Colección Fenomenología y Hermenéutica

Roberto J. Walton

INTENCIONALIDAD Y HORIZONTICIDAD

EDITORIAL aula DE HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA CALI

Intencionalidad y horizonticidad

Roberto J. Walton

Intencionalidad y horizonticidad

EDITORIAL aula DE HUMANIDADES

Universidad de San Buenaventura Cali

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional.

Walton, Roberto J.
Intencionalidad y horizonticidad / Roberto J. Walton ; Germán Vargas Guillén y Víctor Eligio Espinosa Galán, editores. — Bogotá :
Editorial Aula de Humanidades ; Universidad San Buenaventura Cali,

2015.
492 p

Incluye Bibliografía.

ISBN: 978-958-58685-7-1 (versión rústica)
ISBN: 978-958-58913-7-1 (versión digital)

1. Fenomenología. 2. Filosofía Moderna. 3. Existencialismo. 4. Metafísica. 5. Idealismo. Teoría del Conocimiento. 6. Filosofía. 7. Ética (Filosofía) 8. Realismo 8 Husserl, Edmund – 1859 – 1938, Crítica e Interpretación. I. Vargas Guillén, Germán, editor II. Espinosa Galán, Víctor Eligio, editor.

142.7 cd. 21 ed.

ISBN: 978-958-58685-7-1 (versión rústica)
ISBN: 978-958-58913-7-1 (versión digital)
© Editorial Aula de Humanidades, S.A.S
© Universidad San Buenaventura Cali
© Roberto, J. Walton

Editorial Aula de Humanidades
Dr. Germán Vargas Guillén. Director
director@editorialhumanidades.com

Víctor Eligio Espinosa Galán. Editor
www.editorialhumanidades.com

Comité Académico Nacional.
Dr. Germán Vargas Guillén. Director de la Colección
Dra. Luz Gloria Cárdenas. Universidad de Antioquia
Dr. Maximiliano Prada Dusán. Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo. Universidad Eafit.
Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos. Universidad Tecnológica de Pereira
Dra. Sonia Cristina Gamboa. Universidad Industrial de Santander
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio. Universidad Pedagógica Nacional

Comité Académico Internacional
Dr. Antonio Zirión Quijano. Universidad Nacional Autónoma Metropolítana. México
Dr. Miguel García-Baró. Universidad de Comillas. España
Dr. Harry Reeder. University of Texas at Arlington. Estados Unidos
PhD. Thomas Nenon. University of the Memphis. Estados Unidos

Este libro fue evaluado y aprobado para publicación mediante un proceso de arbitraje “doble ciego”

Corrección de estilo: John Machado

Diseño y diagramación: Mauricio Salamanca

Apoyo Editorial: Corina Estrada / Joh Cadavid

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y su decreto reglamentario 460 de 1995

Quiero expresar mi hondo agradecimiento
a mi esposa Graciela por su valiosa colaboración en la redacción del libro.
Agradezco también a Javier San Martín Sala
por el estímulo recibido y a Germán Vargas Guillén por el interés puesto en la
edición.

Índice

Introducción 11

Capítulo I.
Etapas en la fenomenología husserliana 15
1. La psicología descriptiva 16
2. La irrupción del punto de vista trascendental 25
3. La subjetividad trascendental 34
4. Vías hacia la fenomenología trascendental 40
5. La fenomenología genética 45

Capítulo II.
La génesis de la intencionalidad 49
1. La indiferenciación inicial 50
2. La intencionalidad instintiva 57
3. El protoobjeto 63
4. Los actos constituyentes 69
5. La reconstrucción 73

Capítulo III.
El presente viviente 79
1. El protofenómeno 80

2. El fluir del tiempo 84
3. Los niveles del fluir 89
4. El protoyo 97
5. La forma del tiempo 100
6. La asociación 109

Capítulo IV.
La estructura de la horizonticidad 117
1. Unidad y multiplicidad 118
2. Potencialidad y actualidad 120
3. Plenitud y vacío 124
4. Inmediatez y mediatez 127
5. Indeterminación y determinación 133
6. Finitud e infinitud 138
7. La indeterminación determinable 141
8. La determinación indeterminada 147

Capítulo V.
La experiencia 155
1. La intencionalidad dóxica 156
2. Verdad y evidencia 162
3. La legitimación racional 166
4. Tipos de evidencia 174
5. El conocimiento predicativo 178
6. La evidencia de los principios lógicos 185

Capítulo VI.
La corporalidad 189
1. Percepción y protopraxis 190
2. La perspectiva espacial 197
3. La forma del espacio 201
4. Kinestesias y constitución 206

Capítulo VII.
El sentimiento 217
1. Las esferas dóxica, afectiva y volitiva 218
2. La intencionalidad afectiva 222
3. La legitimación racional 232
4. La axiología formal 239
5. La axiología material 243

Capítulo VIII.
La voluntad 253
1. Experiencia y praxis 255
2. La intencionalidad volitiva 257
3. La legitimación racional 264
4. El imperativo categórico 271
5. La totalidad de la vida 277
6. Las ideas infinitas 283

Capítulo IX.
La reflexión 289
1. La teoría trascendental 290
2. El fundamento de la reflexión 296
3. El darse-previo trascendental 304
4. La prerreflexividad corporal 308
5. El yo trascendental mundano 312
6. El espectador trascendental mundano 316

Capítulo X.
El horizonte universal 323
1. La explicitación sistemática 324
2. La representación del mundo 327
3. Totalidad y forma 332
4. Tiempo, espacio, causalidad 337
5. La forma tierra-cielo 343

Capítulo XI.
El mundo como suelo e idea 351
1. El suelo de las experiencias singulares 352
2. La idea de la totalidad de la experiencia 359
3. Unicidad, unidad, armonía 365
4. El mundo como continente 371
5. Patencia y latencia 375

Capítulo XII.
La empatía 383
1. La apercepción empatizante 384
2. La presentificación empatizante 395
3. La apercepción como-si 405
4. La esfera trascendental 413
5. Protoempatía y comunidad de amor 419

Capítulo XIII.
La fenomenología trascendental 429
1. La pragmática trascendental 430
2. Los argumentos trascendentales 438
3. El aparecer y lo inaparente 442
4. El ámbito originario del estar-frente 453
5. La dimensión metaintencional 458
6. Horizonticidad y trascendentalidad 462

Bibliografía 467
Escritos de Husserl citados 467
Bibliografía secundaria 473

Índice de autores 479

Índice temático 481

Introducción

La significación de la estructura de la conciencia de horizonte en el desenvolvimiento de la teoría de la intencionalidad ha llevado a Ludwig Landgrebe a sostener que esta constituye uno de los grandes descubrimientos de Edmund Husserl. En su primera manifestación, la horizonticidad significa que toda conciencia de un objeto está acompañada de la conciencia de un horizonte interno de infinitas maneras de darse y un horizonte externo de otros objetos que se extiende hasta comprender el mundo como un horizonte universal. Puesto que lo latente rebasa siempre lo dado y contribuye a determinar su sentido, la intencionalidad no solo correlaciona el sujeto con el objeto, sino que enlaza los modos de darse de cada objeto y también los diversos objetos entre ellos. Si se tiene en cuenta su dimensión temporal, la horizonticidad revela una doble vertiente porque concierne tanto a la extensión de nuestra experiencia como a su anticipación en virtud de una familiaridad previa que resulta de la sedimentación de la experiencia pasada. Asimismo, establece un nexo entre la pluralidad de los sujetos de suerte que las posibles experiencias implicadas en la aprehensión de un objeto no son las de un solo curso de experiencia, lo cual permite la constitución de nuevos niveles de objetividad y de variadas formas de comunidad intersubjetiva con la extensión de la dimensión temporal a un plano histórico. Junto con un examen de las diversas modalidades que reviste la intencionalidad de horizonte, es posible explicitar una estructura interna esencial que se despliega principalmente a través de ciertas

oposiciones fundamentales. Esta estructura posibilita la legitimación racional del conocimiento en un proceso por el que la donación de sentido inherente a la intencionalidad continúa y culmina en una donación de derecho.

El tema del horizonte puede ser rastreado en los primeros escritos de Husserl, se torna explícito con el giro trascendental, adquiere gradualmente el carácter de una cuestión central, y contribuye de manera decisiva a convertir el análisis fenomenológico en un análisis genético. Se trata de un descubrimiento descriptivo de valor permanente sobre el que debe volver todo examen de la fenomenología de Husserl, pues la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo —tema fundamental en torno del cual gira la cuestión trascendental— debe ser desvelada por medio de una reflexión que encuentra en la intencionalidad de horizonte la base para sus operaciones de explicitación. Su ahondamiento no solo constituye uno de los factores principales en el desarrollo del pensamiento de Husserl, en el que pasa cada vez más a primer plano, sino que se mantiene en la evolución ulterior de la fenomenología con una unidad de contenido y una primacía tal que Emmanuel Levinas ha podido afirmar que la fenomenología toda desde Husserl consiste en la promoción de esta idea.

Un primer análisis introductorio (capítulo 1) se centrará en la creciente importancia de la noción de horizonte en el desarrollo de la fenomenología de Husserl. A ello seguirá un examen de la génesis de la intencionalidad y de los horizontes desde dos visiones sobre la primigeneidad que la contemplan, una desde la historia de la conciencia y la otra desde esa última condición de posibilidad que es el presente viviente. Este primer conjunto de temas permite una consideración del horizonte temporal y pone de relieve la relación fundamental de la horizonticidad con el despliegue y el origen del tiempo (capítulos 2 y 3). Luego se ofrecerá un análisis de la serie de oposiciones de las que Husserl se ha servido para exponer los rasgos esenciales de la noción de horizonte (capítulo 4). Esta caracterización general sirve como una base para considerar la presencia de la horizonticidad en los ámbitos fundamentales de la vida. Se considera primero la experiencia (capítulo 5) y la presencia de la corporalidad (capítulo 6) para pasar luego al examen del sentimiento y la voluntad (capítulos 7 y 8). La razón es analizada por Husserl según esta triple vertiente dóxica,

afectiva y práctica, y, en cada una de las direcciones, la legitimación se apoya en la apertura ofrecida por la horizonticidad. Una vez caracterizados los actos, examinamos nuestra vía de acceso a ellos, es decir, la reflexión (capítulo 9). La cuestión siguiente será la del modo en que el máximo grado de explicitación de los horizontes nos conduce al mundo. Husserl lo retrata a través de tres pares de contrastes: horizonte universal y representación, todo y forma, y suelo e idea. Se muestra la coherencia de las caracterizaciones, y la presencia de dos líneas de análisis que pasan a través de los pares (capítulos 10 y 11). Un examen ulterior de la empatía (capítulo 12) posibilita un adecuado complemento ya que por esta vía se produce una ampliación de la experiencia trascendental que permite incluir todo su presente y pasado. La conclusión (capítulo 13) esboza un análisis del significado de la horizonticidad para el concepto husserliano de filosofía trascendental en contraste con otras formas de filosofía trascendental o de fenomenología. En suma, el tiempo, la estructura esencial de la horizonticidad, nuestra vida en sus tres dimensiones fundamentales y en su carácter racional, el mundo en sus seis facetas, la empatía y su alcance, y una confrontación con otros puntos de vista filosóficos serán los jalones de nuestro análisis de la intencionalidad y la horizonticidad.

Apenas queda tocado en esta obra un segundo orden de problemas, que cabe bajo el título «Horizonticidad e historicidad» y concierne al pleno alcance de la intersubjetividad con la consideración de temas relativos a la persona y al mundo de la vida como mundo de la cultura. Un tercer orden de problemas se aborda en «Historicidad y metahistoricidad» y atañe a la cuestión de la excedencia inherente a la horizonticidad. Ella emerge en Husserl y se desenvuelve en la filosofía poshusserliana en direcciones que tocan a la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad. Estas nuevas cuestiones, que solo se mencionan tangencialmente en los dos capítulos finales, componen una segunda y una tercera parte en relación con la presente obra.

Agradezco al Archivo Husserl de Lovaina la autorización para citar manuscritos inéditos de Husserl.

CAPÍTULO I.

Etapas en la fenomenología husserliana

Este capítulo pone de relieve algunos momentos capitales del desarrollo husserliano. Ante todo, en relación con una fenomenología entendida como psicología descriptiva, se considera el descubrimiento de la correlación entre el sujeto y el objeto como consecuencia del hallazgo de que la conciencia puede dirigirse de diversas maneras a un mismo contenido. En esta etapa se puede mostrar una presencia implícita de la noción de horizonte. Luego se expone la introducción de la reducción y la caracterización de la fenomenología como filosofía trascendental. Aparece de modo explícito la intencionalidad de horizonte: «En las *Investigaciones lógicas* me faltó aún la teoría de la intencionalidad de horizonte, cuyo papel omnideterminante [*allbestimmende Rolle*] por primera vez han puesto de manifiesto las *Ideas*».[1] Además, se señalan los distintos caminos recorridos por Husserl para llegar a la fenomenología trascendental. Por último, se trata el pasaje de la fenomenología estática a la fenomenología genética. Con este nuevo punto de vista se desarrolla la noción de horizonte de tal modo que adquiere una densidad temporal y escapa a las primeras consideraciones puramente formales. El presente

[1] Hua XVII, 207 n. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Husserl, Edmund. *Gesammelte Werke – Husserliana* I-XLII. Dordrecht, Springer (con anterioridad: Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers; Den Haag, Nijhoff), 1950-2013. En la bibliografía final se detallan los volúmenes citados.

esbozo histórico permite introducir conceptos centrales de la fenomenología y de ese modo prepara el análisis ulterior.

1. La psicología descriptiva

Pueden advertirse antecedentes de la noción de horizonte ya en la primera obra publicada por Husserl, esto es, la *Filosofía de la aritmética*, de 1891. En ella aparece la emparentada noción de *trasfondo* (*Hintergrund*) en relación con un tema que será común en los escritos posteriores, esto es, la idea de una gradualidad en el modo en que los objetos se destacan a partir de esa base subyacente.[2] Después de la publicación de esta obra, Husserl tuvo a su cargo —según nos advierte en una importante nota autobiográfica[3]— un curso de psicología durante el semestre de invierno 1891/92. Esta circunstancia le permitió adquirir un conocimiento de obras de psicología descriptiva. Entre ellas se destaca la de William James, *The Principles of Psychology* (1890), en la que el autor emplea el concepto de *fringe* —margen, borde— para aludir a las repercusiones alcanzadas sobre el pensamiento por aquellos objetos o relaciones que permanecen en la penumbra o en un estado naciente. Husserl reconoce esta influencia desde un principio, y al final de su vida ha de recordar que James había sido el único que, mediante este concepto, llegó a vislumbrar el fenómeno del horizonte.[4] Con posterioridad al curso comienzan a aparecer indicaciones sobre el tema en los escritos de Husserl.

En el escrito «Intuición y representación (*Repräsentation*). Intención y plenificación» (1893), Husserl indica que nuestra conciencia nos proporciona en cada instante una multiplicidad en la unidad, y que no se puede tomar nota

[2] Cf. Hua XII, 207.

[3] Cf. Hua XXIV, 443. Esta nota (pp. 442-447) fue escrita el 25 de septiembre de 1906. El curso que Husserl menciona fue dictado como *Privatdozent* en la Universidad de Halle, es decir, el cargo que ejerció desde su habilitación de 1887 hasta 1904.

[4] Cf. Hua VI, 267. Sobre la relación entre la fenomenología de Husserl y la psicología de William James, cf. Geniusas, Saulius. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology. Contributions to Phenomenology* 67. Dordrecht, Springer, 2012, pp. 41-54.

de una unidad ajena a un análisis porque al menos un contenido parcial se destaca del contenido restante: «Podemos estar totalmente vueltos hacia un contenido; pero nunca está totalmente aislado, el trasfondo se añade a él como "fringe"».[5] Y aclara que, sin «puntualizar» una parte, no podemos tener conciencia de todo el contenido de la conciencia. Nos volvemos «en primer lugar» a un punto focal de la mirada, «en segundo lugar» hacia la pluralidad respecto de la cual se destaca ese miembro, y «en tercer lugar» hacia el trasfondo. Una cosa es el objeto en que reparamos antes que todo, y otra cosa son las circunstancias también advertidas en cuanto fenómenos de conciencia que contribuyen de modo esencial a la conciencia de identidad pero no pertenecen a aquello que se destaca.

En 1894 Husserl publica el artículo «Estudios psicológicos sobre la lógica elemental», al que se refiere después como «un fragmento de psicología puramente descriptiva» y «un primer bosquejo de las *Investigaciones lógicas*».[6] Aquí, Husserl reitera la distinción 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 separando un contenido «principal» o «incluido» de un contenido «accesorio» o «excluido» que se despliega en dos niveles y al que compara con la noción de James.[7] Esta descripción tiene en vista lo que luego se ha de llamar horizonte externo.

Un aspecto importante de este trabajo es el distingo trazado, en el ámbito de las representaciones (*Vorstellungen*), entre las intuiciones como vivencias que, al modo de la percepción, alcanzan con efectividad sus objetos, y

[5] Hua XXII, 278. Cf. Hua XXII, 278-283.

[6] Hua XXII, 133; Hua XXIV, 443.

[7] Cf. Hua XXII, 113 s.

las representaciones funcionales (*Repräsentationen*) que, al modo del signo, se encuentran en lugar de otra cosa, y, por 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 [...]».[8] Mientras que la intuición coloca el objeto frente a nosotros, la representación funcional nos orienta hacia un contenido no-dado. Tal distingo encuentra un ejemplo en los arabescos en cuanto contenidos que pueden ser intuidos en su condición de figuras, o bien comprendidos —una vez que conocemos el árabe— como signos o símbolos en virtud de una diferencia que depende de «un nuevo modo de conciencia».[9] El mismo contenido puede dar lugar a una intuición o a una representación funcional, y esto sucede porque es recibido de modo distinto por la conciencia. Es importante tener en cuenta que, cuando es aprehendido como signo, el arabesco deja de ser intuido como figura. Pero no es necesario que, en todos los casos, la intuición sea sustituida por la representación funcional. Los dos tipos de representaciones pueden converger como sucede en el caso de la percepción de una cosa. Husserl observa que intuimos de momento en momento diversas partes de una cosa, pero no la totalidad, de modo que lo intuido de manera efectiva «sirve como medio de comprensión con respecto a la cosa total solo representada de modo funcional» a la vez que «estamos vueltos en la intuición también a lo efectivamente visto, y así se enlazan aquí ambas funciones».[10] Este segundo ejemplo contempla lo que luego se ha de llamar horizonte interno: intuición y representación funcional se encuentran en una estrecha conexión en la percepción porque aquello que vemos señala la cosa total que de este modo es representada funcionalmente.

Al analizar las figuras que pueden ser percibidas como tales o ser consideradas como signos o símbolos, Husserl señala que puede haber «otro modo de recepción del contenido de la conciencia» u «otro modo de trato psíquico con

[8] Hua XXII, 107.

[9] Hua XXII, 114.

[10] Hua XXII, 117.

o en el contenido» de manera que un mismo contenido puede ser considerado según «modos de conciencia específicamente diferentes».[11] Este tema llega a ser central en el análisis de la intencionalidad que Husserl presenta en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). No queda limitado al caso de los símbolos o signos, sino que se aplica a otros tipos de actos. De ahí que la percepción pueda ser analizada de acuerdo con el esquema aplicado al arabesco, es decir, la diferenciación entre un contenido dado y una forma de aprehensión. Por eso, Husserl puede transcribir un pasaje de su artículo de 1894 en la «Quinta investigación lógica», cuando procura poner en claro la diferencia entre acto y contenido, es decir, entre las vivencias intencionales y las vivencias no intencionales que le sirven de sostén.[12] Por ejemplo, distingue entre las sensaciones y el acto de percepción como aprehensión o apercepción que interpreta el contenido sensible. El fundamento para el distingo resulta claro: un mismo contenido sensible es susceptible de ser interpretado de diversas maneras, y distintos contenidos sensibles pueden llevar a la percepción del mismo objeto. Diversos modos de conciencia —percepción, fantasía, signo— contienen una referencia intencional diferente a un objeto y animan o aprehenden en cada caso un contenido.

Husserl observa con posterioridad que en las *Investigaciones lógicas* «se anuncian ya los problemas de la correlación».[13] Fija el descubrimiento del fenómeno universal de la correlación en el período inmediatamente anterior a la publicación de esta obra, es decir, en el momento en que se produce la generalización a todos los actos de la posibilidad, limitada en un primer momento al signo, de diversos modos de conciencia para un mismo contenido. Efectúa esta puntualización en un momento importante de su última obra al proporcionar en una nota la clave para la interpretación de su tarea filosófica: «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*

[11] Hua XXII, 116, 119.

[12] Cf. Hua XIX/1, 398; Hua XXII, 115.

[13] Hua VI, 237.

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».[14] Husserl puede hablar ya de correlación para todos los objetos porque, en virtud de una aprehensión, ellos quedan referidos en cada caso a un modo en que la conciencia los intenciona. Pero se trata solamente de una primera irrupción porque no aparece todavía un análisis de lo intencionado en cuanto tal. No son examinadas aquellas diferencias descriptivas en el objeto que corresponden a diferencias descriptivas en las vivencias intencionales. En este primer análisis del nexo entre la objetividad y los actos, el análisis se limita a una fenomenología de las vivencias y a los variados modos en que pueden orientarse a los objetos. No tiene en cuenta la objetividad misma, sino la esfera de las vivencias como un ámbito cerrado para el análisis de acuerdo con sus contenidos inmanentes. Describe la referencia objetiva, pero no el objeto que es trascendente al acto. La atención se centra en aquellos componentes de los actos que determinan el modo con que el objeto es intencionado. No obstante, Husserl pone de relieve que, a pesar de que los contenidos varíen, podemos mentar un único y mismo objeto en ese cambio, y que tal identidad es el «correlato objetivo»[15] de una conciencia de la identidad.

No hay un tratamiento explícito de la noción de horizonte y un uso expreso del término, pero aparecen las descripciones pertinentes. La afirmación que citamos sobre la ausencia de la teoría de la intencionalidad de horizonte, se realiza en conexión con el tratamiento de las expresiones subjetivas y ocasionales en la «Primera investigación lógica» a fin de señalar que esa teoría es la que determina el sentido de los juicios ocasionales porque va más allá de lo que se puede decir expresamente en las palabras. Son expresiones que solo pueden comprenderse de acuerdo con un contexto.[16] Aparece en las *Investigaciones* una parte de la terminología utilizada luego para caracterizar el

[14] Hua VI, 169 n.

[15] Hua XIX/1, 397.

[16] Cf. Hua XIX/1, 85-92.

distingo entre conciencia del objeto y conciencia de su horizonte interno. Así, el término *intención* se utiliza para representar actos o vivencias intencionales de la conciencia con la imagen del apuntar-hacia (*Abzielen*), y tiene su correlato en una impleción o ilustración intuitiva que se puede representar con la imagen del alcanzar (*Erzielen*).[17] En un sentido amplio resulta aplicable también a toda conciencia de objeto —es decir, a toda vivencia intencional—, pero su sentido estricto se limita a aquella vivencia intencional que puede luego dar lugar a una impleción o cumplimiento intuitivo (*Erfüllung*). Por ejemplo, la expresión lingüística contiene una intención significativa que puede ser plenificada por medio de la intuición en cuanto acto que nos pone en contacto con el objeto y por ende se opone a la mera mención vacía. Ahora bien, las intuiciones pueden ilustrar intenciones significativas vacías propias de la esfera verbal, pero pueden también encerrar en sí mismas intenciones que buscan una impleción ulterior en el transcurso de la experiencia. Trascienden, pues, su propio contenido inmediato. La indicación implica la posibilidad no solo de una impleción, sino también de una decepción. En la observación de que todo conflicto de este tipo presupone una base de concordancia, es decir que la intención se confirma de modo que permite mantener la continuidad de la experiencia, está anunciada la noción de horizonte: «Una intención se decepciona en el modo del conflicto solo en razón de que es una parte de una intención más abarcadora, cuya parte complementaria se cumple. En el caso de actos simples o singularizados no se puede hablar de conflicto».[18]

Husserl llama intención signitiva a toda intención que mienta el objeto sin alcanzarlo en la intuición, e incluye las menciones de la esfera de la expresión —en cuanto intenciones significativas— dentro de este conjunto más vasto. En la captación de un objeto, un mismo contenido puede ser considerado depositario de una intención o de una intuición. Proporciona una parte del objeto y a la vez «funciona como mero señalamiento [*Hindeutung*] con respecto a la

[17] Cf. Hua XIX/1, 392 s.

[18] Hua XIX/2, 576.

parte complementaria».[19] De modo que lo que en un caso es mentado concomitantemente en una mera indicación (*Andeutung*) aparece luego tal como es según una perspectiva o escorzo en una percepción confirmadora:

> Según nuestra interpretación toda percepción e imaginación es un tejido (*Gewebe*) de intenciones parciales, fusionadas en la unidad de una intención total. El correlato de esta última es la *cosa*, mientras que los correlatos de aquellas intenciones parciales son *partes y momentos de la cosa*. Solo así se ha de comprender que la conciencia pueda extenderse (*hinausreichen*) más allá de lo verdaderamente vivenciado. Puede por así decirlo mentar más allá (*hinausmeinen*), y la mención puede plenificarse.[20]

Esta situación se repite en la transformación rememorativa e imaginativa de la percepción.

Otras nociones que interesan para el análisis ulterior del horizonte son las de *entramado* (*Ineinander*) y *excedencia* (*Überschuss*). Husserl se refiera a «la dominante intención total con su uno-sobre-otro y uno-en-otro (*Über- und Ineinander*) de intenciones […]».[21] Respecto de la segunda noción, Husserl se ocupa de lo que la conciencia aporta en la interpretación de los datos sensibles y de lo que añade a los objetos sensibles para intuir objetos categoriales en tanto objetos de grado superior que se encuentran articulados de acuerdo con formas sintácticas.[22] Con posterioridad, la noción será utilizada en relación con la mención concomitante inherente al horizonte, esto es, el distingo entre lo dado en sentido propio en la percepción del objeto y «la excedencia de lo en ella no propiamente percibido y sin embargo co-existente».[23]

---

[19] Hua XIX/2, 620.

[20] Hua XIX/2, 574.

[21] Hua XIX/2, 604 s.

[22] Cf. Hua XIX/1, 399; XIX/2, 660. Véase capítulo V § 5.

[23] Hua I, 151.

En estas consideraciones ha aparecido un tema fundamental: la teoría del todo y las partes.[24] Dos aspectos de este análisis conciernen estrechamente a la intencionalidad de horizonte. Por un lado, se llaman fragmentos o trozos aquellas partes independientes que están unas fuera de otras con consistencia propia como la pantalla o el pie de una lámpara. Los trozos pueden ser, si no percibidos, al menos imaginados con independencia de otras partes y de los todos. Pero la independencia no significa separabilidad respecto de cualquier tipo de todo. Si bien puede ser separada del pie de la lámpara, la pantalla solo puede ser aprehendida como una aparición en medio de un contexto de otras posibles apariciones, y como una figura sobre un fondo. Tanto la serie de las apariciones como la figura y el fondo son partes que dependen de todos más amplios. Así, un objeto independiente:

> Es inevitablemente componente de un campo visual total, y si no lo captamos como componente, si "abstraemos" del trasfondo, como algo objetivamente extraño a él e indiferente, esto reside no en la particularidad del contenido, sino en las circunstancias de la aprehensión de la cosa.[25]

Por otro lado, se llaman momentos aquellas partes no-independientes que no tienen consistencia por sí solas, y, por tanto, necesitan de un sustrato del que no pueden ser separadas, esto es, solo existen como partes de todos más amplios. O sea, los momentos no pueden ser fenómenos con independencia de otras partes y de los todos. Son las partes que se compenetran unas a otras y son inseparables del todo como la extensión, la superficie, el color y el brillo. La no-independencia está sujeta a una ley según la cual los momentos tienen

[24] Recordemos la importancia que Husserl le asigna. Un asistente a sus cursos relata: «Llegué a Friburgo en enero de 1928 y me registré como *Hörer* para el siguiente semestre. Cuando le pedí permiso a Husserl para asistir a su seminario, me preguntó qué había leído de su obra y me dijo que su escrito *Zur Lehre von dem Ganzen und den Teilen* en sus *Logischen Untersuchungen* era el mejor punto de partida para un estudio» (Spiegelberg, Herbert. «From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W. R. Boyce Gibson». En: *The Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. II, Nº 1, 1971, p. 78).

[25] Hua XIX/1, 245.

que existir conectados de manera determinada. Por ejemplo, el brillo implica el color, el color implica la superficie, la superficie implica la extensión, y todos los momentos implican la cosa percibida. Hay aquí una legalidad en virtud de la cual el brillo no se asocia inmediatamente con la superficie, sino mediatamente por medio del color. Y lo mismo sucede con el color respecto de la extensión, y todos los momentos implican la cosa percibida. Esta legalidad inherente a la dependencia interesa en particular porque, entre los ejemplos de momentos que no pueden separarse unos de otros, se encuentran el objeto y su horizonte interno, el objeto y su horizonte externo, el horizonte externo y el horizonte universal, y las demás articulaciones ulteriores que pueden establecerse como la determinación y la indeterminación dentro del horizonte interno, la cercanía y la lejanía dentro del horizonte externo, y la condición de suelo e idea dentro del horizonte universal.[26]

Es interesante observar que Husserl se refiere a un todo temporal que determina un conjunto de contenidos, es decir, determinaciones temporales como relaciones y distancias en el tiempo. Así, un contenido que contiene la determinación temporal t_o puede exigir el ser de otro contenido con la determinación temporal $t_1 = t_o + \Delta$, y de ese modo ser no-independiente. Estas pocas líneas están plenas de implicaciones. En la segunda edición, es decir, en 1913, Husserl aclarará el sentido de estas afirmaciones mediante un agregado en el que señala que el curso de la conciencia ofrece un ejemplo en cuanto todo ahora de la conciencia se transforma continuamente en un pasado inmediato, y la conciencia retencional de ese momento pasado inmediato implica que el momento en cuestión ha sido presente hace un instante.[27]

[26] Sobre diversas aplicaciones de la lógica del todo y las partes, véase Sokolowski, Robert. «The Logic of Parts and Wholes in Husserl's *Investigations*». En: Mohanty, J. N. (ed.). *Readings on Edmund Husserls 'Logical Investigations'*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 99-103.

[27] Cf. Hua XIX/1, 265. Además, Husserl se refiere a «la notoria complejidad» del acto de percepción en razón de que la continuidad de actos singulares implica tanto «el hecho objetivo del colindar temporal (*zeitlicher Angrenzung*)» como la «*fusión inmediata de intenciones parciales*» (Hua XIX/2, 676 ss.). Al respecto, en notas del período intermedio 1907-1909 que elaboran las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905), Husserl trata el «contexto temporal» (*Zeitzusammenhang*) o «entorno temporal» (*Zeitumgebung*), y, sin utilizar aún el término *horizonte,* se refiere a «intenciones del contexto», subraya que no hay primer plano sin trasfondo, y describe

Merece una mención aquí la teoría de los grados del conocimiento, relacionada con las nociones de verdad y evidencia, en la «Sexta investigación», que no solo constituye una clara manifestación inicial de la intencionalidad de horizonte, sino que se ha de enriquecer posteriormente con el desarrollo de esta teoría.

2. La irrupción del punto de vista trascendental

Es importante tener en cuenta que, en un comienzo, Husserl ha caracterizado a la fenomenología como psicología descriptiva. Tanto en las *Investigaciones lógicas* como en los trabajos anteriores, Husserl se ocupa de una descripción de las vivencias inherentes a una conciencia psicológica. En la introducción a esta obra escribe: «La fenomenología es psicología descriptiva».[28] Sin embargo, sostiene que, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, es importante separar el examen de las vivencias cognoscitivas de las tareas que interesan a 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».[29] Además, 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

como «intenciones de inserción» (*Einordungsintentionen*) las intenciones de pasado y de futuro que se enlazan con las intenciones del ahora para configurar un entorno temporal. Cf. Hua X, 302-305.

[28] Hua XIX/1, 24.

[29] Hua XIX/1, 24.

componentes real-inmanentes y de ninguna manera en un análisis genético según su contexto causal».[30]

Ahora bien, la consideración de las vivencias como inherentes a un yo psíquico o empírico no llega a satisfacer las exigencias de este tipo de aclaración. No basta atenerse exclusivamente a los actos en cuanto componentes de una conciencia psicológica ya que subsisten por esta vía supuestos que se refieren a la unidad psicofísica que es el yo psicológico. Considerar la conciencia una existencia psíquica implica efectuar una interpretación que compromete la pura descripción y, por tanto, debe quedar excluida. Ya en el curso Teoría General del Conocimiento, de 1902/03, se advierte que la relación entre psicología y teoría del conocimiento encierra problemas.[31] Y en un escrito de 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».[32] Así, las descripciones de la fenomenología no tienen que ver con vivencias de un yo empírico, sino con «lo dado en sentido más estricto, la vivencia tal como es en sí misma».[33] Es necesario, pues, examinar la vivencia intencional sin contaminación con contenidos de la psicología. Este desarrollo se encuentra latente en las *Investigaciones lógicas* en razón de que el análisis fenomenológico se ajusta a las vivencias y prescinde de considerar todo aquello que trasciende una descripción de ellas. Husserl indica esto cuando sostiene que ha sido «arrastrado» a la *epojé* por una «reflexión posterior» sobre el modo en que había procedido ingenuamente en esta obra, y añade que ha tardado, luego de su terminación, cuatro años, para alcanzar «la autoconciencia expresa e incluso entonces aún incompleta del método de ellas».[34]

---

[30] Hua XIX/1, 28.

[31] Cf. HuaM III, 69. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Husserl, Edmund. *Husserliana – Materialien*, vols. I-IX. Dordrecht, Springer (con anterioridad: Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 2001-2012. En la bibliografía final se detallan los volúmenes citados.

[32] Hua XXII, 206.

[33] Hua XXII, 207.

[34] Hua VI, 246. Se pueden destacar dos giros en los que se inauguran dos conceptos de reducción

Husserl expone por primera vez en público el método de la epojé o reducción fenomenológica en el curso dictado durante el semestre de invierno de 1906/07, Introducción a la Lógica y Teoría del Conocimiento. Lo presenta como una toma de posición escéptica, no dogmática, sino crítica, que no admite nada previamente dado, y que, por tanto, implica una «suspensión del juicio» respecto de nuestro conocimiento natural o ingenuo. Porque no se debe confundir la teoría del conocimiento con la psicología o la metafísica. Nada puede ser presupuesto como premisa respecto del ser o no-ser, y, por consiguiente, queda en suspenso que haya un mundo y cosas «fuera de mí».[35] La existencia de un mundo exterior que se nos aparece de modo sensible, y todas las construcciones de la ciencia, deben ser puestas «fuera de acción» a fin de «limitar nuestra investigación a lo que es dado y mentado en el "fenómeno"».[36] Con esto, Husserl abre un nuevo campo de investigación en el cual no se da ningún dato trascendente, sino solo el «puro fenómeno del darse».[37] Puesto que se ha excluido expresamente todo sentido natural o psicológico respecto de la propia existencia, y toda consideración de las cosas como hechos o sucesos de la naturaleza, nos encontramos con puros fenómenos en una conciencia pura. La fenomenología es presentada como «*la ciencia universal de la conciencia pura*», es decir, una disciplina cuya tarea es «*analizar* [...] *los fenómenos puros*»[38]. Husserl aclara que ella debe poner de manifiesto los diversos

fenomenológica. El primero se produce en el mencionado curso de 1902/03, en el que Husserl separa el análisis fenomenológico de la realidad empírica del yo y de la realidad de los objetos trascendentes. La trascendencia es excluida y no hay una consideración fenomenológica de un objeto, de modo que la reducción fenomenológica tiene un carácter negativo. El segundo giro se produce cuando la descripción fenomenológica deja de ser tan solo noética y Husserl inicia la consideración fenomenológica del *cogitatum,* es decir, introduce el objeto trascendente en la esfera de la inmanencia fenomenológica. Se produce entonces la transcendentalización de la reducción. Este giro se insinúa en agosto de 1905 (cf. Hua X, 237-253) y se manifiesta con claridad en el curso de 1906/07. Cf. Lavigne, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 721 ss.

[35] Hua XXIV, 187.

[36] Hua XXIV, 232.

[37] Hua XXIV, 215.

[38] Hua XXIV, 219.

tipos de conciencia y la «objetividad correlativa *en la medida en que y en el modo en que es consciente en una conciencia de tal índole* [...]».[39] Lo cual significa estudiar la percepción, la fantasía o el juicio con sus respectivos correlatos, y las diferencias que se presentan en cada caso. Aun si se ha dejado en suspenso el ser o no-ser de las trascendencias, algo se da en los actos y por ende es posible estudiar «*la objetividad, así como se exhibe efectivamente y efectivamente es mentada en ellos* [...]».[40]

En la serie de conferencias publicadas bajo el título *La idea de la fenomenología,* pronunciadas en abril y mayo de 1907, Husserl señala que por «fenómeno» se puede entender la aparición o acto en que se exhibe la objetividad o bien la objetividad misma que así se exhibe. A pesar de que toda trascendencia se ha tornado problemática en razón de que el ser y la validez de los objetos ha quedado en suspenso por obra de la epojé, se puede captar en los fenómenos puros, como un carácter interno, la referencia a lo trascendente en cuanto efectividad objetivada sin prejuzgar nada respecto del ser o no-ser de la realidad. En la fenomenología como ciencia de los fenómenos puros se excluyen los presupuestos trascendentes. No se los puede utilizar porque lo que está en juego es la fundamentación de la posibilidad de la trascendencia misma. Todo lo que no se da en forma inmanente debe ser cuestionado de acuerdo con la meditación cartesiana sobre la duda para la cual solo la *cogitatio* se da en forma indudable como un dato absoluto y por ende se convierte en punto de partida para la teoría del conocimiento. Sin embargo, la *cogitatio* no debe ser considerada al modo cartesiano un fenómeno psicológico, sino un fenómeno puro: «*Abandonamos de manera definitiva el suelo de la psicología, incluso el de la psicología descriptiva*».[41]

Dentro de la esfera de la inmanencia se debe distinguir la aparición y lo que aparece de modo que, junto con el darse del aparecer, tenemos el darse del objeto que no es inmanente en el sentido real de ser un fragmento del aparecer.

[39] Hua XXIV, 232.

[40] Hua XXIV, 233.

[41] Hua II, 7.

Esto significa que las *cogitationes* encierran trascendencias, y que limitar la inmanencia a la del darse del aparecer es un prejuicio. Pues lo que se da en forma inmanente comprende no solo lo que es real-inmanente a la conciencia, sino también el correlato. Es fenómeno tanto el acto como el objeto intencional mentado, y la fenomenología debe ocuparse de ambos. Husserl señala que la *cogitatio* en cuanto aparecer del fenómeno de una casa se da con evidencia, e insiste también en la evidencia de que «en el fenómeno-casa aparece justamente una casa, en virtud de la cual se llama justamente una percepción de casa, determinada de tal o cual manera, y que aparece en tal determinación».[42] Hay, pues, una trascendencia que es dada y que se distingue tanto de lo inherente de modo real a la conciencia como de la trascendencia puesta fuera de acción por la reducción fenomenológica. Se trata de un sentido de trascendencia opuesto a la inmanencia real, pero no a la inmanencia en su conjunto y por ende compatible con el darse con evidencia. Se identifica con una inmanencia en sentido intencional, y se contrapone a la trascendencia de aquello que es ajeno por completo a la inmanencia y queda excluido por la consideración fenomenológica porque ha sido puesto fuera de acción. Respecto de esta trascendencia —opuesta a la inmanencia real y coincidente con la inmanencia intencional—, Husserl afirma que nos encontramos ante «esta maravillosa correlación entre *fenómeno del conocimiento* y *objeto del conocimiento*».[43]

Ahora bien, en la inmanencia, no solo se da la distinción entre el objeto trascendente en la inmanencia y las vivencias que lo intencionan, y son componentes real-inmanentes de la conciencia, sino también la distinción entre la aparición y lo que aparece, es decir, entre la parte de la casa actualmente presente y toda la casa. Y aparecen de forma paralela dos sentidos de inmanencia junto con sus correlativos sentidos de trascendencia. Por un lado, si se considera que la inmanencia es la esfera de los componentes real-inmanentes como los actos y sensaciones, la trascendencia es la del objeto respecto de estos ingredientes de la conciencia. Por el otro, si se considera que la inmanencia

[42] Hua II, 72.

[43] Hua II, 12.

es la esfera de lo que se da en forma clara y absoluta de modo que excluye toda duda, la trascendencia es la de lo que va más allá de los datos evidentes. Por tanto, la inmanencia es o bien la esfera de los componentes real-inmanentes, esto es, mis actos y sensaciones, o bien la esfera de lo dado de manera absoluta y clara, esto es, la aparición actual de la casa. Por su parte, la trascendencia es o bien el dominio de los correlatos de mis intenciones, o bien lo que va más allá de lo dado de modo absoluto y claro en el ahora. Vemos que, en su segundo sentido, la inmanencia se contrae a lo dado claramente en el ahora y excluye aquello que está implicado en lo dado, es decir, los aspectos de la casa que no aparecen. El ámbito de la fenomenología está configurado por ambos sentidos de inmanencia y deja afuera, además de la trascendencia en el sentido de la actitud natural, la trascendencia en su segundo sentido que es incapaz de excluir la duda porque puedo equivocarme respecto de lo implicado. Está exigida la epojé de todo lo que no pueda darse en sí mismo de tal modo que excluya la duda. La fenomenología ha de investigar los componentes real-inmanentes y lo trascendente dado con claridad en el ahora, dejando fuera lo que, además de ser trascendente en el sentido de intencional, es trascendente en el sentido de ir más allá de y estar implicado en lo dado.

En el curso de 1906/07 Husserl menciona la conexión de sus investigaciones con los problemas de la filosofía trascendental. Luego comienza a utilizar el término *trascendental* para designar a la fenomenología como ciencia de la subjetividad en la que se constituye la objetividad, es decir, en la que los diversos tipos de objetos llegan a manifestarse de manera progresiva por medio de un conjunto de actos. El siguiente texto, probablemente escrito en el verano de 1908, muestra de modo preciso este uso en relación con los problemas que tratamos:

> Así surge *una fenomenología trascendental que fue en verdad la que se elaboró fragmentariamente en las* Investigaciones lógicas [...]. El interés trascendental [...] se dirige hacia «fenómenos», fenómenos en un doble sentido: 1) en el sentido de la aparición (*Erscheinung*) 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).[44]

En el curso de 1910/11 Problemas Fundamentales de la Fenomenología, Husserl extiende el ámbito de análisis de la fenomenología a la trascendencia en el segundo sentido que había sido excluido antes, es decir, a la trascendencia como lo implicado o lo que va más allá de lo absolutamente dado en el ahora. Solo queda fuera del análisis la trascendencia en el sentido de la actitud natural. No aparece aún el término *horizonte,* si bien temas pertinentes son tratados con insistencia bajo los conceptos *trasfondo, entorno* y *halo.* La ampliación del análisis tiene como base una distinción entre reflexión «sobre» la rememoración y reflexión «en» la rememoración. La primera reflexión se vuelve sobre el acto rememorante presente, y revela una correlación entre lo rememorado y el yo presente rememorante en lo que Husserl denomina primera reducción. La segunda reflexión ingresa en el acto rememorante y pone de manifiesto el acto rememorado con su respectivo yo, es decir, el yo que tuvo la experiencia recordada. Así muestra una correlación entre lo rememorado y el yo pasado en lo que se denomina la segunda reducción. Ahora bien, en función de esta distinción, Husserl observa que, si reflexiono «sobre» la rememoración, advierto que ella es una vivencia presente que se me da en forma absoluta, pero, si reflexiono «en» la rememoración, descubro que la vivencia rememorada pasada ya no se da de un modo absoluto que excluya toda duda. Este es el aspecto no-cartesiano de la vía por la psicología, que se preanuncia en este curso, en cuanto ella no se atiene a lo absolutamente dado. Al ocuparse de vivencias temporales pasadas y futuras que no nos son dadas absoluta o apodícticamente como la vivencia presente, Husserl se aparta de la vía cartesiana que se ajusta a datos absolutos en dirección a la vía psicológica que no está atada a la exigencia de apodicticidad. Frente a la reflexión «en» y la segunda reducción, Husserl se refiere después a la primera reducción del

[44] Hua XXIV, 425 ss.

objeto pasado al acto de rememoración presente como «primera, cartesiana reducción».[45]

En el mismo curso, Husserl utiliza la doble reducción para llevar a cabo «la "ampliación" de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad monádica».[46] Mientras que pone al descubierto, en la rememoración, la espera y la fantasía, y un segundo yo que pertenece al mismo curso de vivencias, la segunda reducción revela en la empatía un segundo yo extraño, que no pertenece al mismo curso de vivencias, y nos abre de esa manera a la intersubjetividad. La reducción concebida primero como egológica, se convierte en reducción intersubjetiva. Solo podía ser pensada como una reducción a la propia subjetividad, y, por tanto, como una manifestación de solipsismo, mientras el mundo no fuera considerado un índice o hilo conductor para todo un sistema de vivencias que pertenece al propio curso de vivencias y que, además, se extiende a otros. Esto significa que se convierte en hilo conductor para el descubrimiento de nexos o sistemas de vivencias en las cuales se constituye dentro del horizonte intersubjetivo. Que la reducción sea no solo egológica, sino también intersubjetiva significa que no conduce al curso actual de una conciencia, sino que el objeto dado en la experiencia remite a una multiplicidad infinita de experiencias en distintos cursos de experiencia de modo que se convierte en un «índice» para la coordinación entre ellos.[47] Al poner énfasis en la importancia de este curso de 1910/11, Husserl aclara que la experiencia posible para múltiples sujetos está intencionalmente implicada en el modo del horizonte. Pero en el curso no se expresa aún de esta manera.[48]

Con posterioridad a este curso se produce aquella revisión de terminología que Husserl asocia con todo cambio en la determinación de la estructura de las

[45] Hua VIII, 130. Cf. Hua XIII, 168. Sobre las vías hacia la fenomenología trascendental, véase el § 4 de este capítulo.

[46] Hua VIII, 433. Véase capítulo XII § 4.

[47] Cf. Hua XIII, 172-177, 182-185.

[48] Cf. Hua VIII, 433 s. Cf. Hua V, 150; Hua XVII, 250 n. Se encuentra el término *horizonte* en Hua XIII, 48 s. El texto fue escrito en 1909, pero estuvo sujeto a trascripciones y elaboraciones posteriores. También se lo encuentra en Hua VII, 364 (texto que el editor considera escrito probablemente en 1908).

vivencias.[49] Durante los meses de enero y febrero de 1911, Husserl se dedica a la redacción de su artículo «La filosofía como ciencia estricta», en el que aparece un uso ocasional del término *horizonte* para aludir a lo que queda más allá del desarrollo limitado de una ciencia.[50] Y en un escrito, que es probable que fuera redactado en marzo de 1911, el término aparece con vacilaciones cuando Husserl señala que «las representaciones empíricas tienen su horizonte viviente, o, mejor tal vez, su halo de conciencia, y este halo es explicitable, conduce a nuevas representaciones empíricas cuyo halo es de nuevo explicitable, etc.»[51] En otro escrito de fines de 1911 o comienzos de 1912, Husserl se ocupa del horizonte espacio-temporal de cosas que acompaña a cada objeto y escribe: «Estudiar el cómo de la conciencia de horizonte significa resolver el problema de cómo tiempo, espacio y mundo entran en escena en el modo de la conciencia, y de cómo aparecen sus correlatos fenomenológicos».[52]

El uso del término *horizonte* se consolida en 1912 en un texto en el que Husserl reflexiona sobre la intención como «un tejido [*Gewebe*] de intenciones»[53] y en el primero de los escritos que han sido caracterizados como trabajos preparatorios para la redacción de la obra que consideramos a continuación. Ahí Husserl trata la cuestión del horizonte en conexión con el previo tema del «halo de experiencia», y deja bien señaladas su determinación e indeterminación, sus aspectos espaciales y temporales, su relación con un aquí y ahora como puntos de referencia de la orientación, su claridad u oscuridad, su explicitación por medio de la rememoración y la empatía, y su condición de horizonte de la experiencia que no es pensado, sino experienciado.[54] Con estas afirmaciones comienza a elaborarse la cuestión de modo preciso.

---

[49] Cf. Hua XXIII, 409.

[50] Cf. Hua XXV, 54.

[51] Hua XXVI, 218.

[52] Hua XXXVIII, 370.

[53] Hua XXIII, 397. Este texto fue escrito en abril de 1912.

[54] Cf. Hua III/2, 519-523. Este texto fue escrito en mayo de 1912.

3. La subjetividad trascendental

La primera obra publicada en la que Husserl expone la epojé o reducción fenomenológica es *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, cuyo primer libro apareció en 1913. *Ideas I* es «el primer intento de una introducción sistemática en la nueva filosofía»,[55] y ofrece un análisis de la intencionalidad en cuanto característica esencial de la conciencia. En toda vivencia intencional una mirada irradia del yo y se dirige a su respectivo correlato, es decir, al objeto. La conciencia puede volverse hacia algo de muchas maneras, y por eso hay múltiples modalidades de la intencionalidad: el percibir, el recordar, el esperar, el juzgar, el desear, el odiar, etc. Aquellas vivencias intencionales que nos ponen en contacto con los objetos son las intuiciones. La intuición es el acto que posee su objeto, y se caracteriza por la plenitud. Son intuiciones, por ejemplo, la percepción, la rememoración, la reflexión, y la empatía. Hay una primacía de la percepción entre los actos intencionales intuitivos. La primacía se debe a que la percepción nos presenta el objeto en carne y hueso (*leibhaft*), es decir, en persona, en su presencia y sin intermediarios. La noción de intuición se opone a la intención vacía que se orienta hacia o mienta o se refiere o intenciona un objeto sin ponernos en contacto con él. Una expresión significativa —por ejemplo, un nombre o enunciado—, considerada por sí sola es una intención vacía que mienta un objeto al que designa pero no nos pone en contacto con él como sucede con la percepción. Husserl considera que la intuición, y en particular la percepción, es la fuente de derecho del conocimiento. Expone como «el principio de todos los principios» que la intuición en que algo se da originalmente es la fuente de derecho del conocimiento, y que todo lo que se ofrece en la intuición debe ser tomado tal como se da y dentro de los límites en que se da.

