico, su infinitud es infinitud histórica...”.<sup>62</sup> El planteamiento mismo de la fenomenología genética hacía inevitable que se llegara a esta formulación.

<sup>62</sup> Hua. XV, 392. Husserl declara que “no sólo tenemos una herencia espiritual sino que también por entero no somos otra cosa que seres que han devenido histórica y espiritualmente” (Hua. VI, 72). Este tipo de afirmaciones se encamina a reconocer una noción que ha sido central en la hermenéutica de Gadamer y ha sido retomada en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. Se trata del concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* al que el pensador francés presenta como el equivalente hermenéutico de la noción de vivencia fenomenológica y propone traducir como “conciencia expuesta a la eficacia de la historia”. Para la hermenéutica, lo vivido es justamente el nexo histórico mediatizado por la transmisión de obras o instituciones que hacen presente el pasado. Cf. “Phénoménologie et hermé-

Hemos delineado en este párrafo el fundamento último de la historia, esto es, la historicidad trascendental supuesta por la historia intencional y la historia de los hechos. Importa ahora destacar algunos modos en que ella es trascendida más allá de los rasgos del a priori de la historia que han sido indicados en el párrafo anterior.

---

neutique”, en P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986. Por otro lado, las nociones husserlianas de “horizonte de futuro” y habitualidades adquiridas anticipan los conceptos de horizonte de espera y espacio de experiencia que han sido desarrolladas primero por R. Koselleck y recogidas luego por P. Ricoeur, en conexión con la mencionada noción de Gadamer, con el propósito de analizar la hermenéutica de la experiencia histórica. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit. III. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, pp. 301-322. Un paralelo con Husserl puede ser trazado también para la diferenciación que la hermenéutica establece, dentro del espacio de experiencia, entre el concepto formal de tradicionalidad como un estilo de conexión entre la eficacia de la historia y nuestra recepción del pasado, el concepto material de tradiciones como los contenidos de sentido que son transmitidos, y el concepto de validez relacionado con la tradición según el cual una pretensión de verdad está contenida en una proposición de sentido. (Acerca de estas nociones, véase nuestro trabajo “El pensamiento de la historia en Paul Ricoeur”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, nº 6, año 1986, pp. 340-45). En primer lugar, Husserl distingue entre la tradicionalización (*Traditionalisierung*), como una unidad de pasados que proceden unos de otros en una continuidad total, y las configuraciones particulares de cultura (*Sondergestalten der Kultur*) que encuentran su lugar, con sus peculiares rasgos y maneras de ser, dentro de esa forma total (*Totalform*). Cf. Hua. VI, 379-81. Tenemos aquí un equivalente de la distinción entre el concepto formal y el concepto material de tradición. Además, Husserl sugiere una diferencia entre la mera tradicionalidad (*Traditionalität*) y la generatividad espiritual (*geistige Generativität*) que plantea una pretensión particular de verdad como un nuevo tipo de configuración cultural que no está atada al suelo de una tradición particular. Cf. Hua. VI, 474. Aparece aquí una distinción que guarda una analogía con la oposición entre las tradiciones y la tradición. Husserl ha llegado, pues, en estas diferenciaciones a estar bastante cerca de la hermenéutica posterior.

### 5. *Historicidad y filosofía trascendental*

La fenomenología trascendental no se caracteriza solamente por el esbozo de un análisis de la autoconstitución histórico-genética de la subjetividad trascendental —como proceso correlativo al que reconduce el horizonte histórico del mundo de la vida—. También procura ir más allá de la historicidad mediante la determinación de un *a priori* del mundo de la vida y un *a priori* de la historia. Lo cual equivale al intento de superar el relativismo inherente a la sedimentación de variadas formaciones culturales. Esto se debe a que la reducción eidética es, junto con la reducción fenomenológico-trascendental, “la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares”.<sup>63</sup> Así, Husserl sostiene que una estructura formal-general del mundo de la vida se presenta en medio de todas las relatividades, es decir, los diversos mundos que son extraños entre sí. Esta forma ya no es relativa sino accesible a todos y determinable de una vez para siempre como incondicionalmente válida: “Por mucho que cambie y sea corregido, (el mundo de la vida) mantiene una típica esencial, con la que queda enlazada toda vida...”.<sup>64</sup> Junto con el *a priori* de la historia es necesario tratar el marco más general del *a priori* del mundo de la vida, y las razones por las cuales Husserl puede afirmar, recapitulando su examen, que “el mundo circundante humano es, hoy y siempre, esencialmente el mismo”.<sup>65</sup>

La estructura invariante del mundo de la vida no se limita a la institución, sedimentación y reactivación como *a priori* de la historia. Ante todo, como observa D. Carr, la conciencia no deja de ser una “conciencia de” en medio de las variadas sedimentaciones. A pesar de estar sujeta a la influencia de las circunstancias históricas, la experiencia de

<sup>63</sup> Hua. I, 106 (tr. 127).

<sup>64</sup> Hua. VI, 176.

<sup>65</sup> Hua. VI, 386.

un mundo es siempre, en tanto experiencia, una manifestación de la intencionalidad. Asimismo, hay motivos para sostener que el mundo aprehendido a través de la intencionalidad tiene una estructura invariante en medio de diversos entornos. Pues este mundo es caracterizado por la fenomenología, según hemos visto, como un horizonte último que implica una descripción de la experiencia en términos de primer plano y trasfondo. Con lo cual se lo caracteriza en función de una espacialidad. Además, no puede haber una estructura temporal de la conciencia —condición de su historicidad— sin que ella sea al mismo tiempo la conciencia de un mundo temporal. Y las nociones de figura espacial y acontecimiento temporal equivalen a una organización del mundo en virtud de la cual los objetos o los eventos pueden ser identificados y diferenciados unos de otros por su ubicación en el espacio y el tiempo. En suma: una serie de elementos mínimos esenciales —horizonte, espacio, tiempo, evento, objeto— son inherentes a la estructura del mundo del cual se tiene una experiencia.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Cf. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, pp. 246-59. Sin embargo, Carr concluye que estas consideraciones no establecen efectivamente un *a priori* de modo que se pueda descartar sin más que los prejuicios históricos afectan nuestro modo de tener una experiencia del mundo. Simplemente dejan abierta la posibilidad de una filosofía trascendental en la que se establece además una estructura común en el modo de darse del mundo. Por otro lado, no es posible una trasposición de las estructuras universales así delineadas en una región de esencialidades eternas. G. Funke ha insistido en que no es posible caracterizar un mundo en sí a través de ellas porque la correlación noético-noemática no puede ser pasada por alto. Puesto que es siempre el correlato de las operaciones de la conciencia, no existe un mundo en sí resultante de la conversión de sus estructuras esenciales en un absoluto. No obstante, a pesar de que esta platonización es inadmisibles, cabe “intentar alcanzar formas de variación en la estructura trascendental de la conciencia racional”. Más que de contenidos del mundo, importa “la forma de la reconsideración (*Überprüfung*) ininterrumpida y continua” (G. Funke, *Phänomeno-*

Estas consideraciones pueden complementarse con otras relacionadas con el cuerpo propio como base a la que remiten tales elementos esenciales y con el procedimiento que se debe seguir en la determinación de ellos. En lo que atañe a la primera cuestión, el análisis del *a priori* de la historia ha sido referido por Landgrebe a la relación de nuestra experiencia del mundo con la corporalidad. Ya hemos recordado sus consideraciones sobre la procreación y el nacimiento como condiciones de posibilidad de la historia. Ahora nos interesan sus reflexiones sobre el modo en que el mundo como horizonte universal que se orienta en torno del cuerpo propio se encuentra en la raíz de, y representa un *a priori* para, todos los mundos de la vida particulares en tanto mundos circundantes con intereses y metas propios. Destacamos tres niveles en su análisis de la cuestión. En primer lugar, es posible que el sujeto participe en diferentes mundos de esta índole asumiendo un papel distinto en cada caso, pero no deja de encontrarse ante un único y mismo mundo. Disponer de este mundo como horizonte universal es tener en medio de todos los mundos particulares un invariante que permite compararlos entre sí y pasar de un ámbito de acción a otro. En un segundo paso se advierte que

---

*logie - Metaphysik oder Methode?*, Bonn, Bouvier, 1979, 3ª ed. p. 193). El carácter de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo se determina de acuerdo con diversos topoi o puntos de vista de modo que la conciencia es siempre tópica, es decir, no desvela estructuras que están en todas partes y por ende en ninguna parte. Sólo es absoluto el proceso en que la conciencia se encuentra a sí misma y trasciende sus propias posiciones: "El *a priori* que ella misma aprehende indica que ella se halla en un ininterrumpido proceso histórico de autoesclarecimiento y de autolegitimación" (p. 106). Esta fijación tópica de la fenomenología significa para Funke un condicionamiento histórico, y el autoesclarecimiento equivale a su vez a un cuestionamiento de lo que ha llegado a ser comprensible de suyo. Puesto que la fenomenología convierte estos sobreentendidos en problemáticos, este autor estima que ella es "la disciplina histórica fundamental por antonomasia" (pág. 55).

el único mundo no sólo funciona como un invariante para todos los entornos en que un sujeto lleva a cabo sus actividades sino que emerge en relación con los diferentes mundos correlativos de una pluralidad de sujetos y hace posible que cada uno pueda estar con los otros y vincularse con ellos. Con otras palabras, cada yo encuentra a los otros yoes en su mundo del mismo modo que ellos lo encuentran a él en sus respectivos mundos. Por último, y esto interesa para la historia, el mundo único no sólo se manifiesta a los sujetos que se presentan en un horizonte de simultaneidad sino que pertenece también a los que han vivido con sus mundos circundantes en el horizonte del pasado. Pues bien, la condición de posibilidad para tener un mundo único y con él la posibilidad de comparar entre sí diferentes mundos circundantes y pasar de uno a otro —ya sea de un modo efectivo en la presentación, ya sea por medio de una reconstrucción en la presentificación—, se encuentra en última instancia en la corporalidad propia cuyo automovimiento en todos los casos motiva el modo de aparición de las cosas, establece un punto cero para el ordenamiento espacial y temporal, y posibilita el desplazamiento del horizonte. Teniendo en cuenta el modo en que el sujeto accede a su mundo, Landgrebe hace frente a la supuesta aporía que surgiría si se contraponen, al margen de una consideración trascendental, los variables mundos de la vida de grupos, pueblos y épocas a la exigencia de un único mundo de la vida como a priori que los abarca a todos. Sólo en virtud de que la posesión del mundo como un horizonte es algo invariable, pueden comenzar a conocerse y comprenderse los mundos de la vida de personas o grupos contemporáneos o pasados. Por otro lado, el movimiento del cuerpo propio no es algo inmutable sino que tiene un desarrollo a lo largo del cual el yo aprende a disponer de este órgano de su acción y las capacidades así adquiridas se incorporan a él como sus propiedades. A ellas se añaden luego las restantes habitualidades para constituir una historia en la cual a su vez se constituye un mundo no como una posesión estable sino como un relato que se altera permanentemente. En esta

autoconstitución temporal de la subjetividad se encuentra una nueva condición de posibilidad para la historia.<sup>67</sup>

En coincidencia con los puntos de vista que acabamos de exponer, J. N. Mohanty procura hacernos ver cómo se ha de proceder en la determinación de una estructura universal del mundo de la vida. Considera este intérprete que se puede intentar respecto del relativismo una superación basada en la descripción del mundo como noema y el reconocimiento de que la correlación noesis-noema no es relativa. Cada noema se distingue de los demás e implica un punto de vista único, pero se “superpone” o se “cruza” con otros noemata. Entre dos noemata que se encuentran muy diferenciados, es posible postular una serie de noemata intermedios de tal modo que el primero y el último se superponen con ellos y cada miembro siguiente se superpone con el anterior. En la medida en que se recubren recíprocamente y muestran coincidencias además de entrar en conflicto, un único mundo que no preexiste a los noemata se constituye a través de ellos. Así como único y mismo objeto se da a través de un sistema de noemata, nos encontramos con un único y mismo mundo que se manifiesta a través de múltiples noemata. Mientras que los mundos particulares son contingentes en el sentido de que podrían no haber existido, el mundo como horizonte único no puede ser negado porque está supuesto por todos los mundos particulares. Y está supuesta la

<sup>67</sup> Cf. L. Landgrebe, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit...”, p. 39-45. Landgrebe desarrolla la idea husserliana de que podemos colocarnos por medio de la imaginación en los mundos pasados sobre la base de las huellas que han dejado, es decir, podemos reconstruir el presente viviente comunitario que ha transcurrido. (Cf. Hua. XV, 393). Y pone énfasis en que de este modo consideramos esas huellas como resultados de una actividad de subjetividades semejantes a nosotros, esto es, “de una actividad que presupone la corporalidad activa, guiada por propósitos y metas, y cuyos portadores tienen por eso como seres corporales su ‘destino vital’ entre el nacimiento y la muerte, y están determinados, por consiguiente, en su último fundamento por intereses comunes a nosotros” (p. 41-42).



subjetividad trascendental que lo sustenta con su correlación noético-noemática. Esta correlación invariante permite llegar a una universalidad sin caer en una negación apresurada del relativismo porque se toman en cuenta los fenómenos en que esta posición se apoya. En suma: la tesis de la relatividad de los mundos debe ser limitada por la existencia de un horizonte común dentro del cual son posibles todos los puntos de vista, es decir, se ordenan los diferentes noemata.<sup>68</sup>

Resta agregar que, según Mohanty, la concepción de una filosofía trascendental, en tanto se contrapone al énfasis unilateral en la historicidad del pensamiento humano, es legítima, pero no puede ser formulada de una manera definitiva sino que se encuentra en un permanente proceso de realización. Así, ni la relatividad del pensamiento humano ni su intemporalidad en el sentido de una expresión definitiva constituyen la verdad última. Lo que importa es el esfuerzo sostenido hacia la realización de la filosofía trascendental como una tarea infinita. Este tipo de filosofía no se alcanza de una vez para siempre sino que necesita de un permanente ejercicio de la reflexión. De lo cual resulta que no es necesaria una plena transparencia de la conciencia, es decir, un esclarecimiento total de la herencia sedimentada con una coincidencia entre lo que se ofrece a la reflexión y lo que la reflexión procura explicitar.

### 6. Tendencias en la investigación fenomenológica

Además de las discusiones en torno de la naturaleza del *a priori* de la historia, la concepción husserliana ha suscitado en la investigación presente dos líneas que responden

<sup>68</sup> Cf. J. N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, págs. XXXVI-XXVII; y "Phänomenologische Rationalität und die Überwindung des Relativismus", en *Phänomenologische Forschungen. 19 Vernunft und Kontingenz*, 1986, p. 68-73.

a la fenomenología genética y a la fenomenología hermenéutica. La primera se ocupa del ahondamiento de temas que se encuentran esbozados en los manuscritos de Husserl particularmente en relación con la historicidad de la subjetividad trascendental y la naturaleza del tiempo histórico, en tanto que la segunda implica una extensión de temas que Husserl ha desarrollado en otros planos al terreno de la historia.

En lo que atañe a las investigaciones en el campo de la fenomenología genética merecen destacarse los trabajos de E. Ströker.<sup>69</sup> En ellos se insiste en la diferencia entre génesis e historia al observar que, si bien toda historia implica una génesis temporal, no toda génesis temporal es también historia. Esto se aplica tanto a la autoconstitución del sujeto como a la constitución de un mundo correlativo. Husserl separó el análisis del tiempo del examen de la historia, pero al parecer no logró establecer, junto con esa diferencia, un nexo adecuado entre los dos problemas. Lo que se tiene que añadir a la rememoración de un objeto para que pueda ser calificado de histórico es un lugar temporal en el sentido de una fecha como momento integral del contenido histórico que se quiere comprender. La constitución de un objeto como histórico exige no sólo considerarlo entre un antes y un después sino fijarlo a un lugar temporal. O sea: un suceso u objeto no es histórico por el solo hecho de tener un antes o un después. Y la condición necesaria para que sea calificado de histórico es la data que le confiere el carácter de algo irrepetible y único, es decir, individual. Ahora bien, esta indicación de un lugar en el tiempo exige un tiempo ya existente, y esto significa que presupone el