Las noesis o vivencias intencionales y los datos *hyléticos* o sensaciones son los componentes propiamente dichos de la conciencia y sus vivencias intencionales. Poseen una inmanencia real: el dato hylético está incluido en la

[55] Hua VI, 170 n.

vivencia aprehensora y la vivencia noética aprehensora está incluida en la corriente de la conciencia. Como elementos real-inmanentes de la conciencia, la *hyle* y la noesis participan del tiempo inmanente de la conciencia. Frente a estos componentes real-inmanentes, el objeto intencional o noema escapa en cierto modo a la temporalidad y se presenta como una identidad que puede conservarse en el transcurso de diversas vivencias. Esta intemporalidad es relativa y significa que un mismo objeto idéntico puede ser captado a través de una multiplicidad de vivencias que se suceden en el tiempo. Por eso el noema exhibe una idealidad o irrealidad frente a los componentes real-inmanentes, es decir, las vivencias ya sea noéticas o hyléticas. Idealidad es sinónimo de intemporalidad, esto es, de permanencia idéntica e invariable a lo largo del transcurso temporal. Como correlato ideal de la aprehensión noética, el noema no está incluido «realmente» (*reell*), sino «intencionalmente» en la conciencia. No es el contenido real de la conciencia, sino una identidad que trasciende el fluir de las vivencias y por ende se conserva en el transcurso de la síntesis de diversas experiencias. Aparece como una unidad continua en medio de una conciencia cambiante. Por ejemplo, un mismo color objetivo o noemático aparece en medio de la continua y variable multiplicidad de las sensaciones de color. Así, la unidad del objeto se constituye a través de la multiplicidad de los datos de sensación o datos hyléticos que se presentan como materia para las formaciones intencionales, esto es, para una noesis que confiere forma.

Ahora bien, el curso de los momentos hyléticos influye en la constitución de la objetividad por la noesis porque el objeto solo puede presentarse ante la conciencia y tener ciertas determinaciones «cuando los momentos hyléticos [...] son precisamente lo que son y no otros».[56] La concordancia y discordancia de los datos hyléticos limita la función aprehensora, interpretadora o constitutiva de la conciencia. Esta función constitutiva no puede concebirse como una creación, sino como la síntesis efectuada por la noesis, esto es, la síntesis de la diversidad inherente a la *hyle* en la unidad de un sentido o noema. Por un lado, la noesis constituye la objetividad, y, por el otro, la *hyle* determina los objetos

[56] Hua III/1, 227.

que aparecen. La noesis va más allá de lo dado a través del tiempo en dirección a una unidad que es ideal porque permanece idéntica en ese despliegue temporal. Pasa a través de las vivencias no-intencionales y las orienta a un objeto en un proceso de interpretación y objetivación que relaciona lo dado con una identidad, refiere el flujo de datos sensibles a una idealidad, y pone el objeto ante la conciencia.

Junto con la posesión efectiva del objeto que caracteriza a la intuición y lleva a descartar el escepticismo, hay otro aspecto que se enlaza con la horizonticidad y concierne a un rechazo del dogmatismo. Consiste en sustituir la noción de una aprehensión absoluta y definitiva del objeto por el absoluto de la continua reiteración de la experiencia. La posesión del objeto es siempre relativa porque responde a una perspectiva parcial y puede ser anulada por otras aprehensiones. Los objetos no pueden ser dados adecuadamente, es decir, no pueden ser dados con determinación e intuitividad completa. La cosa se da a través de un aspecto o escorzo (*Abschattung*), y no se puede tener una conciencia de ella sin estos modos subjetivos de darse. En cada fase de la percepción se percibe la cosa según el «cómo» inherente a un cierto lado. Esto sucede no solo con la cosa percibida en general, sino con cada uno de sus aspectos. Cada determinación tiene un sistema de escorzos. Por eso a la cosa le es inherente un complejo sistema de multiplicidades de apariciones en que se exhiben sus diversos lados, perfiles o aspectos. Ahora bien, en la actitud perceptiva directa, no se sabe nada de esta multiplicidad. Si bien está presente en la percepción directa no nos percatamos de ella. Solo por medio de la reflexión, o percepción inmanente en que el yo vuelve su mirada sobre las propias vivencias, es posible ponerlas al descubierto.

Central para el tema de la horizonticidad es que el curso de vivencias no puede consistir tan solo en vivencias que se dan en el modo de la atención. Esto significa que «el curso de la conciencia no puede constar nunca de puras actualidades». Toda vivencia vivida de manera explícita por la conciencia está rodeada por un halo u horizonte de vivencias potenciales o inactuales: «El captar (*Erfassen*) es un extraer (*Herausfassen*), cada cosa percibida tiene su trasfondo

de experiencia».[57] Pero la zona de inactualidad está siempre lista para pasar al modo de la actualidad. Y recíprocamente la actualidad puede convertirse en inactualidad. Los objetos de los que se tiene una conciencia implícita o potencial, cuando se los capta de modo secundario o accesorio, pueden siempre llegar a ser objetos de una conciencia explícita cuando se los percibe con atención. Este proceso está acompañado por el proceso inverso por el cual objetos captados de modo explícito pasan a ser objetos de una conciencia implícita. Se advierte que el estar dirigido intencionalmente a un objeto no se confunde con la atención, y que esta es un modo posible de todas las vivencias intencionales para el cual Husserl reserva en *Ideas* la denominación de «acto» o «cogito en sentido fuerte» —si bien en *Investigaciones lógicas* había llamado acto en sentido amplio a todas las vivencias intencionales—. Se debe tener en cuenta que esta diferencia entre vivencias actuales e inactuales no tiene nada que ver con la diferencia entre percepciones, por un lado, y recuerdos o imágenes, por el otro, puesto que todas estas maneras de captar un objeto pueden darse o no bajo el modo de la atención.

Husserl considera que mediante la epojé descubro que el mundo es para mí y que yo precedo al ser-para-mí del mundo considerado como fenómeno. Advierto que es el noema, es decir, el correlato de mis actos, y que la efectividad de su existencia, y paralelamente mi certeza de ella, es el reflejo de la convergencia armónica de mis experiencias. Mientras que en *Ideas I* Husserl señala que la reducción lleva a cabo una epojé, con posterioridad indica que la epojé posibilita la reducción.[58] Al poner entre paréntesis los sobreentendidos inherentes a la creencia natural en el mundo, la epojé se convierte en la condición del ulterior procedimiento de reducción que hace volver o conduce retrospectivamente (*reducere*) desde los fenómenos hasta la fuente última de todo sentido y validez que es el yo trascendental. En virtud de la epojé, y el consiguiente pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, el mundo se reduce al mundo vigente o válido de modo subjetivo con tal o cual sentido

[57] Hua III/1, 71.

[58] Cf. Hua III/1, 228; Hua VI, 154.

para el sujeto mediante una toma de conciencia de todos los modos concebibles en que puede darse para mí, es decir, de los modos en que puedo llegar a tener conciencia de él. El sentido de la epojé se advierte una vez que se ha efectuado la reducción. Entonces, queda claro que no se trata de dejar a un lado el mundo, sino de dejar a un lado la subjetividad a cuyas operaciones se reduce el mundo.[59]

La epojé pone fuera de acción la creencia natural en el mundo, pero no implica una decisión a favor del ser o el no-ser. Con esto Husserl quiere decir que no supone nada, sino que procura fundamentar toda creencia en la existencia en las particularidades 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 la efectividad que puede considerarse legitimada:

> "El" mundo no se ha perdido por la epojé; 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 disposicionales.[60]

La reducción del mundo a la subjetividad implica el descubrimiento y la ulterior investigación de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, esto es, entre los diversos tipos de objetos que pueden manifestarse y los variados

[59] Sobre esta cuestión, véase San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986. San Martín muestra cómo el sentido de la fenomenología de Husserl depende de la reducción en cuanto que la epojé es solo un instrumento operativo que permite volver la mirada sobre la vida trascendental, y que, en un primer momento, mientras no se hayan desvelado las operaciones de esta vida, conserva el sentido natural de una puesta entre paréntesis del mundo real. San Martín transcribe (p. 185) el siguiente texto de Husserl: "Solo se entenderá el sentido del método de la epojé, que al principio tenía que permanecer incomprendido en su alcance, cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra. Este método lleva al primer absoluto para mí, al yo trascendental […] (entonces) queda superada la abstención de la posición del mundo" (Ms B I 5/X, tr. 24).

[60] Hua XV, 366. Cf. Hua I, 59; Hua VI, 410.

actos que nos proporcionan un acceso a ellos. El mundo se reduce a las operaciones efectivas y posibles de la subjetividad, y esta constituye el mundo por medio de tales operaciones. Las nociones de reducción del mundo al sujeto, y de constitución del mundo por el sujeto, designan el anverso y el reverso de una misma correlación entre en mundo y el sujeto. De este modo queda superada la ingenua actitud natural que considera el mundo como algo presupuesto y comprensible de suyo sin advertir lo absurdo de concebir un universo del ser ajeno a la posible relación con la conciencia. Las cosas aparecen en una nueva perspectiva cuando se las analiza en su condición de fenómenos constituidos como trascendencias por medio de actos explícitos e implícitos:

> La reducción fenomenológica no es otra cosa que un cambio de actitud en el cual se considera consecuente y universalmente el mundo de experiencia como mundo de la posible experiencia, esto es, se considera la vida experienciante en la cual lo experienciado en cada caso —y universalmente— es un sentido experiencial con un determinado horizonte intencional.[61]

En virtud de la epojé, y el consiguiente pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, el mundo se convierte en el mundo subjetivamente válido con tal o cual sentido para el sujeto mediante una toma de conciencia de todos los modos concebibles en que puede darse para mí, es decir, los modos en que puedo llegar a tener conciencia de él.

El análisis fenomenológico-trascendental parte de los objetos como guías intencionales o hilos conductores a fin de investigar los modos en que son mentados con un sentido a través de tales o cuales determinaciones, en que tienen validez como efectivos, probables, posibles, etc., y en que estas valideces se legitiman en virtud del tipo y el grado de coherencia de la experiencia. Que los objetos sean considerados como correlatos no significa que se conviertan en componentes reales o contenidos inmanentes del curso de la conciencia. Son contenidos intencionales que trascienden el curso. Husserl procura dar

[61] Hua VIII, 436.

cuenta de un mundo que no es un contenido inmanente, sino intencional, y cuya trascendencia no se puede establecer en ninguna otra instancia que no sea la conciencia, esto es, como una trascendencia intencionada por la conciencia. Puesto que las trascendencias se manifiestan en ella, y solo se revelan en ella, la conciencia es una conciencia trascendental, esto es, constitutiva de trascendencias. Es trascendental en cuanto es el lugar de origen de las trascendencias, es decir, la instancia última en que todos los objetos trascendentes se muestran y legitiman como tales: «Todos los problemas trascendentales giran en torno de la relación […] de este yo y la vida de mi conciencia con el *mundo* del que tengo conciencia y cuyo verdadero sentido conozco en mis propias formaciones cognoscitivas».[62]

4. Vías hacia la fenomenología trascendental

Según Husserl, hay diferentes vías hacia la fenomenología trascendental, esto es, hacia la ciencia de la subjetividad trascendental: «He seguido, en una reflexión de varios años, diferentes caminos igualmente posibles».[63] Esas vías son básicamente tres: la vía cartesiana, la vía de la psicología, y la vía que parte del mundo de la vida. Husserl observa que las vías no se encuentran separadas con claridad, sino que se entrelazan. La vía de la psicología y la vía del mundo de la vida son particularmente significativas para el análisis de la horizonticidad porque la primera pone el énfasis en la explicitación de la subjetividad y la segunda acentúa una descripción previa del mundo.

Husserl sigue la vía cartesiana a la reducción en el curso La Idea de la Fenomenología (1907), *Ideas I* (1913), el curso Filosofía Primera (1923/24) y

[62] Hua VI, 101.

[63] Hua V, 148. El siguiente análisis de las vías a la reducción sigue la reconstrucción de Kern, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus. Phaenomenologica* 16. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, § 18. Traducción castellana del apartado pertinente: «Los tres caminos a la reducción fenomenológico-trascendental en la filosofía de Edmund Husserl». En: Serrano de Haro, Agustín (ed.). *La posibilidad de la Fenomenología*. Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 259-293.

Meditaciones cartesianas (1929). Este camino parte de la idea de que la filosofía es una ciencia absolutamente fundamentada que se construye a partir de un comienzo absoluto como un punto arquimédico que permite fundamentar todo lo demás. Tal comienzo es dado en una evidencia absoluta o apodíctica, es decir, una evidencia que no puede de ningún modo ser puesta en duda. Por tanto, la vía cartesiana procede a buscar un conocimiento o evidencia absoluta. Una crítica universal del conocimiento muestra que ningún conocimiento del mundo satisface esta exigencia, y que, en cambio, la subjetividad trascendental se da con una evidencia apodíctica. Se trata del dominio último y absoluto respecto del cual todo lo demás es relativo.

El camino por la psicología tuvo su primera expresión en el curso Problemas Fundamentales de la Fenomenología, se desarrolla por primera vez de modo sistemático en el curso Filosofía Primera, y se expone en el curso Psicología Fenomenológica (1925) y en la sección III B de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que lleva el título «El camino hacia la fenomenología trascendental a partir de la psicología». Husserl se refiere a la apertura de «*un segundo camino a la subjetividad trascendental*, que puede ser recorrido en forma separada del primer camino "cartesiano" y sin tener en vista la motivación de este».[64] Señala que en el centro de la vía cartesiana hacia la fenomenología trascendental se encuentra la exclusión del mundo sobre la base de que no nos es dado de modo apodíctico y la consiguiente vuelta de la mirada fenomenológica al reino de la subjetividad trascendental. Y aclara que la nueva vía se debe a «la necesidad más inmediata de aprender a conocer la subjetividad trascendental en las diferentes estructuras y formas típicas de su vida trascendental, a fin de que el *ego cogito* no permanezca como una palabra vacía para nosotros, […]».[65]

En sentido inverso a las ciencias de los cuerpos físicos que se ocupan solo de lo corpóreo con abstracción de lo psíquico, Husserl concibe una ciencia que se interesa por lo psíquico con abstracción de todo lo corpóreo. Para captar lo

[64] Hua VIII, 312.

[65] Hua VIII, 126.

propio y esencial de la psique, es necesario excluir las consideraciones físicas y fisiológicas: la velocidad con que un estímulo se transmite a lo largo de una vía nerviosa no nos aclara la sensación que tenemos. La psicología propuesta es pura no solo porque descarta ese tipo de consideraciones mediante una reducción fenomenológico-psicológica, sino también porque deja a un lado el aspecto fáctico y se atiene a la esencia de lo psíquico. O sea, la psicología es pura en el doble sentido de ocuparse de fenómenos psíquicos no contaminados por observaciones físicas y de atenerse a las estructuras esenciales de estos fenómenos. Además, tiene una doble función porque proporciona un fundamento *a priori* a la psicología empírica y se convierte en propedéutica para la fenomenología trascendental.

En un segundo paso, a fin de que la relación intencional de la vivencia psíquica analizada con su objeto no sea interpretada como una relación real, es decir, al modo de las relaciones entre los cuerpos, se pone entre paréntesis la interpretación natural de la realidad de su objeto intencional. Sin embargo, esta epojé se practica en cada caso sobre el objeto singular de una vivencia singular, o sobre grupos de objetos de vivencias singulares, y, por tanto, cada acto conserva en el modo del horizonte la validez del mundo en sentido natural. Un análisis de la conciencia de horizonte muestra que subsiste la validez del mundo de la actitud natural en el modo de una implicación intencional. El nexo total de vivencias se refleja en cada vivencia singular, y esta, aunque se haya puesto entre paréntesis su objeto, se ve afectada por los supuestos que ellas conservan. No se pone fuera de juego la tesis general de la actitud natural, y, por tanto, en un tercer paso, se requiere, para alcanzar lo puramente psíquico, excluir «de un golpe» todo interés por el ser en sentido natural, es decir, una universal inhibición del interés «respecto de todo el mundo consciente en la lejanía del horizonte, respecto del universo en todas las realidades e idealidades».[66] En cuanto posibilita el darse cuenta de esta operación universal, la psicología fenomenológica abre el camino a una fenomenología trascendental: «[...] en el puro desarrollo de la idea de una psicología descriptiva, que quiere

[66] Hua VIII, 162. Cf. Hua VIII, 317.

expresar lo esencialmente propio de las almas, se lleva a cabo necesariamente el cambio de la epojé y reducción fenomenológico-psicológica en la *trascendental* [...]».[67]

El camino por la psicología procura desentrañar las estructuras singulares de la vida psíquica a través de un análisis de los actos: «[…] nos hemos ocupado de mostrar en ellos la *intencionalidad* maravillosamente entramada, y de ese modo llevar a la vez a una primera comprensión el modo propio del ser subjetivo y de la operación subjetiva tal como se muestra en cada tipo de tales actos».[68] De este modo se da curso a un «*puro interés en el ser subjetivo*»,[69] y este interés, orientado hacia los diversos tipos de actos singulares, «no hace otra cosa y no puede hacer otra cosa que exhibir *la interioridad psíquica en su pureza* y sacar a luz las *implicaciones intencionales ocultas en ella*».[70] El desvelamiento de las implicaciones permite acceder a la «reducción intersubjetiva» y a la concepción de que el otro no es un objeto que encontramos dentro del mundo, sino un otro co-constituyente de la objetividad. Así, se produce la inclusión metódica de la intersubjetividad en el campo temático de la fenomenología trascendental. Esto quiere decir que, en la reducción, no solo me obtengo como subjetividad trascendental, sino que obtengo también un todo trascendental de yoes: «La superioridad de este segundo camino a la subjetividad trascendental frente al cartesiano reside en que proporciona a la vez también la posibilidad de incluir la intersubjetividad en la reducción».[71]

La vía que parte del mundo de la vida tiene su principal manifestación en la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*[72] Al explicitarla, Husserl observa que la vía cartesiana «tiene la

[67] Hua VI, 259.

[68] Hua VIII, 128.

[69] Hua VIII, 108.

[70] Hua VIII, 141.

[71] Hua VIII, 313. Cf. Hua VIII, 127 ss., 165, 176, 127. Véase capítulo XII § 4.

[72] El trabajo de Husserl sobre el tema de la crisis parece haber comenzado hacia 1934 y continúa hasta mediados de 1937, esto es, hasta el comienzo de la enfermedad de la que fallece el 27 de abril de 1938. En mayo de 1935, Husserl pronuncia en Viena la conferencia «La crisis de la humanidad

gran desventaja de que conduce como de un salto al ego trascendental y lo trae, porque debe faltar toda explicitación previa, a la visión de un aparente vacío de contenido, […]».[73] Por eso, el primer paso en esta nueva vía es elaborar una ontología del mundo de la vida que ponga de manifiesto sus estructuras esenciales. Luego de haber elaborado la ontología del mundo de la vida, Husserl se ocupa del tema *ego-cogitatio-cogitatum* y afirma: «Si bien estos nombres son inseparables uno de otro, uno debe ocuparse de ellos uno a la vez y manteniendo un orden en el sentido inverso al seguido por el enfoque cartesiano».[74] El punto de partida no ha de estar en el *cogito,* sino del lado del correlato. El mundo de las cosas, y sus estructuras fundamentales, son tomadas como índices o hilos conductores para el esclarecimiento de su constitución, de modo que el análisis trascendental tiene desde el comienzo una plenitud en lo que concierne a su contenido. Por esto se posibilita el más pleno análisis de la horizonticidad. El segundo paso de esta vía consiste en poner en correlación sus estructuras ontológicas con la vida intencional de la subjetividad trascendental, es decir, poner de relieve una correlación entre el *a priori* ontológico y un *a priori* fenomenológico-constitutivo.

El tercer paso pone de relieve el cambio en la orientación de pensamiento implicado en el estudio de la profundidad de la vida trascendental. Ella no debe ser captada del mismo modo que la superficie estudiada por la ontología. Hay una tendencia a allanar la profundidad utilizando los instrumentos que se utilizan en la actitud natural para tratar con la superficie, es decir, «a juzgar en sentido trascendente y, por consiguiente, a caer en una μετάβασις

europea y la filosofía». Y en noviembre del mismo año da una conferencia en Praga llamada «La crisis de las ciencias europeas y la psicología». Estas conferencias sirven de base a la obra proyectada. El anuario *Philosophia*, editado en Belgrado por Arthur Liebert, resolvió publicar el texto de la *Crisis* en sucesivas entregas. Después de regresar de Praga, Husserl trabajó intensamente en la obra, y las dos primeras partes del texto (§§ 1-27) fueron publicadas en 1936. Cuando Husserl se enferma en 1937, el texto de la tercera parte era ya más largo que el de las dos primeras partes combinadas, y aún no había sido completado. Esta tercera parte, pues, nunca llegó a manos del editor de *Philosophia*. La edición definitiva de la obra, que se publicó en 1954, estuvo a cargo de Walter Biemel (Hua VI). Luego se publicaron volúmenes complementarios (Hua XXIX y Hua XXXIX).

[73] Hua VI, 158. Cf. I. Kern, *Husserl und Kant*, p. 220.

[74] Hua VI, 175.

εἰς ἄλλο γένος».[75] Y la epojé es, precisamente, el procedimiento que impide aplicar a la vida trascendental las vigencias positivas de la actitud natural. La dimensión trascendental debe ser protegida respecto de una μετάβασις desde la dimensión natural objetiva. No se puede aclarar la vida trascendental por medio de una validez objetiva o mundana que la supone porque es una efectuación o resultado de sus operaciones trascendentales. La epojé de la validez objetiva del mundo se debe a la necesidad de impedir este contrasentido, y no a su falta de apodicticidad como en la vía cartesiana, o a un desinterés por el ser del mundo motivado en el interés por lo subjetivo como en la vía por la psicología. En la vía que parte del mundo de la vida, la epojé se define de tal modo que tiene el sentido de un despejamiento o purificación que asegure la dimensión de profundidad a la que ya se ha ingresado en virtud del paso previo que coloca al mundo en correlación con las operaciones de la subjetividad trascendental. Aparece como un «cambio de actitud» (*Umstellung*) o «inversión» (*Umwendung*)[76] que evita la contaminación de la dimensión trascendental descubierta por el conocimiento mundano. Al eliminar la limitación al conocimiento mundano que aparece como unilateral, exterior, abstracto y superficial, posibilita el análisis de la dimensión de profundidad que incluye en sí la dimensión superficial. La vía hacia la reducción trascendental que parte de la ontología del mundo de la vida no tiene los defectos de las otras dos vías porque la reducción deja de aparecer como una pérdida del mundo y una limitación a la conciencia.

5. La fenomenología genética

Husserl comienza a elaborar desde 1917 un análisis genético que se ocupa de las remisiones que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. Con anterioridad, Husserl había desarrollado una fenomenología de

[75] Hua II, 39.

[76] Hua VI, 154, 202, 209, 247. Husserl ya había hablado antes de «cambio de valor» (*Umwertung*) (Hua III/1, 54).

carácter estático que analiza la vida trascendental como algo acabado, es decir, se ocupa de una determinada situación en el desarrollo de la vida de la subjetividad. La atención está puesta en la descripción de tipos de objetos, en su ordenamiento sistemático, y en el desvelamiento de las operaciones subjetivas que permite su constitución. Es una fenomenología de los hilos conductores. Se guía por las unidades ya alcanzadas de los tipos fundamentales de objetividades, y describe los nexos que al respecto están presupuestos en la conciencia. Para ello procura poner de manifiesto las donaciones de sentido subjetivas que supuestas en una estructura de sentido dada, analiza las remisiones del darse oscuro de los objetos a su darse claro, y se centra en la fundamentación de la validez, es decir, en las remisiones de lo fundado a lo fundante:

> *Idea de la fenomenología estática*: la estructura universal de la validez del mundo, el desvelamiento de la estructura de validez en referencia retrospectiva a la estructura ontológica como la del mundo válido mismo. Estructura de validez = el sistema de las fundamentaciones de validez.[77]

Este esclarecimiento estático debe preceder al análisis genético.

La fenomenología genética añade el análisis de la autoconstitución o autodesarrollo de la vida trascendental. Su nuevo enfoque examina la génesis de la constitución y muestra «cómo la conciencia llega a ser a partir de la conciencia» de tal modo que distingue formaciones precedentes o formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia, según un «nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado».[78] Así, se contempla la historia de los actos y sus objetos mediante preguntas retrospectivas por las distintas implicaciones intencionales de orden temporal. Al explicitar de qué modo surgen los sistemas de remisiones temporales inherentes a los objetos, el análisis genético tiene en cuenta el contenido y de ese modo trasciende la caracterización puramente formal o indeterminada de los horizontes. Es posible porque la

[77] Hua XV, 615.

[78] Hua XIV, 41.

intencionalidad encierra «un nexo de operaciones que están implicadas como una *historia sedimentada* en la respectiva unidad intencional constituida y en sus respectivos modos de darse, una historia que *se puede desvelar en cada caso con un método estricto*».[79] La fenomenología genética no sustituye la fenomenología estática, y la subsistencia de ambos tipos de análisis permite a Husserl hablar de «el doble rostro de la fenomenología».[80]

La fenomenología genética permite reelaborar las nociones fenomenológicas fundamentales y ampliar el esquema primero de la indagación fenomenológica. El yo deja de ser un mero polo vacío porque es examinado como 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 configuración típica que se extiende a sus relaciones con el mundo circundante. Así, la correlación entre el sujeto y el objeto se convierte en un paralelismo entre el horizonte de capacidades potenciales adquiridas por el primero a lo largo de la historia de su vida y el conglomerado de tipos empíricos que organizan los horizontes interno y externo del segundo. Esto significa que el horizonte está sujeto a una génesis respecto de su darse, de modo que un darse-previo, que resulta de la sedimentación de los actos pasados, es la condición de posibilidad del darse actual de los objetos. En consecuencia, todo acto de conciencia no se dirige solo al objeto que le es dado, sino también a este horizonte predado.

Importante en la fenomenología genética es que la noesis, como donación de sentido, responde también a la sedimentación de la experiencia pasada a través de una transferencia de sentido que es motivada por la semejanza entre la experiencia actual y la experiencia pasada. Con la noción de transferencia se modifica el modo de concebir la captación del objeto elaborado en el ámbito de la fenomenología estática. La aprehensión ya no implica necesariamente una institución originaria de sentido a fin de interpretar los datos sensibles, sino que coincide por lo general con una transposición de sentidos instituidos

[79] Hua XVII, 252.

[80] Hua XV, 617. Sobre el método estático y genético, cf. Hua I, 110 ss.; Hua XI, 336-345; Hua XIV, 40 ss.; Hua XV, 613-618; y Hua XVII, 315 ss.

en anteriores experiencias. La institución originaria en la percepción anterior tiene un efecto genético porque la asociación entre las afecciones presentes y las experiencias previas de contenido hylético semejante produce en la pasividad la trasposición de su sentido. Además, el dato hylético adquiere una vida propia porque es configurado por una síntesis de fases temporales y una asociación según semejanzas y contrastes de contenido, y se incorpora a un campo sensible que responde al movimiento del cuerpo propio. Se observa que, tanto en la institución como en la transferencia, la asociación adquiere un papel fundamental. Por un lado, una institución originaria de sentido es más bien una respuesta a, o un reconocimiento de, las funciones asociativas que, en el ámbito hylético, provocan una afección. Por el otro, la transferencia de sentido se efectúa por la semejanza entre el objeto actualmente presente y los objetos dados con anterioridad, es decir, los objetos ya interpretados originariamente. O sea, la exposición genética del modo en que la conciencia confiere sentido al objeto es paralela a una nueva versión del dato hylético como una unidad que tiene vida propia gracias a la fusión asociativa interna y el contraste con el trasfondo.

Consideraciones más exhaustivas sobre la fenomenología genética quedan reservadas a la exposición ulterior. Aquí bastan estas indicaciones para completar este sucinto examen de la evolución del pensamiento de Husserl.

CAPÍTULO II.

La génesis de la intencionalidad

A partir de un nivel primigenio en que no hay una formación y diferenciación de horizontes, Husserl muestra, a través de un método de desconstrucción (*Abbau*), la «construcción constitutiva de horizontes, y finalmente de objetos y mundos de objetos».[1] Esto significa poner de manifiesto la conciencia del mundo como un resultado constitutivo a través de una «arqueología fenomenológica» concebida como «la excavación de los edificios constitutivos ocultos en sus componentes de construcción, los edificios de las operaciones de sentido aperceptivas que se encuentran ante nosotros de modo acabado como mundo de experiencia».[2] Esta arqueología pone de relieve, por medio de una pregunta retrospectiva, el proceso de constitución del mundo a través de una serie de niveles que emergen en el curso de vivencias de cada subjetividad. Husserl se expresa de la siguiente manera:

> Ante todo se deben distinguir: 1) la proto-intencionalidad pasiva, la de la temporalización pasiva de unidades, respecto de la cual no se puede hablar de objetos; 2) las afecciones que ejercen tales unidades en tanto estimulación

[1] HuaM VIII, 320. Este volumen de *Husserliana* se compone de manuscritos del grupo C, es decir, los manuscritos que Husserl dedicó entre 1929 y 1934 al tema del presente viviente. Cuando se citan manuscritos de este grupo publicados en otros volúmenes, se indica esta condición.

[2] HuaM VIII, 356. Cf. HuaM VIII, 107 n.

> del yo como yo sintiente; 3) los actos constituyentes en sus diferentes modos que operan en la unidad de una constitución. Estos son los actos a partir de los cuales surge por primera vez la apercepción de objetos, […] 4) a los actos constituyentes (que como fundación implícita ingresan en los actos experienciantes) se contraponen estos actos experienciantes, […].[3]

En una nota a este texto aclara: «Es fundamental comprender el concepto mundano de experiencia y de conciencia (conciencia-de, mentar) como el de un resultado constitutivo; […]». La intencionalidad y preintencionalidad de la conciencia se expresa en la afirmación de que el curso de vivencias es bilateral, y esta bilateralidad puede analizarse en diferentes niveles que se escalonan desde el fluir primigenio de un preyo, en que los dos lados aún no aparecen diferenciados, hasta el yo maduro que se vuelve de modo activo a los objetos del mundo con actos que se apoyan en una sedimentación de experiencias pasadas, es decir, en una historia subjetiva. Son los niveles del fundamento primigenio de la constitución, la diferenciación de unidades, los actos constituyentes y los actos de experiencia. En ellos la horizonticidad se presenta respectivamente como una totalidad indiferenciada, un relieve de manifestación, un trasfondo articulado y un estilo ontológico.

1. La indiferenciación inicial

Para un análisis genético de la intencionalidad de horizonte, es necesaria una interrogación retrospectiva por los diferentes estratos en los que se ha organizado la conciencia de horizonte. Por eso Husserl señala: «En mi presente trascendental está implícito mi pasado trascendental y todos los niveles de mi ser "infantil" trascendental con mi "mundo" en cada caso constituido de manera correlativa».[4] El análisis genético desvela diversos estratos en relación

[3] HuaM VIII, 335.

[4] Hua XV, 583.

con un desarrollo paralelo del mundo y el yo. Husserl formula al respecto una serie de preguntas en las que pone de manifiesto la significación del tema de la horizonticidad:

> ¿Cómo conduce el interés regresivo de la pregunta retrospectiva tan lejos que se alcanza el comienzo concreto para el cuestionamiento progresivo? ¿Tiene un sentido poner en el "comienzo" ya la naturaleza y en general un mundo que es aún totalmente desconocido pero ya se encuentra en el modo del horizonte en la sensibilidad? Cuanto más retrocedo en el recuerdo, tanto menos conocimiento del mundo tenía yo, pero siempre tenía ya conciencia de y aparecía un mundo espacio-temporal. ¿Hasta dónde se deja desconstruir ahí el conocimiento del mundo? Hasta dónde puedo tomar conciencia retrospectivamente de que tenía yo siempre ya cosas, siempre ya mundo circundante, siempre ya lo conocido y lo desconocido. [...] ¿Puedo yo retroceder a un horizonte desconocido en forma absoluta? La pregunta retrospectiva conduce al problema fundamental de la formación del concepto "horizonte" [...].[5]

Husserl investiga un protonivel (*Urstufe*) anterior a cualquier tipo de constitución interpretativa y lo refiere, del lado del ego, a protokinestesias (*Urkinästhese*) y protosentimientos (*Urgefühle*) dirigidas de manera indiferenciada a una protohyle (*Urhyle*), también indiferenciada, que llena todo el curso de vivencias. Es el nivel de la protointencionalidad pasiva que, a pesar de su pasividad, está orientada de alguna manera al mundo. No obstante, debido a la falta de referencias intencionales explícitas, no hay objetos y la horizonticidad está fusionada con la *hyle* indiferenciada. Así, la desconstrucción pone

[5] „Wie führt das regressive Verfahren der Rückfrage soweit, dass man den rechten Anfang für die progressiven Fragestellungen gewinnt? Hat es einen Sinn, an den ‚Anfang' schon die nur noch ganz unbekannte, aber schon horizonthaft im Sinne liegende Natur und überhaupt Welt zu setzen? Je weiter ich in Erinnerung zurückgehe, umso weniger Weltkenntnis hatte ich, aber raumzeitliche Welt war immer schon bewusst, schon erscheinend. Wie weit lässt sich da Weltkenntnis abbauen? Soweit ich mich zurückbesinnen kann, hatte ich immer schon Dinge, immer schon Umwelt, immer schon Bekanntes und Unbekanntes. […] Kann ich zurückkommen auf einen absolut unbekannten Horizont? Die Rückfrage führt auf das Hauptproblem der Begriffsbildung ‚Horizont' […]" (Ms B III 9, 69ab).

de manifiesto una protohyle como un núcleo extraño al yo en el presente de su curso de vivencias. La aprehensión noética del mundo, y la secuencia de niveles que conducen a ella, son puestos entre paréntesis a fin de alcanzar un núcleo hylético que funciona como un material para ulteriores operaciones del yo. Husserl se refiere a «la prototemporalización en que un cuasi-mundo hylético extraño al yo (*eine ichfremde hyletische Quasi-Welt*) tiene su preser (*Vor-sein*)».[6] En el otro lado del curso de vida se encuentra:

> El ego para el cual existe este premundo (*Vor-Welt*), y a través del cual, o a través del funcionamiento del cual, en la afección y acción, el mundo en sentido propio (*die eigentliche Welt*) llega a la creación, en una pluralidad de niveles de creación, a los que corresponden mundos relativos (*relative Welten*).[7]

Cada curso de vida tiene un polo-ego (*Ich-Pol*) como un polo de unidad que pasa a través de él. Esto significa que un yo idéntico, aun cuando se encuentre implícito como un polo al que se orienta teleológicamente, es un estrato constante en el curso de vida, mientras que la *hyle* compone el lado opuesto de lo que es extraño al yo. Por tanto, el curso de vida es bilateral: «Cada vivencia, y por ende ahora de modo más concreto una vivencia bilateral, tiene un lado yoico y un lado carente de yo, extraño al yo, […]».[8] Sobre la base de este curso de vida y sus dos lados se debe mostrar el orden de la configuración constitutiva del mundo. Pero los dos lados son todavía indistinguibles en contenido. Como lo expresa Husserl:

> La constitución de entes de diferentes niveles, de mundos, de tiempos, tiene dos protopresuposiciones, dos protofuentes (*Urquellen*), que [...] siempre 'subyacen' a ella: 1) mi yo primigenio como operante, como protoyo en sus

[6] HuaM VIII, 350. «La protohyle en su propia temporalización es el núcleo por así decirlo extraño al yo en el presente concreto» (HuaM VIII, 110).

[7] HuaM VIII, 350.

[8] HuaM VIII, 189.

> afecciones y acciones, con todas sus estructuras esenciales en los modos pertinentes, 2) mi no-yo primigenio como curso primigenio de la temporalización […]. Pero ambos protofundamentos (*Urgründe*) están unidos, son inseparables, y por ende abstractos cuando se los considera por separado.[9]

En este nivel, en el que aún no se ha producido una diferenciación, Husserl se ocupa del «instinto con un horizonte vacío» y de un «horizonte universal del instinto».[10] Se refiere al «instinto que tiene su efecto sobre la kinestesia», y habla de un «impulso instintivo de objetivación», que conduce eventualmente a la constitución de un «único mundo» (*einzige Welt*), del cual la naturaleza es el «protonúcleo» (*Urkern*).[11] Pone de relieve una «conducción de los protoinstintos» en la «construcción protoconstitutiva del mundo en sus regiones de ser».[12] Husserl considera estas protokinestesias en el preyo en términos de una interpenetración (*Durcheinander*) de diferentes tipos parciales de kinestesias, y subraya que la relación entre la orientación kinestésica preyoica y la *hyle* indiferenciada cambia continuamente. Así tenemos «un "obrar" (*Tun*) unitario, sin metas, a una con una totalidad no-separada de la *hyle* (*mit einer ungeschiedenen Totalität der Hyle*)».[13] El lado subjetivo del curso de vida no solo debe ser tomado en consideración a través de las kinestesias, sino también «como

[9] HuaM VIII, 199. Dan Zahavi señala que, «si bien Husserl insiste en que la subjetividad es una condición de posibilidad de la manifestación, no piensa, al parecer, que sea la única, esto es, aunque podría ser una condición necesaria, no es una condición suficiente. Puesto que Husserl ocasionalmente identifica el no-ego con el mundo (Hua XV, 131, 287; Ms. C 2 3a (HuaM VIII, 2)) [...] y puesto que incluso encuentra necesario hablar del mundo como un no-ego trascendental (Ms. C 7 6b (HuaM VIII, 120)), pienso que se tiene el derecho de concluir que concibe la constitución como un proceso que implica varios constituyentes trascendentales entrelazados: tanto la subjetividad como el mundo […] la idea es exactamente que la subjetividad y el mundo no pueden ser entendidos en una separación uno del otro» (Zahavi, Dan. «Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal». En Toadvine, Ted y Embree, Lester (eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology* 45. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 13.

[10] HuaM VIII, 283; Hua XLII, 115.

[11] HuaM VIII, 328, 331, 336.

[12] HuaM VIII, 318 n.

[13] HuaM VIII, 225.

sentimiento, como temple de ánimo, como "sentimiento vital" (*Lebensgefühl*) universal y horizóntico»,[14] que ha de condicionar el modo en que el ego se relaciona con lo que le es extraño.

Husserl observa que la pregunta retrospectiva nos conduce al final a una «protoestructura» (*Urstruktur*)[15] configurada por la protohyle, la protokinestesia, el protosentir y el protoinstinto. Lo que procura explorar es una estructura primaria integrada por un componente exclusivamente hylético, un sentir sensible configurado por el agrado o desagrado que provoca —esto es, un interés o desinterés en el ser atraído por este material hylético—, y el movimiento kinestésico que lo motiva. Y no deja de aclarar que en este nivel no se pueden hablar de intencionalidad en el sentido de la conciencia de un objeto. Por eso procura mostrar los nexos entre estos tres elementos. Por un lado, ahondando la relación de motivación entre datos hyléticos y kinestesias, conecta los transcursos kinestésicos y los instintos de modo que estos se reflejan en aquellos. Por otro lado, trata de poner de manifiesto un nexo entre el sentir y la *hyle*, es decir, destacar el papel del sentimiento en la configuración de la sensación. Solo una relativa situación de agrado permite el marco de normalidad que da lugar a una proto-objetivación de la naturaleza. Mientras que el contenido hylético es extraño al yo, el sentir es propio del yo. Y no hay afección de una *hyle* tan solo sensible. Ella solo puede estimular al yo si el yo es sintiente. De manera que lo hylético puede afectar al yo porque el sentir le confiere un cierto valor o desvalor, y una gradualidad en el sentir corre paralela con una gradualidad en la afección, esto es, una variación en la atracción o rechazo ejercida sobre el yo. A la afección dirigida hacia el yo del lado de los datos hyléticos corresponde del lado del yo un sentirse atraído o rechazado en la forma de un placer o desplacer motivado por ese material. En este contexto, Husserl se refiere a un sentir total (*Gesamtgefühl*) y a un pre-sentir (*Vor-Gefühl*) que se convierte en sentir efectivo cuando el yo se vuelve hacia la *hyle* dejando atrás el estadio de la protoafección de unidades que no han alcanzado aún la condición de objetos. La

[14] HuaM VIII, 362.

[15] Hua XV, 385.

objetivación primaria debe tener lugar en una situación normal en la que solo hay una situación de placer: «Aquí la afirmación aristotélica "todos los seres humanos tienen por naturaleza alegría en la *aisthesis*" alcanza su verdad».[16]

En suma, debemos considerar «los datos de sensación, con sus momentos de sentimiento, y también los momentos impulsivos (*Triebmomente*), todo en la manera de lo más internamente temporal […]».[17] Estos tres momentos primigenios establecen los fundamentos para la construcción del mundo, pero no se han de considerar todavía como momentos de una «conciencia», porque unidades intencionales no han sido aún apercibidas y por ende no son todavía objetos. Se trata del nivel de la constitución inferior de unidades en «el universo del preser» (*das Universum des Vor-Seienden*).[18] Importante es que Husserl sostiene que «hasta la objetivación (mundanización) estos momentos desempeñan constantemente su papel, o más bien siempre reciben nuevos y superiores papeles, adquieren estructuras funcionales superiores».[19]

Respecto de la protohyle es importante una consideración que concierne a la génesis del horizonte temporal. Husserl subraya la relación entre los dos lados del curso de vida, en una temporalización paralela, al decir que el estrato yoico se encuentra siempre en una relación de índole temporal con el estrato hylético primigenio. Por tanto, la temporalización afecta también al lado yoico. Husserl afirma respecto de la protohyle: «La protohyle en su propia temporalización es el núcleo por así decirlo extraño al yo en el presente concreto».[20] Y se pregunta respecto del yo: «¿Es esto, el no-yo protofluyente y protoconstituyente, el universo hylético que en cada caso se constituye y siempre ya se ha constituido, un protoacaecer (*Urgeschehen*) temporalizante-temporal, que no tiene lugar a partir de las fuentes del yo, y que, por tanto, tiene lugar

[16] HuaM VIII, 321.

[17] HuaM VIII, 112.

[18] HuaM VIII, 187.

[19] „[…] bis hinauf zur Objektivierung (Verweltlichung) spielen diese Momente beständig ihre Rolle, oder vielmehr, sie erhalten immer neue, höhere Rollen, sie bekommen immer höhere Funktionsgestalten" (Ms B III 9, 79b).

[20] HuaM VIII, 110.

"sin participación-del-yo"?» A este interrogante sobre la posibilidad de una temporalización a la que el yo permanece ajeno, Husserl ofrece de inmediato la siguiente respuesta que subraya la pasividad como una modalidad en la que se experiencia el paso del tiempo:

> Pero el yo está siempre ahí en la vigilia como afectado por las cosas que se destacan y como en cierto modo siempre activo (en la no-vigilia, en la plena "inconciencia", en la carencia de actos, esta es la absoluta pasividad yoica como modo del yo).[21]

Así, con el estrato hylético primigenio se enlaza una temporalización del estrato preyoico. Este paralelismo se extiende en una estratificación a través de niveles superiores. Husserl considera que la prototemporalización opera a través de los dos lados ya desde el nivel inferior en virtud del constante desvanecerse de la experiencia preyoica en un continuo entramado de modificaciones.

La indagación retrospectiva llega en última instancia a un horizonte inicial originario como base subyacente para la constitución del mundo. Desvela diversos estratos en relación con un desarrollo paralelo del mundo y el yo, y alcanza el nivel inferior de una *hyle* primigenia y del emerger de un yo que ha de volver hacia ella en un primer acto. A fin de rastrear la marcha de la constitución desde los comienzos, Husserl propone un «método de la reconstrucción» al que caracteriza en los siguientes términos:

> En la pregunta retrospectiva genética construimos como comienzo el campo previo aún carente de mundo y el preyo (*das noch weltlose Vorfeld und Vor-Ich*), que ya es centro, pero aún no "persona", y mucho menos persona en el sentido habitual de persona. [...] podemos en una consideración abstractiva [...] considerar cómo se tendría que construir un comienzo genético, que

[21] HuaM VIII, 200.

> en todo caso traería ya *hyle* y sentir; pero también un polo-yo como polo de afección y acción.[22]

Este nivel genético inferior en la constitución del mundo es descrito por Husserl en los siguientes términos:

> El primer acto —¿cuál es su "base" (*Unterlage*)? El yo tiene ya el "horizonte del mundo" —el horizonte inicial originario (*der uranfängliche Horizont*), en el cual el horizonte humano del mundo ha nacido de manera implícita [...]. El protohorizonte (*Urhorizont*), la *masa hereditaria*, es en su sentido primigenio horizonte vacío. La primera *hyle*, lo primariamente afectante, se convierte en lo primeramente captado, en el primer volverse-hacia, es el primer tema como lo que plenifica en primer lugar.[23]

En este primer nivel, la horizonticidad se caracteriza por la «indiferenciación» (*Unterschiedslosigkeit*), esto es, por «la desaparición (*Schwinden*) de la multiplicidad de "prominencias"»,[24] y debe ser construida en términos de una constitución que va más allá de las unidades últimas puestas de manifiesto por la desconstrucción a fin de fusionarlas en una indistinción. Esto significa construir una fusión de kinestesias con sentimientos e *hyle*.

2. La intencionalidad instintiva

La interrogación retrospectiva de la fenomenología genética «retrotrae a *lo radicalmente preyoico* (*das radikal Vor-Ichliche*)».[25] En este nivel, Husserl describe una intencionalidad instintiva que está en la base de toda constitución:

---

[22] HuaM VIII, 352.

[23] Hua XV, 604.

[24] HuaM VIII, 99.

[25] Hua XV, 598.

«La primordialidad es un sistema de impulsos (*Triebsystem*)».[26] La tarea de retroceder a la dimensión originaria de la subjetividad conduce a la protosensibilidad de un preyo, dotado de habitualidades instintivas u originarias, que operan con anterioridad a las habitualidades que provienen de los actos y son adquiridas por el yo a lo largo de su vida. Así, el preyo se presenta como «sujeto de [...] los instintos permanentes que son 'innatos' y anteceden a toda posible génesis».[27] Todo esto constituye una adquisición previa para el yo, esto es, un componente originario de la sensibilidad de un preyo puramente pasivo. Husserl caracteriza el impulso instintivo como «la preforma de la preposesión» (*die Vorform der Vorhabe*), esto es, como una anticipación de la sensibilidad secundaria surgida de una sedimentación de nuestras experiencias, y la satisfacción del impulso como «la preforma del acto en sentido propio» (*die Vorform des eigentlichen Aktes*).[28] En la medida en que se traduce en sistemas kinestésicos e implica un principio de asociación de las afecciones, el impulso instintivo permite que cada sujeto comience a efectuar una constitución del mundo. El conjunto de los instintos configura una disposición originaria del yo que está presupuesta en toda constitución ulterior. Sobre este fundamento será posible luego una percepción objetiva de la naturaleza y una empatía de otros sujetos. Por eso Husserl afirma que, en virtud de las habitualidades instintivas, se encuentra «predelineada para mí la constitución del mundo».[29]

Husserl esboza la noción de una protointersubjetividad que enlaza los sujetos en un nivel instintivo antes de que hayan adquirido una conciencia diferenciada de sí mismos. Sin renunciar a la unicidad e indeclinabilidad de las subjetividades, muestra que, en virtud de los nexos establecidos por los impulsos intersubjetivos, los yoes singulares se caracterizan por una no-independencia de modo que lo concreto debe buscarse en una totalidad de sujetos.

[26] Hua XV, 594.

[27] Hua XV, 152 (Ms C); cf. Hua IV, 255.

[28] HuaM VIII, 326. Cf. Hua XV, 605.

[29] Hua XV, 385. Sobre los instintos, véase Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. *Phaenomenologica* 128. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993.

En virtud de habitualidades originarias, que preceden a las adquiridas en la vida de cada yo, la experiencia del otro tiene lugar ante todo a través de una referencialidad instintiva a los otros: «Pero ya la pasividad, la *vida impulsiva instintiva* puede producir un nexo intersubjetivo».[30] Así, Husserl analiza una protogeneratividad o intersubjetividad generativa como condición de posibilidad de las tradiciones históricas que configuran generatividades de orden superior, e indaga, en relación con la intencionalidad universal que se asocia con el despliegue de los instintos, si «la humanidad total debe ser una única generatividad, la unidad de una historicidad en el más amplio sentido, aun cuando lo enlazante está oculto».[31] Todo ser humano se encuentra, pues, en un «*nexo generativo* infinitamente abierto, en el encadenamiento y ramificación de las generaciones».[32]

La protogeneratividad tiene que ver con la sucesión periódica de las generaciones en virtud del cambio que se lleva a cabo con el nacimiento y la muerte, y, además, con la alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción, es decir, con la regeneración regular de las necesidades vitales instintivas. Husserl se refiere a «lo protogenerativo, el ser en periódicas necesidades y satisfacciones de necesidades, el ser como un obrar dentro de un mundo circundante natural».[33] Puesto que tiene un pasado y un futuro de generaciones, y se conoce como el miembro viviente actual de una cadena de predecesores y sucesores, el hombre vive en un horizonte de generatividad que tiene un significado trascendental:

> La historia del ser humano, en el mundo que ha llegado a ser a partir de él, incluida también la incorporación del nacido en este mundo, el apartarse del que muere, el nexo generativo y la historia comunitaria sustentada en

[30] Hua XIV, 405. Cf. Hua XIV, 374.