<sup>69</sup> Esta autora pone énfasis en que la fenomenología es “la única filosofía trascendental que toma en serio el problema de la historia y que puede hacerle frente” (“Husserl’s Transcendental Phenomenology and History”, p. 207)... Estima que se trata del gran logro de Husserl, y que el desarrollo de esta cuestión constituye uno de los problemas que debe ser abordado por la fenomenología del futuro.

tiempo de la naturaleza respecto del cual tiene una duración y un antes-después. El tiempo histórico se constituye como tal cuando se fijan fechas en el tiempo de la naturaleza con el objeto de asignarlas a las acciones humanas como objetos temporales. Y lo que distingue al tiempo histórico es la diferencia cualitativa entre el comienzo y el fin de un acontecimiento. Iniciación y término dejan de ser meros puntos límites de un transcurso temporal homogéneo, y este paso de la mera persistencia (*Beharren*) disociada de alteración a la duración (*Andauern*) en la que se introduce la heterogeneidad, influye en el modo de considerar el transcurso del tiempo, los lugares que se deslindan en él, y el entorno del antes y el después en tanto horizonte. De modo que el tiempo de la historia no puede ser considerado como el tiempo de la naturaleza llenado con acciones humanas en lugar de sucesos naturales. Son dos formas objetivas y distintas del tiempo, y la diferencia entre ellos no reside solamente en que tienen como contenidos objetos también distintos.

Husserl no logró aclarar el tiempo de la historia y sus diferencias estructurales con el tiempo de la naturaleza porque se atuvo a la descripción de la conciencia temporal de objetos tales como sonidos, esto es, objetos que pertenecen al ámbito de la naturaleza. El contraste tiene que ver con la relatividad del tiempo de la historia a un observador y con la imposibilidad de someterlo a una medición porque su duración no se puede fijar en forma precisa. Al respecto se deben tener en cuenta dos cosas. Por un lado, el análisis husserliano de la conciencia del tiempo es incompleto para el acceso fenomenológico al tiempo histórico porque la posibilidad de la rememoración, tanto en el individuo como en la comunidad, no es condición suficiente para el autococonocimiento como subjetividad o intersubjetividad histórica, y, correlativamente, para la constitución de un mundo de objetos históricos. Podemos recordar acontecimientos y obtener una confirmación de ellos en la coherencia de las rememoraciones entre sí. Pero esto no basta porque solamente proporciona una serie de sentidos sedimentados. Para tener una serie histórica se necesita algo más, es decir,

que la sucesión sea considerada como una serie de acontecimientos fechables. Por otro lado, Husserl describió el pasaje del tiempo inmanente al tiempo objetivo de la naturaleza sin desarrollar este procedimiento para el tiempo histórico. Pero esto no queda excluido por su análisis, el cual, por lo demás, ofrece elementos para proceder de esa manera. Ströker sostiene que hay un tiempo anterior a la diferenciación porque tanto el suceso natural como el suceso histórico tienen una extensión con comienzo, curso continuo y fin, e implican una sucesión de acontecimientos que vienen unos tras otros. Este tiempo pre-histórico y pre-natural está sujeto a dos modos de objetivación ya sea en objetividades naturales o culturales, y de ese modo surgen formas temporales diversas que no dependen de los contenidos. Un tiempo originario indiferente se estructura de diversa manera en cada caso, y esta forma específica que asume permite calificar de históricos los objetos.<sup>70</sup>

Una segunda línea de investigación se presenta en la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur. La relación de esta corriente con Husserl puede explicitarse a través del examen de algunas nociones ya indicadas como la pertenencia a una tradición o la fusión de horizontes, es decir, temas que tienen que ver con los aspectos más ontológicos de la historia.<sup>71</sup> Pero aquí atenderemos suscitadamente una cuestión que atañe a los aspectos más gnoseológicos, esto es, a la historia no como *res gestae* (eventos históricos) sino como *historia rerum gestarum* (la ciencia de la historia). Ricoeur se pregunta por la intencionalidad del conocimiento histórico del mismo modo que Husserl indagaba la intencionalidad de la ciencia físico-matemática. Y procura poner de manifiesto de qué modo la intencionalidad histórica supone el mundo de la acción humana, es decir, los aspectos prácticos del mundo de la vida. Y nos aclara que en este caso la referencia retrospectiva no se dirige a una vivencia percep-

<sup>70</sup> Cf. E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, pp. 148-59.

<sup>71</sup> Ver nota 62.

tiva inmediata como sucede en la relación entre el espacio geométrico con sus círculos ideales y el espacio vivido con sus figuras redondas percibidas sino que el avance retrospectivo llega a un mundo de la acción ya configurado por la actividad narrativa. El relato histórico remite a la configuración que el mundo de la acción humana adquiere en la narración, es decir, en el relato de ficción. Y como éste remite al mundo de la acción porque supone una prefiguración de la acción, el relato histórico se refiere indirectamente al mundo de la vida como mundo de la acción.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, París, Seuil, 1983, pp. 247-313. De esta cuestión nos hemos ocupado en el artículo "El pensamiento de la historia en Paul Ricoeur", pp. 329-334.



## EL LENGUAJE Y LO TRASCENDENTAL

Una teoría trascendental se ocupa del estudio de las condiciones subjetivas de la posibilidad del conocimiento, analiza las formaciones objetivas según las relaciones ideales que les son inherentes, ve en ellas huellas de una actividad constitutiva, y considera que toda realidad concebible entra en relación con la conciencia. Si aplicamos este punto de vista al lenguaje, cabe preguntar por las condiciones subjetivas de la posibilidad de la significación —elemento sin el cual no habría lenguaje—, descubrir las relaciones ideales que son inherentes a las significaciones, remitir toda significación a los actos de la conciencia por medio de una reactivación de los horizontes olvidados y ocultos que participan en su constitución, y considerar toda significación concebible como una significación para la conciencia. Además se presenta el problema de las relaciones que existen entre el lenguaje y las cosas. Estas relaciones pueden ser de entrelazamiento en la reciprocidad de expresión y revelación, de paralelismo o copia cuando las formas sintácticas del lenguaje se corresponden con las “formas sintácticas” de la realidad, de configuración simbólica en la construcción lingüística natural, y de separación arbitraria en la construcción lingüística convencional. Aquí nos ocupa-

\* Publicado en *Cuadernos de Filosofía*, año X, nº 14, Buenos Aires, 1970.

remos principalmente de tres soluciones referentes al segundo problema señalado y a las dos posiciones intermedias en la relación entre el lenguaje y las cosas —es decir, a lo que es intrínseco a las mismas formaciones ideales y objetivas del lenguaje, y al lenguaje como paralelo o copia y como configuración simbólica de la realidad— dentro del marco de problemas derivados de la estética, la analítica y la dialéctica trascendental kantiana.

El análisis trascendental de la conciencia difiere del análisis empírico de tipo psicológico, histórico o social. Cassirer señala que la crítica contra el psicologismo, efectuada por Husserl en relación con la lógica, debe ser extendida a todas las formas y funciones del espíritu humano. Los problemas trascendentales no son problemas genéticos del tipo empírico, y la investigación trascendental debe prescindir del orden temporal en que las verdades se han manifestado a la conciencia empírica y han aparecido en la vida cultural a fin de descubrir las leyes generales de la conciencia que determinan toda formación particular. Una cosa es el proceso genético del origen de las significaciones y otra cosa es la forma en que operan una vez que han sido adquiridas o establecidas. La cuestión fenomenológica o trascendental consiste en establecer la posición de las formas con independencia de su devenir, y en determinar los elementos que deben estar presentes como condiciones indispensables para que el lenguaje sea verdaderamente lenguaje. Se necesita un punto de partida que permita una interpretación correcta de los hechos empíricos al distinguir los distintos estratos del lenguaje y las relaciones que necesariamente mantienen entre sí. El valor del análisis trascendental reside en que nos proporciona un marco de referencia ideal que permite interpretar los hechos y distinguir elementos que genéticamente son inseparables. Por eso permite determinar cuándo aparece el lenguaje en el sentido de un lenguaje humano. Se debe partir de lo dado, de los hechos empíricamente establecidos, pero no cabe detenerse en estos datos, sino buscar más allá de ellos sus condiciones de posibilidad. Al margen de la inducción psicológica, histórica o social —o de



la deducción metafísica— es necesario “descubrir una cierta estructura jerárquica, una superposición y subordinación de las leyes estructurales de la esfera en cuestión, una determinación recíproca de factores formativos particulares... la unidad del principio espiritual que parece gobernar todas sus configuraciones particulares, con toda su vasta diversidad empírica”.<sup>1</sup>

### 1. *La analítica trascendental*

Una filosofía de las formas simbólicas como la propuesta por Cassirer no se preocupa, pues, por las fuentes empíricas de la conciencia sino por su puro contenido. Toma como punto de partida el *quid facti* de las formas particulares de la conciencia para investigar luego su significación, es decir, el *quid juris*. Esta investigación comprende en el pensamiento kantiano dos direcciones: la que se dirige a los objetos del entendimiento puro y la que se dirige al entendimiento puro como facultad de conocer. En la orientación subjetiva se refiere a una subjetividad que es ajena a lo individual y accidental, y que por eso puede ser fuente de universalidad. Por eso la subjetividad del espacio y el tiempo sirve de fundamento a la matemática y la unidad trascendental de la apercepción da cuenta de las leyes de la naturaleza. Al plantear el problema en el plano del *quid juris*, Kant elimina el conflicto entre el sujeto y el objeto y da lugar a una necesaria correlación (PSF, III, 58 y ss.). Pero la subjetividad es una totalidad de funciones a partir de las cuales se construye el fenómeno del mundo. Cassirer intenta prolongar la correlación kantiana entre el sujeto y el objeto para aquellas funciones de la subjetividad que son ajenas

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* /siglas: PSF/, Berlín, Bruno Cassirer (I, 1923; II, 1925; III, 1929), II, pp. 15-6. Cf. W. M. Urban, *Language and Reality* /siglas: LR/, London, G. Allen & Unwin, 1961, pp. 69, 105.

a lo teórico. Parte de las formaciones en que existe el espíritu objetivo e intenta por medio de un análisis retrospectivo llegar a sus presupuestos o condiciones de posibilidad. Su investigación trascendental aspira a llegar a los modos de conciencia formativos, y establecer para todos los campos de la actividad cultural una correlación entre la objetividad y la subjetividad del espíritu. A la diferencia entre las formaciones objetivas debe corresponder en el sujeto una diferencia en las actitudes específicas de la conciencia y, de ese modo, mito, lenguaje y ciencia nos remiten a las estructuras de la conciencia expresiva, representativa y significativa (PSF, III, 67). Y prolongar la correlación más allá del plano de lo teórico implica abandonar la subordinación de la conciencia perceptiva a los principios sobre los que se basa la experiencia científica. Ya no se puede hablar de una sola síntesis intelectual que determine los objetos de la intuición empírica y los objetos de la ciencia. Las categorías sobre las que se funda el conocimiento físico y matemático no pueden ser las mismas que determinan nuestro mundo natural, porque la síntesis que posibilita la percepción de este mundo no está subordinada a los conceptos puros del entendimiento (PSF, I, 8-16; III, 224). No es válida la afirmación de que “la síntesis de la aprehensión, que es empírica, debe estar necesariamente en conformidad con la síntesis de la apercepción, que es intelectual y está contenida *a priori* en la categoría. Es una y la misma espontaneidad, la que allí bajo el nombre de imaginación y aquí bajo el de entendimiento introduce el enlace en lo múltiple de la intuición” (*Crítica de la razón pura*, B 162n). El análisis de los elementos configuradores de la experiencia no puede quedar limitado a la superestructura de la ciencia porque la experiencia común, la infraestructura de las percepciones sensibles, está cargada de significados teóricos y se presenta como un universo espiritual organizado. En el caso de esta percepción, la síntesis es efectuada por el lenguaje, que ofrece un principio diferente del de la síntesis de la apercepción y contribuye así de un modo decisivo a la construcción del mundo de los objetos. La síntesis empírica se distingue de

la síntesis intelectual en algo más que el mero grado de distinción.

La conciencia encierra ciertas condiciones fundamentales de unidad, ciertos modos de combinación como, por ejemplo, la coexistencia de los fenómenos en el espacio, su sucesión en el tiempo, el orden de las cosas y los atributos, y el orden de las causas y los efectos. Hay formas originales de síntesis que permiten reunir la multiplicidad en una unidad y efectuar así una configuración del mundo. Estas formas básicas de la relación no se derivan de las impresiones sino que son cualidades irreductibles de la conciencia. Un mismo tipo de relación —o “cualidad” de la relación— puede presentarse con una “modalidad” diferente en distintos contextos como el lenguaje, el mito y la ciencia (PSF, I,27-32; III, 16-20). La misión del lenguaje no consiste simplemente en copiar o imitar un orden de cosas ya establecido de tal modo que su perfección se advertiría en la mayor o menor habilidad para traducir ese mundo. Tiene una función constructiva y productiva y no meramente reproductiva. Dentro de su modalidad particular, enlazada con lo intuitivo y lo concreto, el lenguaje desarrolla progresivamente las representaciones básicas del espacio, el tiempo y el número creando las condiciones indispensables para el dominio intelectual y la síntesis de los fenómenos en la unidad de un mundo. Además permite la individualización de objetos idénticos en el fluir de las impresiones. La categoría de cosa sólo adquiere significación y estabilidad con el desarrollo del lenguaje porque la unidad del hombre aparece como el punto de cristalización de una multiplicidad de fenómenos. El conocimiento de la significación idéntica de los nombres es paralelo al conocimiento de la identidad de las cosas y sus atributos. No aprehendemos y nombramos ciertas diferencias ya fijadas por la percepción, sino que trazamos por medio del lenguaje ciertas separaciones y conexiones que permiten el surgimiento de configuraciones individuales en el fluir de la conciencia. Una vez que se han diferenciado y definido ciertos contenidos mediante los factores de análisis y síntesis inherentes a la formación de

palabras, se los puede comparar unos con otros a fin de ordenarlos en clases. Y en este proceso de abstracción, el lenguaje llega también a la expresión y consolidación de la idea de relación. Por ejemplo: las relaciones de causa y efecto, de condición a condicionado, de medio a fin, se desarrollan gradualmente desde su expresión mediante la simple coordinación hasta su manifestación en las cláusulas subordinadas (PSF, I, caps. 3, 4 y 5). Nos encontramos, pues, con categorías que no sólo están presentes en el conocimiento teórico, sino también en el lenguaje, que, en cuanto elemento formador, aparece como una condición de posibilidad de la síntesis empírica de la aprehensión. Esto entraña una relativización de las nociones de materia y forma que sólo pueden oponerse de un modo funcional y no sustancial porque su significado varía según el sistema de referencia. Lo que se presenta como materia desde la perspectiva de una actitud puramente cognoscitiva puede aparecer dentro de otro contexto más concreto como un elemento formado. No hay un solo estrato del conocimiento, sino múltiples niveles que nos presentan diferentes conceptos de materia y forma.

Por otra parte, el lenguaje —además de ser un elemento formador con respecto a la percepción— encierra en sí mismo una oposición relativa y funcional entre materia y forma. Hay una reciprocidad y correlación entre el contenido espiritual y la expresión sensible. No hay contenidos espirituales independientes que puedan subsistir por sí solos con anterioridad a la expresión lingüística, y por eso lo sensible no es la mediación de un contenido ya hecho, sino que contribuye a su formación. Un contenido sólo puede definirse desde el punto de vista conceptual por medio de su fijación en un signo como instrumento que le permite desarrollarse plenamente: “El contenido del espíritu sólo se descubre en su exteriorización; la forma ideal solamente se conoce por medio de y en el conjunto de signos sensibles que utiliza para su expresión” (PSF, I, 18). Así, la sensibilidad aparece “formada” o “gobernada espiritualmente”. El lenguaje se caracteriza por un movimiento natural que va de lo sensible