[31] Hua XXIX, 62 s. Cf. Hua XV, 199.

[32] Hua XV, 178. Cf. Hua XV, 168 s., 391.

[33] Hua XV, 433.

> ella –todo esto tiene significado trascendental y es desvelado en el método fenomenológico.[34]

Un análisis del impulso sexual muestra que la meta de la intención impulsiva se alcanza de modo inmediato para ambas subjetividades: «En la simple satisfacción (*Erfüllung*) 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».[35] Dos intencionalidades vacías se plenifican o satisfacen en la misma experiencia, y no están dirigidas a un objeto, sino a un impulso similar en el otro: «En el impulso mismo se encuentra la relación con el otro como otro y su impulso correlativo».[36] La satisfacción del impulso instintivo puede ser el nacimiento de un nuevo ser con su historia individual y sus capacidades determinadas por la herencia de los antepasados. La historia de cada yo, con sus habitualidades propias y únicas, está determinada por la herencia que contiene sedimentada. Husserl analiza los protoinstintos innatos como la sedimentación de las experiencias anteriores en la generación anterior, es decir, como masa hereditaria. Por medio de una reconstrucción procura describir respecto de las habitualidades originarias o instintos innatos una sedimentación análoga a la que caracteriza a las habitualidades adquiridas. Se trata del depósito de toda la vida monádica de las generaciones anteriores. Esta sedimentación configura el «yo puedo» originario del ego trascendental al que remiten todas las posibilidades prácticas ulteriores: «Todo el proceso que corresponde al despliegue filogenético 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».[37]

---

[34] Hua XV, 391.

[35] Hua XV, 594. Cf. Hua XIV, 177 ss.

[36] Hua XV, 594. Cf. Hua IX, 515; Hua XIV, 166, 178 s., 407; Hua XV, 57.

[37] Hua XV, 609. Cf. Landgrebe, Ludwig. «Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte». En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 3, 1976, p. 42 ss.

A partir de esta base, un niño «crece incorporándose al mundo, [...] a la condición histórica de la intersubjetividad que se desarrolla a sí misma».[38]

Husserl tiene en vista «la totalidad de las mónadas en una comunicación originariamente instintiva».[39] La empatía es posible no solo en virtud de una estructura común de experiencia entre la subjetividad empatizante y la subjetividad empatizada, sino también gracias al sostén proporcionado por un nexo instintivo. Así, la experiencia del otro tiene lugar primariamente a través de la referencialidad instintiva. Puesto que dispone de «una conexión que se configura instintivamente de modo originario», la madre no tiene que aprender a comprender al niño, sino que

> Comprende desde un comienzo el ser-niño, el ser-niño-de-la-madre a partir de su propio pasado, en el cual está oculto para ella el realizarse de esta comprensión y no se tiene que evocar de nuevo por medio de algún tipo de recuerdo.[40]

Un instinto de objetivación o de curiosidad opera en la recepción de la afección o estímulo hylético, que se presenta como un «*terminus a quo* para intenciones instintivas».[41] Además, este instinto es la fuerza impulsora para el constante pasaje de una unidad inferior a una unidad superior de la síntesis pasiva en la esfera de la protoconstitución hylética. Husserl se refiere a «el interés instintivo en el ser»,[42] y, sobre esta base, habla de un interés experienciante al que corresponde el mundo de las cosas existentes y que da lugar a actos de experiencia. El impulso de objetivación intenta captar una unidad en una multiplicidad, es decir, una unidad que se exhibe a través de los cambiantes campos de sensación. Mientras que los instintos no-objetivantes se dirigen a

[38] HuaM VIII, 431. Cf. Hua XV, 604.

[39] Hua XV, 609.

[40] Hua XV, 582.

[41] HuaM VIII, 329.

[42] HuaM VIII, 324 s.

contenidos específicos, el instinto objetivante carece de esta orientación particular porque solo requiere la fusión de contenidos semejantes. Se dirige a una unidad sensible, cualquiera que sea. Exhibe un interés universal por los datos de sensación, y esto lo distingue de los instintos no-objetivantes que están dirigidos a los datos de sensación en virtud de sus particulares contenidos, esto es, del calor, la dulzura, etc. La particularidad de los datos sensibles es completamente irrelevante para el instinto de objetivación. Por tanto, hay un cierto proceso elemental de abstracción respecto de los contenidos que se destacan.[43]

Husserl compara «el problema de los instintos» con el «problema de la razón *oculta*».[44] Se refiere a una «protodisposición» (*Uranlage*) del yo, como presupuesto de la constitución, en estos términos:

> En ella está estática y "genéticamente" incluido el mundo constituido con sus formas esenciales, o sea el universo de la racionalidad. Así, la disposición innata de la subjetividad es lo irracional que hace posible la racionalidad, o tiene su racionalidad en ser el "fundamento teleológico" para todo lo racional.[45]

Esto significa que la razón activa hace emerger lo que ya está contenido en una base previa: «*La motivación pasiva es el suelo materno* (*Mutterboden*) *de la razón* […]. Precisamente por eso ella es una *razón potencial*, pues lo que produce el *intellectus agens* ya está situado en el suelo nutricio».[46] Husserl se refiere a un «desmoronamiento de la razón inferior» (*Zusammenbruch der niederen Vernunft*) que debe abrir el camino para formas superiores en tanto «inversión de los instintos originarios» (*Umwendung ursprünglicher Instinkte*).[47]

---

[43] Cf. Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, p. 108 ss.

[44] Hua VI, 53.

[45] Hua XLII, 116. Cf. Mensch, James R. *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*. Milwaukee, Marquette University Press, 2010, p. 257.

[46] Hua XXXVII, 332.

[47] Hua XLII, 440.

En el nivel instintivo se presenta un conglomerado de momentos hyléticos, afectivos y kinestésicos y a la vez un proceso en que se conjugan intenciones e impleciones, una orientación hacia identidades objetivas y formas esenciales, y una teleología que se extiende a través de las diversas impleciones o satisfacciones:

> La intención instintiva y el placer instintivo de la satisfacción no conciernen a un estado terminal, sino a todo el proceso de dejar plenificarse continuamente la intención momentánea y dejarla pasar otra vez, como portadora de nuevas intenciones, a nuevas impleciones; esto es, la unidad del proceso de impleción de la intención es ella misma el telos, […].[48]

El conglomerado de *hyle*, afectividad y kinestesia se ha de diferenciar, en un nivel superior, en percepción, sentimiento y voluntad, en cuanto que el proceso teleológico de impleción y objetivación ha de dar lugar a modos de la razón madura en cada uno de estos tres ámbitos. El movimiento de intención y cumplimiento antecede a la noción de un sustrato en que convergen en la presentación de lo mismo (X vacía). La referencia a la unidad y a formas esenciales en el instinto de objetivación antecede a la noción de una estructura reglante (esencia). Y el proceso teleológico sin término antecede a la orientación hacia un polo (idea).[49]

3. El protoobjeto

Sobre la base ofrecida por el nivel en que no se distinguen lo hylético extraño al yo y el preyo se produce una diferenciación de unidades hyléticas que despiertan al yo. Sin una evocación que proviene del lado no-yoico, no habría subjetividad en sentido estricto. Unidades particulares surgen de la *hyle*:

[48] HuaM VIII, 328.

[49] Véase capítulo V § 3, capítulo VII § 3, y capítulo VIII § 2.

primero, los campos sensibles particulares y, luego, las formaciones particulares que dentro de ellos ejercen un estímulo o atracción sobre el yo. Husserl se refiere al «primer nivel de ontificación u objetivación, del que el nivel superior es el mundo natural, [...]».[50] La vida fluyente (*das strömende Leben*) con su bilateralidad está sujeta a las leyes de la asociación y ante todo a aquellas de «la protoasociación en la esfera de la prototemporalización».[51] Esto quiere decir que datos hyléticos diferenciados emergen a través de una identificación en la protoesfera hylética. En este nivel, primero se produce ante todo una identificación de semejanza entre una protoimpresión y la correspondiente retención. Husserl sostiene que, como modificación de semejanza, la retención «configura de manera fluyente una sucesión de la temporalización y en esta sucesión constantemente produce en un proceso una identidad unificadora».[52] Así, la modificación retencional da lugar a una constante identificación entre su contenido y la de ulteriores fases similares. La protohyle es constituida en el flujo del tiempo por medio de la asociación de lo que mantiene una semejanza a través de fases adyacentes.

Esta asociación primigenia de carácter temporal es el presupuesto para todos los otros tipos de asociación. La fusión asociativa es lo que explica la génesis del dato hylético que nos afecta. El dato se revela como una totalidad de momentos que remiten unos a otros por su homogeneidad o semejanza y de ese modo generan el espesor y la vida propia de la que proviene la fuerza de su afección. Husserl se ocupa de «el problema del instinto como un principio de "asociación" de afecciones».[53] Como un protomodo (*Urmodus*) primario de afección, emergen unidades a partir de procesos asociativos guiados por el instinto, y se suscitan kinestesias y sentimientos particulares que eventualmente provocarán el volverse-hacia del yo, hacia la *hyle* de sensación. El instinto de

[50] HuaM VIII, 198. Se expone primero la génesis antes de considerar la situación terminal alcanzada. Una consideración más precisa del fluir temporal y de la asociación se encuentra en el capítulo siguiente.

[51] HuaM VIII, 345.

[52] HuaM VIII, 134.

[53] HuaM VIII, 196 n.

objetivación está vinculado a la prominencia de los contenidos y a las condiciones de esa prominencia, tales como la modificación kinestésica, y, por tanto, da lugar a una voluntad para controlar las kinestesias y sus consecuencias, es decir, un incremento en la riqueza o plenitud de los contenidos.[54] Además, se presupone una motivación por afecciones del sentimiento de placer en contraste con sentimientos negativos de aversión que pueden obstaculizar la objetivación. Por medio del sentimiento, es decir, por medio de la atracción o la repulsión, los datos hyléticos pueden incitar al yo a un querer-orientado hacia (*Hin-Wollen*) o a un querer-orientado-contra (*Wider-Wollen*). Husserl plantea:

> La pregunta por el instinto originario que tiene como correlato la objetivación natural, y la pregunta acerca de cómo las protohyléticas afecciones del sentimiento, si ellas de igual manera son ora afecciones de placer, ora afecciones de desplacer, han de motivar la objetivación.[55]

Las unidades hyléticas tienen un efecto sobre el ego porque afectan y estimulan. La afección puede incrementar su fuerza desde un grado cero que no despierta atención hasta el grado de un «estímulo» (*Reiz*) que influye sobre el yo como un «llamado» (*Anruf*) o una «interpelación» (*Anspruch*) que suscita una «respuesta» (*Antwort*) del yo en términos de un acto o una conciencia en sentido estricto.[56] El ego responde a la estimulación con una actividad dirigida a las unidades afectantes que aparecen como una meta, como un aquello-hacia-lo-cual (*Woraufhin*) en el comienzo de un proceso de ontificación. Los datos que se destacan son a la vez un estímulo y una meta. En la esfera de la visión, por ejemplo, las intenciones están motivadas por datos visuales y se satisfacen o cumplen en la constitución de las cosas visuales. Hay una excitación instintiva de las kinestesias oculomotoras y de otros sistemas kinestésicos

[54] HuaM VIII, 323.

[55] HuaM VIII, 321.

[56] HuaM VIII, 189, 191 s., 351.

que se fundan en otras tendencias instintivas entrelazadas. Cuando están en marcha, las kinestesias oculomotoras producen la descarga de la tensión inherente a la intención óptica, pero esta descarga de tensión es solo el pasaje a un estadio ulterior. Porque el dato óptico alcanzado despierta nuevas kinestesias que a su vez conducen a nuevos datos ópticos. Esto significa que todo dato óptico es a la vez un *terminus ad quem* y un *terminus a quo*. El proceso óptico y kinestésico «no transcurre en uno junto al otro (*nebeneinander*), sino en la unidad de una intencionalidad, [...]».[57]

En la fenomenología estática, el concepto de sensación contiene una paradoja. Por un lado, la sensación es un contenido real-inmanente de la conciencia. Por otro lado, Husserl habla de una extensión (*Ausbreitung*) de la sensación, es decir, de un cierto sentido de espacialidad, al que califica de prefenoménico o preempírico. Esta extensión hylética corresponde a la extensión (*Ausdehnung*) de las cosas.[58] Lo paradójico reside en que algo real-inmanente como la sensación tenga extensión. Esta paradoja encuentra una explicación en los nuevos análisis sobre el curso de la conciencia en los manuscritos tardíos. Si se atiende al lado yoico, la *hyle* aparece como un momento real-inmanente de la conciencia. Y si se contempla el lado no-yoico, la *hyle* se presenta como algo extenso o espacial. Husserl afirma:

> […] en el fluir actual distinguimos como estructura inferior: 1) el núcleo hylético (*hyle* luego diferenciable en protohyle (*hyle* en el sentido anterior de *Ideas*) e *hyle* en el sentido ampliado de lo que aparece en general mundanamente de modo impresional o perceptivo) […]; 2) las "direcciones yoicas" que se extienden hacia el núcleo y en particular hacia algunos componentes del mismo, las intencionalidades-de-acto ("intereses").[59]

[57] HuaM VIII, 329.

[58] Cf. Hua XVI, 69. Cf. Hua XVI, 161, 164.

[59] HuaM VIII, 70.

Mientras que la protohyle tiene que compartir los caracteres que la *hyle* tenía en *Ideas I*, es decir, ser un componente real-inmanente de la conciencia, la *hyle* en el sentido ampliado se encuentra del lado noemático de la conciencia. En la medida en que corresponde a un estadio en que no se han diferenciado lo extraño al yo y lo propio del yo, la protohyle puede ser considerada como real-inmanente. En cambio, en cuanto se produce la separación, ella se encuentra del lado noemático. El punto de vista según el cual un contenido real-inmanente no-extraño al yo es interpretado como aparición es abandonado en los manuscritos tardíos para dar lugar a otro punto de vista según el cual el yo es afectado por algo extraño que ya es trascendente y que tiene el carácter de un protoobjeto (*Urobjekt*) que comienza a destacarse sobre un trasfondo. De modo que tanto el origen de la afección hylética como el término de la acción yoica se encuentran frente al yo. La *hyle* no es un componente real-inmanente, sino un protoobjeto.[60]

El volverse-hacia del yo solo puede entenderse porque cada afección está relacionada con un sentimiento que pasivamente la privilegia y le da prioridad sobre otras. El volverse-hacia o apartarse-de del yo sucede dentro de un sentimiento positivo o negativo. Lo que nos afecta solo puede ser comprendido en términos de una dirección hacia el yo, pero no es aún la dirección del yo hacia la afección. Incluso en el nivel más rudimentario de sus aspiraciones, hay siempre una dirección del yo. Por tanto, el análisis de la afección debe proceder de ambos lados, esto es, del lado de lo afectante y del lado de lo afectado, es decir, el yo. El segundo lado es el lado del sentimiento, y está caracterizado fundamentalmente por una experiencia vivida de algo valioso. Para que los datos hyléticos sean reconocidos como contenidos por el yo, es decir, para que tengan el carácter de *hyle* deben guardar una correspondencia con los impulsos y aspiraciones del yo. De ahí la unidad de ambos lados:

> El "interpelar" del contenido no es un llamado a algo, sino un estar-junto-a sintiendo-en (*einfühlendes Dabei-Sein*) del yo, […]. El yo no es algo para sí

[60] Cf. Kortooms, Toine. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness. Phaenomenologica* 161. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 238 ss.

> y lo extraño al yo no es algo separado del yo, y entre ambos no hay espacio para un volverse, sino que el yo y lo que le es extraño son inseparables, en cada contenido en el nexo de contenidos y en todo el nexo, el yo es sintiente (*fühlendes*).[61]

Importante para la horizonticidad en este nivel es el desarrollo de un «horizonte de la afección»[62] o de «un relieve total de la afección»,[63] esto es, de un campo de conciencia con un relieve de advertibilidad que es preservado en los niveles ulteriores y va de la mano con la constitución de unidades intencionales que todavía son no-objetos. Esto equivale a una incipiente distinción entre primer plano y trasfondo. Husserl observa que, antes de la constitución de cosas en sentido propio, tenemos siempre —en el sentido de primer plano y trasfondo— "*prominencia*" (*Abhebung*) de unidades constituidas en contraste, con un trasfondo por su parte concomitantemente prominente, sea advertido o no.[64] Lo que nos afecta en primer lugar es lo hyléticamente presente, y en segundo lugar tenemos «la afección desde los horizontes».[65] Una vez que hay afección, hay también «modificaciones hacia los modos vacíos»[66] y, por tanto, un horizonte de retenciones y protensiones puede llegar a ser más explícito. Hay grados en el destacarse de las unidades hyléticas dentro de un trasfondo con un variado grado de momentos afectantes. La prominencia o el destacarse de las unidades hyléticas en un campo sensible es el presupuesto de una verdadera afección como llamado que se orienta a un acto del yo. Husserl se ocupa del conflicto entre afecciones porque los momentos afectantes pueden neutralizarse en una competencia en que las unidades relegadas pierden su poder estimulante, caen fuera del horizonte de la afección, y ya no motivan al

[61] HuaM VIII, 351 s.

[62] HuaM VIII, 240.

[63] Hua XI, 164.

[64] Hua XXXIX, 469.

[65] HuaM VIII, 94.

[66] HuaM VIII, 337.

yo para que se vuelva hacia ellas. Así, una horizonticidad en relieve, articulada de acuerdo con grados de prominencia, se sobreimpone a la indiferenciación del primer nivel.

4. Los actos constituyentes

Una intencionalidad desarrollada por completo emerge cuando el yo responde a la interpelación de las unidades hyléticas con una actividad dirigida hacia ellas. Emerge de esta manera un tercer nivel luego del comienzo indiferenciado y la formación de unidades afectantes. Es el estrato de los actos constituyentes que se caracterizan por una «conciencia de» en el sentido estricto de «estar-dirigido-a».[67] Husserl se refiere a «una bilateralidad (*Zweiseitigkeit*) en el curso de la vida (despierta), que está superpuesta, está fundada en la bilateralidad que se encuentra ya en la constitución de lo preóntico […]».[68] En la base se encuentra la inseparabilidad de los dos fundamentos primigenios de la bilateralidad preóntica. Sobre ella, y con sus elementos, se construye la bilateralidad óntica que se caracteriza por la separabilidad del sujeto y el objeto. En lo que concierne al nuevo lado subjetivo, tenemos al ego como centro de la intencionalidad junto con la vida fluyente con su ulterior «bilateralidad» (*Doppelseitigkeit*)[69] de afecciones y acciones. La afección puede ser considerada según dos lados. Una vez que el yo se vuelve hacia ella, no solo tiene un carácter extraño al yo, sino que tiñe la propia actividad del yo: «La afección es noéticamente un modo de la intencionalidad constituyente y noemáticamente un modo de la unidad intencional, o sea, del objeto que eventualmente es consciente como existente en un modo de ser».[70] Husserl aclara que tanto el lado de la actividad como el lado de la afección se encuentran sujetos a una temporalización:

[67] HuaM VIII, 112.

[68] HuaM VIII, 188.

[69] HuaM VIII, 189.

[70] HuaM VIII, 193.

> Por cierto, necesito siempre dos cosas: el campo fluente de las "vivencias", en el cual constantemente hay un campo de protoimpresión que desciende hacia la retención y tiene ante sí protensión; y, por otro lado, el yo que es afectado a partir de ahí y movido a la acción.[71]

Y respecto de esta actividad yoica y su desenvolvimiento temporal añade:

> También el lado de la actividad está bajo el dominio de la temporalización, está sujeto al sistema de modificación de la retención y la protensión; solo que tenemos que distinguir la temporalización del estrato inferior y los momentos discretos de las afecciones y acciones del estrato superior.[72]

El estrato inferior en este tercer nivel concierne a la naturaleza primordial en la esfera de la propiedad del yo. Una objetivación natural o «proto-objetivación (*Urobjektivation*) que da por resultado la naturaleza»,[73] esto es, un mundo en la forma invariante de la espaciotemporalidad y la causalidad. La protohyle tiene importancia para la constitución de una prenaturaleza, pero es un nivel previo a la constitución del sentido «naturaleza», es decir, es anterior a la «aprehensión» o «conciencia de» la naturaleza, en relación con la cual pasa a funcionar como una «*hyle* natural». Aquí se encuentra también la condición para la constitución de un ámbito objetivo del espíritu porque la naturaleza hace posible la expresión de la espiritualidad. Husserl intenta mostrar «el sentido de la separación entre una protoesfera de ser = naturaleza (*Ur-Seinssphäre = Natur*) y un mundo de bienes en el sentido usual»[74], esto es, un mundo que expresa intenciones humanas y las pone en práctica.

Del lado del sujeto, la afección es tendencia pasiva a ser afectado. Es ella la que motiva en el sujeto la tendencia activa dirigida al objeto. El dato de

[71] HuaM VIII, 118.

[72] HuaM VIII, 189.

[73] HuaM VIII, 321.

[74] HuaM VIII, 318 n.

sensación que afecta al sujeto no es una materia muerta, sino que tiene ya en sí mismo un sentido; de lo contrario, no podría despertar el interés del sujeto y motivar su acción. Así, el fenómeno de la afección exhibe una dimensión a la vez pasiva y activa. Husserl se refiere a una atracción que lo dado ejerce sobre el yo y de una tendencia del yo a abandonarse a ella en el sentido ser afectado y ser atraído. La afección es pasiva en cuanto precede al volverse-hacia del yo en un acto, pero es activa en cuanto es ya tendencia o tensión-hacia. El obrar y el padecer son inseparables: una atracción o tensión se distiende, y la afección es el momento privilegiado en que la pasividad se torna actividad. La afección se caracteriza por su puesta en movimiento o su poder de despertar. Prepara la actividad de la verdadera intención que emana del sujeto para dirigirse al objeto. No es todavía la intención centrada en el polo yoico, sino solo una evocación de esta intención. Invita al yo a reaccionar, es decir, a volver su mirada al objeto. Si la conciencia no fuera afectada, nada motivaría al yo a la actividad. Si el ser afectado como comportamiento pasivo del yo no pusiera en movimiento su acción, no habría objeto ni mundo para el yo.

Los objetos individuales de los actos constituyentes son experienciados como objetos dentro de un horizonte de mundo abierto. En lo que concierne a la horizonticidad, más allá del tema hacia el cual se dirige la atención del ego, hay un primer trasfondo compuesto por lo que no es observado temáticamente pero es advertible porque todavía participa del horizonte de la afección. Un segundo trasfondo está compuesto por lo inconsciente que no tiene capacidad de afección porque equivale a una total nulidad. Un todo de afecciones nulas e implicaciones nulas se fusiona en una nulidad total no separada y compone un «trasfondo de lo "inconsciente", de lo que no habla de acuerdo con todos sus "componentes", pero tampoco como un todo, de una noche que es silenciosa, que ya no hace ningún llamado y no contiene en sí ningún llamado».[75] Junto con el horizonte nulo externo, hay un horizonte nulo interno compuesto por lo que se encuentra implícito en el tema. Además, Husserl se refiere a un tercer tipo de trasfondo a fin de dar cuenta de algo que es diferente del tema, pero que

[75] HuaM VIII, 192.

concierne al yo de manera secundaria. Aquí está implicada la distinción entre dos tipos de retención, uno de los cuales es caracterizado como «retención yoica»[76] y desempeña un papel decisivo en la constitución de esta tercera esfera porque involucra al yo de manera más activa en la preservación de lo que ha sucedido antes de la afección y acción presente. El nuevo tipo de retención equivale a mantener «todavía en la captación»[77] e implica modos yoicos de efectuación. Husserl resume la situación de la siguiente manera:

> Diferentes conceptos de trasfondo: 1) lo absolutamente inconsciente, el cero absoluto; 2) lo "no-observado" aunque "advertible", lo que afecta sin abrirse paso con su voz; 3) aquello con lo que, no primariamente, sino solo "todavía", tiene que ver el yo.[78]

El tercer nivel de los actos constituyentes posibilita el cuarto nivel de las aprehensiones o apercepciones ya adquiridas que se incluyen dentro de una universal apercepción del mundo. Esto significa que los objetos son aquí experienciados dentro del mundo como un suelo adquirido. Conocemos objetos en virtud de actos constituyentes, y este conocimiento da lugar a una familiaridad que puede ser actualizada con posterioridad. Se distinguen, entonces, dos tipos de afecciones. Las afecciones de nivel inferior son las de la sensibilidad o pasividad primaria que se encuentra en relación con los campos de sensación, y las afecciones de nivel superior son las de una pasividad o sensibilidad secundaria, esto es, las de la afección por actos pasados sedimentados, que ahora se llaman *actos experienciantes*. Componen nuestra posesión y su correlato es el mundo como un suelo adquirido: «[...] toda constitución tiene ahora solo la posibilidad de ampliación del predelineamiento determinado y de nuevas formaciones en un estilo de horizonte o estilo ontológico plenamente configurado».[79]

[76] HuaM VIII, 201.

[77] HuaM VIII, 198.

[78] HuaM VIII, 184.

[79] HuaM VIII, 241.

Así, la subjetividad trascendental se enfrenta a un mundo que es experienciado a través de apresentaciones como un mundo circundante presente. Husserl no solo habla de objetos de nivel superior, sino también de «el nivel más elevado, el nivel clausurante de toda constitución concebible», y se refiere a «un suelo que, como ya constituido, está ya ahí para la subjetividad». Y añade:

> El último nivel del mundo es aquel en que el mundo tiene un abierto horizonte infinito y sentido de ser, que tiene todo lo que ha de ser configurado en cada caso ya predelineado en este horizonte, en esta forma de sentido.[80]

5. La reconstrucción

Husserl subraya que no se debe pasar por alto «*el fundamental doble paso* de la constitución: como constitución *progresiva* y *regresiva*».[81] En este doble paso se ha de comprobar un «progresivo poner-en-juego» (*progressives In-Spiel-setzen*) que tiene su reverso en una «desestratificación regresiva» (*regressive Abschichtung*).[82] Por un lado, la vida trascendental avanza continuamente en razón de que marcha hacia el futuro y configura en cada presente nuevas adquisiciones. Este modo de constitución convierte al yo en una existencia histórica. Por otro lado, la vida trascendental es constituida por aprehensiones retrospectivas que se orientan hacia lo que no puede ser rememorado, y, por tanto, exige lo que Husserl denomina «*el método de la construcción indirecta*» o «reconstrucción de un reino de constitución inexperienciable»[83]

Puesto que su constitución está completada, el pasado es «el reino establecido de una vez para siempre», que, aunque «nunca experienciado efectivamente

[80] HuaM VIII, 239. Sobre el horizonte de familiaridad y el mundo como suelo, véase capítulo IV § 8 y capítulo XI § 1.

[81] Hua XXXIX, 505.

[82] HuaM VIII, 187.

[83] Hua XXXIX, 480. Cf. HuaM VIII, 257 n., 326, 328, 351 s. Sobre la construcción, véase capítulo IX § 1.

en sí mismo», está sujeto a un desvelamiento, «ya sea reproductivo en el sentido de la rememoración, ya sea reconstructivo e inductivo en relación con lo nunca efectivamente experienciado en sí mismo […]».[84] Podemos en primer lugar retroceder hacia nuestro pasado con la ayuda de rememoraciones y nos enfrentamos, en la medida en que continuamos con este proceso, con «un constante empobrecimiento» del mundo hasta que «llegamos a un límite».[85] Ir más allá de este límite implica recurrir a la reconstrucción de un cuasi-mundo previo a la percepción. Porque todas nuestras rememoraciones y modificaciones de rememoraciones en la fantasía siempre ponen de manifiesto un mundo. A fin de rastrear el desarrollo de la constitución desde sus comienzos, se debe ir desde el ser patente en el presente o en el pasado a un comienzo genético latente que no puede ser puesto al descubierto originalmente o en persona. Como no puede ser convertido en un modo primario o no-modificado de experiencia, este tipo de latencia tiene que ser construido como una modificación intencional de la patencia, esto es, de experiencias presentes o pasadas. La construcción se caracteriza por una modificación intencional que difiere de la habitual porque no va de un protomodo o forma-madre a sus derivaciones como la modificación de la percepción en rememoración, de la impresión en retención, y de lo efectivo en lo probable. La modificación es la «"modificación intencional" del ser patente»[86] que va hacia algo latente que no puede ser mostrado en sí mismo en la rememoración. Esta modificación intencional recurre a la analogía que a su vez presenta el problema del término o límite de sus posibilidades: «Pero ¿dónde termina la analogía?».[87]

La analogización puede consistir en el establecimiento de una semejanza con la sedimentación que tiene lugar en la propia experiencia o una semejanza con la experiencia de otros como sucede con la experiencia de los niños a fin de reconstruir la propia niñez. Respecto de la primera posibilidad, Husserl

[84] HuaM VIII, 395.

[85] HuaM VIII, 155.

[86] Hua XV, 608.

[87] Hua XV, 173.

escribe: «Una apercepción analógica general es un mero índice para todo el horizonte indeterminado de determinaciones más precisas, que deben ser aclaradas descendiendo progresivamente en el ordenamiento de la secuencia de niveles de la animalidad».[88] Con este método podemos ocuparnos de estadios en que el yo no se distingue del mundo. Esto significa, por ejemplo, que, por medio de la modificación de la percepción actual, podemos describir un estado de sueño sin sueños o un estado de somnolencia que precede a la plena vigilia. En relación con la segunda posibilidad, Husserl observa que, por medio de analogías con los niños de los cuales tenemos una experiencia efectiva, podemos caracterizar nuestra propia vida antes del nacimiento o en el estadio de la primera infancia con sus estructuras propias de un recién nacido. Esa interioridad de otros niños, que se da en una presentificación empática basada en su comportamiento corporal, nos permite por analogía llegar a la reconstrucción de las formaciones de nuestro propio pasado: «Las representaciones que construyo para ello son analogizaciones cuyo prototipo reside para mí en los niños del nivel infantil inferior que conozco en mi mundo maduro [...]».[89] Si bien no comprendo sin más a un bebé lactante al que veo desde afuera, y al comienzo no lo comprendo mejor que a un pequeño gato, puedo, por medio de una explicitación de la empatía dirigida a él y a otros, asignarme indirectamente un período de lactancia por referencia a ellos.[90]

Husserl pone de relieve que una conciencia con experiencias caracteriza tanto al estadio reconstruido como al proceso de reconstrucción, pero también señala algunas restricciones. Por el lado del término de la reconstrucción, no hay objetos que puedan ser efectivamente experienciados por mí y otros sujetos. Por el lado del punto de partida de la reconstrucción, no hay una experiencia originaria porque no podemos tener una experiencia del modo en que el lactante se relaciona con su mundo. Husserl escribe:

[88] HuaM VIII, 175.

[89] Hua XV, 583. Cf. HuaM VIII, 241 ss.

[90] Cf. Hua XXXIX, 479. Sobre la empatía, véase el capítulo XII.

> Hay una reconstrucción de lo que es conciencia, de lo que en cierta manera es una experiencia, de una subjetividad experienciante, que, sin embargo, no es activamente experienciante de una manera que haría posible una comunicación efectiva y una legitimación de ser, y esto por principio. Así es respecto de la vida psíquica del protoniño (*Urkind*).[91]

Lo que se reconstruye es una constitución que no solo no es experienciable ahora, sino que tampoco tenía en mi pasado el carácter de una experiencia en sentido estricto. No obstante, Husserl aclara de inmediato que la no-originalidad y la indeterminación no socavan la posibilidad de una reconstrucción del pasado: «Pero es, y es evidentemente, reconstruible (en una determinación solamente "vaga") y es efectivamente con el sentido de ser que le asigna la reconstrucción».[92]

Refiriéndose a la construcción, Husserl escribe: «Esto conduce a la pregunta por la reconstrucción y la verificación (*Bewahrung*) de una representación efectiva de este ser anímico».[93] El problema de la verificación se plantea en condiciones especiales porque la latencia a la que se procura acceder por una modificación intencional de la patencia no puede pasar de la latencia a la patencia como sucede con el lado oculto de un objeto o el objeto que está afuera del campo perceptivo. La existencia pasada reconstruida no puede ser efectivamente experienciada. Como consecuencia de esta característica de lo reconstruido, la reconstrucción tiene también sus limitaciones. No es posible tener respecto de lo reconstruido una «efectiva comunicación y legitimación de ser»[94] porque el mundo perteneciente a los sistemas de aparición de la subjetividad reconstruida no es experienciado como el mismo mundo de mis sistemas de aparición. No se puede, en el caso del animal y el protoniño, establecer una identidad de los sistemas de aparición de acuerdo con un término

[91] Hua XV, 608.

[92] Hua XV, 608 s.

[93] HuaM VIII, 444. Sobre la verificación, véase el capítulo V.

[94] Hua XV, 608. Cf. HuaM VIII, 395.

medio o una normalidad, porque no puedo colocarme en el lugar del otro para identificar mis realidades con las suyas y la naturaleza constituida por él con la naturaleza constituida por mí dentro de un término medio. De ahí la vaguedad que caracteriza la reconstrucción.

Al hablar de construcción se debe tener en cuenta un doble aspecto. La desconstrucción conduce a elementos a partir de los cuales se puede, en una dirección inversa, efectuar una construcción de los niveles superiores. Husserl caracteriza a la desconstrucción con las notas de la abstracción y la excavación. Se refiere, por ejemplo, a «la "desconstrucción" abstractiva de todos los predicados del espíritu objetivo».[95] Se hace abstracción de la actividad humana para poner de manifiesto lo puramente natural, y luego del sentido naturaleza para poner de manifiesto la *hyle* que subyace. Husserl afirma que la desconstrucción de las funciones aperceptivas conduce a «últimas percepciones (*Perzeptionen*)» que no tienen componentes aperceptivos y en las que «son dados los campos y datos hyléticos».[96] La desconstrucción tiene el carácter de una excavación similar a las que realiza la arqueología y se orienta hacia una ulterior construcción porque retrocede hasta los principios a fin de «hacer surgir de nuevo» (*wieder erstehen zu lassen*)[97] a partir de ellos, y en una comprensión en zigzag, la unidad del edificio que se encuentra fundado de esa manera. Por tanto, la construcción equivale a una restauración que avanza en la dirección opuesta a la desconstrucción (*Abbau*), y emplea los elementos constituyentes primarios que han sido puestos al descubierto.

Por otro lado, la construcción se extiende en la misma dirección de la desconstrucción hacia ulteriores dimensiones de profundidad. No se trata de una reversión como en el caso de una construcción efectuada sobre la base de elementos resultantes de la deconstrucción, sino más bien de una continuación constructiva de la desconstrucción. En este segundo modo, la construcción está atada a un diferente tipo de abstracción que no procede por separación de

[95] HuaM VIII, 402.

[96] HuaM VIII, 134.

[97] HuaM VIII, 157, 356.

momentos de un todo concreto, sino más bien por una fusión de elementos diferenciados en un todo concreto. Mientras que el primer modo de construcción da cuenta de una experiencia diferenciada, el segundo modo se ocupa de una experiencia indiferenciada. El análisis de los componentes últimos solo equivale al «estudio previo *diferenciado*» sobre la base del cual es posible «de modo apropiado y *motivado* abstraer "constructivamente"» porque la investigación fenomenológica «no puede proceder de manera intuitiva, esto es, no puede llevar los procesos constructivos arcaicos (*die archaischen Aufbauprozesse*) efectivamente a un darse en sí mismos presente o en el modo del recuerdo, solo puede "construirlos"».[98] Con otras palabras, debemos construir la indiferenciación en que se encuentran esos procesos arcaicos. En este caso, el objetivo no es aclarar la constitución del mundo, sino más bien vislumbrar la constitución de un premundo tal como aparece antes de la percepción desarrollada. Esto significa, por ejemplo, dar cuenta de la constitución de una prenaturaleza sin introducir en la lectura del nivel previo lo que ha sido adquirido después. Aun si «retrospectivamente las adquisiciones de los horizontes posteriores (o niveles de desarrollo) del mundo son proyectados retrospectivamente en los anteriores», hay, como Husserl también sostiene, «un corte esencial» y «una diferencia fundamental»[99] entre la experiencia en la protoinfancia y la madurez.

[98] HuaD II/1, 70. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Husserl, Edmund. *Husserliana – Doku mente* I-IV. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anteriordad: Den Haag, Nijhoff), 1977-1999. En la bibliografía final se detallan los volúmenes citados.

[99] HuaM VIII, 242 s.

CAPÍTULO III.

El presente viviente

Para Husserl, la indagación retrospectiva hacia la primigeneidad desde la constitución de un mundo diferenciado puede ser realizada de dos maneras. El retroceso puede referirse a la historia pasada del ego según lo expuesto en el capítulo anterior, o bien puede tener lugar en cada presente porque un flujo indiferenciado subyace a los datos hyléticos y a los actos que emergen dentro de él:

> Con respecto a la primigeneidad (*Urtümlichkeit*), es natural distinguir la primigeneidad de mí mismo, de quien indaga retrospectivamente a partir del mundo constituido, de mí mismo, del ego maduro que medito sobre mí mismo, y la primigeneidad que emerge de la ulterior pregunta retrospectiva, la primigeneidad del "comienzo" de la génesis constitutiva, primigeneidad reconstruida a través del desvelamiento de la génesis.[1]

Así, Husserl distingue, por un lado, el origen radical y permanente, del que el yo maduro se percata cuando toma conciencia de sí mismo, y, por el otro, los comienzos temporales de la génesis constitutiva. Ambos tipos de análisis implican un esclarecimiento de estratos de profundidad en la subjetividad

[1] HuaM VIII, 279. Nuestro análisis del tiempo se atiene a los manuscritos *C* contenido en este volumen de *Husserliana*, y en forma secundaria se referirá a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

trascendental, es decir, la consideración de una génesis histórica o una operación viviente. Esta segunda primigeneidad concierne al protoyo en el presente viviente. Como yo que conoce su génesis temporal, se encuentra en un orden distinto del preyo que participa de ese desarrollo. El conocimiento de que soy el resultado de una génesis histórica me presupone como sujeto cognoscente que tiene un funcionamiento viviente. El origen genético-histórico es reconstruido a partir de un origen cognoscitivo. Por eso el proceso de reconstrucción presupone al protoyo. A diferencia del preyo que debe ser reconstruido, soy ya el protoyo como condición de posibilidad de la reconstrucción, como lugar originario de toda asignación de sentido y validez, como presupuesto anónimo y no-temático de toda experiencia, emoción o volición, y como fuente última de todos los horizontes: «Nada de lo que es, y tampoco lo que es absolutamente, es de otro modo que en la horizonticidad […]».[2]

1. El protofenómeno

Este nuevo tipo de indagación de la primigeneidad muestra que los contenidos sensibles hacia los cuales se vuelve el ego a fin de captarlos no pueden ser el último componente porque son el resultado de síntesis asociativas, kinestésicas y temporales que ocurren en el flujo primigenio del presente viviente. De lo configurado o diferenciado en estas síntesis se debe distinguir lo diferenciante o configurante, que, porque no está sujeto a esta configuración, es un origen absoluto e indiferenciado. De un lado, hay un contenido que es constituido, y del otro, se encuentra el flujo constituyente que está más allá de lo constituido porque establece el marco dentro del cual aparecen las diferenciaciones. De

[2] Hua XV, 670 (Ms C). «El "proto-yo" significa, pues, por así decirlo, el "yo más cercano a mí", el yo que ahora fenomenologiza en la actitud de la epojé. En contraste con esto se encuentra el pre-yo para mí como fenomenologizante en una ulterior "lejanía" porque se trata de un nivel previo pasado en el cual aún no soy este yo, pero que está profundamente oculto en la *historia* de mi conciencia. El pre-yo debe ser *reconstruido*, mientras que el proto-yo es aquello que siempre ya soy antes de toda reconstrucción» (Taguchi, Shigeru. *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe' des Selbst*. *Phaenomenologica* 178. Dordrecht, Springer, 2006, p. 119).

modo que la investigación se vuelve hacia «mi presente viviente y fluyente en su plena concreción en la que es el protosuelo y la protofuente (*Urboden und Urquell*) de todas las valideces de ser (*Seinsgeltungen*) que son actuales para mí en el presente [...]».[3] El análisis concierne al ego como «"supra"-temporal», esto es, al «ego que siempre es ahora y permanece ahora».[4] Por tanto, no tiene el sentido de un regreso a un momento del pasado «porque es un asunto, por así decirlo, de estructuras eternas que debo encontrar toda vez que soy un ego despierto».[5] Son estructuras que se han de desvelar en el estrato constitutivo último de la subjetividad trascendental.

Retrocedemos a un comienzo indiferenciado que está supuesto por la diferenciación. Más acá de la originaria diferenciación, por génesis asociativa, del ámbito hylético, se encuentra la subjetividad que opera en última instancia y a la que Husserl caracteriza como «protoego (*Ur-Ego*) trascendental que vive su protovida (*Ur-Leben*) como presentación protofluyente (*urströmende Gegenwärtigung*) y presente […]»,[6] «protoser (*Ursein*) o protoacontecer (*Urgeschehen*) del curso de conciencia trascendental concretamente viviente» o «subjetividad trascendental en la protoestructura (*Urgestalt*) de su ser».[7] Respecto de la relación entre la *hyle* y este protoyo, se debe tener en cuenta que Husserl se refiere al «presente concreto como presente impresional de unidades y pluralidades perdurables en la esfera hylética […]».[8] Si, en un proceso

[3] Hua XXXIV, 186 (Ms. C). «La consideración genética, que, desde la plenitud diferenciada del mundo en cada caso existente para mí reconduce *históricamente* al comienzo indiferenciado, me conduce en el momentáneo acto de efectuación del presente viviente desde la percepción como posesión aperceptiva del mundo a mí mismo como sujeto que opera en *el mismo acto* como *comienzo absoluto*. En cada acto de experiencia soy tanto el que percibe un mundo pleno de tradición, diferenciado en cosas, instrumentos, objetos culturales, personas, etc., y llegado a ser temporalmente, como también el comienzo, la protofuente, la subjetividad carente de nombre, intemporal, absoluta» (Aguirre, Antonio. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. *Phaenomenologica* 38. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, p. 164).

[4] HuaM VIII, 202.

[5] Hua XXXIV, 385 (Ms. C).

[6] HuaM VIII, 4.

[7] HuaM VIII, 6.

[8] HuaM VIII, 84.

de desconstrucción, prescindimos de lo hylético, accedemos al «presente trascendentalmente fluyente en la correspondiente abstracción frente a lo concretamente hylético».[9] Así, la pregunta retrospectiva avanza desde las unidades hyléticas al curso de vida protofluyente que las constituye. Si se separa de modo abstracto el presente viviente del contenido hylético con el que se relaciona como presente concreto, se llega al último nivel de la desconstrucción, es decir, una subjetividad indiferenciada que ya no es posibilitada por una génesis, sino que posibilita toda génesis temporal y asociativa. Se trata del «"protofenómeno" (*Urphänomen*), en el cual tiene su fuente (*Quelle*) todo lo que por lo demás pueda llamarse fenómeno y en el sentido que fuere».[10]

En cuanto fuente, el protofenómeno de la subjetividad trascendental no es un origen en el sentido de una causa que mantiene una relación productiva con otros fenómenos y que puede perder el vínculo inmediato con el ser de sus productos. Así, el agua puede existir si se seca la fuente o los frutos pueden existir cuando se ha perdido la planta que les ha dado ser. En cambio, el presente viviente no puede dejar de existir. Y, en cuanto comienzo, no se trata de un comienzo que haya ocurrido en un momento del tiempo, sino que acontece de modo permanente como presente viviente. La diferenciación originaria que da lugar al destacarse de los campos sensibles y las sensaciones no solo es algo que ha sucedido hace tiempo, sino algo que tiene lugar permanentemente en la experiencia. Con otras palabras, a partir del mundo predado podemos efectuar un análisis regresivo no solo como remisión a la institución de formaciones hyléticas e intencionales en el pasado, sino también como remisión de la percepción diferenciada del mundo a la indiferenciación subjetiva. Mediante la desconstrucción pasamos, en el segundo caso, de la percepción del mundo al comienzo absoluto que en el presente viviente opera en esa percepción.

Husserl se ocupa del yo trascendental como «una formación constituida» (*ein konstituiertes Gebilde*) o «una efectuación intencional fundada» (*eine*

[9] HuaM VIII, 86.

[10] HuaM VIII, 145.

fundierte intentionale Leistung).[11] Por consiguiente, si bien debemos suponerlo en un primer momento como sujeto de la experiencia trascendental del mundo, aceptar sin más el yo trascendental sin ponerlo entre paréntesis a fin de indagar su propia constitución, implica una falta de radicalidad filosófica: «El yo trascendental obtenido de manera ingenua debe él mismo de nuevo ser sometido a una reducción trascendental».[12] La reducción no debe detenerse en una puesta entre paréntesis del mundo a fin de reencontrarlo como fenómeno en su correlación con las operaciones de la conciencia, sino que debe extenderse a la misma vida trascendental a fin de ver en ella el resultado de la temporalización que se lleva a cabo a partir del presente viviente. Esta nueva reducción dentro de la reducción trascendental conduce al desvelamiento de «un *protoyo* (*Ur-Ich*) *trascendental* y una *protovida trascendental* en la cual aquel yo trascendental concreto […] es temporalizado, obtiene ser en una *temporalidad trascendental inmanente*».[13] Más allá del yo alcanzado ingenuamente en un primer momento, es decir, del yo en cuanto polo de irradiación de los actos y punto de incidencia de las afecciones, una radicalización del análisis tiene que conducir a la vida fluyente en la que se temporalizan tales actos y afecciones. Se nos revela así el «protofundamento (*Urgrund*) de esta temporalización».[14] Puesto que no es un presente en el sentido habitual de un fragmento del tiempo en relación con el pasado y el futuro, Husserl recurre a la expresión «presente primigenio ("protofenoménico")» y lo caracteriza como «el "protofenómeno" al que reconduce toda pregunta retrospectiva trascendental en el método de la reducción fenomenológica»[15]

El presente pretemporal o viviente es el permanente centro de constitución del curso de las vivencias y el mundo, y se distingue de los presentes inherentes a los actos que surgen y se desvanecen. Husserl se ocupa de

[11] Hua XXXIV, 300 (Ms. C).

[12] Hua XXXIV, 300 n. (Ms. C).

[13] Hua XXXIV, 300. (Ms. C).

[14] Hua XXXIV, 300. (Ms. C).

[15] HuaM VIII, 6.

> Un acaecer que tiene lugar en el fluir de la experiencia del mundo como acaecer de una pluriforme estructura de acaecer (*Geschehen einer vielgestaltigen Geschehensstruktur*), por medio de cuya efectuación (*Leistung*), como una efectuación motivante, existe para nosotros todo el acaecimiento (*Geschehnis*), cuya historia (*Geschichte*) se encuentra en este nexo de efectuar y efectuación […].[16]

Se refiere al «protoacaecer de la subjetividad trascendental» como un «protoacaecer temporalizante-temporal» (*ein zeitigend-zeitliches Urgeschehen*)[17] que impulsa y es la condición de posibilidad de esa pluriforme estructura. El protoacaecer del presente viviente condiciona el acaecer de la vida de la conciencia que está en la base del acaecer del mundo. Husserl se refiere a estos diversos niveles en los siguientes términos:

> […] tiempos, objetos, mundos en todo sentido tienen en última instancia su origen en el protofluir del presente viviente, o, mejor, en el proto-ego trascendental, que vive su protovida como presentación y presente protofluyente, y así a su manera tiene ser, ser en su prototemporalización, que constituye en el fluir un prototiempo y <un> protomundo.[18]

2. El fluir del tiempo

La reducción al presente viviente no significa excluir los horizontes temporales para acceder a una dimensión cuya permanencia sea ajena al fluir:

> Si tomamos el pleno presente, esto es, no solo el presente protoimpresional, sino lo que es inseparable de este núcleo, es decir, los horizontes descritos al

[16] HuaM VIII, 5.

[17] Hua XXXIV, 298 (Ms C); HuaM VIII, 200. Cf. Hua XXXIX, 560 ss.

[18] HuaM VIII, 4.

> respecto, entonces tenemos que decir de manera semejante que el presente pasa fluyendo al presente, fluyendo en forma progresiva arroja delante su protensión y pasa al nuevo presente por medio de una constante impleción. […] aquí se hunde "retencionalmente" el pleno presente, este pleno presente, en un "oscuro" recién, y lo que viene es aquí también oscuro.[19]

Retenciones, protensiones e impresiones se corresponden con los momentos temporales del ahora, el pasado y el futuro en las vivencias, y estos a su vez con los momentos temporales de los objetos del mundo. Al efectuar un corte en el proceso fluyente de la percepción, encontramos del lado de lo percibido una fase de presente momentáneo o ahora con su horizonte temporal de lo que recién ha sido y de lo que ha de ser, y, de manera correlativa, del lado subjetivo una fase de presentación pura o impresión con su respectivo horizonte de retenciones y protensiones. Toda impresión instituye un nuevo punto temporal en el modo del ahora. Se trata de un concepto límite que, por un lado, caracteriza dentro de la presentación el máximo acercamiento a lo percibido, y, por el otro, no puede separarse de sus horizontes. Un fluir hacia el presente y fluir desde él se cruzan en un momento de mayor cercanía con el objeto que representa el momento de intuitividad más intensa y tiene límites vagos porque no se trata de un punto matemático. El ahora impresional es la fuente originaria a partir de la cual la conciencia genera desde sí toda una serie de transformaciones. Así, lo percibido no desaparece sin dejar rastros, sino que permanece consciente por medio de intenciones vacías que experimentan nuevas y sucesivas modificaciones convirtiéndose permanentemente en retenciones de retenciones hasta desaparecer al final en un vacío indiferenciado. Cada retención es una conciencia de pasado que corresponde a un punto ahora anterior con su determinada distancia temporal respecto del ahora actual, y confluye con nuevas impresiones. Al mismo tiempo, se configura un horizonte de futuro a través de las protensiones, en cuanto intenciones vacías orientadas a las fases perceptivas que han de venir.

[19] HuaM VIII 94 s.

Consideremos una sucesión temporal de momentos L-M-N. Retenciones y protensiones convergen en el presente de tal modo que la aparición impresional de un ahora M, que se encontraba delineado en el momento previo por medio de una protensión, da lugar al desplazamiento del ahora previo L y a su conservación a través de la retención. A su vez, la presencia de un ahora ulterior N, anticipado en una protensión de protensión en L y en una protensión en M, implica, junto con la retención de M, la retención de la retención de L. En cada caso, lo que en un primer momento se esboza en la protensión, se manifiesta luego en la impresión, y se capta desdibujado en un tercer momento en la retención. El fluir temporal es, pues, un entramado continuo de retenciones de retenciones, y de protensiones de protensiones, que puede prolongarse de manera indefinida hacia el pasado y hacia el futuro. El ahora se une a una serie de pasados y futuros que modifican de continuo su modo de empalmarse unos con otros a la vez que mantienen la relación que guardan entre sí. Y sin esta modificación continua de los horizontes temporales no sería posible el carácter fluyente del presente. Por un lado, el fluir inherente al presente viviente da lugar a un horizonte temporal: «En el presente proto-original que permanece y fluye está constituido y se constituye de manera fluyente el curso temporalizado de la conciencia en el modo del horizonte».[20] El fluir se orienta en variadas direcciones que se asocian con los horizontes temporales: «[…] el presente fluyente es presente del pasar-fluyendo (*Verströmen*), del alejarse-fluyendo (*Abströmen*) y del afluir (*Zuströmen*)».[21] Se advierte una relación de anverso y reverso entre la horizonticidad inherente al presente viviente y el carácter de flujo heraclíteo que Husserl asigna a la experiencia del mundo: «[…] es inherente también al flujo heraclíteo de la posesión del mundo que este mundo que aparece en fluyentes maneras de aparición como uno y el mismo mundo sea en sí mismo fluyente; […]».[22]

[20] Hua XV, 351 (Ms C).

[21] HuaM VIII, 12.

[22] HuaM VIII, 1.

Un primer estrato del horizonte temporal es el de las retenciones y las protensiones que componen el pasado y el futuro vivientes, y un segundo estrato está configurado por las rememoraciones y las esperas con que se plenifican aquellas intenciones vacías. Rememoraciones y esperas son intuiciones no-presentativas que nos dan el objeto en sí mismo, pero no originalmente o en persona a diferencia de la percepción. Revelan el pasado y el futuro en el sentido habitual, y carece del carácter viviente y pasivo de las protensiones y retenciones. Solo son posibles sobre la base de la despresentación inherente a estas, y no pueden eliminar la distancia temporal de lo que estaba representado en ellas de modo vacío. La percepción en cuanto presentación (*Gegenwärtigung*) del presente, la rememoración en cuanto presentificación (*Vergegenwärtigung*) del pasado, y la espera en cuanto presentificación del futuro son vivencias intencionales que tienen el carácter de conciencia de un objeto. En cambio, la retención y la protensión son despresentaciones (*Entgegenwärtigungen*) que no están orientadas hacia un objeto, sino hacia fases temporales pasadas y futuras de objetos. Lo intencionalmente conservado y lo anticipado en forma protensional no es captable como un objeto, sino como fase temporal. Por ejemplo, mientras que la retención conserva una fase momentánea anterior, la rememoración es la reconstrucción integral de una fase ahora con sus horizontes retencionales y protensionales en una reproducción sobre la que es posible volver una y otra vez.[23]

Una cosa es el presente de los lugares temporales como fase entre una multiplicidad de 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

[23] Sobre las retenciones y protensiones, escribe Eugen Fink: «La peculiar intencionalidad de las despresentaciones que siempre entran en escena de manera no-independiente en una presentación vivencial cuyos horizontes constituyen, tiene el carácter —difícil de describir fenomenológicamente— de una latencia esencial. […] La presentificación no es otra cosa que un entrar en estos horizontes, es presentación de algo despresentado» (Fink, Eugen. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Phaenomenologica* 21. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 24). Husserl lo expresa de esta manera: «La retención y la protensión son las primitivas, las primeras formas de la institución del pasado y del futuro. Pero la retención y la protensión en tanto protoformas (*Urformen*) de la presentificación son formas vacías» (Hua XI, 326).

es ninguna modalidad temporal».[24] El presente pretemporal o viviente es el permanente centro de constitución del curso de vivencias y el mundo, y se distingue de los presentes inherentes a los actos que surgen y se desvanecen. Esta permanencia no excluye un carácter a la vez fluyente en razón de que confluye con los actos que lo presuponen, se constituyen en él, y se asocian con el presente constituido. Es permanente porque subsiste como constante lugar o instancia de presentación del mundo. Y es fluyente porque se asocia con los presentes sucesivos que pasan a través de él y corresponden a los diversos actos del yo. Es un protopresente o presente constituyente frente a los presentes constituidos. Husserl emplea el término *nunc stans* (ahora que permanece, ahora estante) para designar el presente viviente que es previo a los lugares temporales en contraposición a los presentes temporalizados que se enlazan con un lugar temporal determinado: «Su esencia fundamental es constituirse como el *nunc stans* de un fluir unitario a través de una continuidad anónima de modificaciones intencionales de un protomodo, que, por su parte, no existe de manera rígida, sino que es él mismo fluyente»[25] En la fuente primigenia de la temporalización tiene lugar la modificación intencional de modo originario —el presente primigenio— en sus modos derivados —los presentes constituidos—. Husserl da una expresión concisa a la diferenciación y sus dificultades: «El doble sentido del presente —presente constituido y subjetividad constituyente como vivacidad protofontanal— ¡exigirá una terminología adecuada!».[26]

Otro aspecto de la búsqueda de una terminología adecuada para el presente viviente reside en su caracterización como «único» en cuanto es un protomodo en contraste con los modos derivados que configuran una multiplicidad de unidades singulares. Se trata de una unicidad que se reitera o pluraliza en los presentes pasajeros sin perder ese carácter. El presente viviente no puede ser calificado como singular o plural, sino que es la condición de todos los presentes constituidos en cuanto singulares o plurales. No es un presente singular

[24] Hua XV, 668 (Ms. C).

[25] HuaM VIII, 8.

[26] HuaM VIII, 58.

entre otros presentes singulares, es decir, algo singular dentro de una pluralidad, y en este sentido existe en una unicidad para la cual el plural carece de sentido: «Sea lo que fuere para mí, es propio para mí a partir de la unicidad en la que yo opero».[27]

3. Los niveles del fluir

Husserl reitera en los manuscritos C la triple estratificación que, en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, comprendía la conciencia absoluta constituyente del tiempo, las vivencias y los objetos trascendentes. No se limita a distinguir dos niveles en el análisis del tiempo: el de los objetos temporales —con sus determinaciones de ahora, pasado y futuro— y el de la conciencia de los objetos temporales —con sus modalidades de la impresión, la retención y la protensión—. Un examen más preciso aplicado tanto a los objetos temporales como a la conciencia de ellos permite deslindar tres estratos en el análisis del tiempo. Respecto de los objetos temporales, Husserl diferencia, por un lado, el objeto temporal trascendente o externo con su tiempo objetivo, y, por el otro, el objeto temporal inmanente o vivencia con su tiempo interno. Asimismo, respecto de la conciencia de los objetos temporales, establece una separación entre, por un lado, la vivencia —con sus determinaciones de ahora, pasado y futuro que coinciden punto por punto con las determinaciones temporales de los objetos trascendentes—, y, por el otro, la conciencia de la temporalidad inmanente —conciencia a la que corresponden la impresión, la retención y la protensión—. Esto significa que toda vivencia implica una conciencia marginal de su transcurso temporal. Se escinden dos dimensiones de la

[27] HuaM VIII, 3. Klaus Held califica este pensamiento de una reiteración, pluralización o espejamiento de una unicidad en sí misma como una «idea especulativa central» del Husserl tardío. Cf. Held, Klaus. „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie". En Claesges, Ulrich y Held, Klaus (eds.). *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung. Phaenomenologica* 49. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, p. 19. Es una idea que aparecerá en relación con el mundo y la intersubjetividad. Véase capítulo X § 2 y capítulo XII § 5.

conciencia que por lo demás son inseparables, es decir, la conciencia absoluta del tiempo como instancia que tiene una experiencia de las vivencias y las vivencias de las que se tiene esa experiencia temporal. El contraste se funda en la circunstancia de que, cuando se percibe un objeto, se tiene también una cierta experiencia del acto de percepción en lo que atañe a su transcurso temporal. Se trata de una experiencia marginal porque no implica todavía la reflexión como acto que se vuelve sobre la vivencia y la capta como un objeto. En suma, las vivencias son unidades temporales inmanentes que se constituyen en una conciencia que es más profunda que la misma conciencia entendida como un plexo de vivencias. Así, el distingo entre presente estante y presente pasajero o constituido es paralelo a aquel que se establece entre la conciencia absoluta que está fuera del tiempo y las vivencias que transcurren en el tiempo. Por eso el presente primigenio ha sido caracterizado como el núcleo más actual de la conciencia absoluta.[28]

En los manuscritos C, Husserl habla también de un «triple sentido ambiguo» del fluir desde el fluir primigenio pasando por el curso de vivencias hasta el tiempo del mundo objetivo:

> […] 1) el curso viviente, el pretemporalizante; 2) el curso de las "vivencias" inmanentes en tanto unidades hyléticas y en tanto constituido por actos; y 3) el tiempo del mundo (*Weltzeit*) en el que todo lo real "fluye" –el curso del tiempo, el devenir, etc.[29]

El tiempo del mundo trascendente remite al curso temporal de la conciencia, es decir, a la temporalidad que se relaciona con el yo trascendental y sus actos, y antes de estos dos niveles, se encuentra

> como *protofundamento* (*Urgrund*) *de esta temporalización*, y de todas las temporalizaciones "trascendentes" —frente a esta temporalización

[28] Cf. Sokolowski, Robert. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 140.

[29] Hua XXXIV, 180 n. (Ms C).

> inmanente—, el protoyo captado de modo concreto como yo de esta vida omnitemporalizante. En cierto modo se puede decir: *todo tiempo surge de una temporalización* (*Zeitigung*), y toda temporalización surge de una *prototemporalización* (*Urzeitigung*).[30]

Del mismo modo que en las *Lecciones* describió como aparentemente «chocante» la situación en que el flujo de la conciencia absoluta constituye su propio fluir además de los objetos inmanentes, Husserl se refiere a «la paradoja de que la temporalización se temporalice a la vez a sí misma».[31] A diferencia de lo que sucede con todos los demás niveles de constitución, lo constituyente y lo constituido coinciden en el nivel último, y esto evita un regreso al infinito.

La temporalización primigenia no es otra que «la autotemporalización trascendental del *ego* en el prepresente (*Vor-gegenwart*) permanente y primigenio».[32] Corresponde a la transformación de lo impresional en lo retencional y de lo protensional en lo impresional. A fin de dar cuenta de los dos primeros niveles —el curso pretemporalizante y el curso de las vivencias—, Husserl aclara:

> […] diferenciamos lo protoimpresional y estas retenciones y protensiones, o sea, toda esta continuidad en su transcurso fluyente, de lo que es dado en ello *originaliter*; y, en este último lado, lo protopercibido en su forma protopercibida del proto-ahora y además lo dado *originaliter* de las retenciones, lo recién-sido en su momentánea forma —que le es inherente originalmente— del recién, etc.[33]

Es el distingo entre fases de la conciencia última del tiempo y fases del curso de las vivencias. Lo que se da es el ahora, el pasado y el futuro como

[30] Hua XXXIV, 300 (Ms C).

[31] Hua X, 80; HuaM VIII, 50.

[32] Hua XV, 667 (Ms C).

[33] HuaM VIII, 8.

modalidades del tiempo inmanente, esto es, el tiempo del curso de las vivencias. Por consiguiente, además de constituirse a sí mismo, el fluir de la autotemporalización se trasciende a sí mismo en el curso de las vivencias, es decir, en las unidades hyléticas y los actos. Estos tienen como su forma el tiempo inmanente y configuran una «primera trascendencia». A su vez, el curso de vivencias se trasciende hacia el mundo como «segunda trascendencia».[34] Husserl aclara que, así como el objeto trascendente no se encuentra real-inmanentemente en los actos, sino que es el correlato intencional, del mismo modo el curso de vivencias temporalizado, junto con el tiempo inmanente que le es inherente, no se encuentran real-inmanentemente en el «protonivel» del protoyo trascendental al que define como «la vida real-inmanente protofenoménica de la temporalización».[35]

Puesto que el tiempo no se encuentra contenido en el protonivel, o, dicho de otra manera, su autotemporalización no contiene aún el tiempo, cabe hablar de una prototemporalización que corresponde a un «nivel previo (*Vorstufe*) del tiempo» o a un «prototiempo (*Urzeit*)», respecto del cual Husserl escribe: «[…] debemos distinguir: el prototiempo, como constituir fluyente, y el prototiempo, como constituido en el fluir, de los *onta* inmanentes en cuanto tales, que se han de incluir en el presente viviente mismo como su propio ser concreto».[36] Puede sorprender en este texto la utilización para los dos niveles del mismo término «prototiempo» ya que tendría que estar reservado para el curso primigenio, pero lo que Husserl quiere poner de relieve es la inseparabilidad y entrelazamiento de estos dos niveles. O sea: el tiempo inmanente, que es constituido por la prototemporalización del presente viviente, es llamado también «prototiempo» para resaltar su anterioridad respecto del tiempo del mundo y su relación estrecha con el fluir constituyente.

Según las *Lecciones*, la conciencia absoluta se orienta mediante una intencionalidad transversal a las fases temporales de las vivencias de modo que

[34] Hua XXXIV, 171 (Ms C).

[35] Hua XXXIV, 301 (Ms C).

[36] HuaM VIII, 297.

constituye el tiempo de estas. Además, se dirige mediante una intencionalidad longitudinal a sus propias fases; de modo que se constituye a sí misma en una autoaparición. Esto evita recurrir a un nuevo curso para su propia constitución. Ambas intencionalidades son inseparables porque las vivencias no pueden escindirse del flujo absoluto. O sea: el contenido inmanente no puede apartarse de la experiencia del contenido. La inseparabilidad va de la mano con una primacía. La intencionalidad transversal se sustenta en la intencionalidad longitudinal porque la captación de la fase temporal de una vivencia depende de la captación de la fase de la conciencia absoluta en que fue intencionada. Si no nos percatamos del flujo, no podríamos percatarnos de la fase de un objeto temporal. Husserl considera también que debe establecerse algún tipo de diferencia entre la intencionalidad de los actos y la intencionalidad del curso. Si al curso le fuera inherente una intencionalidad en el sentido estricto del término, nos encontraríamos con un regreso al infinito. La autoaparición no puede implicar una intencionalidad en el sentido de los actos porque entonces requeriría a su vez una constitución ulterior análoga a la que da lugar a ellos. Por tanto, las *Lecciones* caracterizan a las impresiones, retenciones y protensiones no como vivencias, sino como «momentos del flujo» o «fases del flujo originario»,[37] es decir, como momentos de la conciencia absoluta del tiempo. Una impresión, una retención o una protensión es una «protovivencia» (*Urerlebnis*) que implica la «protoconciencia» (*Urbewusstsein*) o «protoaprehensión» (*Urauffassung*) respectivamente de ahoras presentes, pasados y futuros, es decir, de los múltiples momentos temporales que caracterizan a las vivencias:

> La retención no es ella misma un "acto", esto es, una unidad de duración inmanente constituida en una serie de fases retencionales, sino una conciencia momentánea de la fase transcurrida y a la vez base para la conciencia retencional de la siguiente fase.[38]

[37] Hua X, 75, 92.

[38] Hua X, 118; cf. 116, 119 s.

En los manuscritos C, Husserl sostiene que la conciencia más originariamente temporalizante no es una conciencia en sentido propio porque carece de una intención en sentido estricto: «¿Qué clase de "intencionalidad" es esta que circula bajo la bandera de la "retención"? ¿Es una intencionalidad en sentido propio? Un constante uno-en-otro de la modificación, del de [...], de, etc., tengo yo; pero falta sin embargo la auténtica intención».[39] Por eso Husserl se refiere a los problemas suscitados por el intento de determinar positivamente el carácter de la pretemporalización. Contrapone la vivencia de la transformación retencional a la actividad reflexiva que permite identificar lo vivenciado y de ese modo lo temporaliza de manera efectiva, es decir, le infunde un carácter temporal en sentido propio:

> […] yo, el yo trascendental fenomenologizante, al tematizar la vida que fluye y permanece, efectúo con ello precisamente de modo activo una temporalización en sentido propio, al identificar, en la medida en que no solo vivencio la modificación retencional, sino que en ella ejercito un captar y mantener en sentido yoico, y sobre esta base efectúo las apercepciones de algo como existente, como reiteradamente identificable, etc. […] la efectiva temporalización no es ahora la del curso como curso, sino la mía, la del yo trascendental-fenomenológico.[40]

Al poner énfasis de modo unilateral en la actividad de la reflexión, Husserl llega al extremo de atribuir la temporalización exclusivamente al yo. Sin embargo, el curso no puede ser temporalizado solo 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 pretemporalidad. Pero esta autoexperiencia del curso, previa a la temporalidad descubierta por la reflexión y por ende pretemporal,

[39] HuaM VIII, 122.

[40] Hua XXXIV, 184 (Ms C).

es siempre enigmática en la medida en que solo puede ser tematizada por la reflexión. De ahí la afirmación de Husserl:

> El curso se ha de temporalizar *a priori* por el ego. Este temporalizar es a la vez fluyente; el curso está siempre de antemano. Pero también el yo está de antemano, él es como yo despierto (trascendental-fenomenológicamente despierto) siempre yo de la conciencia.[41]

En las *Lecciones*, Husserl distingue «el ser prefenoménico de las vivencias, su ser antes del volverse reflexivo sobre ellas, y su ser como fenómeno».[42] Con su mirada objetivante, la reflexión convierte en fenómeno lo que no era más que un prefenómeno para la retención, que no es un mirar objetivante. El flujo absoluto es preinmanente porque es la autopercatación temporal de las vivencias que se encuentran en el tiempo inmanente, y es prefenoménico porque solo se constituye como fenómeno en la reflexión. El análisis reflexivo aplica al flujo primigenio un vocabulario que pertenece con propiedad solo a los correlatos del flujo, es decir, a las vivencias. Los términos no pueden aplicarse a las dos dimensiones con el mismo significado porque la conciencia absoluta es constituyente, y las vivencias, aunque inmanentes, son lo constituido por la conciencia absoluta. Husserl afirma en las *Lecciones*:

> Este flujo es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada "objetivo" en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como "flujo", […] Para todo esto nos faltan los nombres.[43].

El curso absoluto no puede tener las propiedades de los objetos constituidos en él. Esto significa que tan solo se le puede atribuir una «ordenación

[41] Hua XXXIV, 181 (Ms C).

[42] Hua X, 129.

[43] Hua X, 75, 371.

cuasi-temporal unidimensional»[44] a partir de lo que en él se constituye. Los momentos del curso constituyente del tiempo no se ubican en la secuencia de los objetos inmanentes o vivencias de tal modo que la conciencia del ahora no está en el ahora. El flujo de la conciencia no deja de tener una ordenación porque se compone de fases actuales, preactuales y posactuales, pero esa ordenación es cuasi-temporal porque no es la que corresponde a la sucesión de ahora, pasado y futuro. La conciencia del tiempo está, pues, fuera del tiempo, y esto impide hablar de una simultaneidad de las protoimpresiones, o de una sucesión temporal de protensiones, impresiones y retenciones. Las protovivencias se encuentran a la vez y van una tras otra, pero no se puede hablar de simultaneidad y sucesión porque estos conceptos corresponden al tiempo constituido y ellas son momentos constituyentes. Son fases del curso absoluto de la conciencia inmanente del tiempo como un tercer nivel que está fuera del tiempo y se establece más allá del tiempo de los objetos trascendentes y el tiempo de los objetos inmanentes: «Ya no es posible hablar de un tiempo de la conciencia constituyente última».[45]

Al retomar esta cuestión en los manuscritos C, Husserl pone de relieve que en la constitución de la temporalidad se debe distinguir una preconstitución pasiva y una constitución de la reflexión. Por un lado, el operar del protoyo en el presente viviente implica una pretemporalización. Por el otro, la reflexión pone de manifiesto las modalidades temporales y permite afirmaciones sobre el tiempo. De este modo, la vuelta reflexiva del yo sobre sí mismo confiere al curso un carácter temporal efectivo. El problema es que no sabemos nada en sentido temático acerca del proceso pasivo de temporalización en el curso antes de volvernos activamente sobre él en la reflexión y llevar a cabo la temporalización estricta. Husserl tiene en cuenta que solo por medio de la reflexión se tiene un conocimiento de los actos y de la temporalización que los constituye. Así, en un sentido estricto, la temporalización no correspondería al

[44] Hua X, 82, 380.

[45] Hua X, 124.

curso mismo, sino al yo que reflexiona y descubre las distinciones temporales y en este sentido las constituye.

4. El protoyo

Husserl traza dos distinciones convergentes respecto del presente y el yo. Por un lado, distingue el prepresente (*Vorgegenwart*) permanente que es el constante centro de presentación y los presentes que pasan y se hunden en el pasado. Por el otro, diferencia el yo que opera en los actos que se efectúan en la originariedad del presente viviente y el yo que ya no existe como polo protoviviente, y que, a diferencia de este, se encuentra en un estar-frente. Puesto que la reflexión solo es posible como una «captación retrospectiva» (*Zurückgreifen*) o «percatarse con posterioridad» (*Nachgewahren*)[46] que se dirige hacia aquello que todavía está presente a la conciencia en el modo de la retención, solo se puede reflexionar sobre el yo tal como era hace un momento de manera que el yo que opera en el presente viviente no puede ser captado así 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 separado pero no equivale él mismo a un 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 para un nuevo operar protoviviente.[47]

[46] Hua VIII, 88 s.

[47] Hua XIV, 29. «En el presente viviente vive el yo como "operante", anónimamente orientado hacia esto o aquello objetivo; […]» (Hua XXXIV, 298).

La reflexión introduce la escisión entre el yo objetivado que hace frente y el yo objetivante y operante en la reflexión que recibe el nombre de protoyo (*Ur-Ich*):

> Encuentro en este constante escindirse, y luego nuevamente identificarse del yo, un protoyo, al que designo como protopolo (*Urpol*), como el yo originariamente operante, y el yo que se ha convertido en frente-a (*Gegenüber*) respecto del protoyo, en algo que es […].[48]

En tanto 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 reflexiva, el yo que opera actualmente lo hace desde el presente primigenio o viviente.

El presente viviente es permanente y fluyente, y, en virtud de esta unidad del permanecer y el fluir, se puede tener una doble experiencia del yo, a la vez como omnitemporal y como fijado a un lugar temporal. El yo es a la vez un yo objetivado y temporalizado y un yo pretemporal o exterior al tiempo, es decir, un protoyo. Puesto que las vivencias acaecen en el presente viviente, se produce una temporalización de ellas y una temporalización concomitante del yo como polo de su irradiación. En razón de su pasaje por el presente viviente, las vivencias se enlazan con un ahora y de ese modo encuentran un lugar temporal en la sucesión de lugares temporales. Esto significa que la permanencia del yo como fenómeno originario se temporaliza en la perduración del polo egológico. Mientras que el protoyo es permanente o estante y no ocupa un lugar temporal, el yo de los actos perdura a lo largo de lugares temporales.

La reflexión es reiterable y en ella permanezco como yo operante siempre en el presente viviente sin poder captar este yo que opera en la misma reflexión. El presente viviente no puede ser captado por la reflexión porque toda reflexión es posterior. El yo sobre el que se reflexiona se desliza hacia el pasado mientras que el yo que reflexiona permanece en el presente viviente. Aun en sus transformaciones, el yo operante está constantemente en el presente que es

[48] HuaM VIII, 2.

su modo temporal propio en la medida en que es un «yo soy» y no un «yo era». Como tal resulta inexpresable porque el presente sobre el que se habla ya no es el presente desde el que se habla. Sobre el curso primigenio afirma Husserl: «Es en tanto preser inexperienciable e indecible (*unerfahrbar und unsagbar*), en tanto lo indecible, o sea lo inexperienciable es experienciado, esto es, experienciado y llega a ser tema de una afirmación, es justamente ontificado».[49] Ahora bien, la reiterabilidad de la reflexión permite acceder a la conciencia de una permanencia en el presente: el yo puede tematizarse —aunque no como operante— porque puede encontrarse siempre a sí mismo en reflexiones reiterables al infinito en cualquier lugar de su curso temporal de vivencias.[50]

Sabemos que el fluir primigenio constituye o temporaliza las distinciones del ahora, el antes y el después como momentos constituyentes de las vivencias, y, dado que este fluir es previo a los actos en el orden de las condiciones de posibilidad, debe haber también algo previo al yo como polo de irradiación e incidencia de ellas en cuanto constituidas. De ahí el distingo entre el «yo de los actos» y el protoyo o «yo del fluir primigenio».[51] El operar aprehensor e identificador que caracteriza al yo, en cuanto yo de los actos, presupone un fluir a partir del cual se constituyen los actos. Hablamos de un protoyo cuando los actos se consideran en el proceso de su constitución. Entonces no se los examina como ya constituidos, en correlación con los objetos que se han constituido en ellos, y emanados de un yo que se dirige a esos objetos. Considerados ya constituidos y asociados en cuanto transcurridos con un determinado

[49] HuaM VIII, 269.

[50] Esta permanencia del yo que opera no se da como un objeto en la reflexión, sino que se da «como horizonte de un "yo puedo" infinitamente repetible […] yo puedo en cada momento y siempre de nuevo reflexionar sobre mí mismo en mi "yo opero" […]» (Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Phaenomenologica* 23. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 73). La conciencia de la infinita reiterabilidad y del constante encontrarse a sí mismo remite a un presente permanente que no es dado como objeto, sino como una idea en sentido kantiano: «[…] la conciencia de la *infinita* reiterabilidad de las autorreflexiones señala en la dirección de un presente funcional idéntico y omnitemporal que fusiona la vida egológica universal en una unidad absolutamente abarcadora. Captamos, pues, la unidad del curso de vivencias, como Husserl ya dijo en *Ideas I*, "en el modo de una idea en sentido kantiano"» (p. 127). Cf. Hua III/1, 186.

[51] Cf. Hua XV, 586.

lugar del tiempo, los actos son vivencias de un yo que ya no es el polo viviente o protoyo, 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 tanto, tampoco un yo a partir del cual emergen, sino que tan solo se puede hablar de un protoyo que converge con el fluir.

Por consiguiente, el protoyo puede ser considerado desde un doble punto de vista según se contemple su oposición al yo objetivado por él en un acto de reflexión, o bien, se insista, en un nivel más profundo, en su diferencia con respecto al acto en que se efectúa cualquier objetivación y no solo la reflexiva. El protoyo se analiza en contraste con los actos y el yo de los actos, salvo en el caso de que objetiva su propio curso de vivencias. En este caso es admisible identificarlo como polo de irradiación del acto de reflexión por contraste con el yo que es tematizado por la reflexión, es decir, para marcar la diferencia entre el yo presente y el yo objetivado. Pero en la medida en que se quiere acceder al núcleo fundante del operar reflexivo, y de cualquier acto, la noción de un yo que opera como polo viviente del acto reflexivo se asocia con, o más bien cede su lugar a, la noción de un yo que es previo a todo acto en el orden de las condiciones de posibilidad. En un caso es el yo a partir del cual se objetivan en un acto reflexivo los actos pasados, y en el otro es el yo a partir del cual se constituye sin objetivarse cualquier acto presente. Por un lado, es el yo que opera en *el acto* que se constituye en el presente primigenio y así va a asociarse eventualmente con un presente constituido entre otros presentes constituidos. Por el otro, es el yo que opera en el acto que *se constituye* en el presente primigenio y por ende se encuentra en el lugar de origen de todos los presentes pasajeros.

5. La forma del tiempo

Frente al tiempo subjetivo o interno se constituye el tiempo objetivo como una forma común a todos los objetos. En esta forma, cada objeto tiene su lugar temporal determinado y su duración, se da en una cierta orientación, y exhibe

relaciones de coexistencia y sucesión. Todos los objetos percibidos participan de esta forma que se presenta como una forma de la intuición. Husserl afirma:

> Todos los objetos de este "mundo" de la sensibilidad inmanente configuran un mundo, y este mundo es mantenido en conjunto por medio de la forma del tiempo que es inherente a él mismo, esto es, la forma *objetiva* del tiempo.[52]

Todo lo que aparece no solo tiene su tiempo fenoménico con sus momentos temporales de ahora, pasado y futuro, sino su lugar fijo dentro de un único tiempo objetivo. Husserl califica como «algo notable» que tengamos que distinguir la idea del tiempo objetivo frente al curso que es inseparable de mí, como portador de los modos subjetivos de darse del tiempo. Lo notable reside en que el tiempo objetivo se diferencie, sin poder desprenderse, del fluir de los modos subjetivos en los que se da. Es un tiempo aprehendido a través de la conciencia interna del tiempo. Se exhibe como unidad, y tiene una multiplicidad correspondiente en los fenómenos del tiempo inmanente que confluyen en él. De modo que a cada punto temporal presentado del tiempo objetivo corresponde una multiplicidad de intenciones temporales subjetivas presentantes. A través de las multiplicidades del tiempo interno se intenciona el tiempo objetivo como una unidad que se exhibe o presenta en ellas:

> Este tiempo "objetivo" es él mismo rígido, perdurable, frente a los modos temporales presente actual, pasado actual y futuro. [...] Tenemos dado el tiempo objetivo del mundo en nuestras maneras de temporalización "actuales", subjetivas y vivientes, en la fluyente manera de aparición de lo ahora presente, lo ahora pasado y lo ahora futuro.[53]

---

[52] EU, 305 s. La sigla, con indicación de página, corresponde a Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg, Claassen, 1964.

[53] HuaM VIII, 406 s.

Los objetos se constituyen por aprehensión de datos sensibles que tienen su tiempo, y todos los tiempos de estos datos inmanentes están relacionados con un mismo tiempo interno que los abarca. Los datos sensibles no pertenecen al mundo constituido, pero sus determinaciones de contenido y sus determinaciones temporales sirven como representantes para las propiedades objetivas y para una temporalidad objetiva. A través de las multiplicidades del tiempo interno se intenciona el tiempo objetivo como una unidad que se exhibe o presenta en ellas.

El tiempo objetivo como forma del mundo objetivo es el resultado de un proceso constitutivo. Es necesario, pues, poner en claro las operaciones en virtud de las cuales se configura como tal. El pasaje del flujo del tiempo a una forma no-fluyente es posibilitado por el mantenimiento de un estilo en el paso del tiempo, la conservación del lugar en la modificación temporal, y la participación de la reproducción o rememoración del tiempo. A través de estos fenómenos, Husserl analiza una constitución que va desde la forma de darse del tiempo subjetivo o interno hasta el establecimiento de una forma objetiva.

En primer lugar, se conserva en el fluir de las maneras de darse temporales un «estilo de darse» consistente en la articulación de impresiones, retenciones y protensiones que son a la vez elementos constituyentes de la conciencia absoluta y modos de la manera de darse del tiempo inmanente. Este estilo se mantiene como una «forma rígida» que se ha de caracterizar desde el punto de vista «objetivo-noemático» como el «sistema de formas» del ahora, el pasado y el futuro.[54] Husserl señala que «las palabras presente, pasado, etc., indican una típica en una fluyente relatividad».[55] Hablar de una «típica» implica aludir a un elemento estable que se presenta como una «continuidad de formas de contenido siempre nuevo», contenido al que le queda asignado, por la inclusión de la forma, su lugar temporal. De suerte que las protoimpresiones, junto con las retenciones y protensiones, y los correlativos momentos temporales,

[54] Hua XI, 174.

[55] Hua XV, 100 (Ms C).

instituyen «una forma perdurable para materia siempre nueva»[56] En suma, cada una de las vivencias, ya sean datos de sensación o vivencias intencionales, tiene una forma temporal, que se integra en un único tiempo subjetivo, y sobre esta base se constituye la forma objetiva del tiempo como forma del mundo.

A la forma rígida se añade la conservación de la intención objetiva de la protoimpresión en la correspondiente modificación retencional. El contenido cualitativo que corresponde al material sensible no cambia salvo en la pérdida del carácter impresional, y tampoco cambia el punto o lugar temporal que le queda asignado por aparecer en un presente. Junto con las determinaciones extratemporales, es decir, la composición específica al margen del tiempo, se conservan las determinaciones temporales. De manera que la aparente antinomia entre conservación y alteración del lugar temporal en el hundirse en el pasado se resuelve para Husserl con la aclaración de que lo que se modifica no es el lugar temporal, sino la distancia con respecto al ahora actual. Varía tan solo el alejamiento relativo con respecto al ahora viviente que se modifica una y otra vez. Tal mantenimiento de la intención objetiva es una primera condición para la constitución de los objetos temporales y el tiempo objetivo.[57]

Si se mantienen las determinaciones temporales, es decir, se conserva el lugar temporal en la modificación temporal, es posible la constitución de objetos temporales dotados de duración. Los objetos temporales tanto inmanentes como trascendentes se caracterizan por la duración. Se trata de la extensión o figura temporal (*Zeitgestalt*) de un objeto que mantiene una identidad en el fluir del tiempo. Comprende sus diversos puntos o lugares temporales, que se mantienen, y por eso se ofrece como duración idéntica, aunque en un permanente cambio de perspectivas, al retroceder cada vez más hacia el pasado.[58] La duración exhibe un cambio de dos caras. No solo concierne a los modos transcursivos de la duración del objeto, esto es, a la serie de los puntos temporales que se extienden desde el ahora inicial como «punto fontanal» hasta

[56] Hua III/1, 183.

[57] Cf. Hua X, 62-69.

[58] Cf. Hua XI, 297.

el ahora final con el que deja de haber una protoimpresión correspondiente al objeto que dura, sino que atañe a cada uno de los puntos de esa duración. Los distintos puntos temporales de la duración de un objeto forman en conjunto un continuo, y cada uno de ellos es también por sí solo un continuo de modos transcursivos. Hay una «continuidad de los modos transcursivos de la duración del objeto» y «una continuidad de los modos transcursivos de cada punto de la duración».[59] Y la segunda continuidad está incluida en la primera. Lo cual significa que no solo se renueva el ahora actual en forma continua, sino que se modifican a la vez en forma continua cada uno de los ahoras pasados y futuros. Al variar cada punto ahora del objeto temporal se alteran también todos los restantes en una constante producción de modificaciones.[60] En este proceso, el objeto temporal y su duración escapan a lejanías de la conciencia de modo que la distancia con respecto al ahora es cada vez mayor. La manera de darse varía en función de la cercanía o la lejanía, y esto significa que se produce una perspectivización temporal.

La conciencia de un objeto temporal idéntico no requiere solo el mantenimiento de la intención objetiva de la retención en su doble vertiente relativa al contenido y el lugar temporal durante la modificación temporal. Es necesaria también la participación de la rememoración. La duración ya transcurrida puede ser reproducida, y, así como en la retención encontramos una materia no-impresional y un lugar temporal que son intencionados conjuntamente, la rememoración exhibe análogamente una intención dirigida hacia un contenido reproducido junto con su duración temporal. Mientras aún permanece viva la retención o recuerdo primario del pasado, puede producirse una rememoración como recuerdo secundario. Lo importante es que el ahora reproducido en la rememoración se identifica con el correspondiente punto temporal ahora que aún se mantiene vivo en la retención. La intención objetiva es la misma en ambos casos, y esta identificación está en la base de la constitución de los objetos temporales idénticos y de un tiempo objetivo único. La

[59] Hua X, 28.

[60] Cf. Hua X, 27 ss.

percepción no proporciona en un sentido estricto objetos temporales idénticos porque no puede fijar o disponer de lo meramente presente que se encuentra siempre en pasaje. Y la repetición de la percepción de un objeto temporal no proporciona otra cosa que la conciencia de la sucesión de dos objetos iguales. En virtud de su permanente fluir, el objeto solo puede mostrarse como idéntico en la unidad de la percepción con diversas rememoraciones, o bien en la unidad de reiteradas rememoraciones. Sin la rememoración no habría para el yo algo perdurable como un objeto sobre el que es posible volver y con el que es posible contar como una posesión. Lo dado ante todo en el fluir de las impresiones, protensiones y retenciones debe ser rememorado una y otra vez, y reconocido como lo mismo a través de una identificación sintética. Husserl recuerda que, según la deducción trascendental kantiana, los objetos espaciales requieren no solo una síntesis de la aprehensión, sino también una síntesis de la reproducción y de la recognición.[61] Pero no basta la rememoración del objeto porque los recuerdos pueden reproducir un objeto igual. La identidad requiere, además, el recubrimiento o coincidencia del horizonte temporal del objeto rememorado, esto es, la conciencia de un mismo horizonte temporal en cada una de las rememoraciones.[62] La percepción y las rememoraciones coexisten en el presente, y esto podría sugerir una contemporaneidad en el caso de que no se tomaran en cuenta los horizontes del ahora viviente y el ahora presentificado. Solo es simultáneo aquello que tiene el mismo horizonte de pasado y de futuro.

Se ha dicho que el ahora reproducido en la rememoración se identifica con el correspondiente punto temporal, ahora que aún se mantiene vivo en la retención. Esta identificación, y con ella el carácter pasado de un objeto antes percibido y ahora rememorado, se explica porque la conciencia absoluta del tiempo retiene la percepción pasada y así es capaz de establecer un lazo entre ella y el acto presente de rememoración de modo que se manifiesta la pertenencia de los dos actos al flujo temporal de una misma conciencia. El pasado

[61] Cf. Hua XI, 326 s., 507 s.; Hua XVII, 166, 291.

[62] Cf. Hua X, 107 s.

no solo permanece accesible, sino que es reconocido por la conciencia presente —a pesar de la distancia temporal— como un fragmento de sí misma. La copertenencia del acto de rememorar y lo rememorado al mismo flujo de la conciencia absoluta hace posible superar la distancia temporal entre el presente y el pasado, es decir, transportar un pasado al presente en el que accede una vez más, a un darse en sí mismo intuitivo, aunque ya no en carne y hueso. Las dos conciencias internas subyacentes al acto de rememoración y al acto rememorado son conciencias que dependen de una misma conciencia del tiempo. La conciencia absoluta da cuenta del hecho de que el acto de rememoración es vivido por mí como reproducción de una percepción anterior que ya ha sido vivida por mí en el pasado. Este papel de la conciencia absoluta hace posible la presentificación del objeto de la rememoración, es decir, su aparición como efectivo —a diferencia de la aparición fictiva en la fantasía— y su aparición como pasado —a diferencia de la aparición en carne y hueso de la percepción—. Se debe tener en cuenta que lo que se rememora en primer lugar es un objeto pasado y no el acto de una percepción pasada. Para poder rememorar la percepción pasada, no basta rememorar el objeto pasado, sino que es necesario realizar una reflexión en el interior de la rememoración. En la rememoración del objeto pasado, la experiencia original que tuvimos de él no está dada de manera explícita dada, sino intencionalmente implicada.[63]

Toda rememoración tiene un horizonte. Así como cada retención se encuentra en un continuo de retenciones de retenciones, la rememoración implica intenciones que conectan lo rememorado en el horizonte temporal. Tienen el carácter de intenciones de inserción porque refieren el contexto pasado y futuro de lo rememorado y determinan su posición respecto del ahora actual. Mientras que la duración reproducida —con el contenido que la plenifica— es el primer plano, tales intenciones permiten la conciencia de un trasfondo temporal. Por eso Husserl habla de una doble intencionalidad de la rememoración. Junto con aquella orientada hacia el contenido y su duración se encuentra aquella orientada hacia el contexto de la duración. Mientras que la

[63] Cf. Bernet, Rudolf. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 93-105.

primera se plenifica con la reproducción de aspectos de lo rememorado, la segunda se plenifica mediante la reproducción de todos los lugares temporales hasta llegar al presente. De este modo se establece una relación determinada con el ahora actual. La rememoración pone un pasado y a la vez un horizonte que puede ser confuso e indeterminado, pero que es explicitable en una cadena de rememoraciones. Es posible presentificar un ahora anterior y también toda la corriente de la conciencia hasta el presente actual. En esta explicitación se advierte que todos los presentes presentificados tienen su horizonte y se encuentran incluidos en un horizonte total que abarca en una síntesis todos los horizontes singulares.[64]

El horizonte temporal permite identificar no solo el objeto rememorado, sino también su lugar temporal, y de ese modo posibilita una visión de la unidad del tiempo en el que fluyen los presentes pasajeros, y, además, aquella explicitación que da lugar a la constitución de un «tiempo unitario, homogéneo, objetivo».[65] En el horizonte temporal de lo rememorado, con sus retenciones y protensiones, podemos reproducir un ahora anterior o posterior que coincide con el correspondiente punto temporal de dicho halo. Y tenemos la posibilidad de proceder de este modo una y otra vez. Con ello se producen acoplamientos unos en otros de campos temporales, y, en la medida en que los campos encajan unos en otros, se comienza a componer un ordenamiento fijo. No se produce solo una continua superposición, sino también una identificación de los campos que se recubren: «Todos los tiempos particulares coinciden y constituyen por coincidencia un único tiempo, […]».[66] Así se constituye, en el flujo temporal, un tiempo «no-fluyente, absolutamente fijo, idéntico y objetivo».[67]

Todo lo que aparece no solo tiene su tiempo fenoménico con sus momentos temporales de ahora, pasado y futuro, sino su lugar fijo dentro de un único

[64] Cf. Hua X, 53 ss.; Hua 345, 576.

[65] Hua X, 69.

[66] HuaM VIII, 298.

[67] Hua X, 64.

tiempo objetivo. Se trata de «la forma primera y fundamental» porque es el presupuesto para otras síntesis objetivas que tienen que ver con la forma espacial o el contenido: «Comprendemos ahora la verdad intrínseca de la afirmación kantiana de que *el tiempo es la forma de la sensibilidad*, y por eso es la forma de todo mundo posible de la experiencia objetiva».[68] A esta forma se ajusta la duración, la coexistencia y la sucesión de los objetos percibidos. Respecto de la duración como forma o extensión temporal se puede establecer algunas distinciones. La duración puede construirse en el ahora actual o ser una duración ya transcurrida, según se tenga conciencia o no de algún punto temporal como un ahora. En el primer caso, tiene un punto inicial y un punto ahora, un trecho que va de uno a otro y se da como transcurrido, y un trecho que aún no se ha dado. En el segundo caso, no hay una generación de la duración en el ahora actual, se tiene conciencia de la duración como totalmente transcurrida, y su punto final no coincide con un punto ahora.

Una segunda distinción es que la duración puede mantenerse igual o sin alteración en el contenido como sucede en la percepción de una casa, o bien puede exhibir una alteración en el contenido como sucede con la percepción de un pájaro que vuela o de una llama que altera su figura y la intensidad de la luz. En el caso de la no-alteración tenemos una conciencia continua y homogénea de una unidad del contenido. Hay una conciencia de coincidencia que no deja lugar a la conciencia de la diferencia. En el caso de la alteración se produce, junto con la manifestación de una diferencia, un recubrimiento que concierne tan solo a lo general y que configura la unidad, necesariamente presupuesta, de aquello que se altera.[69] Ahora bien, tanto en el caso de la alteración como en el de la no-alteración, el objeto temporal experimenta un cambio que no concierne al contenido —alterable o inalterable—, sino al modo de darse temporal del contenido en su duración. A pesar de la identidad total o

[68] EU, 191. Cf. EU, 188-194, 305-309.

[69] Cf. Hua X, 86 ss.

parcial de su contenido, y de la identidad de su duración, el objeto temporal es siempre otro.[70]

Respecto del objeto trascendente que se ajusta a la forma del tiempo, debemos distinguir dos cosas. Por un lado, se encuentran el punto o lugar temporal que ocupa y la duración temporal o extensión a través de estos lugares. Este aspecto pertenece, junto con todas las determinaciones cualitativas, al sentido objetivo que permanece idéntico. Por el otro, se presentan las perspectivas, modos de orientación o maneras de darse de esa duración que cambian de manera incesante en razón de que los objetos se desplazan hacia el pasado cada vez más lejano. Este otro aspecto no pertenece, por su transformación continua, al sentido objetivo, sino al cómo noemático, esto es, al objeto en el cómo de las maneras de darse. Mientras que el lugar temporal en el tiempo objetivo o la duración en esta forma temporal no se alteran y están comprendidos en el sentido objetivo, el modo de orientación temporal de un punto o una duración —es decir, su perspectiva temporal con respecto al presente— se muestra de modo variable en otra dimensión noemática. El noema incluye todas las maneras de aparición sin las cuales no hay una manifestación de algo objetivo, y entre ellas se encuentran las que llevan consigo la temporalidad: «Cada determinación temporal que se encuentra en el respectivo sentido objetivo, y cada punto temporal, cada trecho temporal, cada estructura temporal, es una unidad para una correspondiente multiplicidad infinita de maneras de aparición».[71]

6. La asociación

La síntesis del tiempo es el marco formal universal para la constitución de los objetos y para la autoconstitución de la subjetividad trascendental. Pero no revela lo que da unidad de contenido a cada objeto y lo que establece diferencias

[70] Cf. Hua X, 109; Hua X, 125 s.

[71] Hua XI, 322. Véase capítulo V § 1.

entre ellos. Por eso es necesaria otra síntesis que transcurre junto con la que constituye la forma temporal y concierne al contenido. Esta síntesis ulterior es también pasiva porque se lleva a cabo sin la participación del yo. Es la síntesis de la asociación a la que Husserl caracteriza de esta manera: «"Asociación" es la denominación más general de las formas de unificación que unifican las *unidades del curso*». Y aclara:

> La constante e invariante forma de la totalidad —la más general del curso—, ella es una forma para *totalidades particulares*, unidades. Tenemos, pues, la asociación de *contenidos* que crea unidades particulares concretas, y la forma universal que unifica todas las unidades de esta índole en la forma universal —en la *forma univeresal del tiempo*.[72]

De este modo, la fenomenología de la asociación se presenta como «una continuación más elevada de la teoría de la constitución originaria del tiempo»[73] Su papel es decisivo en la fenomenología genética en la que permite una descripción más adecuada de los componentes de la conciencia indicados por la fenomenología estática, es decir, los datos hyléticos y las interpretaciones que confieren sentido. Husserl define la asociación como «el principio universal de la génesis pasiva», esto es, «una forma y una legalidad de la génesis inmanente inherentes permanentemente a la conciencia en general».[74]

Hay grados en las operaciones de la asociación. Ante todo se encuentra la protoasociación (*Urassoziation*), que recibe ese nombre por su analogía con, y prioridad respecto de, las relaciones asociativas que operan en la constitución de los tipos empíricos. La protoasociación constituye en primer lugar la *hyle* y de ese modo estructura el presente viviente. Tiene su fuente primaria en el contenido protoimpresional y en las evocaciones que parten de él en dirección a otros contenidos impresionales en el horizonte de simultaneidad y al

[72] Hua XXXIX, 385 (Ms C).

[73] Hua XI, 118. Cf. EU, 75 s., 207.

[74] Hua XI, 113, 117.

contenido de las retenciones y protensiones en el horizonte de sucesión. Es posible en virtud tanto de la semejanza entre los términos de la asociación como de su contraste con respecto al trasfondo. Por eso el contraste es un «fenómeno originario».[75] La fusión asociativa es, pues, lo que explica la génesis del dato hylético. Este se revela como una totalidad de momentos que remiten unos a otros por su homogeneidad y de ese modo generan el espesor y la vida propia de la que proviene la fuerza de su afección. Además de este horizonte interno, el dato tiene un horizonte externo porque el poder afectante depende también de la magnitud del contraste con el trasfondo. Husserl compara este despertar asociativo con la situación en que una luz aumenta su intensidad dentro de una hilera de luces. En virtud de este incremento parte de ella una evocación que se extiende a las restantes luces, y de ese modo su mayor luminosidad beneficia toda la serie. Esto significa que, en un horizonte de simultaneidad, la mayor irradiación de una luz se transfiere a todo el conjunto. Y lo mismo sucede con respecto a la sucesión. Si se destaca con más intensidad en el transcurso de una melodía, un sonido da lugar a una evocación que se orienta hacia la serie de sonidos de la que aún se tiene conciencia en la retención viviente, y también hacia el futuro, de modo que nuevas formaciones sonoras llegan a ser objeto de un interés temático. Análogamente, a partir de una impresión originaria, la síntesis se propaga hacia otras impresiones y fases, es decir, hacia retenciones y protensiones inmediatas de contenido homogéneo. Una vez asociados, los momentos del fluir temporal se entrelazan, fluyen unos en otros en una suerte de superposición, y pueden afectarnos como un dato unitario. La unidad produce una vivificación por la que el conjunto nos afecta y queda incluido en la esfera del presente viviente. Con esta fusión de cercanía queda en claro que no basta la mera yuxtaposición temporal para constituir la síntesis de contenidos, y que es necesaria también una homogeneidad entre las fases temporales que se enlazan.[76]

[75] Hua XI, 138.