y lo físico a lo espiritual e ideal, y manifiesta una “indiferencia” ante la división del mundo en dos esferas separadas. Este movimiento pasa por las fases de la copia, la analogía y el símbolo. Conduce a una progresiva idealización del lenguaje pero sin que se pierda la interpenetración con lo sensible (PSF, I, 122-24). Por eso Cassirer sostiene que el lenguaje, en cuanto debe expresar todas sus representaciones intelectuales en función de contenidos sensibles, lleva en sí el esquema trascendental de Kant (PSF, I, 148-49). El entrelazamiento de lo ideal y lo sensible se produce en todas las expresiones del lenguaje, desde las más sensibles —las metáforas lingüísticas que procuran pintar los fenómenos del modo más adecuado posible—, hasta las más elevadas expresiones espirituales. Un idioma primitivo, por ejemplo, puede expresar relaciones espaciales por medio de la representación de objetos espaciales concretos (por ejemplo, las relaciones “enfrente de” y “detrás de” con los términos concretos “ojo” y “espalda”). A su vez, las relaciones espaciales sirven como base para la expresión de conceptos más intelectuales. Términos como “representar”, “fundamentar”, “comprender”, “aprehender”, “concebir”, etcétera, traducen relaciones ideales y sólo pueden hacerlo si las reproducen analógicamente por medio de una proyección en el espacio (PSF, I, 147; 156-57). El mismo proceso se repite en los productos tardíos del desarrollo del lenguaje que se caracterizan por su alto grado de abstracción y generalidad. La expresión del “ser” como “pura forma trascendental de la relación” tiene que abrirse paso gradualmente a través de términos que conservan la coloración de una realidad sensible dada. La relación predicativa se expresa en un primer momento en la misma forma que la relación atributiva sin tener una designación lingüística especial. Luego aparecen expresiones que designan la “cópula”, pero sin tener la universalidad de su función. Esas expresiones se relacionan con términos que designan la existencia en un momento o en un tiempo determinado. Por último aparece la expresión universal del ser, pero de tal modo que una misma palabra se utiliza para designar la mera existencia

y la síntesis puramente predicativa. Esta situación confirma en el caso del término universal de la relación la misma situación que se advierte en todo el desarrollo, es decir, la "determinación recíproca de lo sensible por lo espiritual y de lo espiritual por lo sensible" (PSF, I, 292).

En suma: el análisis del lenguaje de Cassirer se coloca, por un lado, en el marco de la analítica trascendental, y, por el otro, entraña un movimiento que va de lo físico a lo espiritual sin perder de vista la interpenetración de ambos aspectos. En este punto surgen otras dos posibilidades. Se puede prolongar el análisis en el proceso de espiritualización a lo que trasciende toda experiencia. Esto nos conduce al simbolismo metafísico de Urban y a problemas que corresponden al marco de la dialéctica trascendental kantiana. O bien se pueden colocar las formas ideales obtenidas como resultado de la progresiva idealización del lenguaje en relación con el mundo de la experiencia. Con esto aparecen los problemas del mundo antepredicativo de Husserl dentro del marco de la estética trascendental. En ambas direcciones se anula el equilibrio entre lo sensible y lo ideal, y se orienta el lenguaje hacia lo puramente ideal o espiritual o bien hacia un sustrato puramente sensible.

## 2. *La dialéctica trascendental*

Urban reitera la tesis de Cassirer sobre el movimiento natural del lenguaje que va desde la copia a la analogía y de ésta al símbolo. Pero da a este movimiento una dimensión metafísica que está ausente en el pensamiento de Cassirer.<sup>2</sup> En el lenguaje simbólico se toman elementos de los ámbitos más estrechos e intuibles de la experiencia y se los emplea como expresiones de relaciones universales o ideales que por

<sup>2</sup> Cf. W. M. Urban, "Cassirer's Philosophy of Language", en *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Shilpp, Evanston, Illinois, 1949, pp. 436-38.

su naturaleza escapan a una expresión directa. El lenguaje avanza desde lo físico a lo espiritual en un movimiento que permite la determinación de lo no conocido por lo ya conocido. Esto implica un aspecto afirmativo en la formación simbólica. Pero el símbolo encierra a la vez un elemento negativo porque lo simbolizado no es tal como ha sido caracterizado por el símbolo. Sin este elemento negativo, nos encontramos ante verdades literales (LR, 421-26).

El discurso metafísico difiere de todos los demás porque los sujetos son metaempíricos y los predicados pertenecen a los dominios más generales de la experiencia. El problema del simbolismo y el conocimiento metafísico consistirá en la extensión de las categorías fenoménicas a lo nouménico. En todas las formas simbólicas se produce un moldeamiento de las palabras, pero el moldeamiento a que están sujetos los símbolos metafísicos tienen un carácter especial: la desespacialización y la destemporalización. El momento negativo que corresponde a toda función simbólica se presenta en el lenguaje metafísico con estas dos modalidades. El moldeamiento se realiza por medio de un proceso de negación en que lo espacio-temporal se convierte en símbolo de relaciones inesenciales e intemporales. Por eso la atribución de existencia a los coimplicados metafísicos no entraña una hipóstasis ya que la noción se transforma por el hecho de no aplicarse literalmente como si fuera una presencia espacio-temporal. No se trata de una sustancialización de ideas, sino de un uso simbólico de la noción de existencia tomada del mundo físico. La evolución del lenguaje es válida también para los predicados ontológicos (LR, 656-63, 706-11).

La metafísica tiene, según Urban, dos fuentes. Por un lado, surge de la interpretación de las restantes formas simbólicas. Todas las formas simbólicas requieren un lenguaje metafísico porque además de sus afirmaciones explícitas contienen una metafísica figurada que exige ser comprendida. Por eso el lenguaje metafísico es el lenguaje del máximo contexto y todos los restantes lenguajes adquieren significación a partir de él. En la medida en que todos

los lenguajes remiten a la metafísica, ésta se convierte en el tema central de la filosofía del lenguaje y en la condición de inteligibilidad de los lenguajes del arte, la ciencia y la religión (LR, 630).

Por otro lado, la metafísica surge del intento de completar la experiencia mediante la postulación de entidades metaempíricas. Ningún lenguaje puede volverse inteligible sin el reconocimiento de los coimplicados de la experiencia que permiten completarla. Los coimplicados son conocidos inmediatamente en la experiencia, y, en cuanto parte de la experiencia misma, constituyen el elemento no simbólico en el conocimiento metafísico. Por eso las designaciones de los coimplicados y los predicados con que se los caracteriza son simbólicos. Si no hubiera un conocimiento intuitivo o no simbólico de los coimplicados metafísicos, los predicados no serían símbolos sino ficciones. Literalmente son contradictorios porque una presencia implica necesariamente en su acepción literal una localización en el espacio y una ubicación en el tiempo.

Completar la experiencia quiere decir dar inteligibilidad a la vida humana dentro del marco de la totalidad del cosmos. Una atracción inevitable impulsa al pensamiento en esa dirección. Aunque no encuentre una solución definitiva, el problema planteado no deja de tener sentido. La metafísica puede variar ante las modificaciones en el conocimiento empírico y los esquemas conceptuales. Pero estos cambios no alteran las exigencias últimas de inteligibilidad. Las formas de inteligibilidad que han sido defendidas no son definitivas, pero hay en ellas elementos que no pueden ser refutados porque forman parte de la trama necesaria de la razón. Lo que en Kant responde a una tendencia natural de la razón, en Urban se presenta como una tendencia natural del lenguaje. Hay una "metafísica natural" inherente al movimiento del lenguaje que lo lleva a elevarse de lo físico o sensible a lo espiritual o ideal, y de lo espacio-temporal a lo inespacial e intemporal (LR, 181). Con la metafísica aparece un tercer tipo de conocimiento que va más allá del conocimiento intuitivo y el conocimiento conceptual, y se



desenvuelve totalmente en el plano de la interpretación. Urban señala que en la interpretación coinciden las nociones de verdad y sentido. El único posible criterio de verdad en el universo del discurso metafísico es la inteligibilidad porque el sujeto de ese discurso es una totalidad metaempírica. La verdad es inmanente en el discurso y cualquier significado completamente determinado aparece como verdad. Esta coincidencia no se manifiesta en los contextos limitados, pero sí en el máximo contexto. Las proposiciones sobre la totalidad no pueden ser verificadas por referencia a las partes, y no hay una experiencia del todo a la que puedan referirse. Por lo tanto, o no hay verificación y no hay significado como sostienen los positivistas, o bien el significado y la verdad de las proposiciones se identifican (LR, 688). La inteligibilidad como racionalidad que se autentica a sí misma es la única noción posible de verdad en el máximo contexto. Se repite aquí la idea de Kant: "El uso hipotético de la razón... no es propiamente constitutivo, esto es, no es tal que por medio de él, si se quiere juzgar con todo rigor, se infiera la verdad de la regla general que se adoptó como hipótesis... es sólo regulativo, y por eso tiene la finalidad de llevar, en la medida de lo posible, una unidad a los conocimientos particulares y acercar de ese modo la regla a la universalidad... se encamina, por consiguiente, hacia la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento y esta unidad es la piedra de toque de la verdad de las reglas" (*Crítica de la razón pura*, A 647, B 675).