[76] Cf. Hua XI, 117-149; HuaM VIII, 309, 345, 437.

El carácter relativo de la unidad hylética respecto de otros datos y el campo del que emergen obliga a distinguir entre la afección efectiva y la tendencia a la afección, es decir, la potencialidad de afectar que está enraizada en la situación perceptiva global y emite rayos débiles que no alcanzan a atraer al yo. En virtud del carácter relativo de la afección, lo que afecta puede dejar de estimular al yo, y lo que no afecta puede convertirse en atracción. Como una pura nada en el orden de la afección no puede convertirse en un elemento afectante, Husserl concluye que lo que no afecta al yo en un determinado presente no puede ser totalmente ajeno a la afección, sino que debe poseer una tendencia hacia ella. Hay unidades hyléticas explícitas que se destacan y afectan de modo efectivo, y unidades hyléticas implícitas que no afectan pero pueden hacerlo en circunstancias favorables. Estas no son otras que el grado de fusión interna y de contraste externo. Solo lo que afecta está presente al yo como algo constituido en la conciencia, y con respecto a lo que afecta de modo efectivo se debe distinguir entre lo dado y lo solo predado según que el yo se vuelva o no receptivamente hacia lo constituido en la pasividad hylética a fin de convertirlo en un objeto en sentido estricto.[77]

La protoasociación no solo tiene lugar entre elementos que se suceden o coexisten continuamente en una fusión de cercanía. Manchas rojas constituidas separadamente sobre una superficie blanca en virtud de la anterior síntesis de fusión se agrupan luego en una fusión de lejanía que contrasta con la superficie y las manchas de otros colores. Además, todos los elementos hyléticos de orden visual se fusionan dentro de un mismo campo sensible o campo de homogeneidad coexistente que contrasta con los demás. Los campos sensibles (acústico, táctil, etc.) tienen una unidad formal por encontrarse en el presente

[77] Cf. Hua XI, 149, 162 s. Ante estos análisis de Husserl se debe recordar que los datos constituyen una capa abstracta en lo percibido y solo se ponen de manifiesto en virtud de una orientación reflexiva que aparta nuestra mirada de las cosas dadas de manera concreta en la experiencia: «En nuestra consideración del grado inferior en la génesis formulamos el problema con la abstracción necesaria para una génesis sistemática: hacemos como si el mundo del yo solo fuera el presente impresional y como si no coactuara nada de las apercepciones cuyo alcance depende de legalidades subjetivas que se extienden más allá, nada de los conocimientos, intereses estéticos y prácticos, valoraciones, etc., adquiridos en la vida en el mundo. Tomamos en cuenta, pues, funciones de la capacidad de ser afectado que se fundan puramente en lo impresional» (Hua XI, 150).

viviente, pero se diferencian porque cada uno muestra una unidad material relativa al contenido. Sobre la base de esta homogeneidad general que caracteriza a un campo sensible pueden constituirse enlaces particulares de homogeneidad. Así, por un lado, la homogeneidad visual enlaza todo lo visual, y, por el otro, un grupo de manchas de color puede enlazarse ulteriormente dentro del campo visual. Como reverso de la homogeneidad aparece la heterogeneidad que posibilita la pluralidad en el sucederse de la diferenciación de datos, de agrupamientos de datos y de campos sensibles.

De este modo, dentro de las formas abstractas de la coexistencia y la sucesión, surgen fusiones de contenidos en el presente viviente por medio de un enlace inmanente, es decir, una síntesis que se produce en la conciencia. Los datos exhiben un parentesco, que, al presentar una gradación desde la mínima semejanza hasta la completa igualdad, establece unificaciones más o menos acabadas. Como la fuerza afectante de cada unidad hylética se propaga hacia las demás en una transmisión asociativa, cada presente viviente exhibe un relieve que cambia de manera constante e implica a la vez la unidad y la posibilidad de aumentos o disminuciones de modo que los momentos singulares pueden sobresalir o desvanecerse. Por medio de estas síntesis pasivas que tienen lugar en el ámbito hylético se crea de modo continuo para el yo un campo de lo predado «a partir del cual se destaca lo singular y por así decirlo "estimula" a la percepción, a la contemplación perceptiva».[78] Nos encontramos con un campo de objetos dados y componentes predados (*Vorgegebenheiten*) que nos afectan en conjunto en el presente viviente. Todo lo que se da eventualmente como objeto se encuentra predado en la pasividad hylética y en las unidades que allí surgen por semejanza y contraste. Y sus horizontes responden al trasfondo y a la vida interna de estas motivaciones para la captación perceptiva. En suma, las fusiones de cercanía y lejanía que se establecen por medio de la asociación constituyen a su vez diferencias que configuran un primer plano respecto de un trasfondo:

[78] EU, 74.

> En todo presente viviente abarcado universalmente con la mirada tenemos naturalmente un cierto relieve de advertibilidad (*Merklichkeitsrelief*), un relieve de notabilidad (*Bemerksamkeit*) y atención (*Aufmerksamkeit*). Se distingue ahí, pues, trasfondo y primer plano. El primer plano es lo temático en el sentido más amplio. Lo nulo en la advertibilidad reside en una vivacidad del tener conciencia, eventualmente considerable pero que no suscita en el yo ninguna tendencia particular como respuesta, no se abre paso hacia el polo yo.[79]

El dato hylético se configura, pues, primero según momentos temporales en la coexistencia y la sucesión, y luego por la asociación de estos momentos temporales en virtud de su semejanza entre sí y su contraste con otros momentos. La fenomenología genética tiene en cuenta no solo la protointencionalidad de la conciencia del tiempo, sino también una «intencionalidad de la asociación»[80] como fenómeno de la esfera de la pasividad que antecede a la intencionalidad del yo activo. Considera que, al ser el resultado de síntesis temporales y asociativas, los datos hyléticos resultan de una «construcción sintética interior» o «trabajo efectuado» en la *hyle* que fluye.[81] De ahí que el análisis genético conduzca al abandono de la primera concepción husserliana del dato sensible como una «existencia en bruto» o «material muerto» cuya animación solo proviene de la interpretación noética.[82] De modo paralelo, los datos hyléticos dejan de ser un contenido meramente inmanente y se desplazan hacia el lado noemático de la conciencia. Aparecen a la vez como «productos de una síntesis constitutiva» y una "«capa abstracta en las cosas concretas»."[83] De este modo se atenúa la diferencia respecto de la objetividad constituida, y la noción de una

[79] Hua XI, 167.

[80] Hua XI, 429; XVII, 321.

[81] Hua XI, 140, 160.

[82] Hua XIX/1, 399; XVI, 46.

[83] EU, 75.

aprehensión noética que lleva a cabo una animación e interpretación tiende a pasar a segundo plano.

El nuevo modo de análisis de la percepción se refleja en la distinción entre los tres estadios de una «protointencionalidad pasiva» respecto de la cual no se puede hablar aún de objetos, sino de un campo del predarse pasivo, la afección que las unidades que se destacan en el campo pueden llegar a ejercer sobre el yo, y el volverse-hacia del yo que conduce a la captación del objeto. Toda percepción presupone que, sobre el trasfondo de un campo, se destaque previamente algo que incita a ser captado y sobre lo cual puede volverse el yo en una operación objetivante. Según la intensidad con que se destaca sobre el trasfondo de lo predado, la unidad preobjetiva afecta en mayor o menor grado, y el yo puede recibir el estímulo para el volverse-hacia. Entonces se contraponen aquello que se impone como un dato sensible y el yo al cual se impone. Si bien no se puede hablar aún en sentido propio de un objeto hasta que el yo se vuelve hacia lo que se le enfrenta con intensidad, Husserl se refiere a una «tendencia al pasaje del objeto intencional desde la condición de *trasfondo-del-yo* (*Ichhintergrund*) al frente-al-yo (*Ichgegenüber*)».[84] Esta tendencia puede tener diversos grados de fuerza en la atracción que lo dado ejerce sobre el yo y correlativamente en el ser atraído o afectado del yo mismo. Por su parte, el volverse-hacia del yo es un proceso intermedio que termina con la captación (*Erfassung*) cuando el yo acoge lo que le es predado en la afección mediante una receptividad que se presenta como el nivel inferior de la actividad. La tendencia que culmina en esta captación se continúa luego en una tendencia orientada hacia la explicitación del horizonte interno del objeto.

Una vez que los objetos se han constituido, aparecen nuevos tipos de asociación entre los objetos percibidos con anterioridad y la experiencia actual. El segundo grado de la asociación es la evocación que se orienta en una retrospección hacia las retenciones oscurecidas. Estas representaciones vacías, pero

[84] EU, 81. En la medida en que es implícita o potencialmente un objeto, lo que afecta se enfrenta al yo y adquiere una cierta significación noemática. Husserl se refiere a «las unidad hyléticas que frente al yo, las capacidades del yo, los actos del yo, la conciencia del yo, son algo por así decirlo extraño al yo, y sin embargo, son concretamente inseparables del yo como algo que aparece en la vida de la conciencia, y es inherente a su plena concreción» (Hua XV, 128).

orientadas objetivamente, en su condición primaria de horizonte viviente del ahora, pierden luego su vivacidad, capacidad afectante y referencia objetiva al desplazarse hacia el trasfondo de la conciencia hasta llegar al punto cero de la indiferenciación en un «horizonte nulo de afección».[85] Se convierten aparentemente en una nada al hundirse en el ámbito del olvido como representaciones no solo vacías, sino también indiferenciadas e inanimadas por esa falta de orientación hacia una objetividad. Por eso es necesario que desde el presente partan evocaciones a fin de que las retenciones se destaquen sobre un trasfondo indiferenciado sin perder por ello en un primer momento la condición de representaciones vacías. La evocación pasiva del pasado semejante a partir del presente impresional asegura a la subjetividad una unidad pasiva e implícita al margen de la actividad del polo yoico. Todo presente impresional tiene un horizonte de pasado afectante en virtud de una asociación por semejanza. Esta síntesis se lleva a cabo sin la participación del yo y por obra de la asociación entendida como «la conexión puramente inmanente del "algo recuerda algo", "una cosa remite a la otra"».[86] Al establecer una síntesis entre el presente y el pasado encubierto, la asociación avanza hacia el horizonte de lejanía de un modo que Husserl compara con el abrirse camino a través de la niebla. Hace emerger lo que ha retrocedido o se ha hundido con respecto al campo de presencia en un proceso que tiene lugar sin la participación del yo —si bien eventualmente puede haber para ello una incitación de sus intereses—. Se trata de una síntesis pasiva en que lo actual aparece como elemento motivante y lo evocado como elemento motivado. Así, un pasado retenido cuyo contenido objetivo y consiguiente fuerza de afección se ha desvanecido, experimenta un aumento en ese poder en virtud de que es despertado a partir de la esfera impresional que instituye un «relieve afectante» sobre una «esfera de horizonte muerta o más bien dormida».[87]

[85] Hua XI, 167.

[86] EU, 78.

[87] Hua XI, 175, 178. Cf. Hua XI, 172-184.

CAPÍTULO IV.

La estructura de la horizonticidad

A través de sus diversas configuraciones se destacan algunos rasgos fundamentales por medio de los cuales es posible determinar lo que es inherente esencialmente al horizonte en cuanto tal. Husserl declara que el horizonte tiene una «estructura esencial que debe ser desvelada por medio de una interrogación metódica», que nuestro saber latente y universal acerca del horizonte «ha de ser explicitado de manera sistemática», y que tal explicitación «no debe permanecer en un discurso superficial y vago, sino que debe acceder ella misma a un modo de cientificidad».[1] Para dar un contorno preciso a la horizonticidad recurre a una serie de nociones que revisten el carácter de oposiciones, o se asocian con ellas, a fin de complementar la oposición primer plano-trasfondo que da lugar a la noción misma de horizonte. Podemos ordenar estos rasgos fundamentales en diversos niveles. En primer lugar, dos pares de nociones —unidad y multiplicidad, actualidad e inactualidad— conciernen al origen mismo de la intencionalidad de horizonte, esto es, a la concepción de una pluralidad de experiencias que comparte una misma orientación, y al carácter potencial que exhibe la serie. Así, se establece el marco para la ulterior noción de un sistema de remisión, que pone de relieve el nexo

[1] Hua VI, 378, 382 s. Husserl observa que los horizontes «necesitan de la aclaración según principios» (Hua I, 177), y que «*la fundamental teoría de los horizontes debe ser desarrollada con cuidado*» (Hua XIV, 150).

de los posibles componentes de la multiplicidad unos con otros e introduce el par de opuestos vacío-plenitud. Un nivel de análisis subsiguiente muestra que no se trata de una mera referencialidad arbitraria, sino de una implicación intencional que se asocia con el par inmediatez-mediación. Un nuevo paso se da al indicar que tal implicación no es meramente indeterminada, sino que se encuentra sujeta a una estructura de determinación predada que nos remite a la experiencia pasada. Y todavía se añade la noción de una totalidad en la síntesis de la multiplicidad. Aquí se tiene en vista la experiencia futura respecto de la cual esa totalidad se esboza como una idea por la cual la finitud dada converge con una infinitud predelineada como polo. Estos contrastes aparecen como fenómenos primigenios en relación con la horizonticidad.

1. Unidad y multiplicidad

Husserl asocia su interpretación de la intencionalidad con el tema de lo uno y lo múltiple, como se advierte cuando contrapone su punto de vista al de Brentano: «Faltaba el correlativo examen consecuente de la noesis y del noema, del *cogito* y del *cogitatum qua cogitatum*. Faltaba la explicitación de las intencionalidades implícitas, el desvelamiento de las multiplicidades en las que se constituye la "unidad"»[2] No basta, pues, hablar de una dirección al objeto y distinguir tipos de experiencia si se quiere comprender las operaciones de la conciencia: «Es necesario poner de manifiesto, en una reflexión fenomenológica, las *multiplicidades* de conciencia, que caen bajo estas denominaciones, y desmembrarlas estructuralmente».[3] Este recurso a la oposición entre lo uno y lo múltiple para poner en claro el esquema fundamental *ego-cogitatio-cogitatum* se lleva a cabo en pasos sucesivos. Con ello aparecen diversas estructuras de la unidad y la multiplicidad en el desmembramiento que Husserl propone.

[2] Hua XVII, 268 s. Cf. Hua VI, 170; Hua XV, 543.

[3] Hua XVII, 172.

Ante todo hay que mencionar la multiplicidad de aspectos de un objeto, junto con la multiplicidad de los actos que permiten su manifestación. De este modo se da lugar a la oposición entre la intencionalidad de un acto dado y la intencionalidad de horizonte que la acompaña. Es el distingo entre un acto orientado a un objeto presente a través de una de sus caras y otros múltiples actos posibles orientados a otros aspectos del mismo objeto. Los objetos no pueden darse en forma acabada, sino a través de aspectos o escorzos (*Abschattungen*) que revelan sus características parciales. Solo pueden percibirse desde un cierto punto de vista que responde a una orientación. Esta orientación es variable y se enlaza con otras orientaciones, cada una de las cuales se encuentra prefigurada en las anteriores. Por completa que sea nuestra percepción, no se puede escapar a la unilateralidad y llegar a la aprehensión omnilateral de todas las características del objeto. Siempre subsiste un horizonte interno vacío de características todavía desconocidas que se plenifica durante el proceso perceptivo. Así, una cosa se da con necesidad en meros modos de aparecer en que un núcleo de lo que se percibe de manera efectiva está rodeado de un horizonte de lo que se da de manera concomitante y no tiene en realidad el carácter de lo dado. Al preguntarse: «¿Qué son las cosas?», Husserl responde que ellas «no tienen ningún secreto, o, mejor, no tienen misterios, simplemente no son conocidas de modo completo».[4] No se nos ocultan, sino que son algo dado y conocido que hemos de llegar a conocer cada vez más por medio de la explicitación de su horizonte interno en un proceso que da lugar a «*un variado sistema de multiplicidades continuas de la aparición y el escorzo* [...]».[5]

A la unidad del objeto frente a sus aspectos corre paralela la unidad del sujeto en medio de sus actos. Nuevos pasos en el análisis conciernen a los actos en razón de que cada uno exhibe un horizonte temporal con una multiplicidad de momentos temporales, y a la diversificación de cada uno de los sujetos en razón de la sedimentación de sus actos y la consiguiente formación de un horizonte que le pertenece solo a él. Hay una unidad y diversificación de cada yo en

[4] Hua XIII, 10.

[5] Hua III/1, 85.

sus actos, y además, una multiplicidad de sujetos, cada uno de los cuales configura una unidad frente a los restantes. Lo que significa que múltiples mónadas exhiben cada una un estilo unitario que regula la multiplicidad de sus actos. A su vez, los múltiples sujetos pueden coexistir mediante una intencionalidad intersubjetiva mancomunada que da lugar a subjetividades unitarias de orden superior. Y en lo que toca al polo objetivo de la intencionalidad, a la distinción de múltiples apariciones de un objeto que configuran un horizonte interno, se añade una multiplicidad de objetos, cada uno de los cuales encuentra en los restantes un horizonte externo. Además, se introduce una multiplicidad de mundos diversos que pueden coexistir o sucederse en el marco de un mismo mundo como horizonte universal.

Por consiguiente, las nociones de unidad y multiplicidad constituyen un importante hilo conductor para desentrañar lo que Husserl ha denominado «estratos» (*Schichten*), «niveles» (*Stufen*) o «modos» (*Modi*) de la intencionalidad. La oposición se aplica al esquema general de la intencionalidad, a los momentos que se revelan mediante esta operación inicial —el acto y su horizonte— y a los dos polos de la intencionalidad —sujeto y mundo—. Naturalmente, esta asignación a uno de los polos no es más que una cuestión de énfasis porque lo que allí se describe debe reflejarse en el otro en virtud de la correlación noético-noemática.

2. Potencialidad y actualidad

Husserl describe la conciencia de horizonte como un modo de conciencia diferente del estar dirigido hacia algo u ocuparse de manera activa con algo:

> Horizonte como modo universal de conciencia es un título opuesto (*Gegentitel*) respecto del tener conciencia temático, de la *intentio* orientada hacia algo. [...] Horizonte significa un modo del tener conciencia, pero, frente a la

> intención en el sentido de la orientación, un modo opuesto (*Gegenmodus*) de "intencionalidad" [...].[6]

Nos encontramos ante el contraste entre actualidad y potencialidad: «Mi horizonte del momento es una interrogable potencialidad».[7] Los dos modos de conciencia pueden describirse también como el de la actualidad o el volverse-hacia (*Zuwendung*), y el de la inactualidad o apartarse-de (*Abwendung*), según el giro (*Wendung*) de la atención. Tiene especial importancia para el contraste la diferencia entre atención e inatención —si bien, no todos los casos de potencialidad y actualidad responden, como veremos luego, a esta diferencia—. Las vivencias intencionales en el modo de la actualidad o de la atención son aquellas vivencias en las que nos volvemos al objeto a fin de destacarlo; en cambio, las vivencias intencionales no-atencionales, o en el modo de la inactualidad, son aquellas en que se tiene conciencia de los objetos como trasfondo o halo. Al fenómeno noético de la actualidad corresponde como correlato noemático el darse como tema; al fenómeno noético de la inactualidad corresponde el darse como trasfondo u horizonte. Son, pues, conceptos correlativos la potencialidad de la esfera de las vivencias y la potencialidad inherente a lo dado.[8]

En relación con las vivencias en el modo de la actualidad, Husserl habla de un rayo de la atención como una mirada que irradia del yo y termina en el objeto. Recuerda la comparación de la atención con una iluminación de modo que su objeto se encuentra en un cono de luz y el resto en la oscuridad. Aclara que este trasfondo oscuro puede extenderse de tal modo que la conciencia llega a estar del todo adormecida. Pero es esencial a la conciencia aletargada la posibilidad de volver al estado de vigilia en que el yo vive actualmente en sus actos.

---

[6] HuaM VIII, 250. Cf. Hua III/1, 179-188.

[7] Hua XXXIX, 275.

[8] Cf. Hua I, 85, III/1, 71-73, 211-215; III/2, 610 s.; VIII, 145 s. Al procurar una mayor precisión, Husserl llega a distinguir la atención del volverse-hacia (*Zuwendung*). La primera noción es más estrecha porque se identifica con un volverse-hacia objetivante, y la segunda es más amplia porque incluye no solo el objetivar, sino también el sentir y el querer. Cf. Hua XXIII, 463.

Para que tenga la condición de tema dado, el objeto debe estar consciente para el yo en algún modo de la atención de suerte que «lo representado como algo objetivo que se destaca por separado y el centramiento yoico se corresponden con necesidad».[9] Desde el punto de vista noético, la atención pone de relieve que el curso de vivencias no consiste de manera exclusiva en vivencias actuales, sino que cada una de estas tiene su horizonte de vivencias potenciales. Se trata de una relación según la cual se produce un permanente pasaje entre ambas formas de conciencia. Según el modo en que el yo vive en o se compromete con las vivencias, algunas quedan en el ámbito de la actualidad o iluminación, se convierten en los actos en sentido estricto o vivencias en el modo del cogito, mientras que las restantes configuran para el yo «*su* trasfondo de conciencia, *su* campo de libertad».[10] Este campo abarca todos los procesos que tienen lugar en el curso de vivencias al margen de la atención del yo, de suerte que las vivencias inactuales configuran un «medio de inactualidad» o «el medio para la actualidad del yo».[11] Puesto que el grado de compromiso o actividad es variable, hay «diferentes grados de lejanía del trasfondo, o, como también podríamos decir, de lejanía del yo (*Ichferne*) y cercanía del yo (*Ichnähe*)», que, en cuanto centro de irradiación de las vivencias, es un «punto de referencia».[12] Aparece aquí, en relación con la atención, una primera manifestación del par de opuestos cercanía-lejanía que ha de contribuir de variadas maneras a esclarecer la noción de horizonte.

Husserl distingue el trasfondo de la atención del trasfondo de la aprehensión. Por eso se dijo que no todos los casos de potencialidad y actualidad dependen de la diferencia entre atención e inatención. Al prestar atención a un objeto no solo tengo un trasfondo de otros objetos percibidos con vaguedad, sino un trasfondo de caras no-percibidas que difiere del anterior segundo

[9] Hua XIV, 53.

[10] Hua III/1, 179. Husserl se refiere también a «el campo de la potencialidad» (Hua III/1, 213).

[11] Hua III/1, 73, 179.

[12] Hua III/1, 189. Lo que está lejos del yo tiene el carácter de un esbozo (*Regung*) de acto, es decir, un modo de conciencia que «se "esboza"» (Hua III/1, 189), o que emerge en el trasfondo, sin estar efectuado o activado en forma viviente por el yo, pero sin dejar de ser un modo de «conciencia de».

plano espacial y que es ajeno por completo a la atención.[13] Mientras que el trasfondo de la atención tiene que ver con un horizonte externo que se compone ante todo de objetividades percibidas no-temáticas, el trasfondo de la aprehensión se relaciona con el horizonte interno de caras que no se dan en la percepción y son indicadas en forma vacía.

En sus niveles de mayor cercanía, el trasfondo no se sustrae a la intuición. En cuanto nos dirigimos temáticamente a un objeto en el modo de la atención, aparecen, como correlatos de «un halo de *intuiciones de trasfondo*», otros objetos que «confluyen en la unidad intuitiva de un campo de objetos» y de ese modo configuran un «*campo perceptivo potencial*».[14] El segundo plano no-temático no es ajeno al ámbito de la percepción. Husserl observa que un objeto puede ser aprehendido sin ser captado como tal porque el yo no se vuelve hacia él. De ahí que la captación (*Erfassung*) de un objeto implique siempre la extracción (*Herausfassung*) desde un trasfondo y corra paralela con la aprehensión (*Auffassung*) más o menos vaga de otros objetos.[15] O sea, el trasfondo no carece de una aprehensión perceptiva, pero no se encuentra en el centro de la atención. Y los objetos del trasfondo pueden destacarse con mayor o menor fuerza, y ejercer un estímulo sobre el yo de modo que este se vuelva hacia ellos en el modo de la atención.

Ahora bien, un horizonte vacío se extiende en grados de lejanía más allá del trasfondo de lo secundariamente percibido. Esto significa que el horizonte externo solo en parte se recubre con el trasfondo percibido: «En el horizonte externo se ha de separar el ámbito de intuitividad aún perceptiva y el horizonte vacío no-intuitivo».[16] Con ello aparece un nuevo par de opuestos.

[13] Cf. Hua X, 55.

[14] Hua III/1, 71, 189.

[15] Hua III/1, 71; IV, 23.

[16] Hua VIII, 308.

3. Plenitud y vacío

Las relaciones entre lo uno y lo múltiple, lo actual y lo potencial, son tales que un momento lleva al otro: «Cada experiencia "remite" a una multiplicidad y precisamente como continuidad sistemática y unitaria de experiencias que se han de estructurar, y que en su síntesis adquiere el carácter de una experiencia continua de nivel superior».[17] Por eso se puede caracterizar el horizonte por medio de la «mención concomitante» (*Mitmeinung*) que se une a lo dado y señala series de experiencias que pueden ser recorridas. Lo dado constituye un «núcleo de aparición» que es el sostén de un «indicar» (*Indizieren*), «apuntar a» (*Hinweisen*), «mentar-más-allá-de-sí-mismo» (*Über-sich-hinaus-meinen*) o «plus de mención» (*Mehrmeinung*).[18] Estas indicaciones son tendencias progresivas o referenciales por medio de las cuales lo que en un primer momento es mentado de modo concomitante se convierte luego en lo percibido de manera efectiva. Estas referencias no son singulares o aisladas, sino que configuran un «sistema de remisión» (*System von Verweisen*).[19] Esto significa que, a partir del movimiento en el que el yo se vuelve hacia el objeto, se predelinea la orientación para un proceso ulterior de explicitación que satisface la tendencia implícita en el punto de partida: «El comienzo tiene, pues, un horizonte intencional, remite más allá de sí de modo vacío, modo que solo ha de tornarse intuitivo en efectivizaciones ulteriores; el comienzo remite implícitamente a un proceso sintético continuo [...]».[20] La captación progresiva de un objeto significa que toda nueva percepción puede efectuar una determinación más precisa y con ello una confirmación de lo que con anterioridad era tan solo mentado en forma concomitante sin ser dado. Con otras palabras, en la medida en que nada es percibido de modo adecuado, quedamos remitidos a una progresiva verificación. Pero a la vez quedan abiertas posibilidades de la

[17] Hua XXXIX, 103.

[18] Hua I, 84.

[19] Hua XI, 5 s.

[20] EU, 85.

no-confirmación, es decir, posibilidades de ser o de no-ser. El curso continuo de la percepción puede experimentar decepciones, pero también correcciones cuando las intenciones vacías que no se plenifican o confirman son sustituidas por otras que reestablecen la concordancia al confirmarse con posterioridad.

El sistema de remisiones configura un horizonte aperceptivo en el sentido de que la apercepción (*Apperzeption*) es aquella vivencia intencional en la que se tiene conciencia de algo copresente que no llega en sí mismo a la presentación, sino que se limita a enlazarse con lo presente en la percepción. La percepción me da un objeto en el presente como algo que está ahí en persona o en carne y hueso; la apercepción implica un excedente no-dado respecto de lo dado en la percepción; y la presentificación da el objeto, pero no en persona como la percepción. La apercepción trasciende lo dado de modo que intenciona en forma vacía algo que puede ser percibido en un momento ulterior. Por ejemplo, la percepción de la cara de un cubo apercibe también las otras caras porque nos refiere a ellas. Si bien es imposible una percepción de las otras caras en el momento actual, y aun cuando no se las presentifique en la rememoración o la imaginación, ellas están presentes de manera concomitante por medio de apercepciones. Una apercepción debe combinarse siempre con la percepción, y permite que esta vaya más allá de sí misma por medio de la mención concomitante cuyo ordenamiento refleja el sistema de remisión inherente al transcurso perceptivo. El deslinde entre contenidos percibidos o apercibidos es relativo, pero en el fondo la distinción ha de entenderse como absoluta porque no puede ser salvada en virtud de la conciencia de horizonte.[21]

Ahora bien, la remisión aperceptiva tiene lugar desde lo pleno hacia lo vacío. Las apariciones del objeto son «indicadores de un vacío» que debe ser plenificado, y se puede mostrar «cómo en el transcurso perceptivo lo vacío se adjudica plenitud y la plenitud se convierte de nuevo en vacío».[22] Al respecto,

[21] De un modo general, la apercepción alude a un excedente con respecto a lo dado de modo efectivo. Esta excedencia aperceptiva se observa no solo en la remisión a otras experiencias, sino también en la institución de sentido como aprehensión interpretativa que va más allá del dato sensible (cf. Hua XIX/1, 395, 398 s.) y en la transferencia por la cual la experiencia actual se enriquece con los sentidos de experiencias semejantes que se han efectuado en el pasado. Véase el § 7 en este capítulo.

[22] Hua XI, 5, 7.

se debe tener en cuenta que, al colocar diversos tipos de actos intencionales bajo el título *representación*, Husserl incluye no solo intuiciones como la percepción, la rememoración, la fantasía y la conciencia de imagen, sino también representaciones vacías, esto es, las representaciones no-intuitivas carentes de plenitud como las retenciones, protensiones y apercepciones. La representación vacía es la potencialidad de lo que como actualidad existe en la correspondiente intuición. Tal intuitivación implica un «desvelamiento» (*Enthüllung*) de la potencialidad en actualidad, esto es, «la actualización de la potencialidad de la constitución, que se encontraba justamente como mera potencia en la representación vacía».[23]

Junto a la distinción entre intención o representación intuitiva y vacía se encuentra el distingo entre intención o representación vacía y horizonte vacío. Se debe tener en cuenta que tanto las representaciones intuitivas como las representaciones vacías tienen un contenido y un horizonte. En las primeras encontramos un contenido intuitivo junto a un horizonte no-intuitivo, y en las segundas un contenido no-intuitivo pero delineado junto a un horizonte también no-intuitivo. No puede haber representación sin algún contenido especificado, aunque vacío, pero puede haber un horizonte totalmente indiferenciado además de vacío. Esto significa que, así como el caso nulo de intuitividad da lugar a la representación vacía, el caso nulo de delineamiento o distinción da lugar al desdibujamiento de la representación en cuanto tal, esto es, a la disolución del contenido en un horizonte indiferenciado. Por eso, Husserl traza un distingo entre el horizonte de representaciones vacías y el horizonte vacío, o, en una acepción más restrictiva del término *horizonte*, entre representación vacía y horizonte. Puesto que es un modo de conciencia que se adosa a las representaciones como potencialidad para nuevas representaciones, Husserl aclara que «el horizonte no es en sentido propio él mismo una representación vacía».[24] Cuando restringe de este modo la noción de horizonte al ámbito vacío en el que no se diferencian representaciones, Husserl quiere

[23] Hua XI, 244 s. Cf. Hua III/1, 265; XI, 361.

[24] Hua XIV, 150. Cf. Hua XI, 361; Hua XIV, 334.

destacar que las discordancias de nuestra experiencia se presentan siempre entre representaciones que tienen un contenido determinado. Tales representaciones discordantes pueden ser intuitivas como las percepciones que no se sintetizan en la presentación de una cosa, o las rememoraciones que no confluyen en una representación intuitiva armónica del pasado, o bien vacías como las retenciones que pueden orientarse a la vez en direcciones objetivas distintas. Con otras palabras: solo el horizonte vacío asegura la concordancia última de la experiencia.

Este sentido restringido que alude a un horizonte vacío, no le impide a Husserl referirse en un sentido amplio a un horizonte de representaciones vacías, a un horizonte de representaciones intuitivas no-perceptivas que plenifican las representaciones vacías, y a un horizonte de intuitividad perceptiva como trasfondo de aquello en que se centra nuestra atención. Encontramos, pues, en el horizonte considerado en un sentido amplio: a) el ámbito de lo percibido o presentado en el trasfondo; b) el ámbito de lo intuido no-presentado, sino presentificado; c) el ámbito de las representaciones vacías y, d) el ámbito carente de representaciones que caracteriza a la noción en su sentido más restringido.

4. Inmediatez y mediatez

No basta detenerse en el mero análisis de la remisión porque esta muestra un ordenamiento de inmediatez e inmediatez: «*La implicación del horizonte está implicando de antemano y continuamente mediateces de la implicación* […]».[25] Esta noción de implicación intencional o aperceptiva se asocia con la de entramado o uno-en-otro (*Ineinander*) de las multiplicidades que le son inherentes, en contraste con la sucesión o el uno-tras-otro (*Nacheinander*) y la yuxtaposición o el uno-fuera-de-otro (*Auseinander*) a la que podría limitarse la simple referencialidad. Husserl afirma que cada uno de los actos intencionales solo es posible en virtud de «*un uno-en-otro* de las efectuaciones

[25] Hua XXXIX, 113.

intencionales, efectuaciones por lo demás *no-independientes*, con un oculto uno-en-otro de las objetividades intencionales».[26] En virtud de la implicación inherente a la referencialidad, se pone de manifiesto una remisión a horizontes siempre nuevos. Por esta razón Husserl afirma que «la *estructura de horizonte* de toda intencionalidad prescribe al análisis y descripción fenomenológicos un método totalmente nuevo [...]».[27]

Husserl contrapone el análisis intencional de las vivencias al análisis real del cerebro subrayando el uno-en-otro como rasgo distintivo del primero y el uno-fuera-de-otro como característica del segundo. El análisis fenomenológico no pone al descubierto la vida de la conciencia como una configuración que se desintegra en elementos coexistentes o sucesivos. No se trata de dividir en elementos, sino de poner de manifiesto las intencionalidades implícitas. La tarea del fenomenólogo no es indagar como están compuestas las cosas, sino desvelar de qué modo opera la conciencia que tenemos de ellas. Y en este desvelamiento debe poner de relieve el entrelazamiento de los actos a través de los cuales esos objetos se manifiestan como correlatos. Dos aspectos deben ser tenidos en cuenta en el modo intencional de ir más allá de lo momentáneo y singular. En primer lugar, se trata de un análisis intencional de nexos sintéticos que se extiende a todo el curso de la conciencia: «*Cada vivencia singular "espeja" el nexo total de las vivencias*, [...]».[28] En tanto que los estados pasados de la cosa natural carecen de efectividad, la conciencia de la naturaleza comprende el presente y el pasado. En segundo lugar, las síntesis de la conciencia tienen contenidos que son irreales. Lo intencionado o mentado a través de la síntesis es un polo de unidad ideal.[29]

A la implicación intencional va unida la modificación intencional según la cual diferentes formas de la conciencia remiten a una forma originaria

[26] Hua VIII, 124. Por eso la intencionalidad contiene modos de una «intencionalidad coviviente e incluso en diferentes maneras cooperante» (Hua VI, 240).

[27] Hua I, 86.

[28] Hua VIII, 318. Cf. Hua IX, 436; Hua XV, 377; Hua XVII, 252.

[29] Cf. Hua VII, 110; Hua IX, 438; Hua XIV, 201.

(*Urform*)[30] de la que derivan justamente como modificaciones. Toda modificación intencional es una implicación intencional, pero no toda implicación intencional es modificación como lo muestra la implicación de movimientos en nuestro horizonte práctico-kinestésico. Un determinado movimiento está implicado en los anteriores, pero no tiene que ser una modificación de ellos porque su rango sea el mismo. La modificación intencional significa que las formas no se encuentran unas junto a otras con igual rango, y que en las modificaciones tenemos conciencia de ese punto de partida al que remiten. Se trata de un procedimiento de filiación que supone la horizonticidad a través de la referencia retrospectiva de la conciencia modificada al modo originario. Encontramos ejemplos de este fenómeno en la referencia de las presentificaciones a la percepción; de las modalidades de la creencia a la certeza como forma madre; de las retenciones a la impresión; de la fantasía como modificación del como-si a un acto posicional que pone el objeto con una tesis; de la empatía a la propia experiencia y de la reflexión a la vivencia directa. En todos los casos, al remitir a ella, las formas modificadas de la conciencia reflejan la forma originaria. Las modificaciones pueden ser reiteradas como lo muestran las retenciones de retenciones o las rememoraciones de rememoraciones.

Husserl se refiere a «la *"reflexividad" de la vida de la conciencia*, que reside en la esencia de la intencionalidad, resulta en innumerables estructuras, y se reitera en niveles y de modo continuo».[31] Tal característica de la conciencia permite superar el error fundamental del sensualismo o naturalismo. Pues la concepción que alude a impresiones y a la conciencia como un papel en blanco no se elimina simplemente con la teoría de Brentano sobre los fenómenos psíquicos como vivencias intencionales. El paso decisivo se encuentra en la consideración de la conciencia como un ámbito de implicación intencional y de modificación intencional. Esto impide seguir concibiéndola como el resultado de una composición o yuxtaposición de elementos.

[30] Hua III/1, 240.

[31] Hua XV, 543. Cf. Hua VIII 247; Hua XVII, 252.

Así como la remisión exige el par de opuestos plenitud-vacío, la implicación intencional introduce el par de opuestos inmediatez-mediatez como una nueva figura de la oposición potencialidad-actualidad. Lo implicado es algo a lo que accedemos de inmediato. Husserl se refiere a las «mediaciones profundamente ocultas de *la implicación intencional*»,[32] y señala que la subjetividad trascendental «se da en grados de la relativa inmediatez y mediatez, y solo es en la medida en que es dada en tales grados, *grados de una implicación intencional*».[33] Nada de lo que se nos da se agota en lo que se nos manifiesta de modo inmediato porque le es inherente siempre un «sistema de estratificaciones y mediaciones en la horizonticidad y accesibilidad».[34] Establecer que un fenómeno es inmediato y captable de modo directo, o que es mediato y alcanzable a través de otro, depende de si el análisis pasa por alto o tiene en cuenta lo que está supuesto en cada caso. Hablar de inmediatez en un fenómeno exige prescindir de las mediaciones que necesariamente lo sustentan. Por eso Husserl puede preguntarse con respecto a cada objeto: «¿Cómo se caracterizan aquí la inmediatez y la mediatez?».[35]

La implicación tiene su reverso en la explicitación (*Auslegung*, *Explikation*), desenvolvimiento (*Aufwicklung*), desvelamiento (*Enthüllung*) o despliegue (*Entfaltung*) de lo que está latente en los horizontes, es decir, las multiplicidades a las que ya nos hemos referido. No hay término en la iterabilidad o siempre-de-nuevo (*Immer-wieder*) en el desvelamiento de lo latente. Como lo que se pone de manifiesto de este modo aparece siempre con sus horizontes, se puede continuar de manera indefinida con la explicitación. A la posibilidad que se despliega, le es inherente un nuevo horizonte, y así sucesivamente. Por ejemplo, Husserl indica que cada aparición de un objeto no solo tiene un horizonte externo configurado por los múltiples otros aspectos del mismo objeto, entre los que ella es un caso más, sino también un horizonte interno en

[32] Hua VIII, 123. Cf. Hua VI, 248.

[33] Hua VIII, 175.

[34] Hua XV, 631.

[35] Hua XV, 628.

relación con su propio contenido. Lo que sucede con los todos objetivos se extiende a las determinaciones objetivas singulares. No solo se fusionan diferentes apariciones en la aprehensión de un objeto unitario, sino que las diversas manifestaciones de una misma determinación objetiva convergen en la unidad de una aprehensión. Al poner de relieve que el siempre-de-nuevo se despliega en diversas direcciones, Husserl escribe:

> Al experienciar puedo experienciar siempre de nuevo algo nuevo, puedo siempre de nuevo volver en el recuerdo a lo experienciado, puedo siempre de nuevo comprometer a otros co-experienciantes, y podemos siempre de nuevo, teniendo experiencias en común, operar en modos de diferente siempre-de-nuevo. Sin este siempre-de-nuevo no hay ningún mundo legitimable e intersubjetivamente legitimable para nosotros, un mundo que está ahí para cada uno como el mismo y está ahí legitimable como el mismo.[36]

La tarea de la fenomenología trascendental es «aclarar todo el entramado de las operaciones de la conciencia».[37] Y la explicitación se lleva a cabo de dos maneras. En primer lugar, en un proceso de aclaración (*Klärung*), la explicitación pone de manifiesto determinaciones de modo intuitivo y de ese modo contribuye al incremento de la claridad. Aquí se presentan dos posibilidades. Con el desplazamiento del cuerpo propio, es posible alcanzar nuevas determinaciones perceptivas mediante una plenificación de las intenciones vacías. En este caso tenemos una ampliación extensiva del ámbito de la claridad. O bien es posible poner de manifiesto algo contenido dentro de lo que ya tiene un carácter perceptivo, es decir, explicitar o aclarar determinaciones que son ya intuitivas y contribuir de ese modo a un incremento de la claridad. En este caso hay un acrecentamiento de la claridad de lo ya intuitivo.[38] Husserl observa que no toda plenificación de una intención vacía equivale a una determinación

[36] Hua XXXII, 234. Cf. Hua I, 82; Hua III/2, 595; Hua VI, 162; Hua VII, 237; Hua VIII, 123, 153, 308, 440; Hua XV, 200; Hua XVII, 195 s.

[37] EU, 50.

[38] Cf. Hua III/1, 143 s.

más cercana o aclaración del objeto. Y pone el siguiente ejemplo. Percibo primero el anverso de un objeto que me remite al reverso. Una vez que he percibido este lado posterior llevando a cabo una impleción de la intención vacía, puedo volver a percibir el anverso que sustentaba esa remisión. Y si en un paso ulterior aprehendo de nuevo el reverso tal como lo había experienciado, se produce una impleción, pero no una determinación más cercana. Esta tiene que ver con una mayor claridad, y, por tanto, con la adquisición de algo con lo que no se contaba con anterioridad.

La aclaración puede tener lugar también por medio de presentificaciones. No solo puedo desplazarme a fin de percibir otras caras del objeto u otros objetos, sino que puedo rememorar experiencias pasadas de esas caras u objetos o puedo formarme imágenes de ellas plenificando de ese modo las intenciones vacías.[39] Tanto las percepciones como las presentificaciones son las representaciones intuitivas a las que se aludió al hablar de la oposición entre plenitud y vacío.

Por otro lado, en una elucidación o proceso de hacer-distinto (*Verdeutlichung*), la explicitación permite que lo latente sea anticipado ya no de modo confuso, sino de modo expreso o distinto. Lo cual significa que se distingue o sale de la indiferenciación aun cuando no se da de manera intuitiva. En este caso no se anula un vacío de la intuición, sino un vacío de la diferenciación.[40] Husserl advierte que el proceso de distinción que se da en la percepción se debe distinguir del proceso de distinción que se da en el juicio como ámbito de significaciones carentes de plenitud intuitiva. En el caso del juicio se produce una explicitación en la conciencia vacía.[41] En el caso de la percepción, en cambio, el proceso de distinción está ligado a la intuitividad. Nada de lo

[39] Aron Gurwitsch denomina «aclaración exploratoria» (*exploratory clarification*) a la aclaración que resulta del movimiento del cuerpo, y «aclaración explicativa» (*explicatory clarification*) a la que resulta de recuerdos e imágenes. Cf. Gurwitsch, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch 1901-1973. Volume III. The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, ed. Richard M. Zaner y Lester Embree. *Phaenomenologica* 194. Dordrecht, Springer, 2010, pp. 359 s., 498.

[40] Cf. Hua I, 83 s.; Hua XVII, 146 s; Hua XXXIX, 103.

[41] Véase capítulo V § 5.

mentado en un juicio vacío y distinto se da intuitivamente. Por el contrario, por más intenciones vacías que encierre y sean explicitadas en el proceso de distinción, una percepción no puede sustraerse al ámbito de la intuitividad al que queda ligado por otras intenciones parciales.[42] Estas intenciones vacías distintas son las representaciones vacías que fueron mencionadas al hablar de la oposición entre plenitud y vacío. Husserl se refiere de la siguiente manera a la distinción:

> En la *aclaración* (*Klärung*) hablamos de impleción; el *hacer-distinto* (*Verdeutlichung*) es un análogo de la impleción, por así decirlo acerca, pero en un sentido totalmente diferente. Separa el sentido y crea un sentido "lógico", y cada vez más lógico, hasta que conduce a un sentido que lógicamente contiene elementos simples, ya no explicitables, ya no analizables. La *distinción* (*Deutlichkeit*) es, pues, algo diferente de la claridad (*Klarheit*).[43]

En conexión con la claridad u oscuridad en la explicitación aparece una nueva manifestación del par de opuestos cercanía-lejanía. Mientras que el vacío y la vaguedad tienen que ver con una lejanía en el darse (*Gegebenheitsferne*), la claridad se asocia con la cercanía en el darse (*Gegebenheitsnähe*).[44] Hay grados de claridad, y la cercanía absoluta coincide con la percepción en condiciones óptimas. Este sentido de la cercanía y la lejanía se encuentra en estrecha relación con el par vacío-plenitud ya que indica gradaciones en la plenitud.

5. Indeterminación y determinación

El desvelamiento de las implicaciones intencionales está sujeto a una estructura previa de determinación:

[42] Cf. EU, 142 s.

[43] Hua XLI, 53 s.

[44] Cf. Hua III/1, 141 s.

> Esta explicitación es una explicitación ordenada "con pleno sentido"; las explicitaciones no son amontonamientos, sino que el sentido como determinación puede en cada caso solo ponerse de manifiesto en un orden, en la medida en que el sentido ya explicitado es el presupuesto para que el nuevo sentido pueda ponerse de manifiesto, y esto es así porque el sentido anterior ingresa en el sentido posterior, y este presupone a aquel como sentido, como lo mentado.[45]

Hasta ahora no se ha tenido en cuenta otra cosa: la indeterminación como la nota de nuestra experiencia que da lugar al horizonte. Una experiencia remite a un conjunto de otras posibles, y, por más que se avance en la experiencia, siempre subsiste «un horizonte de indeterminación determinable».[46] Este rasgo corre paralelo con la inadecuación o unilateralidad que por esencia es inherente, por ejemplo, a la percepción en virtud de que el objeto se ofrece solo por uno de sus lados. Y tal modo de darse parcial es solidario con un dejar abierto (*Offenlassen*) que precede a las determinaciones más precisas, y que, asimismo, permite las transformaciones y correcciones: «[...] es un momento incluido en la conciencia misma del caso y es precisamente lo que configura el *horizonte*».[47] Así, todo lo que aparece está rodeado y atravesado por un horizonte intencional vacío en el sentido de un halo carente de apariciones: «Pero se trata —aclara Husserl— de un vacío que no es una nada, sino un vacío que hay que llenar [...]».[48] El vacío no es una nada porque, como veremos de inmediato, el horizonte no puede ser llenado de manera arbitraria.

Como reverso de la indeterminación, y de los rasgos conexos, aparece la noción de estructura de determinación (*Bestimmtheit*). No es posible caracterizar el horizonte de manera puramente negativa a través de la indeterminación porque siempre contamos con una mínima determinación. Al menos

[45] Hua XXXIX, 100.

[46] Hua III/1, 92. Cf. Hua III/1, 101 s.

[47] Hua I, 83.

[48] Hua XI, 6.

sabemos que el objeto se ha de presentar por medio de aspectos que varían según el punto de vista en el cual los percibimos. Además, con la asociación y las evocaciones que posibilita, surgen sistemas de remisión provistos de contenido, de modo que se trasciende la caracterización formal de los horizontes a través de la simple remisividad. Por eso la oposición indeterminación-determinación se presenta también como el contraste entre incognoscibilidad (*Unbekanntheit*) y cognoscibilidad (*Bekanntheit*). Así, el horizonte se caracteriza por un predelineamiento (*Vorzeichnung*) que prescribe el modo en que se ha de pasar a nuevas apariciones, caras o escorzos de modo que el objeto se da como determinable de una cierta manera.

Otra noción que contribuye a la caracterización del horizonte, y en la que confluyen las dos anteriores, es la de posibilidad motivada o potencialidad predelineada. Hay posibilidades en virtud de la indeterminación, esto es, el horizonte de apertura. Pero como consecuencia de la estructura de determinación, la posibilidad no puede ser vacía —es decir, apuntar a la mera ausencia de contradicción en la determinación objetiva—, sino que responde a lo que ya sabemos respecto del objeto y las conexiones inherentes a la experiencia. No se trata de posibilidades libres, sino de posibilidades que se desenvuelven dentro de determinados ámbitos o espacios de juego. De modo que toda experiencia particular ocurre como un punto medio dentro de un «nexo de "motivación"» o «sistema de motivación».[49] En virtud de la sedimentación de la experiencia pasada queda configurada una estructura de horizonte o estilo familiar de tal modo que «tengo en ello libertad, pero también ligazón a un sistema de apariciones, que dibujan el contorno de un espacio de juego para las diversas posibilidades sistemáticas en la marcha progresiva de la experiencia [...]».[50]

En virtud del predelineamiento que les otorga una validez modalizada en el modo de la posibilidad real, las propiedades indeterminadas de un objeto no son una ficción. Sin embargo, estas posibilidades tienen un espacio de

[49] Hua III/1, 101; Hua VIII, 434 s.

[50] Hua XV, 500.

posibilidades contrarias. De modo que el predelineamiento es una anticipación de posibilidades disyuntas:

> El horizonte es un espacio de juego de posibilidades-de-ser-así, de posibles propiedades desconocidas, indeterminadas, cada una predelineada de modo abierto como verificable, pero no en una certeza de ser, en la medida en que cada posibilidad que se ha de hacer intuitiva tiene junto a sí otras que son "igualmente posibles" y excluyen una validez conjunta[51]

A la noción de horizonte se puede aplicar en general lo que Husserl afirma con respecto al horizonte temporal, esto es, que «tiene un alcance viviente, pero se altera de manera fluente —sin auténtico límite y sin embargo limitado, limitado de modo variable».[52] El horizonte es ajeno a la naturaleza del límite si se tiene en cuenta que, por un lado, no es algo trazado con respecto a lo cual se determina un ámbito que está más allá, sino a lo sumo una frontera infranqueable y aun inalcanzable, y, por el otro, constantemente nos impulsa a ingresar en él ofreciendo un nuevo terreno para el desvelamiento y la explicitación. Un ejemplo de ello se encuentra en la posibilidad que tiene el cuerpo propio de salir de ámbitos cerrados y de ese modo desplazar una y otra vez el entorno espacial hasta convertirlo en un horizonte ilimitado como característica de un mundo abierto de manera infinita. En este sentido, el horizonte es un campo de libertad. Sin embargo, se presenta también como un límite en virtud de que define un campo de posibilidades que no pueden ser de cualquier índole, sino que tienen el carácter de disposiciones que el yo adquiere cuando los actos que efectúa sedimentan en él como un sustrato y confieren una tonalidad personal a toda su actividad ulterior. Puesto que las posibilidades se ciñen para cada yo, Husserl señala que el horizonte es «un espacio de juego de posibilidades

[51] Hua XLI, 390.

[52] Hua VIII, 467.

infinitas, aun cuando limitadas en el estilo, [...] el horizonte es en su estilo, dijimos, limitado; y por eso no somos libres de modo pleno».[53]

De esta manera, la primera descripción puramente formal de los horizontes como sistemas indeterminados o vacíos de remisión es complementada por un examen de los contenidos sedimentados que dan lugar a sistemas determinados de anticipación. Los horizontes indeterminados pueden alcanzar una determinación, y entonces pasan a pertenecer a un pasado determinado del mismo modo que los aún indeterminados pertenecen a ese pasado en cuanto indeterminados.[54] La multiplicidad deja de asociarse exclusivamente con la indeterminación abierta de la intencionalidad de horizonte en cuanto remitente, y comprende también una variedad en el horizonte de anticipación de la experiencia. La oposición entre lo uno y lo múltiple no reside aquí en la diferencia entre un acto y otros posibles actos, sino en el contraste entre un estilo unitario de un yo y otros posibles estilos unitarios, porque, en ambos polos de la intencionalidad, encontramos un proceso diverso e individualizado de sedimentación. Al respecto, Husserl discierne «un modo de la "intencionalidad", precisamente el que mienta y anticipa más allá del núcleo de lo dado», es decir, un modo que está constituido por las «anticipaciones predelineadas por medio de un horizonte de conocimiento típico».[55] Husserl puede hablar de un anteproyecto (*Vorentwurf*) o posesión previa (*Vorhabe*) como «un espacio de juego (*Spielraum*) de lo aún no plenamente determinado».[56] Se advierten, pues, en la intencionalidad de horizonte dos vertientes en el modo de una intencionalidad simplemente remitente que refleja la multiplicidad y se relaciona con la indeterminación, y una intencionalidad anticipativa que da lugar a su estructura de determinación y configura una unidad propia para cada yo. Esta doble dimensión del horizonte aparecerá una y otra vez en las diversas manifestaciones de la indeterminación determinable o de la determinación

[53] Hua XV, 401.

[54] Cf. Hua XLI, 373.

[55] EU, 28, 382. Cf. Hua VI, 258. Véase el § 8 de este capítulo.

[56] Hua XXXIX, 75.

indeterminada. En virtud de esta dualidad que concierne al horizonte como ámbito de extensión y anticipación de la experiencia, el proceso en que aparecen las determinaciones se apoya en un suelo que condiciona toda aparición y a la vez se orienta hacia un polo ideal.

6. Finitud e infinitud

Un indicio revelador del nexo entre las nociones de horizonte e idea se encuentra en un agregado a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*. Ya en la primera edición, Husserl considera, como una posibilidad extraña al sujeto una percepción que pudiera contemplar en una sola visión la infinitud inagotable de las cosas. Y en la segunda edición, que aparece el mismo año que *Ideas I* —es decir, coincidentemente con la primera publicación que se ocupa de la noción de horizonte—, añade que tal visión «sería un continuo infinito de visión, pensado unitariamente sería una idea *kantiana*»[57] Se trata de la representación ideal de una aprehensión carente de perspectivas que ya no ofrece intenciones vacías necesitadas de intuiciones que den lugar a síntesis de impleción. Mientras que la noción de inadecuación es paralela a la del horizonte inherente a una experiencia incompleta que depende de puntos de vista particulares, su reverso —es decir, la adecuación— se conecta con la idea de la impleción total con la consiguiente eliminación de los horizontes. Para Husserl, la noción de cosa en sí se debe identificar con la idea de la absoluta determinación del horizonte indeterminado, y, por tanto, trasciende la noción de una X vacía como sustrato de las determinaciones noemáticas. De la identidad objetiva que se mantiene en el transcurso de la experiencia debe distinguirse la cosa en sí entendida como una idea en sentido kantiano, es decir, una idea que no se realiza en la experiencia y a la que se acercan todas las apariciones configurando una serie de aproximación. Dentro de esta serie, cada modo de presentación del objeto

[57] Hua XVIII, 188. Esto no significa que la noción de idea sea ajena a la primera edición. Cf. Hua XIX/2, 652.

> Recibe el carácter de una verdadera aparición, esto es, de una aproximación a una cosa en sí irrelativa que aparece en ella, a una idea, a una cosa que, a pesar de su idealidad, es dada en sí misma, en cada aproximación, en la serie de aproximaciones infinita y fundada como verdad, […].[58]

En una afirmación que es válida tanto para la idea de mundo que se sustenta en el horizonte universal como para la idea de cualquier objeto que se apoya en el horizonte interno, Husserl nos dice que la idea infinita «tiene su fuente de sentido (*Sinnesursprung*) en la horizonticidad del mundo de la vida».[59] La idea no es una suposición arbitraria, sino una formación necesaria que tiene su objetividad con su verdad y su ser ideal. Es inseparable de su fundamento motivante o motivación racional en las experiencias actuales y posibles. Si bien, es impensable una experiencia finita que proporcione el objeto desde todos sus lados, se puede construir la representación de una infinitud de percepciones posibles que convergen sintéticamente en la presentación de lo mismo y transcurren como un sistema en el «y así sucesivamente» y, de ese modo, asignan validez a la idea infinita de la totalidad de las posibles experiencias.[60]

Una génesis de la idea se produce a partir de la conciencia de horizonte en una serie de pasos que consisten en la explicitación de los horizontes; la reiteración indefinida de este desvelamiento de lo latente; la conciencia reflexiva de una orientación; la extrapolación de un polo en función de esta dirección y la consiguiente ideación del término de este proceso. Mientras se plenifican los horizontes se puede llevar a cabo una reflexión que aprehende este

[58] Hua XVII, 444. Se debe tener en cuenta que Husserl adopta en su lectura de Kant la interpretación realista de la cosa en sí tal como había sido expuesta por Alois Riehl. Precisamente en contraste con esta interpretación alude a la cosa en sí como el sistema de las apariciones consideradas en su totalidad y no como algo que se sustrae a las apariciones. Cf. Kern, I. *Husserl und Kant*, pp. 14, 120 ss.

[59] Hua VI, 499.

[60] Cf. Hua XIV, 280. Husserl señala que el horizonte es «un *título para una infinitud*» (Hua VIII, 466), esto es, para la infinitud de la implicación intencional del horizonte total. Y la noción de idea es la que permite comprender esta infinitud: «Lo infinito es *a priori* solo presumible, *a priori* solo existente como una idea implicada intencionalmente en el estilo de la experiencia concordante finita, implicada en el y-así-sucesivamente abierto y la presunción de un efectivo y ya posible siempre-de-nuevo» (Hua VIII, 387). Cf. Hua VIII, 153, 387, 409; Hua IX, 438; Hua XV, 149, 388; Hua XVII, 195 s.

perfeccionamiento de la experiencia. En el progreso del conocimiento, con el acrecentamiento de la evidencia relativa del objeto en la percepción —a través de la sucesiva confirmación de las intenciones vacías—, se alcanza en la reflexión la «evidencia del acercamiento» a un objeto que permanece inaccesible y con ello «una evidencia del ser de esta idea en cuanto idea». Entonces se accede a

> Una conciencia del constante y libre acercamiento a una meta coimplicada así en la conciencia, meta que llega a ser evidente en cuanto tal —por tanto, solo como idea—, a la vez que, a pesar de la evidencia del acercamiento, permanece —y de modo evidente— fuera del alcance.[61]

El horizonte abierto se convierte en un horizonte de aproximación porque contiene una serie de aproximación a un polo ideal y este por su parte implica y regula un sistema de aproximación. Por eso Husserl alude a «las formas esenciales de las ideas-metas (*Zielideen*) y de las impleciones relativas que conducen por esencia a ellas en los correspondientes grados de aproximación».[62] La infinitud posible de las apariciones es la condición de la idea, y esta resulta de una extrapolación a partir del progresivo desenvolvimiento de los horizontes. La serie de aumento en la plenitud de lo dado termina en un punto límite como máximo, del mismo modo que la serie de disminución de la impleción tiene su límite en el punto cero en que se desvanecen las apariciones del objeto. En la reflexión sobre el aumento de la plenitud nos percatamos de una «idea, que, en la marcha de las finitudes que constantemente se transforman, nos salta a la vista como un polo infinitamente lejano»[63]. Por otro lado, la idea permite anticipar teleológicamente el proceso de explicitación y, por ende, actúa

[61] Hua VIII, 34. La idea se da «como una anticipación motivada de modo evidente, como un grado nunca dado en sí mismo, y sin embargo como un límite motivado de modo evidente y anticipador [...]» (Hua XI, 202).

[62] Hua XVII, 278. Cf. Hua XVII, 444 s.

[63] Hua VI, 501.

como un motivo racional para la determinación más cercana del horizonte indeterminado.

7. La indeterminación determinable

Volvemos a la oposición indeterminación-determinación para aclarar, en este apartado, aspectos de la indeterminación que se determina en el horizonte aperceptivo, y, en el siguiente, el carácter de la determinación por medio de habitualidades y tipos empíricos. En esta tarea es necesario tener en cuenta que Husserl distingue cinco acepciones del término «apercepción».[64] En primer lugar, el término es sinónimo de la institución de sentido objetivante, es decir, de la aprehensión de un objeto mediante una donación de sentido al material hylético. El excedente está representado por esa institución de sentido.

Además, es sinónimo de transposición aperceptiva, es decir, de la transferencia de sentidos y valideces de experiencias pasadas a la experiencia presente. La apercepción no consiste en este caso en la interpretación nueva introducida por la aprehensión, sino que proviene de la reiteración de una aprehensión previa conservada en una nueva situación. Este segundo sentido, que será tratado en el siguiente apartado, se enlaza con un análisis de las habitualidades y los tipos empíricos que configuran un horizonte de familiaridad o de anticipación de la experiencia. La transferencia concierne no solo a la relación entre la experiencia pasada y los objetos presentes, sino también a la empatía con la transposición del sentido de mi cuerpo propio al cuerpo propio de un yo extraño. Con esta vertiente ingresamos en los tipos superiores de apercepción.[65]

La tercera acepción la identifica con la apresentación o mención concomitante, es decir, de una intención que va más allá de lo dado en carne y hueso y remite a otra cosa. Al respecto, Husserl se refiere al contraste entre apresentación (*Appräsentation*) y presentación (*Präsentation*) y lo identifica con

[64] Esta distinción aparece el Ms A VII 12, que está incluido en parte en Hua XXXIX, 142 s., 409-417, 450-460.

[65] Véase capítulo XII.

el contraste entre apercepción (*Apperzeption*) y percepción (*Perzeption*). La referencia a componentes vacíos abre la apercepción.

> Toda apresentación hace copresente. Toda percepción trascendente solo puede presentar su objeto trascendente por medio de la apresentación. Se podría llamar a las percepciones trascendentes también "percepciones apresentativas". (Lo mismo que significa la palabra "apresentación" puede ser también mentado con la palabra "apercepción". Sin embargo, esta palabra puede tener también otro sentido).[66]

La cuarta acepción introduce esta diferencia de sentido entre apercepción y apresentación mediante un sentido restringido de apresentación. Mientras que la apercepción es una denominación para la experiencia concomitante de naturaleza prospectiva y retrospectiva, la apresentación es un nombre para la experiencia concomitante de lo simultáneo. El ejemplo de Husserl es la huella de un animal en el suelo del bosque. Lo dado en la percepción compone la presentación. El entorno simultáneo no-percibido, es decir, los árboles y arbustos, el camino por el que ha andado el animal, etc., es intencionado en forma vacía en la apresentación. Más allá del entorno presente apresentado, la huella remite de modo retrospectivo al animal que vagabundeaba en busca de alimento y de modo prospectivo a su progresiva desaparición como consecuencia de los desplazamientos que se producen sobre el suelo del bosque y la aplanan.

Husserl señala que la apercepción retrospectiva del animal de caza a través de la huella nos evoca otra situación en la que el paso del animal deja ese vestigio. La huella tiene el carácter de una remisión a una situación que no hemos percibido, y se asocia con «una retención-como-si (*Retention-als-ob*), una

[66] Hua XXXIX, 142 s. En relación con estos tres primeros sentidos, la apercepción se caracteriza como institución de sentido, transferencia de sentido y remisión de sentido. Cf. Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation*. *Phaenomenologica* 44. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 144-153.

modificación de la retención como modificación que no fue mi retención».[67] Y da lugar a una rememoración que no es la presentificación de algo que hemos percibido. A pesar de que no hemos percibido el suceso en que un animal deja esa marca, esta rememoración remite a rememoraciones de situaciones análogas que efectivamente hemos percibido, es decir, animales que dejan una huella al pasar. La apercepción da lugar a una modificación de estas rememoraciones y evoca, como en un recuerdo en un segundo sentido —modificación de la rememoración—, un caso semejante de una efectiva percepción previa. No apresenta algo presente coexistente que pudiera efectivizarse originariamente en el presente, sino que «*ad-memora*» (*ad-memoriert*) en un «recordar-por-añadidura» (*Hinzuerinnern*). Husserl se refiere a una «apercepción analogizante» que tiene el carácter de una «*ad-memoración*» (*Ad-Memoration*): «Vemos, pues, que modos del recuerdo están incluidos también en el concepto de apercepción que aquí construimos».[68]

La apercepción puede ser una apercepción retroindicadora o retrorremitente (*rückanzeigende, rückverweisende Apperzeption*), como la del ejemplo anterior, o una apercepción prerremitente (*vorverweisende Apperzeption*). Por ejemplo, lo que se da ahora como inalterado es experienciado como si estuviera en un proceso por el cual, luego de un tiempo, ha de cambiar su color o su figura. En un sentido amplio, la apresentación puede ser también copresentante (*mitgegenwärtigend*). Inversamente, la apresentación puede ser un nombre para estos tres casos, o bien, en un sentido restringido, limitarse a la apercepción que presenta de manera concomitante algo que se encuentra en el horizonte de presente.

Por último, la apercepción se refiere a la experiencia en general en cuanto contiene lo meramente coexperienciado junto a lo experienciado en carne y hueso. En este sentido, Husserl define a la apercepción como

[67] Hua XXXIX, 507.

[68] Hua XXXIX, 414.

> Una conciencia que no solo tiene conciencia de algo en general dentro de sí, sino que a la vez tiene conciencia de este algo como algo motivante para la conciencia de otra cosa, y que, por tanto, no tiene meramente conciencia de algo, y luego de otra cosa que no incluye, sino que remite a esta otra cosa como algo que le es inherente, como algo que es motivado por medio de ella.[69]

En la apercepción puede suceder que lo percibido y lo apercibido se encuentren en una relación de fundamentación recíproca de modo que lo percibido no puede existir por separado. Es el caso del frente de un objeto y los lados que no se ven. Lo percibido no es nada por sí solo, sino que únicamente presenta en virtud de una fundamentación en la apercepción. Pero también puede suceder que la percepción sea fundante para la apercepción sin que la apercepción lo sea para la percepción. Por ejemplo, una indicación como la huella es apercepción de un animal de caza, pero también puede valer por separado sin sustentar la apercepción. Esto sucede también en el caso de personas, objetos de la cultura y sucesos pasados. Husserl señala que las cosas culturales son vistas como cosas con sus propiedades cósicas, pero son apercibidas a la vez con propiedades culturales. También son apercibidos los seres humanos como los sujetos que han formado estos objetos culturales en relación con sus fines. Tener la experiencia de una obra significa aprehender el sentido o lo metaexpresado en ella. De manera que un objeto del mundo circundante es percibido materialmente y es comprendido en su sentido final o teleológico, es decir, según la meta para la que ha sido fabricado.[70]

Consideremos ahora la génesis de las apercepciones. Husserl declara:

> Toda manera de darse original tiene un *doble efecto genético*. En *primer lugar*, en la forma de posibles reproducciones recordantes en el pasaje por retenciones que se acoplan de modo genético originario y completamente

[69] Hua XI, 338.

[70] Cf. Hua XXXIX, 416 s.

> inmediato, y, en *segundo lugar*, el efecto "aperceptivo" conforme al cual en una situación nueva semejante lo que se presenta —comoquiera que haya sido constituido— es apercibido de modo semejante.[71]

Lo cual significa que sobre la base de las retenciones tiene lugar una génesis de protensiones dotadas de una estructura determinada. No se trata de meras anticipaciones vacías, sino de representaciones de segundo grado en que se reproduce el contenido de las representaciones del pasado:

> Conforme al pasado constituido está predelineado el futuro en el modo del horizonte, y está predelineado en la medida en que entra en escena la transformación del modo retencional de conciencia en lo protensional como modo de conciencia constituyente. Protolegalidad asociativa –esto es un predelineamiento pasivo de lo futuro como lo que se ha de esperar pasivamente.[72]

Son intenciones que anticipan de acuerdo con el estilo de las experiencias anteriores. Teniendo en cuenta la relación de fundamentación que se establece desde la esfera intuitiva al ámbito lógico, Husserl declara que nos encontramos en el grado inferior y pasivo del proceso lógico y activo de la inferencia inductiva. Una inducción originaria conduce a un horizonte inductivo que implica una anticipación. La experiencia pasada induce, bajo la forma de un predelineamiento, un modo de aguardar la experiencia futura. Se trata de «un modo de la "intencionalidad", justamente de aquella que mienta más allá del núcleo de lo dado, que anticipa».[73] Opera en este horizonte inductivo una anticipación cuya fuerza aumenta con la reiteración de experiencias semejantes: «En toda apercepción y génesis aperceptiva juega el papel determinante *la coincidencia*

[71] Hua XVII, 317.

[72] HuaM VIII, 95.

[73] Hua XXXIX, 137. Cf. Hua XI, 120.

de lo semejante con lo semejante en la coexistencia y la sucesión».[74] Una gradación de la fuerza depende del número de casos inductivos convergentes, es decir, experiencias que transcurren de modo semejante. Si en circunstancias pasadas se han presentado algunos sucesos conectados entre sí, y se reitera en el presente una situación análoga, la espera se intensifica a medida que aparecen sucesos similares a los anteriores. Cada aparición nueva de algunos de estos sucesos no solo confirma la espera con respecto a los restantes sucesos conectados, sino que le confiere más fuerza ya que introduce un elemento adicional en la motivación. Por el contrario, cada ausencia disminuye esa fuerza. Así, se acumulan o inhiben las tendencias en favor o en contra de la anticipación. Y con la reiteración de casos semejantes y la consiguiente intensificación de la fuerza de espera, el yo se enriquece con una adquisición permanente.

Por consiguiente, la retención permite no solo que el pasado vuelva a ser intuitivo por medio de rememoraciones, sino también que lo presente sea aprehendido de modo semejante a aquello que ha sido aprehendido antes. La retención es la vía por la que instituciones de sentido, y decisiones respecto de la validez de ese sentido —es decir, con respecto al carácter de ser que lo acompaña—, sedimentan en el yo y mantienen su vigencia mientras no haya motivos para alterarlas. Tal subsistencia del pasado no se reduce a una mera rememoración ya que es posible recordar la experiencia pasada sin participar ya de la convicción que le era inherente. El pasado es siempre presentificable, pero la validez que lo acompaña puede no ser confirmada después y, por ende, quedar cancelada. Por eso el horizonte inductivo es también un «horizonte de validez».[75] Solo lo que se recuerda como válido queda depositado en el yo para tener su efecto en la experiencia presente. Nos encontramos, pues, con dos consecuencias que siguen a toda percepción por la mediación de la retención: la rememoración y el traslado de lo instituido en el pasado al presente.

Ahora bien, la sedimentación de las operaciones ya efectuadas se produce tanto en el polo noético de la intencionalidad en la forma de habitualidades

[74] Hua XXXIX, 419.

[75] Hua VIII, 144, 308.

como en el polo noemático a través del depósito de capas de sentido y la eventual constitución de tipos empíricos que orientan nuestra experiencia porque contienen un conocimiento previo de lo que se ha de manifestar en ella: «Así, es inherente a la subjetividad trascendental, según la noesis y el noema, que ella sea perdurable en una génesis de forma perdurable».[76] El paralelismo noético-noemático inherente a la intencionalidad obliga a considerar la sedimentación desde este doble punto de vista. En un caso el yo se convierte en sustrato de habitualidades y, en el otro, el objeto se convierte en un sustrato de características típicas: «La habitualidad crea el yo personal permanente y correlativamente los objetos permanentes para el yo [...]».[77] Un proceso temporal implica la transformación del yo y, al mismo tiempo, de los objetos que son conocidos según las adquisiciones de la experiencia pasada. Husserl se refiere a «la posesión del mundo de una horizonticidad, cuya movilidad y sentido es el gran problema».[78]

8. La determinación indeterminada

El yo no es un «polo muerto de identidad», sino que está implicado en afecciones y captaciones activas. Es un centro funcional que opera en los actos que constituyen su medio de vida. A través de ellos se dirige a los objetos a la vez que es atraído y motivado por estos a la actividad. Por un lado, el yo es un «punto de irradiación» que se vuelve hacia el objeto y orienta hacia él un rayo intencional. Por el otro, es un «punto de incidencia» a cuyo encuentro

[76] Hua XV, 153. Sebastian Luft subraya la complementariedad de los dos aspectos: «Este horizonte está él mismo sujeto a una génesis en su darse, y así sujeto a un proceso histórico, que, por su parte tiene sus "leyes de génesis". En ambos casos concierne a la estructura de la experiencia, y, en ambos casos estamos referidos a una dimensión temporal, esto es, histórica: la historicidad de la experiencia del darse del mundo y la historicidad del darse o del desarrollo del horizonte mundano mismo; ambos son dos lados de la misma moneda» (Luft, Sebastian. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2011, p. 110 s.).

[77] Hua IX, 483. Cf. Hua I, 102; Hua IX, 211.

[78] HuaM VIII, 254.

vienen rayos que avanzan en una dirección contraria, es decir, afecciones que lo atraen con una mayor o menor insistencia y motivan un cambio de orientación. El yo experimenta estímulos de los objetos que se encuentran en el trasfondo, y, si deja que se intensifiquen, puede pasar a la captación explícita de lo antes implícito en el horizonte. En cuanto sujeto de la afección y de la captación activa, el yo se encuentra despierto. Pero puede estar también adormecido cuando deja de operar y no reacciona ante las afecciones. Este letargo implica un estadio en que el sujeto no se distingue del objeto, esto es, en que «todo ha fluido indiferenciadamente uno-en-otro».[79]

A lo anterior hay que añadir que el yo tampoco es un polo de identidad vacío, sino que se constituye como una unidad en tanto sustrato de habitualidades. Husserl las caracteriza como menciones, temas o convicciones que tienen un carácter permanente en el ámbito de la experiencia, el conocimiento, la afectividad y la voluntad, es decir, en relación con todo tipo de comportamiento. No se trata de propiedades (*Eigenschaften*) que se puedan mostrar del mismo modo que aquellos estados de una cosa que dependen causalmente de las circunstancias, sino de determinaciones (*Beschaffenheiten*) que no configuran una multiplicidad inarticulada. Son «formaciones de unidad»[80] que emergen en medio de la multiplicidad de las vivencias del curso de la conciencia como capacidades o disposiciones que se suman al yo a partir de una génesis en virtud de la cual la efectuación de un acto precipita en el yo como sustrato: «[...] de los actos resultan adquisiciones y del lado del yo la institución de capacidades (*Vermögen*) y los horizontes del poder (*Könnenshorizonte*) [...]».[81] Husserl recuerda el concepto tradicional de ἕξις para caracterizar «una unidad del "comportamiento" efectivo y posible del yo, del sujeto de capacidades permanentes [...].[82] En virtud de la sedimentación de la experiencia pasada y la consiguiente posesión de capacidades o disposiciones, el yo alcanza

[79] Hua IX, 208 s., 315.

[80] Hua IV, 111. Cf. Hua I, 100 s.; Hua IV, 111-120.

[81] Hua XV, 619.

[82] Hua XIII, 404. Cf. Hua IV, 119.

una tonalidad individual que impregna todas sus actividades. No solo se mantiene como polo idéntico, sino que, además, se presenta como «predelineado en el modo del horizonte».[83] En relación con esta atribución de un contenido al yo, Husserl insiste en que las habitualidades son «factores que operan constantemente en las pulsaciones del "yo puedo" y "yo hago"».[84] Y aclara que «el yo es lo idéntico, pero lo idéntico de tomas de posición permanentes, de habitualidades».[85]

Con estas nociones, Husserl pone al descubierto que el sujeto trascendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de su institución primordial:

> El nombre "*apercepción*" designa la ley según la cual la nueva experiencia constituyente no solo instituye originariamente su adquisición, esto es, fundamenta una habitualidad para efectivas experiencias que tenemos la capacidad de repetir, sino también una habitualidad implícita para todo un género de experiencias de un sentido experiencial alterado, *como si* fueran experiencias que han sido originariamente instituidas.[86]

Cada uno de los actos del yo tiene un carácter histórico en la medida en que recurre a adquisiciones y refleja la historia pasada, es decir, la experiencia de un horizonte temporal. Hay, pues, implicaciones intencionales que remiten a la historia del sujeto y pueden ser reveladas por medio de un análisis genético del «horizonte de posibilidades facultativas (*Vermöglichkeiten*)».[87] De suerte que la relación con el mundo no depende exclusivamente de las afecciones que provienen del trasfondo y son motivadas por la orientación del cuerpo propio,

[83] Hua I, 67. Cf. Hua XV, 540.

[84] Hua XVII, 254.

[85] Hua XIV, 441. La determinación del sujeto como mero polo es rechazada en forma expresa: «El polo-yo no es el yo. Yo estoy en mis convicciones» (Ms A VI, 30, 54 b). Citado por Kern, Iso. *Husserl und Kant*, p. 289).

[86] Hua XXXIX, 503.

[87] Hua XV, 282.

sino que está sujeta también a lo que el yo ha adquirido a lo largo de su experiencia, se conserva como posesión propia, y tiene efecto sobre la situación presente por medio de una transferencia (*Übertragung*) aperceptiva de sentido que está referida retrospectivamente a la institución originaria (*Urstiftung*) del sentido.[88] Con otras palabras, el yo es afectado no solo 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 de manera asociativa con la vida actual. Puesto que tiene su correlato en la alteración del mundo trascendente, esta historia de adquisiciones tiene un carácter trascendental y las capacidades o habitualidades son condiciones trascendentales de la experiencia en la medida en que anticipan lo que puede tener sentido y validez en su «ser-orientado hacia el mundo» (*Ausgerichtetsein auf die Welt*).[89] En suma, Husserl se refiere al «depósito de sentido» (*Sinnesniederschlag*) que conduce a la «institución (*Stiftung*) de una habitualidad» que tiene una repercusión (*Auswirkung*) en el curso ulterior de la experiencia a través de una «cooperación (*Mitwirkung*) de depósitos habituales».[90]

Las habitualidades no solo son adquiridas, sino también originarias, y esto significa que, además de las «habitualidades de acto» (*Akthabitualitäten*) resultantes de las operaciones ya efectuadas, hay «habitualidades impulsivas» (*Triebhabitualitäten*) de carácter instintivo.[91] Además, las habitualidades no solo son adquiridas de modo pasivo. Husserl contrapone a la génesis pasiva una génesis activa que incluye actos teóricos como la predicación y la inferencia así como las operaciones espontáneas de la esfera afectivo-práctica. Por consiguiente, las habitualidades adquiridas pueden provenir de actos que responden a una actividad libre del yo, es decir, a una validez instituida por medio de decisiones o tomas de posición ya sea en el terreno teórico o en la esfera

[88] Cf. Hua I, 113, 140 ss.; Hua VI, 213.

[89] Hua XV, 540. Cf. Hua VI, 140. Cf. Landgrebe, Ludwig. "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins". En: Waldenfels, Bernhard, Broekman, Jan. M. y Pažanin, Ante (eds.). *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 54 ss.

[90] EU, 138, 250, 382.

[91] Véase capítulo II § 2.

del valor o la voluntad. En cuanto sustrato de habitualidades, el yo adquiere el carácter de una mónada porque la estructura de determinación u horizonte de anticipación que le es inherente se encuentra bajo el signo de la unidad. Se produce una «edificación gradual» (*Stufenbau*) de las adquisiciones de modo que «las subjetividades se constituyen como unidades de variado grado».[92] Esto significa que las habitualidades no solo son unidades frente a las vivencias singulares, sino que, además, en su conjunto pueden conferir al yo un carácter global individual. Esto determina todos sus actos como una unidad en un nuevo sentido que no concierne al polo idéntico de irradiación de actos cualesquiera, sino a su condición de portador de un estilo propio en la ejecución de actos definidos: «El polo egológico no solo tiene sus depósitos cambiantes, sino a través del cambio de ellas una unidad constituida por este estilo».[93] Las habitualidades en el plano noético y en forma correlativa, como se verá de inmediato, los tipos empíricos del lado noemático, fijan un sistema de formas permanentes que están sujetas a un devenir y configuran en su conjunto el mundo que existe para el sujeto. Por eso lo diferencian de los restantes yoes y permiten caracterizarlo como una mónada: «Dos unidades monádicas coexistentes no pueden tener el mismo yo; además, el yo de una unidad monádica no solo no es idéntico con el yo de otra, sino que cada yo tiene su modalidad propia [...]».[94]

Una vez que un objeto es constituido se sigue de manera necesaria una apercepción que transfiere su sentido a todo objeto o situación semejante, de modo que «experiencias efectivas fundan tipos permanentes, transferidas a situaciones completamente iguales».[95] La explicitación de las determinaciones de un objeto sedimenta como un saber habitual de modo que cuando el yo vuelve a percibir el objeto cuenta de antemano con las determinaciones descubiertas en los actos anteriores: «La operación subjetiva efectuada persiste en

[92] Hua I, 114; XIV, 202.

[93] Hua IX, 215.

[94] Hua XIV, 32.

[95] Hua XXXIX, 502.

el objeto en cuanto objeto intencional a título de hábito».[96] Por consiguiente, toda nueva percepción de un objeto difiere de las que le precedieron, y el yo dispone de un «horizonte de conocimientos adquiridos» u «horizonte de familiaridad y preconocimiento típicos»[97] que se convierte en un componente permanente del sentido del objeto. Este horizonte experimenta una constante modificación por la que se amplían, corrigen o estructuran de modo más determinado los rasgos anticipados, y aquellos que se confirman adquieren el carácter de determinaciones típicas. Ahora bien, el conocimiento de un objeto no es algo que concierne tan solo a su individualidad, sino que se extiende a otros objetos semejantes de modo que se configura un tipo empírico al que todos están referidos. Los tipos pierden su enlace con los objetos individuales y adquieren un alcance infinito, y los nuevos objetos semejantes conocidos son manifestaciones individuales, que en potencia son infinitas, de la misma generalidad empírica.

> *Toda "apercepción"* […] *tiene su origen*, su protoinstitución *según su tipo*. Si no hubiera visto por primera vez una cosa, y obtenido su sentido de modo totalmente originario, no podría […] tener para cada objeto que aparece un horizonte típico de sentido […].[98]

Las apercepciones se ordenan según tipos, y a cada modo corresponde un estrato en las capacidades o habitualidades del yo. Así, el estilo de la

[96] EU, 137. Hemos reservado el término «habitualidad» para la dimensión noética de la sedimentación. Husserl no es constante al respecto ya que a veces, como en este texto, lo aplica al correlato noemático. Otro texto con este matiz es el siguiente en que las capacidades subjetivas aparecen como unidades noematicas: «Distinción entre el *curso de vivencias* con la forma necesaria del tiempo inmanente (del tiempo de la subjetividad actual de las vivencias) y sus estructuras necesarias, y, por otro lado, *la subjetividad yo como yo de las capacidades* (*Vermögen*) *y disposiciones* (*Dispositionen*) *pasivas*, como sujeto de las "permanentes" convicciones, valoraciones, aprobaciones, del amor permanente, del odio permanente, que no son vivencias, sino unidades noemáticas supratemporales, pero relacionadas con el tiempo, y, respecto del sujeto-yo, unidades de capacidad y unidades de disposición, que remiten de modo retrospectivo a vivencias, efectivas y posibles, en las cuales se constituye la unidad ideal del nóema» (Hua XIII, 423).

[97] EU, 136 ss. Cf. EU, 34 s.; 385 ss., 398 ss.; Hua I, 102, 139 s.

[98] Hua XXXIX, 3.

experiencia del mundo implica una constante génesis, esto es, una creación de apercepciones siempre nuevas:

> Si he visto una vez y por primera vez un gorila, entonces en el futuro cada nuevo gorila es precisamente ya gorila, y en este respecto el ver se reactiva en el tipo y solo trae a la luz propiedades complementarias que determinan más de cerca, y eventualmente propiedades nuevas.[99]

Husserl afirma, reuniendo los temas que hemos considerado, que

> El hecho de que todos los objetos de la experiencia sean experienciados de antemano como conocidos de 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.[100]

Así, un objeto no nos afecta tan solo por sí mismo dentro de una pasividad primaria de índole hylética, sino que lo hace dentro de una pasividad secundaria en comunidad con todos aquellos con los que está emparentado en virtud del mismo tipo empírico. Puesto que todo lo que se capta con respecto a un objeto se transfiere de manera aperceptiva a nuevos objetos de características similares, lo que se da en la experiencia es conocido en función de lo que ya ha sido percibido, y el mundo de la experiencia se presenta como un mundo tipificado, es decir, articulado según tipos empíricos como adquisiciones que derivan de la experiencia anterior: «En cuanto apercepción, la experiencia es siempre anticipante».[101] Los tipos pueden particularizarse en subtipos o ser eliminados como consecuencia de las nuevas experiencias. Aunque el objeto

[99] Hua XXXIX, 448.

[100] EU, 385. Cada objeto tiene su «"a priori" general» (EU, 32) u «horizonte previamente proyectado» (Hua XV, 327). Por eso la experiencia implica siempre la mediación de lo ya conocido: «Una experiencia de lo que es sin esta mediación, una experiencia "inmediata" en este sentido, no es posible para mí. O, con otras palabras: *nunca se da algo nuevo en sentido absoluto*» (Aguirre, A. *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, p. 154).

[101] Hua XLI, 305.

carezca de un tipo particular por el hecho de que nunca se han percibido objetos semejantes, la percepción que se tiene de él como «objeto en general» lleva consigo el conocimiento de que tiene un horizonte interno, que puede ser explicitado, y se encuentra en medio de un horizonte externo. Por consiguiente, cada objeto de la experiencia se asocia con un conocimiento previo en el modo de una anticipación que puede ser más o menos determinada: «*Cada modo de la apercepción se constituye por medio de inducciones, e ir tras la típica de las constituciones es genéticamente ir tras la construcción de validez del mundo existente para nosotros*, […]».[102]

Husserl pone de relieve que habitualidades y tipos solo confieren una relativa estabilidad al mundo porque experimentan una continua modificación. No obstante, a través de todas estas modificaciones, pasa una forma esencial que les confiere una «unidad de identidad» (*Identitätseinheit*): «*Pero el mundo como mundo tiene un tipo universal, una forma universal invariante*, en el que tienen participación todos los entes individuales efectivos y posibles, todos los imaginables como composibles en el mundo, en un mundo posible».[103]

[102] HuaM XXXIX, 415. Podemos ahora destacar los temas distintivos de la fenomenología genética según los enuncia J. N. Mohanty: a) la síntesis pasiva y la referencia de toda pasividad a una pasividad más profunda; b) la relación entre pasividad y actividad junto con la participación del yo; c) la formación de objetos por medio de una génesis activa, y la transformación de esta actividad en una pasividad secundaria (habitualidad); d) la individualidad de la mónada y la unidad de su desarrollo; y e) la conexión de la génesis de las mónadas y su interconexión en una génesis unitaria. Cf. Mohanty, J. N. *Edmund Husserl's Freiberg Years 1916-1938*. New Haven & London, Yale University Press, 2011, p. 210 s.

[103] Hua XLI, 376. «Por tanto, mundo en una apercepción fluyente, universal, que tiene siempre ya su horizonticidad y en ello ya implica el sentido ontológico "mundo"» (Hua XXXIX, 488). Véase capítulo X § 3.

CAPÍTULO V.

La experiencia

Husserl distingue los actos dóxicos, los actos emocionales y los actos de la voluntad. Son actos dóxicos la percepción y sus derivados como la presentificación y las formaciones categoriales o judicativas que se constituyen sobre ellas. Este tipo de actos considera los objetos en sus determinaciones puramente cósicas con prescindencia de determinaciones axiológicas o volitivas. En relación con los actos dóxicos aparece sobre todo, aunque no de modo exclusivo, el concepto de *experiencia*: «"*Experiencia*" es, por razones esenciales, una expresión con muchas significaciones».[1] Como protoexperiencia se presenta la percepción: «Pero la experiencia remite en última instancia a la percepción, a un ver que capta en sí mismo; y toda otra intuición […] es una mera modificación modal de la percepción».[2] La primacía de la percepción reside en que nos da el objeto originalmente o en carne y hueso. A pesar de ello el objeto se le escapa de manera permanente en virtud de un horizonte que posibilita una legitimación racional a través de una convergencia de experiencias. A la protoexperiencia perceptiva se añaden otras formas de experiencia de carácter dóxico, que la suponen, como las presentificaciones temporales (rememoración, espera, presentificación de presente) y la fantasía

[1] Hua XXXIX, 85.

[2] Hua IX, 193. Cf. Hua III/1, 81.

cuando ella está condicionada por lo percibido. Los actos dóxicos constituyen el tema de este capítulo en el que se considera también la constitución, sobre la base proporcionada por los actos dóxicos fundamentales, de objetos categoriales por medio de una articulación sintáctica o judicativa. Con ellos se plantean nuevos problemas de legitimación racional que no pierden su referencia a la experiencia. También habrá un sentido amplio de experiencia asociado con el sentimiento y la voluntad. Husserl se refiere a los actos de esta índole como «experiencias de nivel superior».[3] Su tratamiento queda para capítulos subsiguientes.

1. La intencionalidad dóxica

Husserl observa respecto de las capas que podemos distinguir el noema o correlato de nuestros actos: «Todas estas dimensiones están determinadas en el modo del horizonte y necesitan de un desvelamiento de los horizontes y de las dimensiones de sentido, niveles de sentido, que de ese modo se esclarecen».[4] Un componente fundamental del noema es el sentido o núcleo noemático o capa nuclear en la que se distinguen el «objeto puro y simple» (*Gegenstand schlechthin*) y el «objeto en el cómo de sus determinaciones» (*Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten*). El simple objeto es una «X vacía» que se presenta como centro necesario del noema o momento más interior del noema, sirve de soporte del sentido noemático que determina «de qué modo» o «cómo qué» (*als was*) la conciencia representa el objeto, es decir, el modo en que lo intenciona. Husserl se refiere al «momento noemático central», «la pura X en abstracción de todos los predicados», «el punto de enlace o "soporte" de los predicados» y «un puro algo objetivo como punto de unidad».[5] El sentido noemático está constituido por una cierta multiplicidad de determinaciones

[3] Hua VIII, 504.

[4] Hua IX, 319.

[5] Hua III/1, 320 s.

objetivas unificadas por una referencia intencional a una unidad objetiva idéntica como sustrato sin el cual no pueden subsistir. Por otra parte, el «objeto puro y simple» solo puede darse por medio del sentido noemático ya que, si se abstraen todas esas determinaciones, no es más que una X vacía. El sentido noemático determina en forma progresiva el objeto al reflejar el mayor conocimiento obtenido por medio de la experiencia. Un objeto intencional idéntico puede darse de diversas maneras en diferentes determinaciones con un mayor o menor grado de determinación, y la totalidad de las determinaciones es un polo ideal que rige el proceso de infinito enriquecimiento del noema. De modo que el sentido tiene sus horizontes, y, por eso, Husserl señala que, en el noema del percibir, «yace encerrado un señalamiento (*Anweisung*) a todas las demás experiencias del objeto de que se trata»[6] Hay un plano de multiplicidad —las determinaciones o predicados que constituyen el sentido noemático— y un plano de unidad —el objeto como X indeterminada que resulta determinable en el sentido noemático—. Es la distinción entre el objeto que es intencionado y el objeto tal como es intencionado. El objeto intencionado puede permanecer idéntico mientras cambia el objeto tal como es intencionado. Podemos orientarnos hacia un único y mismo objeto a medida que cambian sus determinaciones y de ese modo nos encontramos con una serie de noemas. El objeto es el polo de identidad de una serie de noemata, y es el momento central dentro de cada noema de la serie. Nos encontramos con una relación que es interna al noema y a una serie de noemata. Los noemata se refieren al polo de identidad como momento más interior de cada noema separado, y este polo a la vez los enlaza como noemata de un único objeto. El objeto no se oculta detrás de los noemata, sino que se manifiesta en ellos. Se advierte que

> Al noema de la casa percibida es inherente una conciencia de horizonte, a saber, que lo visto en sentido propio remite (*verweist*) en sí, de acuerdo con

[6] Hua IV, 35.

> su sentido, a un abierto más (*Mehr*) en determinaciones, a determinaciones no-vistas, en parte conocidas, en parte indeterminadas y desconocidas.[7]

El noema no se agota en el núcleo noemático constituido por la X vacía y el objeto en el cómo de sus determinaciones, sino que comprende otras capas respecto de las cuales es posible investigar la presencia y el modo de operar del horizonte. Ante todo, incluye la tesis o modo de validez (*Geltungsmodus*), es decir, los caracteres de ser. Así como el sentido tiene sus horizontes, un horizonte de validez entra en juego a través de las síntesis de concordancia o discordancia inherentes al proceso de plenificación de las intenciones vacías. Cuando esta impleción tiene lugar sin fracturas, la noesis se caracteriza por la certeza como modalidad de la creencia y el noema por la efectividad como modalidad de ser. El objeto es puesto como efectivo en razón de la armónica síntesis de coincidencia en la impleción del sistema de intenciones inherentes a cada fase de la percepción. La certeza es la forma originaria —no modificada o modalizada— de los modos de creencia. Y su correlato, el carácter de ser de lo efectivo, tiene el papel de la forma madre con respecto a los caracteres de ser. Todos los restantes modos de la creencia son modificaciones que remiten a través de una intencionalidad noética a la protodoxa o creencia originaria. De la misma manera, todos los restantes modos del ser son modificaciones intencionales de la efectividad como forma madre. Como siempre hay horizontes abiertos, la experiencia está expuesta al conflicto que surge de la presencia de aspectos que no concuerdan con lo antes mentado. A esta situación responde un «horizonte de modalidades, el horizonte de las posibles correcciones».[8] Así, la certeza puede deslizarse hacia otros modos de la creencia con sus correlativos caracteres de ser en el plano noemático. Al igual que la certeza, tales modalidades de la creencia no responden a un acto arbitrario, sino que tienen sus motivos en las síntesis que caracterizan a la experiencia y son posibilitadas por los horizontes. La tendencia inherente a la percepción —tendencia

[7] Hua IX, 317.

[8] Hua XV, 613.

a desplegarse cada vez más con mayor plenitud— puede experimentar una decepción en lugar de un cumplimiento. Cuando no hay una plenificación concordante de las intenciones vacías no se alcanza la certeza, sino que la experiencia se modaliza según otros caracteres de la creencia. Un caso extremo es el de lo cancelado noemáticamente cuyo correlato noético es la negación. Un nuevo sentido sustituye al sentido anterior que queda anulado, es decir, afectado con el carácter de ser de lo suspendido. El sentido que se originó en las fases anteriores de la percepción queda anulado por una transformación noemática actual que revierte sobre él. Se tiene aún conciencia de ese sentido, pero en el modo de lo negado, es decir, de lo no-válido que es reemplazado por otro sentido válido. El contenido de sentido se mantiene con otra modalidad de ser. Se debe tener en cuenta que la supresión tiene que ver con una cierta parte del campo perceptivo de modo que en el resto se sigue produciendo una concordancia. Para que pueda conservarse la unidad del proceso perceptivo debe subsistir a través del curso de apariciones cambiantes un cierto grado de impleción continua. Toda decepción se da sobre la base de una certeza que se mantiene y que en última instancia es la creencia universal en el mundo.

En lugar de una supresión completa puede haber una eliminación relativa en un estado de duda en que lo dado es el fundamento común de dos aprehensiones que se superponen. Se suscita un conflicto entre dos percepciones posibles que tienen su relativa fuerza propia y coexisten en un conflicto no-decidido que se encuentra en el ámbito intermedio entre la decepción categórica —es decir, la negación— y la confirmación concordante —es decir, la certeza—. La percepción está acompañada de la duda como modalidad de la creencia, y lo percibido se presenta en cada caso con el carácter de ser de lo dudoso. El yo no alcanza la certeza ni su cancelación, y se ve motivado en una disyunción problemática por dos inclinaciones de la creencia sin que llegue a una decisión entre ambas.

Entre la certeza y la negación hay situaciones intermedias que llegan hasta la duda y en las que el objeto no se confirma de un modo tal que dé lugar a la primera, pero tampoco hay una ausencia de confirmación equivalente a la segunda. Aparece aquí una gradación que responde al mayor o menor grado de confirmación, es decir, al peso en que se sustenta la aprehensión del objeto

como tal o cual. Así, en la conjetura (*Vermutung*) ponemos el objeto como probable. Sin poder motivar en este caso una certeza, la experiencia nos ofrece fuertes indicios de que el objeto es tal o cual. Si estos indicios disminuyen, ponemos el objeto como posible en la sospecha o presunción (*Anmutung*). Aun, si el peso de la motivación es menor, intencionamos el objeto en el modo de creencia de la interrogación con el carácter de ser de lo cuestionable. Aquí la experiencia ofrece por igual elementos a favor o en contra de la efectividad del objeto, y la creencia se convierte en duda cuando otros aspectos de la experiencia justifican una aprehensión alternativa sin poder llegar a una decisión.

La validez no solo se funda en el horizonte de la experiencia, sino que contribuye a configurar el horizonte de familiaridad mediante «valideces cooperantes», esto es, «un necesario trasfondo de valideces oscuras, pero en ocasiones disponibles, reactivables».[9]

La validez de la tesis tiene su fundamento de derecho en la plenitud como manera de darse del objeto. Con ello accedemos a una nueva capa del noema relacionada con el cómo de sus maneras de darse o modos de aparición. El conjunto de sentido y tesis puede darse de diversas maneras así como un mismo sentido noemático puede ser puesto en varios modos de validez y un mismo objeto idéntico puede presentar distintas determinaciones en cuanto centro de unidad de diferentes sentidos noemáticos. En primer lugar encontramos la gran división entre presentación y presentificación. Ya se ha señalado que las presentaciones son las percepciones que dan el objeto como algo que está ahí en persona en el presente. Por el contrario, la presentificación no da el objeto en su presencia misma. Hay dos clases de presentificaciones: la presentificación simple —rememoración, fantasía— da el objeto en sí mismo aun cuando no en carne y hueso, y la presentificación compleja —conciencia de imagen y signo— no da el objeto en sí mismo, sino que implica un elemento mediador.

Por consiguiente, los horizontes vacíos son plenificables por medio de actos de diversa índole. El sentido noemático puede darse con variada plenitud en la percepción, la rememoración y la fantasía, pero solo el darse intuitivo en

[9] Hua VI, 152. Cf. Hua XV, 217 s. Véase capítulo XI § 1.

persona en la percepción legitima en sentido estricto los modos de validez que se despliegan desde la forma madre de la efectividad.