Una concepción diádica del conocimiento, limitada a la intuición y el concepto, conduce a una crítica del lenguaje metafísico. Las palabras y las proposiciones metafísicas aparecen como palabras y proposiciones vacías, y por eso la dialéctica trascendental de Kant se presenta como una crítica del lenguaje metafísico mediante un examen de la ilusión trascendental. Según Kant, hay coimplicados de la experiencia, pero la razón en su uso empírico no puede decir nada sobre ellos. Pero el mismo Kant anticipa la posibilidad de un nuevo tipo de conocimiento: el conocimiento por interpretación. Las proposiciones metafísicas carecen de verificación

empírica, pero son necesarias para la regulación del conocimiento empírico y la interpretación de las proposiciones empíricas (LR, 365). En cuanto forma simbólica, la metafísica sólo se convierte en ilusión trascendental (según Kant) o sin sentido (según los positivistas) cuando se considera en forma literal. Desde un punto de vista, es ilusión trascendental, y, desde otro, tiene significación y validez. Urban sostiene que Kant habría querido mostrar que, si se acepta literalmente, la metafísica natural se convierte en ilusión trascendental, pero que, si se la considera simbólicamente, contiene una parte de verdad. Habría criticado la metafísica en su forma dogmática y literal, y habría abierto el camino para afirmar la validez de la metafísica natural y la necesidad de reinterpretarla en forma simbólica (LR, 718-20).

### 3. *La estética trascendental*

Urban avanza en el movimiento de la construcción lingüística natural y entra en el ámbito de problemas de la dialéctica trascendental. Pero en la dirección inversa —la de Husserl— es posible insistir en el aspecto de copia o analogía y plantearse los problemas del lenguaje en el marco de la estética trascendental. Según Husserl, el lenguaje es un “índice temático” de las significaciones, y éstas encierran una referencia a la experiencia. A esta referencia al mundo antepredicativo va unido un paralelismo entre la apofántica formal y la ontología formal, entre la morfología de las significaciones y la morfología de las intuiciones, que nos coloca ante una relación entre el lenguaje y las cosas que escapa por completo a la idea de símbolo o metáfora.

Husserl intenta reconstruir todo el ámbito de las significaciones tomando las formaciones ya dadas como si fueran “guías trascendentales”, a fin de descubrir todos los momentos que les son inherentes. Esto se realiza por medio de “una génesis intencional y por ende esencial, y no de una génesis psicofísica e inductiva, la cual, por lo demás, sólo puede

proyectarse y comprenderse a partir de aquélla” (Hua, 226).<sup>3</sup> Husserl y Cassirer coinciden en la necesidad de una investigación fenomenológica o trascendental al margen de la génesis empírica, y, en relación con la distinción habitual entre un contexto de descubrimiento y un contexto de justificación, se podría decir que presentan una tercera posibilidad: un contexto de justificación inherente al contexto de descubrimiento que intenta reconstruir idealmente la génesis de las formaciones significativas. Pero esto se efectúa por dos caminos distintos. Mientras que Cassirer y Urban intentan la justificación a partir de la génesis en la construcción lingüística natural, Husserl propone una fundamentación a partir de la experiencia en lugar de seguir el desarrollo de las formas simbólicas. La investigación trascendental adquiere otra dirección cuando procura aclarar la génesis de sentido mediante un análisis de las referencias ideales de las significaciones más complejas y fundadas a las más simples y originarias, vía por la que se llega al mundo de la experiencia. Con este enfoque, la relatividad de las nociones de materia y forma adquiere para el pensamiento de Husserl un sentido distinto del que tiene en Cassirer. Podríamos aplicar a la concepción husserliana de la significación lo que dice Cassirer con respecto a la distinción paralela entre materia y forma en la percepción (PSF, III, 227-35). Cassirer no podrá referirse a una materia o sustrato absoluto porque no existe para él, como tampoco para Urban, una experiencia pura, sino que el mundo mismo se constituye paralelamente al desarrollo de las formas simbólicas.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Mstynud Nijhott), 1950-1992. La sigla EU corresponderá a Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Haamburg, Claassen, 1964.

<sup>4</sup> Cf. E. W. Orth, *Bedeutung, Sinn, Gegenstand*, Bonn, Bouvier, 1967, pp. 113-28.

Según Husserl, la capa de la expresión o de la significación se adapta a los sentidos de la capa inferior de la conciencia o capa intuitiva y los eleva al nivel del logos. Esta capa intencional superior tiene, lo mismo que las capas inferiores, sus componentes noéticos y noemáticos. Refleja todas las demás intencionalidades, pero no al modo de un simple barniz porque les confiere el carácter de conceptual. Junto a una no integridad accidental que aparece cuando la capa superior no se aplica a toda la capa intuitiva, hay una no integridad que responde a la esencia de la expresión en cuanto esfera de lo conceptual y lo universal. Las palabras no están unidas a una intuición aislada sino a una multiplicidad infinita de intuiciones. Esta generalidad aparece también en las significaciones individuales, porque un mismo objeto designado con un nombre propio puede ser captado por múltiples intuiciones que mantienen una unidad de sentido en medio de la diversidad. Sin embargo, más allá de esta capacidad de abstraer o generalizar, la expresión no hace más que reflejar a la intuición. Hay una identidad perfecta entre la capa de sentido y la capa de la significación en lo que se refiere a los caracteres de tesis. Si la percepción presenta un sentido acompañado de una determinada modalidad de ser (real, dudoso, etc.), la capa de la expresión reflejará el sentido en una significación conceptual y reiterará la tesis sin alterarla. No es posible distinguir dos tesis porque hay una coincidencia entre el noema de la expresión y el noema expresado (Hua., III/1, 284-91).

En todos los noemas de la capa intuitiva de la conciencia se encuentra una "proposición intuitiva" como unidad del sentido intuitivo y la tesis, elementos que "no encierran ninguna alusión a la expresión y la significación conceptual, pero, por otro lado, contiene bajo sí todas las proposiciones expresivas, esto es, la significaciones proposicionales" (Hua., III/1, 305). Es necesario, pues, examinar como la proposición expresiva remite a la proposición intuitiva, esto es, cómo las significaciones remiten a los sentidos intuitivos y cómo se originan las modalidades de la creencia en la experiencia.

Cualquier formación significativa puede ser interrogada

con respecto a su génesis a fin de descubrir las referencias intencionales ocultas en ella. Esta génesis no se limita a lo sintáctico. Hay una referencia retrospectiva de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa o experiencia, porque el juicio es una construcción sintáctica efectuada sobre la base de núcleos elementales que ya no contienen sintaxis predicativas. El juicio genéticamente primario es el simple juicio categórico individual fundado en la experiencia. En él se encuentra un sustrato individual porque la experiencia en su sentido original se caracteriza por una referencia directa a lo individual. Y sus formaciones categoriales son las formaciones sintácticas primarias sobre las que se fundan las sintaxis superiores de las que se ocupa la analítica formal. Pero veremos que incluso la experiencia fundante "tiene su propio modo de operaciones sintácticas, las cuales están libres de todas las formaciones conceptuales y gramaticales que caracterizan lo categorial en el sentido del juicio predicativo y el enunciado" (Hua, XVII, 220).