Husserl tiene en cuenta, bajo el nombre de *maneras de darse*, otras dimensiones descriptivas del noema. El objeto se exhibe en diferentes grados de claridad. Esto tiene que ver con la mayor o menor vivacidad o intensidad de lo dado según las condiciones favorables de la intuición. Aquí se trata de una claridad auténtica o intensiva como un paso ulterior frente a los grados de claridad inauténtica o extensiva que dependen de la mera riqueza de la plenitud intuitiva. En su sentido estricto, la claridad exige vivacidad. En sentido amplio, converge con la intuitividad. De modo que a la intuitivación sigue el aumento de claridad intensiva de lo ya intuitivo, y ambas modalidades oscilan entre un límite de nulidad y otro de integridad. Asimismo, el objeto varía en sus maneras de darse según modificaciones atencionales por las cuales presenta los caracteres de la focalidad o la marginalidad. Una vez diferenciadas estas dos maneras de darse, es necesario reparar en su convergencia porque la atención no solo tiende a destacar el objeto, sino que procura una captación cada vez más completa, es decir, se continúa con la claridad.[10]

El ideal respecto de las maneras de darse del objeto —es decir, de la plenificación del horizonte interno— se despliega en tres planos. En primer lugar, toca al máximo de extensión en la plenificación de determinaciones vacías por medio de la intuición, es decir, al mayor grado de claridad extensiva o inauténtica. Puede haber una mayor o menor riqueza o extensión en la plenificación con lo cual varía, como reverso, el alcance de las intenciones vacías. En segundo lugar, el ideal concierne al máximo de presentación en la composición de la plenitud, es decir, al mayor grado de percepciones en contraste con las presentificaciones. Se alcanza un mayor o menor tenor de realidad según el grado de primacía de los contenidos presentativos frente a los presentificativos. Por último, el ideal atañe a la vivacidad en los aspectos percibidos del objeto, es decir, a la claridad intensiva o auténtica. El rasgo distintivo de la sucesión

[10] Cf. Hua III/1, 143 s., 211 ss.

de estos tres niveles es «un acercamiento a una meta del conocimiento»,[11] es decir, a la claridad completa que implica una cercanía absoluta con el objeto en un proceso que se da entre dos extremos bien definidos: «El límite "cero" es la oscuridad, el límite "uno" es la plenitud de la claridad, de la intuitividad, del darse».[12]

También se asocia con las maneras de darse otras dimensión descriptiva del noema que atañe a la perspectiva. Mientras que al sentido noemático pertenece la duración del objeto con cada uno de sus puntos temporales, o la figura del objeto con cada uno de sus puntos espaciales, a esta nueva capa pertenecen las maneras de aparición o maneras de darse que corresponden al punto de vista temporal o espacial del sujeto y representan un cambiante como noemático. En este sentido, Husserl afirma respecto del tiempo: «Debemos, pues, distinguir entre el punto temporal idéntico inherente al sentido objetivo —o sea, la duración temporal— y su modo de orientación, y por lo último se entienden las maneras de darse incesantemente cambiantes de esta duración».[13]

2. Verdad y evidencia

Husserl introduce la noción de verdad al examinar la relación entre las menciones vacías de objetos que se sustentan en los significados lingüísticos y las intuiciones que plenifican esas intenciones vacías. Para que la impleción de una intención vacía sea reconocida como tal es necesaria una conciencia de la plenificación. La unidad vivida de la coincidencia no es aún un acto de identificación relacionante, pero es posible pasar, mediante un tercer acto, a una conciencia de la identidad entre el objeto dado o conocido en la intuición y el objeto mentado en la intención significativa. Así, un tercer acto revela la síntesis entre las vivencias de intención e intuición, y de manera correlativa una

[11] Hua XIX/2, 598.

[12] Hua III/1, 142.

[13] Hua XI, 331. Cf. Hua IX, 318 s. Sobre las perspectivas temporales y espaciales, véase capítulo III § 5 y capítulo VI § 2.

identidad o unidad objetiva en virtud de que el objeto significado o mentado es el mismo que el de la aprehensión intuitiva. Mientras que la verdad es esa unidad o identidad, la evidencia es la vivencia de la verdad. Se trata de una vivencia de transición desde la mención hacia la impleción, es decir, un acto que pone de relieve que la intención alcanza la meta a través de la intuición. No basta que el objeto se dé en el modo en que ha sido mentado. Es necesaria una toma de conciencia de la concordancia o identidad, y esta es la función de la evidencia que aprehende la identidad como una objetividad. Se trata de un acto intencional dirigido de manera consciente a la identidad, es decir, de un acto identificador que relaciona lo mentado y lo dado más allá de la coincidencia vivida pero no reconocida.[14]

Un proceso de confirmación (*Bestätigung*) o verificación (*Bewährung*) permite una corroboración o fortalecimiento (*Bekräftigung*) del carácter de ser del objeto. A la impleción se opone la decepción (*Enttäuschung*) cuando la intuición no concuerda con la intención, sino que se contrapone a ella. Correlativamente, a la concordancia (*Einstimmigkeit*) que resulta de aquella se opone la discordancia (*Uneinstimmigkeit*) o contrariedad (*Widerstreit*) que emerge con esta. Y a la vivencia de la concordancia o conciencia de la impleción se opone una vivencia de la discordancia, que, en lugar de conducir como aquella a una síntesis de la identificación, establece una síntesis de la diferenciación (*Unterscheidung*) en la que el objeto intuido aparece como otro respecto del objeto al que se dirige la mención. En lugar de una confirmación del objeto se produce una refutación (*Widerlegung*).

Puesto que las apariciones del objeto nunca pueden agotarse en virtud del horizonte interno, la identidad entre lo mentado y lo dado no puede alcanzarse en forma completa. Por eso Husserl introduce un segundo concepto de verdad como «*idea de la adecuación absoluta en cuanto tal*».[15] Esto significa que la verdad es un polo ideal al que tiende de modo permanente el proceso del conocimiento en lugar de una identificación que se puede comprobar en

[14] Hua XIX/2, 566-570, 650-656.

[15] Hua XIX/2, 652. Véase capítulo IV § 6.

un acto singular de evidencia. En virtud de sus infinitos aspectos, no es posible alcanzar una verdad absoluta sobre las cosas. Pero hay grados de la verdad que tienden a un polo ideal que tiene el sentido de la presentación plena: «A la verdad en sí corresponde el objeto en sí».[16] El incesante sucederse de la intención y la impleción significa que todo lo alcanzado tiene una validez relativa. Dadas las implicaciones intencionales contenidas en toda experiencia, es necesario determinar en cada caso lo que se posee de manera efectiva y «con qué *horizontes*».[17] Así, en virtud del carácter relativo de lo dado en la experiencia, las verdades están referidas normativamente a ideas regulativas configuradas sobre la base de horizontes que definen espacios para infinitas experiencias unidas en forma sistemática en la aprehensión de una identidad objetiva. La verdad relativa no puede aspirar a una validez definitiva porque es inseparable de la posibilidad de ulteriores correcciones, y, por tanto, forma parte de una serie gradual de verdades relativas en que se produce una aproximación cada vez mayor a una verdad definitiva pero inaccesible. Con otras palabras, la verdad absoluta se convierte en una idea situada en el infinito.

Por otro lado, se debe advertir que, por lo general, no se tiene una conciencia de la identidad entre lo mentado y lo dado porque el objeto se capta simplemente como dado sin que primero se distinga entre lo intencionado y lo intuido, y luego se reconozca la identidad de ambos. Un acto de mención significativa no entra en una relación de impleción con un acto intuitivo, sino que solo se aprehende un objeto en una intuición. En este caso, en que no se comprueba una concordancia, la evidencia consiste en la experiencia u operación de darse las cosas mismas. Husserl denomina «verdad de ser» (*Seinswahrheit*)[18] a este tercer concepto de verdad entendido como la objetividad que se da en persona. Es el correlato de una evidencia concebida en este caso como la operación de presentar las cosas. Además, puede considerarse por separado la mención significativa como el otro miembro que interviene en la identidad.

[16] Hua XI, 105.

[17] Hua XVII, 208.

[18] Hua XVII, 217.

Con lo cual se obtiene una cuarta noción de verdad como justeza o corrección (*Richtigkeit*) de la mención significativa. Sobre esta cuarta noción volvemos más adelante.

Puede advertirse que la primer noción de verdad como concordancia se presenta como la forma originaria, y que las restantes derivan de ella cuando se atiende a la concordancia en su plenitud ideal o bien se consideran por separado los miembros que interviene en la identidad, es decir, el objeto dado en la intuición y el objeto mentado en la intención. Esa primera noción atiende, en una verificación que se busca en forma activa, a la relación entre la expresión y lo intuido, es decir, entre el significado lingüístico y la correspondiente objetividad, o entre un juicio y el correlativo estado de cosas. Ahora bien, si se introduce la mención vacía en el objeto mismo, vuelve a aparecer, en una verificación pasiva, la noción de concordancia de tal modo que la mención vacía se cumple con la aparición de otro aspecto del objeto. Esta noción de verdad ha sido presentada antes de la formulación expresa de la noción de horizonte, pero la contiene de manera implícita a través de la intención vacía. Una corroboración impletiva se produce ya en la misma esfera intuitiva como función sintética en el curso de sus fases, y, por tanto, «hablamos directamente de verificación en la esfera pasiva».[19] La evidencia está conectada aquí con aquellas síntesis identificadoras en que intenciones plenas y vacías coinciden o se confirman en el modo de la mención verificada: «[…] la evidencia verificante no es otra cosa que la conciencia de la *adaequatio rei et intellectus*, conciencia efectuada en la originariedad del tener en sí mismo».[20] Husserl procura acceder a una verdad más originaria que la verdad proposicional, es decir, la adecuación de la proposición a las cosas, pero no renuncia en este nivel fundante a la concepción de una concordancia. En una interpretación de la fórmula tradicional, encuentra la adecuación primordial en la relación entre las intenciones vacías inherentes a la percepción y su impleción en la experiencia ulterior.[21]

[19] Hua XI, 89.

[20] Hua XI, 102.

[21] Dos enfoques suelen contraponerse en las teorías sobre la verdad. El fundacionismo se caracteriza por la admisión de verdades básicas que se aprehenden de modo directo como algo inmediatamente

3. La legitimación racional

Un primer nivel de análisis intencional se refiere a la constitución del objeto intencional en general, y da lugar, como segundo paso, al problema del fundamento de derecho que permite poner un objeto como efectivo. Junto al «sentido de ser» (*Seinssinn*), Husserl se refiere al «derecho de ser» (*Rechtsinn*).[22] Este segundo aspecto implica el pasaje de la conciencia que solo es intencional a la conciencia racional que pone la efectividad de un objeto sobre la base de su presentación original, en carne y hueso o en persona. La fenomenología está llamada a desarrollar «la teoría total de la razón», y Husserl refiere la «crítica de la razón» a «la clarificación de la evidencia y de todas las relaciones correspondientes entre mera "*intención*" e "*impleción*"»,[23] es decir, a uno de los rasgos de la estructura de la horizonticidad.

En la última sección de *Ideas I*, titulada «Razón y realidad efectiva», Husserl sostiene que un objeto alcanza «legitimación (*Ausweisung*) racional» como efectivo cuando a través de una serie de actos y sus noemata, conectados entre sí porque cada uno se refiere a los demás por medio de intenciones vacías, se mantiene la referencia a él en razón de que esas menciones se cumplen o se plenifican por medio de los demás miembros del sistema. Al confirmarse unos

evidente en un modo privilegiado de conocimiento. Estos datos son invariantes porque no están sujetos a una revisión, y el conocimiento se edifica sobre ellos en su condición de componentes fundamentales. Por su parte, el coherentismo comienza con un amplio conjunto de datos posibles que aspiran a la verdad y excluye aquellos que se sustraen a la convergencia recíproca. En este proceso de adecuación, la aceptación de lo verdadero es un término provisorio en lugar de un punto de partida del análisis. La concepción fenomenológica de la verdad tiene elementos de ambas concepciones porque funda la verdad en la intuición como fuente de derecho del conocimiento. Pero introduce en el objeto de la intuición un haz de referencias intencionales que da lugar a la confirmación o cancelación de lo aprehendido. Dado que decide entre la verdad o la falsedad de los juicios en función de objetos dados en la experiencia como sustratos de las determinaciones sintácticas o categoriales, la verificación activa se emparenta con el fundacionismo que procura una base segura para la construcción del conocimiento. Pero la verificación pasiva, que se atiene a las intenciones inherentes a los objetos, se asocia con el coherentismo porque obliga a ir más allá del dato aislado y poner de relieve lo que está implícito en sus horizontes. Esta tendencia hacia el coherentismo resulta más acentuada en vista de la primacía que la síntesis pasiva tiene en la fenomenología.

[22] Cf. Hua XV, 554.

[23] Hua XVII, 170.

a otros los correlatos noemáticos de los actos perceptivos que lo intencionan según las diversas determinaciones en que se exhibe, el objeto adquiere un carácter de derecho y la certeza de la efectividad logra su legitimación racional. Cuando no se produce la confirmación porque los actos y sus correlatos no convergen entre sí, el objeto «explota»,[24] es decir, se disgrega en escorzos incompatibles. En el primer caso, la serie de sentidos noemáticos plenificados en la intuición y solidarios entre sí motiva de modo racional la posición y constituye su fuente de derecho. Y la posición es motivada ante todo como una certeza que pone la efectividad y de la cual derivan, ante un menor grado de compatibilidad de las experiencias, otras modalidades de la creencia. Por eso Husserl distingue entre el «carácter racional mismo» como lo motivado y «lo que *motiva* el carácter racional de la tesis; lo que le da su derecho, el "fundamento de derecho" como fundamento de la legalidad de la posición: el ver».[25]

El fundamento de derecho motiva a través de operaciones de la conciencia que implican la intencionalidad de horizonte. Legitimar o cancelar una tesis supone explicitar este haz de referencias a fin de alcanzar una determinación más precisa de lo así exhibido. Husserl afirma que «solo en ciertos procesos de "razón" llamados fundamentación, legitimación del verdadero ser de lo mentado, me puede ser dado lo mentado de modo eminente, esto es, el de lo "verdadero" o "efectivo" […]».[26] Y aclara que «donde no hay ningún horizonte, donde no hay intenciones vacías, tampoco hay ahí ninguna impleción».[27] Si bien posibilita la racionalidad al dar lugar al proceso de verificación, el horizonte introduce, ante la posible cancelación, la relatividad en la racionalidad y convierte en idea la verdad en el sentido de la presentación completa del objeto.

La razón es una tendencia a la posible verificación que es inherente a todos los actos intencionales en cuanto aspiran a un darse en sí mismo del objeto y

[24] Hua III/1, 320, 327, 353.

[25] Hua III/2, 618. Cf. Hua III/1, 314 ss.

[26] Hua VIII, 242.

[27] Hua XI, 67.

a la plenificación de las intenciones vacías. La fenomenología de la razón se despliega a través de un análisis de la evidencia. La evidencia es un modo preeminente de intencionalidad en el que el objeto del que tenemos conciencia es experienciado como algo que está él mismo ahí. Este darse en persona caracteriza la conciencia de todo tipo de objetos: cosas materiales, valores, metas, esencias, estados de cosas, etc. La evidencia se contrapone a la captación de una cosa en un modo de conciencia vacío como un símbolo, un signo o una palabra. El objeto puede ser prefigurado en una espera, representado a través de una imagen imaginado en el modo del «como si», pero en todos estos casos solo tenemos a lo sumo la evidencia del posible ser del objeto. Husserl se refiere a los múltiples modos de conciencia que corresponden a un objeto intencionado y que se sintetizan en esta referencia intencional. A una mención inicial del objeto siguen otras, y esta síntesis puede tener o no el carácter de una verificación de la mención inicial del objeto. Hay síntesis de verificación y, en contraste con ellas síntesis de anulación, de modo que el objeto tiene el carácter del ser o del no-ser:

> Toda conciencia en cuanto tal o bien tiene ya el carácter de la evidencia [...], o bien está ordenada de modo esencial a pasar al darse del objeto en sí mismo, esto es, a síntesis de verificación que pertenecen esencialmente al ámbito del *yo puedo*.[28]

Por eso la razón es un paso ulterior a la evidencia primera del darse algo en sí mismo. Requiere un proceso de verificación de esa evidencia primera a través de nuevas evidencias.

La razón aparece como un desarrollo de la evidencia desprovisto del carácter accidental que esta puede tener en un comienzo. Está dotada de mayor peso debido a la fuerza de las evidencias que se confirman a sí mismas. Evidencia y verdad, al igual que la razón y la efectividad verificada, son pares correlativos de conceptos dentro del paralelismo noético-noemático. La efectividad se

[28] Hua I, 93.

legitima a sí misma y se muestra como verdadera a la conciencia racional, y, a la inversa, la conciencia racional ejerce una dictaminación de derecho (*Rechtsprechung*)[29] respecto de la efectividad. La razón no se sustenta en una sola experiencia, sino en una síntesis concordante en la plenificación de la correspondiente conciencia de horizonte. Así, para la fenomenología trascendental, la conciencia es autónoma porque la validez o la invalidez de su posición queda legitimada por sus propios medios dentro de la absoluta autosuficiencia de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Husserl caracteriza los actos de conocimiento en sentido estricto como operaciones orientadas de manera teleológica a alcanzar una objetividad que solo puede encontrarse en el ámbito de la conciencia ya que carece de sentido situarla fuera como si se tratara de una realidad a la que hay que acceder por un intermediario: «Como si aquello a lo que se conforma una conciencia […] pudiera legitimarse en otra parte que en la conciencia y como si el conformarse mismo se actualizara de otro modo que en síntesis de identificación impletiva».[30]

Se debe tener en cuenta que la intención anticipadora implica una apercepción que va más allá de lo dado y cuya génesis responde a una sedimentación de la experiencia tanto del lado noético en la forma de habitualidades que condicionan los actos como del lado noemático en la forma de tipos empíricos que condicionan los objetos. Husserl señala que las apercepciones son legítimas o no según anticipen una confirmación o una refutación. Pero aclara que implican, aun cuando no se confirmen, una razón en virtud de su génesis, y, a pesar de su génesis, una no-razón cuando no se confirman.[31]

La X vacía e idéntica, la esencia y la idea representan, en el proceso de legitimación racional, tres niveles en la consideración de las determinaciones que integran el sentido noemático: la X vacía les proporciona un sustrato, la esencia define para ellas un marco de posibilidades, y la idea es la meta o polo de una experiencia adecuada del objeto que no puede ser alcanzada en el proceso

[29] Hua III/1, 249, 312.

[30] Hua VII, 84.

[31] Cf. Hua XXXVII, 418 s. Véase capítulo IV § 8.

de determinación y que Husserl identifica con la cosa en sí. Tenemos, pues, tres facetas de la razón vinculadas con una verificación, una normativa y una teleología.

Ya se ha indicado que la X indeterminada representa el centro unificador o punto de reunión de los predicados noemáticos. La X se confirma en la medida en que las determinaciones anticipadas en forma vacía reciben una impleción en el curso de la experiencia. Sabemos que cada uno de los momentos de un sistema de noemata remite a los demás en el modo de la intención vacía, y que esta se plenifica con nuevas apariciones. Esta síntesis de las apariciones produce la confirmación del objeto, y hablar de esta verificación es aludir a la verdad que ella entraña, es decir, a una identidad de lo mentado y lo dado. La X vacía es una identidad que se manifiesta a través de sucesivas intenciones e impleciones.

La síntesis de verificación está gobernada por marcos reguladores *a priori*. Respecto de ellos, Husserl escribe:

> La fenomenología misma construye todas las posibles estructuras de la auténtica donación de derecho (*Rechtgebung*) y con ello todas las posibles *normas*, ideas normativas para el conocer y lo conocido, para la verdad y el ser verdadero, para la teoría como auténtica teoría, pero también para todo posible *valorar* y *querer*, individual-personal y social […].[32]

En el caso del conocimiento, las esencias prescriben reglas universales para el curso de las apariciones de los objetos que se encuentran sujetos a ellas, es decir, determinan un espacio dentro del cual debe avanzar nuestra experiencia a fin de que, en un despliegue concordante, se mantenga una identidad objetiva a través de las variables determinaciones. Así, el proceso de legitimación que fundamenta el carácter de derecho en la posición de un objeto se encuentra predelineado como posibilidad en la esencia. Esto significa que todas las ontologías ingresan en el campo de la fenomenología. Las experiencias están

[32] Hua VIII, 504.

sujetas a leyes estrictas que corresponden, por un lado, a la ontología formal y conciernen al objeto como algo en general, y, por el otro, a la ontología material y atañen a las distintas regiones ontológicas, es decir, a la naturaleza inorgánica, a la naturaleza orgánica, al psiquismo y al espíritu.

Una generalización formal o formalización realiza un vaciamiento del contenido, hace indiferente o indeterminado el contenido, y convierte a cualquier individuo en algo en general. Por ejemplo, la formalización de un objeto da lugar a la estructura formal «algo en general», y la formalización de un estado de cosas a la forma «S es p». La noción formal de objeto en general no es un género supremo material que domina la diversidad de los objetos porque se puede pasar directamente del individuo a esta esencia formal con independencia de la generalización material. La formalización se puede aplicar tanto a la esencia material (porque la esencia es un algo) como al objeto individual (porque cada objeto es un algo). Todos los objetos y todas las regiones de objetos tienen algo en común que es estudiado por la ontología formal.

Una generalización material lleva a una jerarquía de esencias con contenido eidético cada vez más general (caballo, vertebrado, animal, naturaleza orgánica). Mantiene siempre un contacto con el mundo predado y por eso Husserl habla de *a priori* contingente frente al *a priori* formal. A través de la libre variación de un objeto en la imaginación, ponemos de manifiesto una abierta multiplicidad de variaciones arbitrarias. Como consecuencia de la imposibilidad de dejar a un lado ciertas partes componentes, identificamos de modo activo un invariante o esencia que con necesidad corre a través de las variantes como una condición de posibilidad para este tipo de objeto. La intuición de una esencia capta esta estructura necesaria que es válida para todos los objetos particulares que se subsumen bajo ella:

> Esta esencia general es el *eidos*, la ἰδέα en sentido platónico, pero captada en su pureza y libre de todas las interpretaciones metafísicas, esto es,

> considerada precisamente tal como se nos da intuitivamente en la visión de la idea que surge de esta manera.[33]

Ahora bien, el análisis eidético es unilateral si se contempla la esencia como una objetividad general que existe en sí. El punto de vista trascendental exige considerarla como una «estructura reglante (*Regelstruktur*)»[34] a la que deben ajustarse las operaciones del sujeto. Las múltiples operaciones del sujeto se correlacionan con las múltiples apariciones del objeto hacia el que se orienta, y ambos procesos están regidos por «una forma esencial de dos lados correlativos».[35] La esencia representa un marco de unidad para dos multiplicidades que se encuentran en una relación recíproca en virtud del paralelismo noético-noemático. Los dos aspectos correlativos son, del lado noemático, el *a priori* ontológico al que están sujetas las apariciones del objeto y, del lado noético, el *a priori* trascendental o constitutivo como estructura reglante para los actos del sujeto:

> El *a priori* ontológico del mundo como mundo posible ideal en general está remitido retrospectivamente […] al *a priori* absoluto y universal, al *a priori* del ser posible y efectivo en general, o remitido retrospectivamente al *a priori* trascendental universal.[36]

No hay un caos de vivencias intencionales, sino un estilo esencial de actos que, en la percepción u otros modos de la intencionalidad, pueden dirigirse de manera concordante a objetos de un determinado tipo. Por tanto, al *a priori* de las formas de ser corresponde el *a priori* de las operaciones intencionales constituyentes. Husserl sostiene que la conciencia trascendental es la protorregión

[33] EU, 411.

[34] Hua I, 22, 90.

[35] Hua XVII, 255.

[36] Hua XV, 192 s.

«en la que arraigan todas las otras regiones del ser, a la que están referidas en su esencia, y de la que por eso son todas por esencia dependientes».[37]

El *a priori* de la subjetividad trascendental no solo incluye el *a priori* constitutivo para los actos en que se constituyen objetos, sino también el *a priori* de su propia inmanencia sin el cual no sería concebible, es decir, el *a priori* de los modos de la intencionalidad y de sus operaciones constituyentes, del yo como polo de irradiación de los actos y sustrato de las habitualidades resultantes de la sedimentación de estas operaciones, y de la temporalidad inmanente. En suma, la fenomenología trascendental procura desvelar la subjetividad en su plena concreción junto con los correlatos intencionales que están incluidos en ella. O sea, una autoexplicitación universal y eidética de la subjetividad constituyente debe poner de relieve todas las posibilidades constitutivas que le son inherentes. Por tanto, el pleno desarrollo de la fenomenología trascendental conduce a una ontología que incluye todas las posibilidades regionales de ser.

Por último, la legitimación racional no podría tener lugar si no estuviera orientada por una idea como polo inalcanzable de una determinación total. La idea motiva una serie de experiencias que se ajustan a una legalidad eidética, pero no es ella misma esta legalidad. Su función teleológica se origina en la prolongación de las líneas según las cuales se desenvuelve la experiencia fáctica. La idea debe considerarse como la dimensión teleológica de los hechos que caen bajo la esencia. No hay razón sin ideas porque en la identificación de un objeto, las operaciones de legitimación carecerían de una orientación para desplegarse:

> […] esta continua identificación bajo corrección debe ser posible de modo consecuente y conducir a un límite ideal, a la idea de lo alcanzado de modo cada vez más cercano por una corrección continua *in infinitum*, de lo ya no corregible más en sí. Así, *la cosa* es también *un límite del método*.[38]

[37] Hua III/1, 159.

[38] Hua XLI, 233. Véase capítulo IV § 6.

En suma, la razón implica una multiplicidad de actos que se enlazan entre sí. Por eso Husserl habla de «procesos sintéticos» como «intencionalidades de nivel superior», es decir, intencionalidades que se fundan en y engloban múltiples actos de nivel inferior que posibilitan confirmaciones o decepciones, se ajustan a un *a priori*, y están orientados por ideas. Estas tres características son inherentes a la razón como «una *forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en cuanto tal*».[39]

4. Tipos de evidencia

La horizonticidad juega un papel en los diferentes tipos de evidencia. No deja de estar asociada con la evidencia apodíctica, y su significación se acentúa en la evidencia asertórica, en la evidencia inadecuada y en las evidencias inmediata y mediata.

La más alta dignidad en la evidencia corresponde a la evidencia apodíctica. Se trata de una evidencia que no solo comprende la certeza de su objeto, sino la absoluta inconcebibilidad de su no-ser. Husserl la considera un «acto de la "razón" en el más elevado sentido».[40] Es una intelección que tiene una validez absolutamente incondicionada y se refleja en juicios necesarios o *a priori*. Ella se manifiesta en el conocimiento de la existencia del «yo soy» y en el conocimiento de las esencias.

Como una primera evidencia apodíctica tengo la certeza del «yo soy», esto es, de la existencia de mi subjetividad trascendental. Aun si me abstengo de poner la existencia de los objetos o del mundo, es incontrovertible que realizo esta abstención, y que, por tanto, existo. Todas las otras evidencias deben estar fundadas en esta evidencia más originaria. Si bien, por ser una evidencia apodíctica, no puede ser cancelada, la evidencia de mi propia existencia coexiste con el carácter asertórico o cancelable de los contenidos de la autoexperiencia

[39] Hua I, 92.

[40] Hua III/1, 317.

trascendental fáctica y con el carácter inadecuado o incompleto de los contenidos eidéticos de la esencia del yo trascendental. En ambos casos, queda abierto un horizonte.

Además, tenemos una evidencia apodíctica de las esencias. Por un lado, se nos dan de este modo las estructuras del objeto en general en el dominio de la ontología formal y las estructuras formales del significado en el dominio del juicio o de la apofántica formal. Esas estructuras formales se reflejan en juicios analíticos. Un juicio analítico es una proposición tal que su verdad es independiente de la peculiaridad de sus objetos. Sustituye toda materia objetiva por la forma vacía «algo», y solo contiene conceptos formales. Un ejemplo de evidencia apodíctica de una estructura formal ontológica es la intelección apodíctica de que 2 + 1 = 1 + 2, y un ejemplo de evidencia apodíctica de una estructura formal apofántica es la absoluta certeza de que, de dos juicios contradictorios, solo uno de ellos puede ser llevado a la adecuación con un estado de cosas.

Por otro lado, en el dominio de la ontología material, tenemos un conocimiento apodíctico de las esencias regionales y de sus especificaciones. Sobre la base de su libre variación en la imaginación, vemos de modo apodíctico, como invariante de las variaciones, que la percepción es un compuesto de intenciones vacías e impleciones, o que las apariciones perceptivas se correlacionan con los movimientos del cuerpo propio. Si aplicamos el mismo procedimiento a las cosas materiales, vemos apodícticamente que implican duración temporal, extensión espacial y causalidad. Estas intelecciones se expresan en juicios sintéticos *a priori* del tipo «no hay extensión sin color». Un juicio sintético *a priori* es una proposición que se funda en la naturaleza específica de los contenidos y enuncia una relación entre momentos o partes no-independientes de un todo.

En contraste con la evidencia apodíctica, la evidencia asertórica no excluye la posibilidad de ser cancelada. Es la evidencia con la que se nos dan los casos individuales contingentes que caen bajo las esencias. Mientras que la evidencia apodíctica se caracteriza por una absoluta certeza, la evidencia asertórica solo puede alcanzar una certeza presuntiva. Es la evidencia inherente a la percepción de los objetos del mundo externo, y también al curso de las vivencias, una vez que Husserl ya no sostiene, en razón de la temporalidad de las vivencias, el

carácter indudable de los contenidos inmanentes que se dan en una aprehensión reflexiva.

Otra distinción que analiza Husserl es la distinción entre evidencia adecuada y evidencia inadecuada. La evidencia adecuada es la evidencia del darse completo del objeto. Por tanto, es una evidencia que no puede ser aumentada o cancelada. Con ello queda excluido todo horizonte. En cambio, la evidencia inadecuada exhibe intenciones no-plenificadas y esto implica la posibilidad de un desarrollo ulterior. En un primer momento, Husserl relacionó la evidencia apodíctica de la existencia del ego con una evidencia adecuada de los datos inmanentes aprehendidos en la reflexión. Con posterioridad, al advertir la posibilidad de decepciones en relación con la aprehensión de nuestras vivencias, separó la apodicticidad de la adecuación. Por tanto, la evidencia apodíctica de la existencia del «yo soy» coexiste con una evidencia inadecuada y asertórica de los contenidos fácticos de la autoexperiencia trascendental. Además, respecto de la evidencia de los contenidos de las esencias, ya sea del *eidos* de la conciencia o de cualquier objeto, es necesario aclarar que ese contenido puede ser incrementado con nuevas determinaciones, aunque las determinaciones ya alcanzadas no pueden ser canceladas. La intuición de esencias «solo puede ser enriquecida pero no desvalorizada por nuevas intuiciones».[41] Por tanto, su evidencia es inadecuada, pero no asertórica.

Hay evidencias inmediatas y mediatas o derivadas. Estas remiten a aquellas como protofuente de todo derecho (*Urquelle alles Rechtes*), es decir, como la fuente de la que deriva el valor racional de otras posiciones. El caso estricto de evidencia inmediata es la evidencia original que corresponde a la percepción como la fuente en el sentido más estricto o estrecho de legitimación o derecho. Además, se puede hablar de posición racional inmediata en el caso de la rememoración. Ella es inmediata porque se legitima en un nexo de rememoraciones que se confirman unas a otras. Hay un fortalecimiento recíproco de las rememoraciones que explicitan el horizonte de pasado. En la conexión de las rememoraciones, cada una tiene más peso que el que tendría en forma aislada.

[41] Hua XXV, 247.

Husserl se refiere a una forma propia de inadecuación en razón de que, con la actualización del horizonte, la rememoración puede explotar en una pluralidad de recuerdos incompatibles unos con otros. En esto se asemeja a la percepción. No obstante, a pesar de la evidencia inmediata de la rememoración, subsiste la distinción entre la evidencia inmediata en que algo accede al darse original y la evidencia en que algo no accede al darse original. La percepción se destaca porque es un modo de intuición que da originalmente su objeto. En cambio, el modo de intuición de la rememoración no es el que da originalmente.

Si la explicitación del horizonte vago, oscuro e indeterminado de pasado se extiende hasta el presente, la evidencia de la percepción actual se vuelca de manera retrospectiva sobre toda la serie de rememoraciones. Un reflejo mediato del derecho de la percepción muestra su eficacia a través de la confusión y la oscuridad de las rememoraciones. Además, Husserl habla de una posición racional no-evidente en el sentido de que lo puesto no puede ser llevado a la percepción actual. Es una posición mediata en el sentido de que refleja a través de pasos intermedios el derecho o legitimidad de la percepción:

> Bien entendido, solo la evidencia original es una fuente de derecho "originaria"; y, por ejemplo, la posición racional del recuerdo y así de todos los actos reproductivos, entre ellos también la empatía, no es originaria, sino, en ciertas maneras, "derivada".[42]

Todo conocimiento racional conceptual y predicativo tiene una evidencia mediata porque remite a la evidencia original. Y toda inferencia tiene también una evidencia mediata porque llega a la evidencia a través de una serie de pasos y a partir de fundamentos que son evidentes de modo inmediato. Husserl señala que la posición mediata tiene un alcance más amplio que en el proceso lógico. En un sentido amplio se la encuentra en la rememoración que remite a

[42] Hua III/1, 328. Husserl diferencia *originär* u *original*, original, de *ursprünglich*, originario. Original es lo que se da en carne y hueso; originario es lo primero a partir de lo cual se produce una derivación de modificaciones intencionales. Cf. Hua XVII, 315 ss.

la percepción actual y en la empatía que se motiva racional y mediatamente a través de la presentación del cuerpo propio del *alter ego*.

Husserl se ocupa no solo de la evidencia de las cosas materiales, sino también de la evidencia de los juicios y objetos categoriales en la misma esfera dóxica, de la evidencia de los valores en la esfera del sentimiento y de la evidencia práctica de los bienes a los que aspiramos o que poseemos en la esfera de la volición.

5. El conocimiento predicativo

La experiencia perceptiva se encuentra en la base de las formaciones judicativas. Husserl procura «comprender en su pleno alcance las operaciones de captación antepredicativa y luego de determinación predicativa que son posibles sobre el fundamento de la experiencia inicial simple».[43] Al examinar las operaciones de la esfera judicativa que son básicas para la lógica, advierte que «de nuevo se trata de las que nos han salido al encuentro ya en la esfera de la pasividad o de la mera receptividad».[44] De modo que la experiencia antepredicativa contiene los fundamentos primeros de una teoría de los juicios:

> […] la certeza y sus modalidades, la intención y la impleción, el ente idéntico y el sentido idéntico, la posesión evidente, la verdad como ser (ser "efectivamente"), la verdad como corrección del sentido, todo eso *no es exclusivamente propiedad de la esfera predicativa, sino que pertenece ya a la intencionalidad de la experiencia*.[45]

[43] EU, 173.

[44] Hua XI, 65 s. Cf. Hua XI, 319 n., 358, 361.

[45] Hua XVII, 217.

Estos fundamentos involucran de modo decisivo la horizonticidad de la experiencia a través del contraste entre horizonte interno y horizonte externo y la oposición entre indeterminación y determinación.

La genealogía del juicio predicativo remite a los niveles que Husserl distingue en la percepción. Más allá del nivel inferior que se dirige al objeto en una aprehensión global o simple, el segundo nivel concierne a una explicitación de determinaciones que se encuentran en su horizonte interno de otras apariciones, y el tercer nivel atañe a una explicitación de determinaciones relativas que surgen del nexo con otros objetos en el horizonte externo o trasfondo copresente. Tales determinaciones internas o relativas son retomadas luego en los juicios, y Husserl señala que, en el proceso en que algo es captado como sustrato de determinaciones, se encuentra «*el lugar de origen* (*Ursprungsstelle*) *de las primeras de las así llamadas "categorías lógicas"*».[46]

El juicio genéticamente primario es el juicio categórico fundado en el objeto individual dado en la experiencia; por ejemplo, «esta hoja es blanca», en que la forma sintáctica es la estructura «S es p» y la materia sintáctica está representada por los términos «hoja» y «blanca». Su forma sintáctica, que incluye un sujeto y un predicado, es una forma primaria sobre las que se fundan las sintaxis superiores de las que se ocupa la apofántica formal. Por otro lado, el juicio «S es p» es una construcción efectuada sobre la base de núcleos elementales que no exhiben sintaxis predicativas. Al analizar el juicio en sus componentes, y los elementos inherentes a ellos, llegamos por último a una materia sintáctica que carece de forma sintáctica o categorial. Si en el sujeto «este papel» eliminamos la forma sintáctica nos queda una materia sintáctica.

La falta de forma sintáctica no entraña una ausencia total de forma porque la materia sintáctica se presenta como una formación nuclear (*Kerngebilde*) compuesta de una forma nuclear (*Kernform*) y una materia nuclear (*Kernstoff*). La forma no-sintáctica o forma nuclear se manifiesta a través de la comparación de materias sintácticas: «pared» y «mesa», «redondo» y «blanco», y «semejante» y «mayor» exhiben respectivamente las formas no-sintácticas de

[46] EU, 127.

la sustantividad, la adjetividad de propiedad y la adjetividad de relacionalidad. Por su parte, la materia no-sintáctica o materia nuclear aparece como un momento común en la comparación de materias sintácticas que difieren por su forma no-sintáctica pero tienen un mismo contenido objetivo como «rojo» y «rojez» o «semejante» y «semejanza».[47]

Por tanto, los componentes de un juicio predicativo presentan una doble formación. Además de las formas sintácticas de sujeto, predicado, etc., que son formas funcionales que les corresponden como componentes del juicio, tienen otro tipo de forma que subyace a la forma sintáctica y que permite a esta forma sintáctica articularse con la materia sintáctica. Se encuentran las siguientes relaciones: a) el sujeto supone una materia sintáctica con la forma no-sintáctica de la sustantividad; b) el predicado-atributo en el juicio de la forma «S es p» supone una materia sintáctica con la forma no-sintáctica de la adjetividad atributiva; c) el predicado que contiene un atributo sustantivado en el juicio de la forma «S tiene T» supone una materia sintáctica con la forma no-sintáctica de la adjetividad atributiva sustantivada; d) y el predicado-de-relación en el juicio de la forma «S es semejante a T» remite a una materia sintáctica con la forma no-sintáctica de la adjetividad relativa. En todos los casos, la formación nuclear subyace a la aplicación de formas funcionales —como las de sujeto, predicado, etc.— a las materias sintácticas, y esto significa que es el presupuesto de la formación sintáctica. Mientras que el simple objeto está en la base de la forma nuclear de la sustantividad, el horizonte interno incluye las determinaciones internas sobre las que se apoya la forma nuclear de la adjetividad atributiva, y el horizonte externo posibilita las determinaciones externas en las que se sustenta la forma nuclear de la adjetividad relativa. Sobre las formas nucleares, escribe Husserl: «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 la captación*».[48]

[47] Cf. Hua XVII, 309 ss.; EU, 247 ss.

[48] EU, 248 s.

De la indeterminación o apertura del horizonte depende la ya considerada modalización originaria en la esfera antepredicativa que constituye una motivación para las formas particulares de las modalidades predicativas: «La teoría de las modalidades del juicio se sostiene en el aire si [...] no se busca el origen de todos estos fenómenos de modalización en la esfera antepredicativa».[49] Por su parte, la determinación del horizonte implica que un objeto nos afecta en comunidad con todos aquellos con los cuales está emparentado en virtud de una semejanza. La atención puede primero centrarse en un objeto y captar en él una determinación, y luego dirigirse a un nuevo objeto que tiene una determinación semejante a la anterior. Se produce en la pasividad entre los dos objetos una síntesis que se funda en la semejanza de sus determinaciones. Se presenta una unidad de los dos objetos sobre el fundamento de la coincidencia pasiva de semejanza entre sus determinaciones individuales. Y sobre la base de una primera serie de juicios en que se predica una determinación individual de cada sustrato individual, se constituye un juicio en que del lado del predicado se presenta, en lugar de un núcleo individual, un núcleo genérico (*generelles Kern*) que es común a múltiples objetos. De esta manera se constituye una objetividad de nivel superior en la que un mismo núcleo genérico es predicado de los objetos de nivel inferior. Estos ya no se caracterizan mediante una determinación fugitiva, sino por medio de «algo *ideal y absolutamente idéntico* que atraviesa como unidad ideal todos los objetos singulares y sus momentos [...]».[50]

Mientras que los primeros juicios fundantes son juicios individuales (*Individualurteile*) que contienen en sí un sujeto individual y le confieren un predicado individual, el nuevo juicio es un juicio genérico (*generelles Urteil*) en el que aparece un núcleo genérico como nuevo tipo de núcleo del lado del predicado. El juicio genérico puede ser un juicio de unicidad (*Einzelurteil*) si tiene un solo sujeto («esta rosa es amarilla») o un juicio plural (*plurales Urteil*) si tiene muchos sujetos («esta rosa y aquel geranio son amarillos»), pero nunca

[49] EU, 111. Véase el § 1 de este capítulo.

[50] EU, 390.

deja de referirse a objetos individuales. Los juicios individuales y los juicios genéricos componen el primer nivel de los juicios, es decir, los juicios singulares (*singuläre Urteile*) en cuanto se refieren a términos individuales. Los juicios genéricos entrañan una modificación en los núcleos judicativos, pero no en la estructura formal de la síntesis predicativa ni en la singularidad de los juicios. Esto significa que la mera presencia de objetividades genéricas en los núcleos de los juicios no implica aún la modificación de lo general que caracteriza los juicios que se fundan en los juicios singulares, es decir, los juicios particulares y los juicios universales.

Un nivel superior corresponde a la modificación de lo general. Surge cuando se tornan indiferentes las características individuales del horizonte interno de los objetos relacionados con una misma estructura de determinación. Una rosa amarilla, por ejemplo, no se capta como «esta rosa», sino como «"una" rosa entre otras», es decir, como «una rosa cualquiera». Ya no se enuncia que «esta rosa es amarilla», sino que se afirma que «una rosa es amarilla», «otra rosa es amarilla», «dos rosas son amarillas» o «algunas rosas son amarillas». La presencia de un sujeto en general constituido de modo indeterminado afecta el sentido total del juicio, y con ello se constituyen los juicios particulares (*partikuläre Urteile*) como un segundo nivel de las formas judicativas. El tercer nivel corresponde a los juicios universales (*universelle Urteile*). Sobre la base de una cadena abierta de A posibles, de «un horizonte abierto de A posibles en tanto posibilidades efectivas, de posibilidades que presumiblemente aún se han de encontrar»,[51] se puede pasar de la noción de un «A cualquiera» a la noción de «cualquier A», cualquiera que sea», y de ahí a la noción de un «A "cualquiera" universal». Puesto que su lugar puede ser ocupado por cada uno de los otros A, un A cualquiera se convierte en representante de un «A en general». Por tanto, el modo de lo general universal (*universelles Überhaupt*) es una forma superior que encierra en su sentido, en cuanto lo modifica, el modo de lo general particular (*partikuläres Überhaupt*). Tras formular el pensamiento del cualquiera universal, es posible unir esta universalidad con la necesidad

[51] EU, 452.

de una determinación. Si los A cualquiera se han presentado siempre con la determinación B, surge la presunción cada vez más fuerte de que esa característica es inherente a cualquier A que pueda presentarse, y se llega a afirmar que «si algo es A, también es B». Este pensamiento universal se encuentra en la base del juicio de totalidad de la forma «Todo A es B».[52]

A los juicios particulares y a los juicios universales corresponde en conjunto la denominación de juicios generales o juicios en el modo de lo general (*allgemeine Urteile*, *Überhaupt-Urteile*). Con el juzgar según el modo de lo general surgen nuevas formas sintácticas o categoriales como «un A y otro A», «un A y otro A y otro A», «algunos A» como una pluralidad indeterminada, «dos A» como una pluralidad determinada o formación numérica, y «todos». Estas formaciones sintácticas de la particularidad y la universalidad no tienen su correlato en la intuición sensible, pero están referidas retrospectivamente a ella. Las objetividades generales se presentan como objetividades del entendimiento que «*surgen de las fuentes originarias de la actividad*, pero, como es obvio, sobre el trasfondo de la sensibilidad […]».[53]

Advertimos que, sobre la base de los objetos percibidos, se pueden constituir objetos de nivel superior mediante una articulación sintáctica o categorial. Son los llamados objetos categoriales u objetos del entendimiento. Así, el estado de cosas categorial «A es q» se constituye sobre la base de la intuición sensible de un objeto A y de una determinación q inherente a su horizonte interno, y se nos da como objetividad fundada en una intuición categorial. Del mismo modo se puede constituir la relación «F es mayor que G» sobre la base de la intuición de F y de otro objeto G que se encuentra en su horizonte externo, o la disyunción «B o C» o la conjunción «D y E» sobre la base de la intuición sensible de B y C y de D y E.

Estos objetos de nivel superior son en un primer momento juicios o estructuras sintácticas plenificadas porque los objetos que les sirven de fundamento son intuidos. Pero el significado categorial puede separarse de su base intuida

[52] Cf. EU, 450-454.

[53] EU, 392.

y convertirse en un objeto ideal que integra el ámbito de las intenciones vacías. Si los objetos fundantes se sustraen del campo de la intuición solo queda el juicio como estructura categorial vacía. Este juicio puede darse de tres maneras distintas. Su significado puede ser indicado de manera vacía por medio de signos verbales. Esto sucede, por ejemplo, cuando, de manera pasiva, leemos un libro o rememoramos un juicio pasado. Prestamos atención a la articulación y a la indicación de los signos verbales, pero no a la articulación del significado porque el juicio no se formula en forma explícita y se nos da en una evidencia de la confusión o la vaguedad. Si el juicio es aprehendido en sí mismo como una formación en que se distinguen el sujeto, el predicado, etc., lo captamos en una evidencia de la distinción. Se produce una impleción en que el juicio distinto plenifica las vacías indicaciones del juicio confuso y converge con él. La evidencia de la distinción elimina en primer lugar los significados carentes de sentido (y más no, rey pero semejante), y luego, en un sentido fuerte, pasa a excluir los contrasentidos analíticos (S es no-S), y por último elimina los «contrasentidos cósicos» (la suma de los ángulos de un triángulo es igual al color rojo), que también implican la imposibilidad del ser del objeto mentado.

Un paso ulterior puede conducir, si su significado no es contradictorio, a la impleción del juicio por una objetividad categorial. El juicio se da entonces en una evidencia de la claridad. Aquí Husserl distingue entre la claridad como anticipación y la claridad como posesión del objeto en sí mismo. La anticipación alude a una claridad que solo prefigura los objetos en la presentificación sin que se los haya alcanzado en carne y hueso. Se trata de una «imagen previa (*Vor-bild*), una anticipación *intuitiva* que tiene que confirmarse en la posesión en sí mismo (*Selbsthabe*)».[54]

Ante el juicio como significado categorial separado de su fundamento intuitivo se puede plantear la cuestión de su corrección de acuerdo con el cuarto significado de verdad distinguido con anterioridad. Esto implica una actitud crítica que tiende a verificar si una situación objetiva se corresponde con lo que se intenciona en el juicio. Surge un concepto crítico de evidencia en el

[54] Hua XVII, 66.

que están involucrados tres componentes: a) el significado judicativo que es articulado y dado en sí mismo en la evidencia de la distinción; b) la objetividad categorial que es dada en sí misma en la evidencia de la claridad; y c) la adaptación del significado dado en la evidencia de la distinción a la objetividad categorial dada en la evidencia de la claridad. La evidencia crítica implica, pues, como momentos subordinados la distinción del significado y la claridad del objeto categorial. Su concepto de verdad correlativo es la verdad crítica como corrección o justeza.[55]

6. La evidencia de los principios lógicos

La lógica no se ocupa de formaciones dadas en una mera evidencia actual. Se refiere a formaciones permanentes que podemos reactualizar e identificar una y otra vez. Más allá de la afirmación objetiva de que todo juicio es idéntico a sí mismo, el principio de identidad significa, desde un punto de vista subjetivo-trascendental, que el juicio que ha sido constituido originariamente como una unidad intencional en la evidencia de la distinción es un objeto ideal sobre el cual se puede volver en cualquier momento reactivándolo e identificándolo siempre de nuevo por medio de nuevas evidencias. Así, la formulación objetiva del principio de identidad, según la cual todo juicio es idéntico a sí mismo, experimenta un giro subjetivo de acuerdo con la lógica trascendental y se convierte en la afirmación de que todo juicio es reidentificable de manera infinita. El principio de identidad señala que un juicio no es algunas veces verdadero y otras falso, sino que es verdadero o falso de una vez por todas. La verdad no puede perderse en la actualidad contingente de un acto de juzgar ocasional. El juicio es una unidad ideal que permanece idéntico a través de todas las condiciones temporales de las vivencias de un sujeto o de varios sujetos. Si bien la producción del juicio se da en el tiempo y el espacio de cada uno de los sujetos,

[55] Cf. Hua XVII, 132 ss.

el juicio mismo al que podemos volver una y otra vez es algo numéricamente idéntico respecto a la multiplicidad de actos que lo producen o reproducen.

Husserl procura comprender, por un lado, «*cómo* existen originalmente en nuestro campo de conciencia, en cuanto puras formaciones de nuestra espontaneidad, *objetividades ideales* que surgen puramente en nuestras actividades judicativas y cognoscitivas», y, por el otro, «cómo cobran el sentido ontológico de "objetos" existentes en sí, frente a la índole contingente de los actos y de los sujetos».[56] Las idealidades son lo que son tan solo a partir de la producción original, pero esto no quiere decir que lo sean únicamente durante la producción original. Las evidencias de las objetividades ideales poseen la propiedad de todas las evidencias en general, esto es, que en la síntesis de diferentes experiencias de lo mismo se manifiesta algo numéricamente idéntico. Para comprender la condición objetiva de las idealidades, es necesario advertir que la evidencia de los objetos ideales es una operación análoga a la evidencia de los objetos reales. En ambos casos se tiene la evidencia de la identidad de algo ideal. Es un prejuicio considerar que solo en la experiencia interna o externa se produce una objetivación original. Ahora bien, la analogía entre las objetividades ideales y las objetividades reales no significa una equiparación. El análisis genético pone de manifiesto la prioridad de las objetividades reales: «*La realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad*, por cuanto todas las irrealidades están referidas, por esencia, a una realidad efectiva o posible».[57]

Los principios lógicos de contradicción y tercero excluido también experimentan un giro subjetivo. En su formulación objetiva, el principio de contradicción señala que dos juicios contradictorios no pueden acceder ambos a una existencia ideal, es decir, integrarse en la lógica de la no-contradicción. Validez no significa aquí verdad, sino un juicio en el modo de la distinción, y en el sentido estricto o fuerte de distinción que elimina no solo la confusión, sino también la contradicción. En la perspectiva objetiva de la lógica, el principio

[56] Hua XVII, 270 s.