Husserl distingue en el juicio individual fundado en la experiencia una forma sintáctica y una materia sintáctica. La referencia a los objetos está relacionada con las materias mientras que la forma está representada por aquellos elementos —sujeto, predicado, atributo— que carecen de una referencia objetiva de tipo sensible. Al analizar sucesivamente una proposición, sus componentes y los elementos inherentes a estos componentes, llegamos por último a una materia que carece de forma sintáctica. Pero esta materia sintáctica tiene a su vez una cierta configuración ya que en ella pueden distinguirse una forma y una materia. Se trata de otra unidad de nivel inferior a la unidad de forma sintáctica y materia sintáctica. La distinción sintáctica refleja la distinción entre materia y forma en objeto categorial: "El ideal de un lenguaje lógicamente adecuado es el de un lenguaje que proporciona una expresión unívoca a todas las materias posibles y a todas las formas categoriales posibles" (Hua, XIX/2, 721). Por su parte la distinción entre la forma noética con su correspondiente noema y la materia hylética en el objeto sensible u objeto de primer grado se

refleja en la distinción entre materia no sintáctica y forma no sintáctica, y por eso “se llega también a los últimos sustratos sin forma sintáctica por el lado de la morfología de las significaciones” (Hua, III/1, 29). Estos últimos sustratos tienen su paralelo en los últimos términos que no entran en una forma sintáctica.

La forma no sintáctica o forma nuclear aparece cuando se comparan dos materias sintácticas de la misma especie. Una comparación entre las materias sintácticas “pared” y “mesa”, “redondo” y “blanco”, y “semejante” y “mayor”, nos revela respectivamente las formas no sintácticas sustantiva, adjetiva y relativa. Mientras el sujeto, el predicado y el atributo son formas sintácticas, la sustantividad y la adjetividad propia o relativa son formas no sintácticas. La materia no sintáctica o materia nuclear aparece como el elemento que se manifiesta de un modo idéntico en la comparación de dos materias sintácticas —por ejemplo, “rojo” y “rojez” o “similar” y “similitud”— que difieren por su forma no sintáctica pero tienen un mismo contenido objetivo (Hua, XVII, 299-313). No se puede decir nada acerca de la materia no sintáctica porque es una pura indeterminación que se encuentra al margen del lenguaje, y sólo es aprehensible por medio de las formas nucleares que le otorgan una significación. André de Muralt señala que en esta tesis de que el mundo de la experiencia es una materia indefinida que puede asumir una infinitud de formas significativas sintácticas y no sintácticas se revela “la tendencia intuicionista-monista de la fenomenología: una sola captación intuitiva de una sola realidad única y sintética”.<sup>5</sup>

La posibilidad de formular una proposición expresiva no sólo reside en las formas sintácticas sino también en las materias sintácticas. El lógico formal pasa por alto esta situación, ya que se interesa exclusivamente por lo sintác-

<sup>5</sup> André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie*, París, P.U.F., 1958, p. 134 n. Cf. J. Vuillemin, *L'héritage kantien*, París, P.U.F., 1954, p. 215.

tico. Lo único que interviene en la teoría lógica formal es la multiplicidad de las formas de lo sintáctico. Las materias sintácticas se consideran como meros "alcos" vacíos y se someten a un cálculo. Pero el juicio de experiencia tiene en ella "los fundamentos esenciales de su motivación". La base primordial de la experiencia desempeña un papel en los juicios originales mismos y no al margen de ellos. Esto significa que las materias sintácticas que se presentan en la unidad de un juicio deben tener alguna relación entre sí, y que no pueden ser variadas de un modo totalmente arbitrario. Una variación arbitraria que contradice la unidad de la experiencia conduce a juicios carentes de sentido del tipo de "la suma de los ángulos de un triángulo es igual al color rojo". La unidad y coherencia de la experiencia es el fundamento de la congruencia material entre las materias sintácticas de los juicios (FTL, 193-96). Puesto que las conexiones de los juicios responden a las conexiones entre las cosas, la unidad de la experiencia posible y las cosas dadas en una experiencia unitaria preceden a lo categorial e intervienen en su configuración: "... en la medida en que éste y aquel y los muchos otros objetos que se han constituido en cada caso se encuentran en relaciones de homogeneidad, se enlazan según la igualdad y la semejanza en síntesis de homogeneidad, en tanto se han destacado mediante el contraste, entonces surgen conexiones comparativas, se destacan notas comunes y diferentes, y de este modo las posibilidades de la predicación lógico-conceptual" (Hua., XI, 144).

Los juicios no sólo encierran una referencia retrospectiva al mundo de la experiencia en las materias sintácticas y no sintácticas. Las propias formaciones no sintácticas, y a través de ellas las formas sintácticas, tienen su base en la experiencia. La forma nuclear de la sustantividad reposa sobre el hecho de que a todo objeto preconstituido en la pasividad le es inherente no sólo el ser un objeto en general sino el ser algo explicitable. La experiencia de lo individual está gobernada por la visión no temática de un tipo empírico que se funda en la síntesis pasiva de diversas percepciones

coincidentes que se asocian entre sí. En virtud de este horizonte interno de determinabilidad indeterminada, todo objeto dado pasivamente en la percepción puede ser el sustrato de una determinación, y luego, en el plano sintáctico, el sujeto de juicios predicativos (EU, 263). La forma de la sustantividad —presupuesta por la forma sujeto— designa la independencia de un objeto frente a la forma de la adjetividad que es la forma del “inherente a algo”, es decir, de la dependencia con respecto a un objeto. Husserl distingue tres grados en la percepción de un objeto. El grado inferior es el de la intuición que precede a toda explicitación y se dirige al objeto en una aprehensión simple. Un segundo grado corresponde a la captación de las determinaciones internas del objeto, es decir, a la explicitación fundada en el horizonte interno de la percepción simple. Aquí el interés perceptivo intenta penetrar en ese horizonte interno, y en la explicación o determinación interna se producen los momentos dependientes del sustrato de determinación, a los que corresponde la forma nuclear de la adjetividad absoluta, es decir, el atributo (EU, 114-15, 267). El tercer grado de las operaciones perceptivas se dirige al horizonte externo. Todo objeto está rodeado por un fondo de objetos copresentes, y sobre la base de la contemplación externa se producen las determinaciones externas o relativas, a las que corresponde la forma no sintáctica de la adjetividad relativa, es decir, la relación (EU, 123). Por lo tanto, las formas no sintácticas y sintácticas están determinadas por diferencias en la aprehensión, es decir, por diferencias intuitivas que el lenguaje se limita a reflejar: “Las expresiones adjetividad, sustantividad, etcétera, no deben ser entendidas como si se tratara aquí de diferencias en la forma lingüística. Aunque las designaciones de las formas nucleares sean tomadas de los modos de designación de las formas lingüísticas, no se quiere señalar con ellas otra cosa que la diferencia en el modo de captación” (EU, 248-49).

Acabamos de considerar cómo la significación es un reflejo de los sentidos intuitivos y ahora corresponde examinar el mismo problema en el caso del otro componente de



la proposición: la tesis, es decir, la modalidad de ser. Las motivaciones surgidas de la experiencia posibilitan también la modalización en la esfera predicativa (Hua, XVII, 226). La percepción puede desarrollarse de tal modo que, por ejemplo, la aprehensión noética de una esfera roja que constituye el sentido noemático "esfera roja" se ve confirmada por experiencias concordantes. Pero en el despliegue de esa percepción pueden descubrirse luego nuevos aspectos que contradigan las expectativas de la mención originaria dirigida a la esfera roja. Puede aparecer la conciencia de algo "no rojo, sino verde", "no esférico, sino aplastado", que contradice la intención primaria, y, como nuevo sentido noemático, se superpone al sentido anterior y lo invalida. El fenómeno originario de la negación es un fenómeno de anonadamiento o cancelación que tiene lugar en la esfera antepredicativa antes de presentarse en el juicio. En lugar de la interrupción categórica de la experiencia puede llegarse a un estado de duda en virtud de una detención duradera en el proceso que conduce a la anulación de una intención de espera mediante la aparición de percepciones discordantes. Por ejemplo, una figura que aprehendemos primero como un hombre puede adquirir en el transcurso de la experiencia el aspecto de un maniquí. La percepción inicial se divide en una percepción doble, y se puede dudar entonces si se trata de la percepción de un hombre o de un maniquí porque un mismo conjunto de datos es el fundamento común de dos intenciones que se superponen. Son dos intuiciones entre las que existe un conflicto no decidido y una penetración recíproca. Al no haber un cumplimiento concordante, las intenciones anticipadoras de la percepción establecen una espera ambigua. De esta percepción dudosa que motiva inclinaciones contrapuestas nace un concepto de posibilidad inherente, lo mismo que la negación original, a la esfera antepredicativa (EU, 102-19).

Las interrogaciones retrospectivas de la fenomenología nos conducen en última instancia a un mundo de experiencia que puede asumir formas que a su vez se fundan en una constitución pasiva: "Observando el crecimiento de los frutos

lógicos... indicamos lo que es el mismo fruto lógico... La percepción y sus modos de conciencia paralelos de la intuición son las primeras estructuras fundamentales de la conciencia, las cuales se toman en cuenta para la composición de la conciencia lógica específica: son, en la construcción lógica, los primeros fundamentos que deben ser colocados y comprendidos" (Hua., XI, 319 n).<sup>6</sup> La idea de una ontología de este mundo de la experiencia inmediata y antepredicativa nos coloca en el marco de una nueva estética trascendental o "logos del mundo estético" como ciencia de la experiencia pura anterior a las actividades categoriales (Hua, XVII, 296-98). Según Husserl, la estética trascendental kantiana debe ampliarse mediante otras investigaciones constitutivas a fin de determinar todo el *a priori* noemático de la intuición sensible (Hua., I, 173). Sin este *a priori* no podrían aparecer los objetos unitarios de la experiencia y la unidad de un mundo que constituyen el presupuesto de todo juicio posible. La estética trascendental ampliada en el sentido husserliano se presenta como el estrato fundamental de la lógica trascendental, entendida no sólo como formal o analítica sino como disciplina material. Así, se puede hablar de un mundo espacio-temporal, de unidades sustanciales y de una causalidad como formaciones estéticas o datos de la intuición pura

<sup>6</sup> Si este mundo no estuviera predado careceríamos de un sustrato para la actividad del pensamiento: "...en primer lugar debe ser experimentado simplemente un mundo, deben ser experimentadas cosas, sucesos, etc., a fin de que la actividad pensante pueda entrar en acción y un saber sobre las cosas pueda estructurarse sobre ella (la idealidad de la verdad) hasta las más elevadas teorías científicas. Los últimos sustratos de todos los pensamientos y de todas las demás formaciones ideales que surgen de la actividad espiritual se encuentran en el mundo de la experiencia... toda actividad denominada, predicativa, teórica, lo mismo que cualquier otra que imponga un sentido nuevo al objeto de la experiencia, queda excluida... Todo esto es predado a nuestras preocupaciones activas, en especial la actividad del pensar específico, del pensar conceptual, predicativo, teórico" (Hua., IX, 58-61).

anteriores a las idealizaciones teóricas que surgen de ello.<sup>7</sup> Las síntesis inherentes a las intuiciones no deben contraponerse a la estética trascendental (Hua., VII, 404), y por eso no hay lugar para hablar de una síntesis productiva no teórica en el plano del lenguaje. Mientras la filosofía de las formas simbólicas subordina la estética a la analítica trascendental y asigna un papel productivo al lenguaje, la fenomenología de Husserl convierte a la estética en el estrato fundamental de la lógica trascendental y limita el lenguaje a una función reproductiva.<sup>8</sup>

En suma: los significados lingüísticos remiten, por medio de una relación de fundamentación, a sentidos prelingüísticos que se encuentran inscritos en la situación perceptiva. Una significatividad previa al lenguaje surge en razón de que los objetos se revelan de un modo peculiar a cada uno. Y sobre la base de esta experiencia antepredicativa, en que el mundo es contemplado pasivamente de tal o cual manera, se constituyen los significados por medio de una síntesis activa. Poner de relieve en ese ámbito los temas que aparecen en la esfera de la expresión y la predicación significa descubrir que el sentido y las modalidades de la creencia "*no son exclusivamente propiedades de la esfera predicativa sino que pertenecen ya a la intencionalidad de la experiencia*" (Hua, XVII, 217).

#### 4. Apofántica e intersubjetividad

A fin de acceder a las formaciones elementales de la apofántica, Husserl prescinde de la comunicación y considera las operaciones predicativas como si fueran actos de una conciencia aislada. Se limita a un concepto estrecho de ex-

<sup>7</sup> Cf. T. Seebhom, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1962, pp. 185-92.

<sup>8</sup> Los párrafos siguientes se añaden al artículo anteriormente publicado.

perencia sin tener en cuenta que el mundo está determinado no solo por la praxis cognoscitiva sino también por la praxis cotidiana de la vida: “• estudiamos el juzgar como si fuera solo juzgar para mí, y prescindimos totalmente de la función comunicativa...” (EU, 58-59). Aclara que se trata de una limitación metódica a fin de poner de manifiesto el origen de las operaciones lógicas, y por eso advierte también que la explicitación puramente egológica experimenta una transformación con el paso a la intersubjetividad trascendental.

Tener en cuenta la comunicación permite a Husserl introducir temas relativos a la función constructiva del lenguaje que hemos examinado bajo el título de analítica trascendental. La “comunidad de comunicación” (Hua, XV, 194, 208) se constituye como un nexo de acciones con metas comunes. En tanto personalidad de orden superior, tiene sus condiciones de posibilidad en el acto social por el cual los yo-es se unen entre sí en una praxis comunicativa. Puesto que la intencionalidad comunalizada tiene como correlatos objetos con un sentido nuevo, Husserl observa que la comunicación lingüística “participa siempre en la construcción del sentido de la experiencia del mundo”, y que enunciados de todo tipo “tienen su función para la formación de un mundo de experiencia” (Hua, XV, 220-21). El lenguaje mediatiza las experiencias de los otros de modo que el mundo se amplía, deja de tener un carácter exclusivamente sensible, adquiere un “revestimiento lingüístico y un horizonte aperceptivo-lingüístico” con sus formas de “validez, accesibilidad y legitimidad de nueva índole”, y, por consiguiente, en tanto mundo familiar, *“Esta esencial y fundamentalmente determinado por el lenguaje”* (Hua, XV, 225).

Tomar en consideración la comunidad intersubjetiva permite también a Husserl rozar el tema de los coimplicados de la experiencia que hemos tratado en el apartado sobre la dialéctica trascendental. El problema se presenta en virtud de la posible pérdida de racionalidad en las operaciones de los sujetos trascendentales que tienden a la consti-

tución concordante del mundo en una comunidad de verdad y aspiran a la vida armoniosa en una comunidad de amor. Husserl considera que la tendencia de cada sujeto a la coincidencia intersubjetiva a través de la corrección de sus operaciones, y la norma racional que está implícita en este proceso en el que se descarta lo que no se ajusta a aquella tendencia, ponen de manifiesto una meta que orienta el desarrollo y una seguridad de que la historia no se apartará del camino hacia ella. Como una voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales, Dios resguarda el desarrollo de la razón en la humanidad no mediante una imposición externa sino de tal modo que la mónada individual se encuentra motivada por un telos infinito. Al reflexionar sobre esta realidad última que se encuentra más allá de la conciencia constituyente y del mundo constituido, Husserl se refiere a “la *idea-polo*, *ideal* y absoluta, la de un absoluto en un nuevo sentido supramundano, suprahumano y supratrascendental-subjetivo: es el *Logos* absoluto, la verdad absoluta en un sentido pleno e integral, como el unum, verum, bonum, hacia el cual está orientada la vida de todo ente finito en la unidad de una aspiración que abarca a todos y cada uno de los entes finitos, hacia el cual se encamina, constituyendo la verdad, toda vida subjetiva trascendental en tanto ser viviente...”<sup>9</sup> Con afirmaciones de esta índole Husserl no hace otra cosa que ir más allá del conocimiento intuitivo en dirección a un coimplicado de la experiencia o condición de inteligibilidad mediante la utilización de un lenguaje que implica la determinación de lo no conocido por lo ya conocido.

<sup>9</sup> E. Husserl, Manuscrito E III 4, p. 61. Citado por A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, p. 375-76, C. Hua. XV, 381, 610, 669.



## INDICE

|  |     |
|--|-----|
| 1. El tema principal de la fenomenología de Husserl....                  | 9   |
| 2. Fenomenología y realidad.....   | 33  |
| 3. Génesis y anticipación en el horizonte temporal.....                  | 71  |
| 4. Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación<br>de Husserl ..... | 99  |
| 5. Husserl y el horizonte de la historia .....                           | 129 |
| 6. El lenguaje y lo trascendental .....                                  | 171 |