[57] Hua XVII, 177.

de contradicción no es una proposición sobre la evidencia, es decir sobre la posibilidad de efectuar un juicio distinto. En una consideración objetiva, el principio es un principio sobre la existencia y coexistencia ideal, esto es, sobre la composibilidad de juicios en la distinción. En su formulación subjetiva, en cambio, el principio de contradicción debe relacionarse con la evidencia de la distinción en su sentido fuerte. Así, el principio de contradicción señala del lado subjetivo que, de dos juicios contradictorios, solo uno puede tener validez para el sujeto que juzga en el modo de la distinción. La creencia en un juicio que se da como juicio distinto implica la imposibilidad de la creencia en el juicio contradictorio. Esto concierne no solo a un sujeto juzgante fáctico, sino a un sujeto juzgante en general que juzga con la evidencia distinta.

Por su parte, el principio de tercero excluido sostiene, en su formulación objetiva, que, de dos juicios contradictorios dados, uno de ellos tiene una validez o existencia ideal. En su formulación subjetiva, señala que, de dos juicios contradictorios, uno de ellos se da en la evidencia de la distinción en el sentido fuerte que excluye la contradicción.

En la lógica de la verdad aparecen nuevas formulaciones de los principios lógicos en conexión con la evidencia de la claridad. El principio de contradicción tiene una formulación objetiva según la cual juicios contradictorios no pueden ser verdaderos al mismo tiempo. Si un juicio es verdadero, su contradictorio es falso. La formulación subjetiva señala que, si un juicio puede adecuarse a lo dado mediante una evidencia de la claridad, su contradictorio no puede adecuarse de la misma manera. Por último, en la lógica de la verdad, el principio de tercero excluido presenta una formulación objetiva según la cual todo juicio es verdadero o falso. Y tiene una formulación subjetiva según la cual todo juicio puede adecuarse a las cosas mismas en una adecuación positiva o negativa de modo que en un caso puede ser llevado a la evidencia de la claridad y en el otro no. El valor de la formulación subjetiva reside en que podemos *a priori*, si bien los juicios que se pueden comprobar son pocos en los hechos, colocarnos en situación de verificar un juicio, es decir, entrar en conexiones intencionales de confirmación o verificación. Husserl señala que «debe

ser evidente *a priori* que no puede haber ningún juicio no-evidente que "en sí" no pueda volverse evidente, en el sentido de la evidencia positiva o negativa».[58]

El análisis del sinsentido material permite completar la crítica de los principios lógicos. El principio de tercero excluido, que sostiene que todo juicio es verdadero con evidencia o falso con evidencia, no puede referirse a juicios que contienen sinsentidos materiales. El juicio «la suma de los ángulos de un triángulo es igual al color rojo» no puede ser verdadero ni falso por más que cumpla con las condiciones de un sentido unitario desde el punto de vista formal. Sobre la posibilidad de llevar cualquier juicio a una adecuación positiva o negativa, Husserl añade la aclaración de que, respecto de los juicios cuyo contenido carece de sentido, el tercio no está excluido: «[…] juicios, con predicados que carecen de relación significativa con los sujetos, están por así decirlo, *en su carencia de sentido*, *más allá de la verdad y de la falsedad*».[59] La carencia de sentido (*Sinnlosigkeit*) de enunciados como «este color + 1 = 3» consiste en que las materias sintácticas que hacen posible el juicio no tienen que ver entre sí en el suelo universal de la experiencia antepredicativa sobre la que se sustenta el juicio: «*A priori* las materias sintácticas de cualquier juicio posible […] tienen una referencia intencional a la unidad de una experiencia posible o a una cosa experienciable con unidad»."[60]

[58] Hua XVII, 201.

[59] Hua XVII, 229.

[60] Hua XVII, 227.

CAPÍTULO VI.

La corporalidad

Las múltiples apariciones de las cosas percibidas encuentran una motivación en los movimientos del cuerpo propio. Además, el cuerpo propio introduce un sistema de orientación. Así como no hay percepción que no implique el absoluto punto cero del ahora, no hay percepción externa en que lo percibido no se ordene en torno del cuerpo propio en cuanto portador del punto cero de todas las orientaciones dentro de un horizonte espacial. Husserl escribe: «*En toda presencia* [...] *está también ahí mi cuerpo propio*, [...]. Es el objeto nulo, la condición de posibilidad de otros objetos».[1] Es un objeto peculiar que posee el doble carácter de ser un cuerpo espacial y de mantener una cercanía estrecha con el yo, que no puede alejarse de él:

> De modo peculiar y distinto es punto medio, objeto que se encuentra en el medio [...] y se convierte, aun cuando él mismo es ya objeto (frente a mí), en el centro funcional para todos los otros objetos, para todas mis funciones en relación con ellos [...].[2]

[1] Hua XIV, 540.

[2] Hua XIV, 58 s.

Referirse al cuerpo como cuerpo propio *(Leib)* es considerarlo no ya solo en su condición de cuerpo fisico o material *(Körper),* sino además, como un cuerpo que es puesto en movimiento por el yo. Significa advertir que siempre se manifiesta como una cosa, pero también se da como más que una cosa, y poner de relieve que goza de una preeminencia única entre todos los cuerpos físicos, porque es lo más originariamente mío en cuanto lo más cercano para mí entre todas las cosas, lo que se encuentra siempre a mi disposición, y lo que siempre se encuentra a mi disposición de modo inmediato. De este modo se tiene en cuenta su carácter de «órgano de la voluntad y portador del movimiento libre», «protoinstrumento», «objeto protoespiritual», «cosa protopráctica», y «órgano de la praxis que altera las cosas y el cuerpo mismo».[3]

1. Percepción y protopraxis

El movimiento corporal es caracterizado como «*una praxis* del yo en el mundo, esto es, una *protopraxis (Urpraxis),* que coopera para todas las otras praxis y ya ha operado de antemano».[4] Este movimiento espontáneo es el único del que se puede tener una experiencia originaria por medio de las kinestesias, es decir, aquellas sensaciones de movimiento que revelan la situación de los órganos corporales. Además de ser el portador del yo, el cuerpo propio es el portador de las kinestesias. En cuanto depende de quien lo pone en marcha, y es experienciado como propio, el automovimiento no consiste en un simple cambio de lugar o suceso observable desde el exterior, sino que está acompañado por sensaciones de una índole peculiar. Por eso se denomina movimiento kinestésico, y se contrapone al movimiento del que nos habla la mecánica. Puesto que el yo dispone de ellas y las pone en juego —hacer un movimiento es introducir y experienciar alteraciones en estas sensaciones—, las kinestesias no pueden dejar de tener el carácter del «yo hago» o «yo muevo» o «yo obro». Es cierto

[3] Hua IV, 151; Hua XIV, 77, 445, 470.

[4] Hua XV, 328.

que hay kinestesias que transcurren en forma compulsiva, y de modo extraño al yo, como sucede cuando una parte del cuerpo es empujada en forma pasiva sin la intervención del yo. Pero ellas tienen lugar ante todo en la forma del «yo muevo».[5]

Las kinestesias y las sensaciones localizadas, de las que también es portador el yo, permiten la constitución del cuerpo propio como una «objetividad subjetiva» (*subjektive Gegenständlichkeit*)[6] La localización de las sensaciones consiste en que la *hyle* ya no se capta en una dirección objetiva como aparición de un objeto trascendente, sino en una dirección subjetiva como mero sentir del órgano pertinente. De modo que, por ejemplo, ante el contacto de la mano con una superficie se tiene la sensación del carácter liso o rugoso de la mesa y a la vez una sensación de presión localizada en la mano. Esta localización, o relación con el cuerpo propio, no se limita a los datos sensibles que tienen una función constitutiva para la constitución de las cosas materiales. Caracteriza también a los sentimientos sensibles, es decir, las sensaciones de placer o dolor y el bienestar o malestar que se siente en todo el cuerpo. Y se extiende al sustrato material de la vida de la voluntad, es decir, las sensaciones de tensión y relajación, las sensaciones de inhibición o liberación, los impulsos, etc. Husserl señala que las kinestesias se localizan de manera indirecta por su entrelazamiento con las sensaciones directamente localizadas. Así, el cuerpo propio se constituye para mi experiencia como un objeto y está provisto no solo de las cualidades sensibles inherentes a su condición de cosa material, sino también de sensaciones de movimiento o kinestesias y sensaciones localizadas. Es aquello sobre o en lo cual se extienden estas nuevas sensaciones cuya consideración convierte al cuerpo en propio, aun cuando no haya experimentado como realidad física ningún enriquecimiento de sus materiales hyléticos. Con el estrato de las sensaciones localizadas se relacionan las vivencias intencionales que no están localizadas en forma directa. A través de la *hyle* a la que aprehende, y que

[5] Cf. Hua IV, 257 s.; Hua VIII, 61; Hua XIV, 507; Hua XVI, 162.

[6] Hua IV, 153.

en su dirección subjetiva se presenta como sensación localizada, se puede decir que la intencionalidad se relaciona con el cuerpo propio:

> De este modo, pues, *toda la conciencia de un hombre está unida en cierto modo a su cuerpo mediante su base hylética*, pero, por cierto, las mismas vivencias intencionales *ya no* están *localizadas* directa y verdaderamente, ya no configuran un estrato del cuerpo.[7]

Las kinestesias implican una conciencia de la posición de los órganos y a la vez, en la forma de un horizonte vacío, la conciencia de todo un sistema de posibles posiciones. Todo movimiento parcial forma parte de un sistema como el de los movimientos de la cabeza, el tronco, el desplazamiento, etc., y en última instancia del sistema kinestésico total que comprende la totalidad de los movimientos posibles del cuerpo propio. De modo que todas las kinestesias están enlazadas unas con otras en una unidad que se modifica con la puesta en juego de las kinestesias parciales y con respecto a la cual el quedarse quieto no es más que una modalidad. Este sistema es un complejo de capacidades disposicionales (*Vermöglichkeiten*), es decir, de posibilidades que podemos poner en juego. Si bien solo se pueden realizar por vez algunas de estas posibilidades prácticas, el sistema en su conjunto se actualiza en cada situación kinestésica configurada en cada caso por los movimientos efectivos del cuerpo propio porque «todas las kinestesias están enlazadas unas con otras [...] en una unidad universal»[8]

El sistema unitario de mis posibilidades libres de movimiento constituye un horizonte práctico-kinestésico. Husserl señala que toda posición del cuerpo «se da con un horizonte vacío que es un horizonte de la libertad».[9] Se trata de un horizonte no plenificado de intenciones prácticas —es decir, un horizonte de fases futuras del obrar que recibe con ellas una impleción— con respecto al cual se tiene la conciencia de un libre «yo puedo», es decir, de un posible

[7] Hua IV, 153.

[8] Hua VI, 108.

[9] Hua XI, 15.

transcurso de actividades que emergen del yo por contraste con la conciencia de un suceso que se ha de producir dentro de un simple curso de eventos que transcurren en tercera persona. Con la conciencia de una cierta posición se enlaza un horizonte referido a todas las posibles y continuas posiciones que se encuentran a disposición del yo, y a cada una de las cuales corresponde un modo de aparición distinto de los objetos: «Tengo el horizonte práctico: un sistema que puede se recorrido libremente en la representación y del que puedo disponer libremente en la práctica, […]».[10]

La serie de las apariciones de los objetos se correlaciona con las kinestesias que dependen del desplazamiento del cuerpo propio. A tal o cual conciencia de la posición de los ojos, por ejemplo, corresponde una aparición del objeto: «si» se ponen en acción ciertos tipos de kinestesias, «entonces» aparecen tales o cuales contenidos sensibles. Por un lado, se encuentran las sensaciones que escorzan las características de las cosas al caer bajo determinadas aprehensiones, y, por el otro, se presentan las kinestesias que no exponen las cualidades sensibles ni reciben una aprehensión especial, pero participan en todas las aprehensiones de las sensaciones del primer grupo. La percepción es, pues, una operación unitaria en la que transcurren dos series de sensaciones entre las cuales se establece una relación unilateral: las kinestesias en el plano motivante, y las sensaciones que escorzan las características de las cosas en el plano motivado. En virtud de esta correlación, el cuerpo propio está constantemente coimplicado en el plano perceptivo como medio u órgano de la percepción. De manera que, a través del ejercicio del movimiento, se logra una familiaridad con las cosas. Si bien existen protokinestesias de carácter instintivo, no se puede decir que el sistema de las kinestesias se encuentre constituido de antemano. Antes bien, se constituye paralelamente a la constitución de los objetos. El progresivo dominio de las funciones kinestésicas por el yo como centro de movimiento espontáneo posibilita el enriquecimiento de nuestro acceso al entorno abriendo sus estructuras fundamentales. Cuando no alcanza el objetivo buscado, da lugar a nuevos ensayos que implican un aprendizaje de modo que

[10] Hua XVI, 359.

el yo se familiariza con lo que es capaz de hacer, es decir, descubre las posibilidades de disponer del cuerpo propio. Con ello se corresponde una progresiva configuración del entorno como un espacio en que se desenvuelven nuestras posibilidades de movimiento. Este horizonte práctico tiene una estructura de determinación como reflejo de las capacidades adquiridas para el movimiento.

En virtud de la relación de motivación entre sensaciones y kinestesias, existe una correspondencia entre el conjunto de los posibles datos hyléticos y el conjunto de los posibles datos de posición relativos al cuerpo propio y sus órganos. La esfera de coexistencia del conjunto de situaciones kinestésicas es el sistema kinestésico, mientras que la esfera de la coexistencia de los datos así motivados es el campo sensible de índole visual o táctil. Por un lado, hay un único ámbito kinestésico, o bien diversos ámbitos con un único tipo de datos kinestésicos, y, por el otro, hay campos sensibles con diversos tipos de datos. En cuanto ámbito de coexistencia de los posibles datos hyléticos motivados, el campo perceptivo es el correlato del sistema total de capacidades kinestésicas. Estos datos solo son posibles en el marco de una unidad así como cada kinestesia parcial solo es posible dentro de la unidad del sistema kinestésico.

Husserl distingue entre kinestesias en la función no-práctica y kinestesias en la función práctica. Por un lado, se encuentran las kinestesias que meramente operan en la percepción contribuyendo a la constitución de un mundo perceptivo. En ellas aparece ya el fenómeno de la tensión aun en los movimientos más simples cuando los ojos giran dejando de mirar hacia adelante. Por otro lado, se encuentran las kinestesias que operan de manera práctica porque intervienen con eficacia en el mundo dado en la percepción. De manera que Husserl distingue el movimiento de los órganos corporales como una función para la percepción y el movimiento que se esfuerza porque tiene que superar una resistencia. El segundo movimiento requiere un suplemento de tensión. En la función perceptiva, en cambio, está en juego un movimiento no-obstruido que no implica un esfuerzo dirigido a superar una resistencia. Por tanto, cada kinestesia tiene dos momentos: el momento de la posición kinestésica según las potencialidades que actualiza en el sistema kinestésico, y el momento de la tensión o de la fuerza. De modo correlativo, hay que distinguir entre lo que es a partir de la mera experiencia y lo que es a partir de una

finalidad práctica. Husserl pone de relieve una analogía entre las kinestesias: «No se trata de dos tipos separados de kinestesias, sino de dos maneras de operación conjunta de las kinestesias que se articulan de múltiples maneras en la unidad del sistema kinestésico».[11] Y también destaca una diferencia en el modo de operar: «El *operar práctico de las kinestesias* […] es un problema frente al *operar no-práctico* en el cual el mundo es perceptivamente para mí"[12].

El empujar implica el despliegue de una fuerza que mueve el cuerpo. No se limita a tocar, sino que provoca una transformación en el estado de lo tocado. La fuerza tiene su correlato en la resistencia de las cosas que exigen en cada caso un despliegue diferente. Esta transformación del mundo predado puede producirse por modificaciones en la posición espacial de las cosas a través de una intervención que altera su movimiento o reposo, por alteraciones en las cosas que modifiquen su figura y las cualidades sensibles que se extienden sobre ella, o por una intervención en el estilo causal del mundo de tal manera que las alteraciones en las cosas tienen consecuencias en el entorno. En esta intervención causal, mi cuerpo y en particular, por ejemplo, la mano que empuja, se convierte en un cuerpo físico que ejerce como una cosa movimientos que tienen consecuencias causales como las de cualquier otro cuerpo material.

El momento de fuerza del movimiento kinestésico se asocia con una aspiración o esfuerzo que oscila entre los extremos de la auténtica aspiración positiva y de la falta de esfuerzo en que ya no hay energía y se llega a una situación de aspiración muerta. O sea, el esfuerzo se caracteriza por una tensión que experimenta o bien un acrecentamiento o bien una distensión que puede llegar a la situación de reposo o kinestesia nula. Husserl examina cómo se relacionan el momento de fuerza y la tensión que la acompaña con la multiplicidad total de posiciones en el sistema kinestésico, es decir, el horizonte práctico-kinestésico. Porque diversos caminos que conducen a una posición de acuerdo con distintas direcciones pueden exigir una diferente tensión de la fuerza a pesar de conducir a una igual intensidad final.

[11] Hua XXXIX, 397. Cf. Hua XV, 329, 650-654; XXXIX, 397 ss.

[12] Hua XXXIX, 398.

De las kinestesias deben distinguirse los modos de la voluntad, pero ellas «se constituyen como caminos de la voluntad hacia fines, en la aspiración activa hacia algo, se convierten en caminos ensayados, en caminos que se han de recorrer según las capacidades [...]».[13] Con las aspiraciones de la voluntad pasamos a la vida de las metas y los intereses, al mundo de las acciones y las adquisiciones en cuanto fines cumplidos que sirven como presupuestos para nuevas metas o fines. Se abre un horizonte de satisfacciones futuras al que no son ajenas obstrucciones y perturbaciones que requieren una superación al igual que la exigen los movimientos que se topan con la resistencia de las cosas materiales.

El horizonte kinestésico presenta, respecto del horizonte temporal, una diferencia que ha sido puesta de relieve por Ulrich Claesges.[14] En el caso del tiempo, no es posible ni una coexistencia efectiva ni una coexistencia ideal de los momentos temporales. En el caso del espacio, si bien no es posible en un momento dado la coexistencia efectiva de diversas situaciones kinestésicas, hay una coexistencia ideal de ellas en la medida en que el sistema kinestésico puede dar lugar a cualquier actualización. A pesar de que es la efectivización de una potencialidad implícita en el horizonte temporal en la forma de retenciones o protensiones, la presentificación tiene que manifestar una inactualidad con respecto al ahora actual porque de lo contrario sería una presentación. La razón de esto se encuentra en que las potencialidades dependen de un ordenamiento sucesivo en que solo uno de los momentos puede ser actual. Los ahoras sucesivos no exhiben una coexistencia ni real ni ideal, pero los posibles movimientos coexisten de manera ideal porque pueden ser actualizados en cualquier orden. Las potencialidades inherentes al sistema kinestésico en que se constituye el espacio son simultáneas en lugar de sucesivas. Por eso cada actualización de la potencialidad es plenamente actual, es decir, no exhibe la inactualidad que afecta a la presentificación. Y, por consiguiente, la cosa correlativa del movimiento actualizado es actual en sentido pleno.

---

[13] Hua XV, 330.

[14] Cf. Claesges, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. Phaenomenologica* 19. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 59-64.

Si todos los movimientos no pueden ser ejecutados al mismo tiempo, las cosas no pueden efectivamente acceder de manera simultánea a la presencia perceptiva. El modo de operar del cuerpo propio introduce una despresentación de las cosas cuya presencia no es motivada por los movimientos. En virtud de que no hay una coexistencia actual de las situaciones kinestésicas, tampoco las cosas pueden ocupar al mismo tiempo el centro del campo perceptivo. Toda aparición de una cosa en el centro del campo desplaza las demás a otros lugares de modo que nos encontramos con una exterioridad recíproca. Pero es posible volver a colocar una cosa en el centro del campo, y por eso se ha de hablar de una exterioridad recíproca en la simultaneidad. Que los lugares ocupados sean exteriores unos a otros en la coexistencia se funda en que la situación kinestésica que nos coloca en uno no es al mismo tiempo actualizable con la que nos coloca en otro. Y que sean coexistentes o simultáneos en la exterioridad se debe a que ambas situaciones kinestésicas están a nuestra disposición porque solo suponen un movimiento corporal. En suma, la coexistencia ideal y no actual de las situaciones kinestésicas como característica de un sistema tiene su reflejo en la forma del espacio que tiene el carácter de la exterioridad recíproca en la simultaneidad a diferencia de la forma del tiempo caracterizado por la exterioridad recíproca de los ahoras en la sucesión. El espacio adquiere la estructura de la exterioridad recíproca en la simultaneidad como correlato de un sistema de posibles movimientos que coexisten de modo ideal y se realizan sucesivamente en una exterioridad recíproca. Esto diferencia al espacio del tiempo cuya forma es la de la exterioridad recíproca en la sucesión.

2. La perspectiva espacial

Las kinestesias no solo motivan los datos hyléticos que constituyen las cualidades sensibles de las cosas, sino que posibilitan la constitución de los momentos de figura y sitio de los objetos, y, a través de la alteración o no-alteración del sitio permiten la constitución del movimiento y el reposo. Todos estos fenómenos

se encuentran, del mismo modo que las cualidades sensibles, subordinados a las kinestesias mediante una relación de motivación.

La cosa percibida tiene una extensión que coincide con un fragmento del espacio y se encuentra plenificada por cualidades que se extienden sobre ella. Así, las determinaciones corporales de la extensión —como la figura, la posición, la magnitud, etc.— se distinguen de las cualidades reales que llenan ese espacio. El conjunto configura un «esquema sensible» que es inherente como «armazón fundamental» a la esencia de la cosa. Pero la extensión dotada de cualidades sensibles que se extienden sobre ella no es aún una cosa en el sentido de la *res materialis*. Con tales elementos no es posible decidir si la cosa es real o si estamos ante una ilusión. Por eso se trata de lo que Husserl denomina fantasma (*Phantom*) por contraste con la cosa material. Lo que confiere materialidad es la dependencia y acción causal en un contexto de otras cosas. Así como no puede haber una *res materialis* que no sea *res extensa*, tampoco puede haber una *res extensa* que no sea *res temporalis*, es decir, que no ocupe un lugar en el tiempo. Con respecto a la *res extensa* puede hablarse ya de un horizonte interno de indeterminación —veo el lado anterior del esquema y mucho queda indeterminado en el lado posterior— y de un horizonte externo de otras cosas que ocupan distintas posiciones en el espacio, pero que aún no son consideradas en conexión causal entre sí.[15]

Así como el objeto temporal es una duración a lo largo de una serie de lugares temporales, el fantasma es una «*figura* en un *sitio*» (*Gestalt in einer Lage*).[16] La figura es la unidad de una multiplicidad de escorzos, y este escorzamiento espacial se produce en la forma de lados, aspectos, y *aparencias*. El fantasma se da siempre a través de un lado, y en un cierto aspecto o modo de darse momentáneo de ese lado, de tal modo que múltiples aspectos coinciden en la presentación de un mismo lado. Por ejemplo, un mismo lado cuadrado de un dado puede presentarse no solo como cuadrado cuando se lo observa en una situación óptima, sino de acuerdo con otros aspectos, ya sea como rectangular

[15] Cf. Hua IV, 39. Cf. Hua III/1, 347-352; Hua IV, 29-32, 35-41.

[16] Hua IV, 84.

o trapezoidal, cuando se lo percibe desde otros puntos de vista. Ahora bien, un lado no solo se manifiesta a través de una pluralidad de aspectos, sino que entra en conjunción con otros lados para constituir una secuencia a la que Husserl da el nombre de «aparencia» (*Apparenz*).[17] Por ejemplo, si paso por delante o por detrás de un monumento, tengo dos aparencias o secuencias de lados distintas, y, según mis movimientos, cada uno de estos lados puede ofrecerse en diferentes aspectos. Lo percibido es siempre un lado que se manifiesta a través de un aspecto y remite a la aparencia como secuencia de lados. Lo que constituye el correlato inmediato de cada estadio del proceso perceptivo no es ni el aspecto ni la aparencia total. Por esta razón Husserl puede afirmar que la conciencia de horizonte se apoya en el lado: «[...] el aspecto en cuanto tal no tiene ningún horizonte externo o interno en sí según el sentido conceptual fijado por este concepto y tampoco la aparencia».[18]

La aparición de la cosa espacial —es decir, el lado que se manifiesta a través de un aspecto y se integra en una aparencia— es también escorzo en una perspectiva según su cercanía o lejanía respecto del cuerpo propio. Las apariciones de las cosas cambian de acuerdo con el desplazamiento del cuerpo propio, no solo si damos una vuelta en torno del objeto, sino también si nos acercamos o alejamos de él. Ambos modos de dependencia respecto del movimiento del cuerpo propio ponen de manifiesto el otro momento esencial del fantasma, es decir, el sitio. Toda posición implica una orientación con respecto al cuerpo propio que instituye el sistema de las dimensiones de profundidad (delante-detrás), anchura (izquierda-derecha) y altura (arriba-abajo), con lo cual «queda caracterizada una forma general en la que debe ser dada toda cosa espacial que aparece, y en primer lugar toda extensión de la misma».[19] El cuerpo propio establece un sistema de orientación que coloca todas las cosas en un «allí». Como punto cero, no puede aparecer en sentido estricto porque en sí mismo no es algo visible, sino un límite, en cuanto punto ideal nulo de referencia,

[17] Cf. Hua I, 172; Hua IV, 37; Hua XV, 291; Hua XVI, 304, 329.

[18] Ms. D 13 I, Tr 5. Citado por CLAESGES, U. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 60.

[19] Hua IV, 128.

para las dimensiones que introduce. Permanece como un objeto nulo fijo de tal modo que los otros objetos se acercan o alejan, es decir, alteran su distancia con respecto a él. Si bien está supuesto por toda orientación, se encuentra fuera de ella. Esta relación no es exclusiva de los objetos percibidos ya que un objeto imaginado —por ejemplo, un centauro— tiene necesariamente una referencia a nuestro cuerpo propio. En virtud de esta relación con un «aquí» absoluto, toda objetividad con las características de una cosa espacial se encuentra necesariamente cerca o lejos y ocupa un sitio en las tres dimensiones indicadas de profundidad, anchura y altura.

De la cercanía y la lejanía en este sentido depende la noción de perspectiva. Por un lado, una cosa se exhibe por medio de escorzos, que, si bien dependen del desplazamiento del cuerpo propio, son independientes de la cercanía y la lejanía. Por el otro, se manifiesta según una perspectiva que responde a la variable distancia con respecto al cuerpo propio. Aquí es posible un continuo cambio mediante el pasaje de una perspectiva a otra hasta llegar a la perspectiva nula que corresponde al objeto percibido en una situación óptima dentro del campo de cercanía. En el alejamiento, en cambio, la perspectivización lleva al desvanecimiento de las cosas en el horizonte de lejanía. Así como la duración como figura temporal se perspectiviza según su relación con el ahora, la figura espacial se constituye según perspectivas cambiantes en una multiplicidad de modos de aparición. En forma análoga a la variación en el «cómo» de las maneras de darse de una duración según sus perspectivas temporales en el pasado y el futuro, hay una variación en el «cómo» de la manera de darse de una extensión según sus perspectivas espaciales en la cercanía y la lejanía dentro del sistema de orientación. Mientras que la duración se perspectiviza por su alejamiento respecto del ahora, la figura se perspectiviza por su cercanía o lejanía respecto del aquí absoluto.

Sobre la base de la alteración o no alteración del sitio se elabora el análisis de la constitución del movimiento y el reposo. Si conservan su ubicación en el sistema de orientación mientras el cuerpo propio no se mueve, los cuerpos físicos del entorno se mantienen en reposo. Constituyo un objeto en reposo cuando, al interrumpir mis propios movimientos kinestésicos, cesan correlativamente todos sus cambios de lugar. De modo inverso se tiene una experiencia

del objeto en movimiento cuando la alteración de su lugar se produce paralelamente a un estado de inmovilidad del cuerpo propio. Las alteraciones de sitio que coinciden con una falta de variación kinestésica propia se experiencian como movimientos de los objetos, y pueden desaparecer mediante una alteración correspondiente en la función kinestésica a fin de compensarlas. De modo que el objeto que se mueve aparece como en reposo cuando el movimiento del cuerpo propio elimina la alteración del sitio. Se advierte, pues, que las kinestesias tienen una participación tanto en la constitución de los momentos de figura y sitio de la cosa espacial como en la constitución del movimiento, ya sea el del cuerpo propio cuya posición revelan o el de las cosas a las que accedemos por mediación del cuerpo propio.

3. La forma del espacio

Mientras que los objetos de toda percepción posible están sujetos a la forma del tiempo, los de la percepción externa se subordinan también a la forma del espacio. Puesto que el cuerpo puede trasladarse a los diversos «allí» ocupados por las cosas en el campo perceptivo, Husserl señala que «el espacio mismo, la forma del mundo de cosas, no es más que el sistema de los lugares a los cuales puedo trasladarme».[20] Y efectúa un análisis a partir de los movimientos más simples y las orientaciones espaciales que dependen de ellos de modo que todas las descripciones parciales, sin perder su validez relativa, tienen que alterarse cuando entran en función otros movimientos más complejos. Se trata de una serie de variables que son independientes entre sí, pero que en conjunto configuran un sistema en el que cada una tiene un valor determinado. En virtud de las dimensiones que se añaden en cada caso «se constituye un horizonte de nivel correspondiente».[21] Que el horizonte espacial tenga niveles significa que hay un horizonte unidimensional, un horizonte bidimensional y un horizonte

[20] Hua XIV, 507.

[21] Hua XVI, 303, 328. Cf. Hua XVI, 201 ss.

tridimensional. Además, se produce una extensión de horizontes finitos hacia un horizonte finito superior, y del horizonte finito en general hacia lo infinito. El análisis comienza con la situación kinestésica del ojo y el supuesto de que el resto del cuerpo se mantiene en una posición fija. Y está sujeto a una transformación cuando entran en juego otros sistemas kinestésicos. Por eso Husserl caracteriza a las kinestesias como «datos-premisas motivantes para la constitución de la espacialidad».[22]

El primer sistema que Husserl tiene en cuenta es el sistema kinestésico oculomotor que responde al movimiento de los ojos y tiene como correlato un campo visual plano y limitado con un doble ordenamiento derecha-izquierda y arriba-abajo según dos ejes que se cruzan en su centro y permiten establecer el lugar en que aparece cualquier fenómeno. Cada sistema tiene su posición cero y sus orientaciones fundamentales de modificación con respecto a él. Para el sistema kinestésico oculomotor, el punto cero de la orientación está determinado por la mirada de los ojos hacia delante. Este sistema establece un ordenamiento según un centro y una periferia, que se caracterizan respectivamente por su mayor y menor grado de claridad. El paso siguiente consiste en introducir el sistema cefalomotor en el que están incluidos los movimientos de la cabeza y el tronco. Su correlato es un campo visual que se constituye gracias al movimiento giratorio de la cabeza. La orientación no surge de un cruce de ejes como en el caso anterior, sino de dos líneas de coordenadas: una horizontal izquierda-derecha y cerrada, y otra vertical arriba-abajo y abierta. El punto cero está determinado por la posición normal de la cabeza con los ojos que miran hacia delante. Este nuevo campo visual carece de límites según la izquierda y la derecha ya que es posible mediante el giro de la cabeza cerrar la coordenada izquierda-derecha. Es un campo bidimensional que tiene el carácter de un campo visual cilíndrico.[23]

La variación oculomotora y cefalomotora de la mirada permite constituir el objeto espacial como un objeto bidimensional sin profundidad. Toda

[22] Hua XIII, 362.

[23] Cf. Hua XVI, 330 ss.

ampliación de los movimientos de la cabeza y del tronco en este plano no produce más que una ampliación de aspectos visuales de los objetos en un campo bidimensional. Por más que se extienda el horizonte girando la cabeza, no es posible escapar a la limitación de dos dimensiones: «El mero campo oculomotor no constituye ningún horizonte tridimensional [...]».[24] La dimensión de profundidad se introduce en el campo visual en un tercer paso cuando el sistema kinestésico oculomotor se amplía con las kinestesias de la acomodación que responden al desplazamiento de los ejes oculares uno con respecto al otro. La acomodación permite que los objetos puedan darse con más o menos claridad de modo que, al mirar a través de un vidrio, puedo dirigirme hacia un objeto que está del otro lado o hacia una mancha en su superficie. De este modo, se suma una multiplicidad de maneras de darse que tienen relación con el alejamiento. A las variaciones bidimensionales y cíclicas de las maneras de darse que se corresponden con el giro del tronco y la cabeza se añade una variación lineal y unidimensional de las maneras de darse que dependen del acomodamiento de los ojos y que pueden alterarse en forma independiente de las anteriores. Surge, pues, un tercer modo de ordenamiento cerca-lejos y se alcanza un campo visual tridimensional. Pero se trata solo de una forma incipiente de aparición de diferencias de profundidad con sus correspondientes cercanías y lejanías. Las kinestesias de acomodación proporcionan tan solo un «núcleo» para la percepción visual de la profundidad. Puesto que su tercera dimensión es insuficiente, su nivel de objetividad es un mero paso en la dirección hacia el objeto pleno.

Más allá del sistema oculomotor total o sistema cefalomotor, el sistema kinestésico se amplía cuando entran en juego las kinestesias del andar (*Gehen*) o de la locomoción. Estas han quedado hasta ahora fuera de juego en el análisis ya que solo se han considerado las kinestesias que corresponden al movimiento de los ojos, la cabeza y el tronco. Con su inclusión se constituye verdaderamente la dimensión de profundidad. Mientras que el sistema oculomotor permite ya la constitución del momento de la figura, la constitución

[24] Hua XVI, 307.

del momento de posición o sitio requiere del sistema del andar en razón de que motiva un cambio de perspectivas por medio del acercamiento o el alejamiento. Además, muestra claramente el cuerpo propio como centro de orientación en relación con el cual el objeto percibido puede aparecer con la mayor claridad en el ámbito de cercanía o desaparecer en el horizonte de lejanía. Las diferencias en cercanía y lejanía se manifiestan de modo visual ya que para el sentido del tacto, las cosas simplemente ingresan o egresan del ámbito de cercanía. Lo lejano es para el sentido de la vista lo que no se da en forma óptima, y para el sentido del tacto lo que no es accesible de modo inmediato sin locomoción. El objeto visual está siempre presente entre un darse óptimo en la esfera de cercanía y su desaparición en la más extrema lejanía. Más precisamente, hay perspectivas cambiantes según las cuales se exhibe el objeto en una continuidad que se extiende, de acuerdo con el acercamiento o alejamiento del objeto, entre un formato reducido en los bordes más exteriores del horizonte y un óptimo en la esfera de la cercanía. Las apariciones de objetos lejanos no dejan de ser también unidades de multiplicidades de posibles perspectivas.[25]

La esfera de la cercanía puede alterarse en virtud del desplazamiento del cuerpo propio. Y a través de la continuidad de los variables espacios de cercanía se encuentra una forma permanente que se llena con contenidos distintos. Al andar se pierden y ganan cosas en una constante transformación del espacio de cercanía, es decir, se tienen, en virtud de su ingreso y egreso de objetos, diferentes ámbitos con cosas parcialmente iguales o diferentes. Este pasaje de un ámbito de cercanía a otro ámbito de cercanía es lo que ha de permitir la síntesis de un único espacio, y, además, «condiciona un constante desplazamiento del horizonte [...]».[26] Al tener lugar más allá de un ámbito cerrado, el movimiento del cuerpo posibilita la constitución de un horizonte abierto e infinito. Se trata del correlato del sistema kinestésico total en cuanto capacidad disposicional de entrar en el horizonte de lejanía y llegar a todas partes.

[25] Cf. Hua XIV, 553 ss.

[26] Hua XVI, 329. Cf. Hua XIV, 521, 546; Hua XVI, 308.

La constitución del espacio táctil presenta diferencias y analogías con la constitución del espacio visual. Tiene su punto de partida en campos parciales que se presentan aislados porque se carece de una aprehensión de la continuidad entre ellos. Esto significa que no aparecen como partes de un campo total como sucede en la constitución del espacio visual. Estos campos son los correlatos de las kinestesias táctiles, y se debe tener en cuenta que el fantasma táctil se constituye porque estoy inmediatamente junto a la superficie tocada, es decir, tengo contacto con la cosa tocada. La esfera perceptiva táctil se extiende tan solo hasta donde llega mi mano o mi cuerpo de modo que todo fantasma táctil se encuentra en una cercanía táctil. En la esfera del tacto, las únicas posibilidades para el fantasma son la ausencia total, o la cercanía plena que tiene lugar en el caso del contacto efectivo e implica siempre un modo de darse óptimo, es decir, excluye la variación de perspectivas. No hay acercamientos o alejamientos —como sucede en el espacio visual—, y, por tanto, el tacto es exclusivamente un sentido de cercanía. Pero la esfera de cercanía puede variar en función del andar que determina el ingreso o egreso de objetos en el ámbito del tacto. El andar produce una constante ampliación de la esfera de cercanía como ámbito de las cosas tocables, y el campo táctil se extiende a un espacio táctil en virtud del «contacto activo con su horizonte de capacidad disposicional en tanto horizonte activo de las posibilidades de obrar [...]».[27] Otra particularidad del horizonte táctil se encuentra en que ya es tridimensional para la mano movida cuando se mantiene inmóvil el brazo y la parte superior del cuerpo.

Las posibilidades que encierra el andar conducen a la constitución de un espacio objetivo, único, homogéneo e infinitamente abierto frente a la espacialidad orientada en torno del cuerpo propio. El andar tiene un alcance tal que puede avanzar en todas direcciones, y, a través de este desplazamiento y la sucesiva superposición y coincidencia de los distintos espacios que responden a las orientaciones establecidas por el cuerpo propio, se produce una identificación que permite constituir un espacio objetivo como sistema fijo de lugares.

[27] Hua XV, 305.

La situación privilegiada del cuerpo propio se desdibuja tras este sistema que se caracteriza por sus distancias y configuraciones rígidas. Con respecto a ellas toda variación tiene un carácter objetivo porque se determina no ya en relación con el cuerpo propio cuya ubicación es móvil, sino en virtud del sistema y la posición de los objetos en él. Lo peculiar de cada uno de los espacios orientados se pierde, y por eso la convergencia implica una abstracción que conduce a la homogeneidad. En este sistema de lugares, el cuerpo propio ocupa una posición como un cuerpo entre otros. El espacio orientado en torno de él adquiere el carácter de una aparición subjetiva de ese espacio objetivo. Sin embargo, el espacio orientado no deja de ser la «protocélula» o lo «protoespacial» a partir de lo cual se constituye el espacio objetivo y homogéneo.[28]

4. Kinestesias y constitución

Las críticas de Maurice Merleau-Ponty a Husserl respecto de la relación entre corporalidad y conciencia suscitaron primero la reacción adversa de Aron Gurwitsch para quien los fenómenos corporales configuran una unidad noemática porque solo es posible referirse a ellos en la medida en que son dados en la experiencia. El punto de referencia final del análisis no reside en los fenómenos corporales, sino en la experiencia y percatación de esos fenómenos, aunque no tengan el carácter de una posición explícita. En razón de que la conciencia es nuestro modo de acceso a todo lo que tiene sentido y validez para nosotros, Gurwitsch insiste en que la conciencia pretemática y preposicional es también una conciencia de modo que el cuerpo propio es siempre el objeto de una conciencia. Esto significa que plantea un problema constitutivo del mismo modo que los objetos materiales, los objetos culturales y los objetos ideales: «De acuerdo con los principios establecidos por Husserl, sostenemos, por tanto, que los problemas constitutivos deben ser tratados y

[28] Cf. Hua XV, 265, 539; Hua XVI, 305.

formulados exclusivamente en términos de conciencia, tanto posicional como preposicional».[29]

No obstante, si está constantemente a disposición del yo y es lo más originariamente suyo, la corporalidad emerge dentro de la conciencia y es descubierta por un examen inmanente porque está implicada en las operaciones constituyentes del sujeto en cuanto condición de posibilidad de esa constitución. Por esta vía Husserl llega a analizar el cuerpo propio como sustrato de sedimentaciones y capacidades particulares, como las de saltar, bailar, tocar el piano, tallar, etc., al modo de la fenomenología poshusserliana: «El cuerpo propio, con sus órganos articulados, es una sedimentación de capacidades del poder obrar en tales o cuales formas típicas».[30] Al mostrar que las kinestesias motivan las características y la orientación de los objetos, que la percepción varía entre lo normal y lo anormal según condiciones corporales, y que el cuerpo es una sedimentación de capacidades de percepción y acción, Husserl deja abierto el camino para que la interpretación ulterior asigne a la corporalidad el carácter de una dimensión profunda de la subjetividad trascendental.

En la tradición de la fenomenología trascendental de Husserl, pero teniendo en cuenta los aportes de Merleau-Ponty, Ludwig Landgrebe admitió la necesidad de una revisión del concepto de subjetividad trascendental para poner de relieve una dimensión profunda que se identifica con la corporalidad y escapa a las descripciones de la reflexión: «[…] el cuerpo propio como cuerpo propio operante no es algo meramente constituido, sino que es él mismo constituyente como condición trascendental de posibilidad de todo nivel superior de la conciencia y de su carácter reflexivo».[31] Según Landgrebe, la 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 del ser-en-el-mundo. Como centro del movimiento espontáneo, el cuerpo dispone de cierta captación de sí mismo o más bien de una familiaridad

[29] Gurwitsch, A. *The Collected Works III*, p. 298.

[30] HuaM VIII, 345.

[31] Landgrebe, Ludwig. „Die Phänomenologie al transzendentale Theorie der Geschichte“, p. 35.

consigo mismo a través de la experiencia de poder disponer de sus órganos, es decir, del dominio que adquiere gradualmente sobre sus capacidades motoras. Esta experiencia de sí mismo como centro de funciones corporales configura la conciencia de horizonte como la totalidad de las posibilidades de moverse que definen para el sujeto un «ahí» en el que se encuentra arrojado. Cada individuo aprende a ser dueño de su cuerpo propio y por esta vía alcanza una comprensión de sí mismo como un sistema organizado de disposiciones para un movimiento que se origina en él, y que, al motivar las impresiones sensibles, define la lógica o la estructura general de su mundo. Por tanto, el carácter afectable de la conciencia no es algo último, sino que se funda en la espontaneidad del «yo me muevo». Puesto que lo que afecta depende de la manera de moverse, la conciencia de un ámbito de posibilidades de 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. Así, el dominio de las funciones kinestésicas por un centro de movimiento espontáneo es lo que posibilita un primer acceso al mundo. Por un lado, las kinestesias que están en la base de la actividad perceptiva y práctica permite una familiaridad elemental con el mundo en cuanto mundo que existe para cada cual. Por el otro, el mundo es el correlato del conjunto de las posibilidades del poder moverse. Landgrebe afirma que «toda conciencia de objetos singulares solo es posible sobre el fundamento de la conciencia del mundo como horizonte y en última instancia como espacio de juego del "yo puedo moverme"».[32]

El movimiento corporal no solo fundamenta la conciencia del mundo, sino que implica una relación prerreflexiva consigo mismo. No hay curso de vivencias o experiencias que no tenga su punto de referencia en esta relación prerreflexiva por la cual la subjetividad que se mueve a sí misma tiene una cierta autopercatación de sí misma previa a la reflexión. Esta conciencia práctica de la corporalidad precede genéticamente a la conciencia desarrollada del yo. Consiste en un percatarse prerreflexivo de las capacidades de automovimiento por parte de una ipseidad primigenia. En la base de la autocerteza

[32] Landgrebe, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh, Gerhard Mohn, 1978, p. 121.

reflexiva de la subjetividad trascendental se encuentra la certeza —inherente a la activación de las capacidades de movimiento— de un poder moverse como automovimiento del que soy responsable y en función del cual se constituye el mundo: «Esto significa que el *factum* absoluto que yo mismo soy *no solo es el hecho de mi conciencia de mí mismo y de mi capacidad de reflexionar, sino que es un percatarse de mi capacidad de moverme* [...]».[33]

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 escapa al ámbito de la reflexión porque el yo operante se adelanta a las objetivaciones de la reflexión. 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 previa de la identidad y que haya que buscarla en la vida prerreflexiva. La identidad del yo es establecida por la prerreflexividad kinestésica que unifica siempre de 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 inexpresable en su originariedad.

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 reflexiva ulterior hacia la cual está orientado. Lo cual significa que el cuerpo propio solo tiene la condición de tal porque un yo latente como principio de individuación dispone de él en el automovimiento: «Para experienciar y conocer un organismo como *mi* cuerpo propio [...] ya

[33] Landgrebe, Ludwig. „Phänomenologische Analyse und Dialektik". En: *Phänomenologische Forchungen*, Nº 10, 1980, p. 71.

está presupuesta esta ipseidad, este "proto-yo", como lo individualizante».[34] Aquí reside el fundamento de la discrepancia con Merleau-Ponty.

Según Landgrebe, un yo como principio de individuación —aunque sea latente— es el presupuesto para que el organismo pueda ser experienciado como cuerpo propio. Landgrebe observa que el cuerpo propio no puede estar antes o debajo del yo porque este es el presupuesto para que se manifieste como propio. Además, la identificación de la conciencia con el cuerpo —de tal modo que el cuerpo tendría un tipo de intencionalidad particular que lo convierte en ciencia latente del mundo— resulta insostenible porque implica una duplicación del sujeto.[35] Los dos tipos de intencionalidad que distingue Merleau-Ponty —operante y tética— son inescindibles porque no es el cuerpo el que percibe, sino el yo aún latente por medio del cuerpo. Al respecto, A. Aguirre remite a la primigeneidad del proto-yo según la cual los contenidos sensibles hacia los cuales se vuelve el ego a fin de captarlos no pueden ser el último componente porque son el resultado de síntesis que ocurren en el flujo primigenio del presente viviente. Teniendo en cuenta que la indagación de la primigeneidad tiene lugar no solo como remisión genética a una génesis pasada, sino también como referencia a «la capacidad de la conciencia de dar a la vida un comienzo a partir de sí», Aguirre efectúa una crítica a la sustitución de la subjetividad trascendental por la corporalidad como constituyente, porque esta «en el fondo no puede aclarar el sentido último de la adquisición; por el contrario, el *regressus in infinitum* es inevitable».[36]

Consideraciones de esta índole llevan a Landgrebe a sostener que la sensación no puede ser considerada como un *factum* último en el que se revela un mundo preexistente que nos afecta desde afuera, sino que es el resultado de síntesis que remiten exclusivamente al yo. En consecuencia, el curso

[34] Landgrebe, Ludwig. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg, Felix Meiner, 1982, p. 46.

[35] El peligro de perder de vista la significación del yo como principio de individuación se advierte en esta afirmación de Merleau-Ponty: "Hay otro sujeto por debajo de mí para el cual el mundo existe antes de que yo esté allí y que en él señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo [...]" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, p. 294).

[36] AGUIRRE, A. *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, p. 166 n.

primigenio de la vida trascendental debe ser entendido no meramente como una condición necesaria de posibilidad, sino también como un fundamento suficiente para lo dado. El desvelamiento de las síntesis que hacen posible el dato hylético a la vez lo hacen comprensible sin residuo. Como lo expresa Aguirre, «la *hyle* viene de mí mismo, es algo propio mío, algo que siempre ya estuvo ahí como horizonte, y ahora está actualmente para mí».[37] De ahí que el curso de la conciencia deba ser considerado como un «fundamento sin fundamento» (*grundloser Grund*).[38]

Este tema del fundamento suficiente ha recibido, en la exégesis fenomenológica, especificaciones que atañen a la noematización de la *hyle*. Recordemos que, en su análisis de la actualización del horizonte kinestésico, U. Claesges muestra que el campo perceptivo tiene la estructura de la exterioridad recíproca en la simultaneidad como correlato de un sistema de posibles movimientos que coexisten idealmente y se realizan sucesivamente en una exterioridad recíproca. De modo que el complejo hylético se incorpora a un campo que, por responder al movimiento del cuerpo propio, tiene el carácter de una exterioridad recíproca en la simultaneidad. Puesto que la condición de la exterioridad recíproca implica una forma, las sensaciones no componen ya una pura materia ajena a una configuración. Y no solo exhibe una forma interna, sino que se tornan trascendentes a las síntesis que la constituyen, de modo que «se desplazan al "lado noemático" de la conciencia».[39] Donn Welton ha explicitado esta noematización que resulta de las kinestesias. El complejo hylético no solo está sujeto a una síntesis temporal y asociativa, sino que depende de una síntesis kinestésica porque es reconfigurado por los movimientos del cuerpo propio. La organización temporal y asociativa indicada por Husserl es complementada por una configuración kinestésica que produce una fusión de contenidos en virtud de la cual se vuelve innecesaria una aprehensión noética especial. La captación no tiene los caracteres asignados a la aprehensión noética en la

[37] *Ibid.*, p. 167.

[38] LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation,* p. 85. Cf. p. 81.

[39] CLAESGES, U. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 134.

fenomenología estática porque se enfrenta con un dato material que ejerce una atracción y está ya organizado. Por eso tiene más bien el carácter de una constatación antes que el de una interpretación. Welton concluye que en tales síntesis se encuentra «el origen de los sentidos perceptivos y del horizonte perceptivo en la fenomenología de Husserl».[40]

El punto de vista que reduce la *hyle* a síntesis de la conciencia ha merecido, dentro del enfoque fenomenológico-trascendental, objeciones que cuestionen la condición suficiente de la conciencia. Más allá de la indudable prioridad gnoseológica de la conciencia como medio de acceso al mundo, Elisabeth Ströker sostiene que se debe tener en cuenta una situación ontológica. Por un lado, desde el punto de vista gnoseológico, la conciencia tiene una prioridad porque todo intento de derivarla de otra cosa necesita de una conciencia, y, por tanto, cae en una petición de principio. Por otro lado, esta no-reversible relación gnoseológica es, desde el punto de vista ontológico, una relación de doble inderivabilidad y de recíproco condicionamiento: «La relación direccional, gnoseológicamente unilateral y no-reversible, de la conciencia al cuerpo propio es sin embargo, en tanto relación ontológica, en su totalidad una relación bilateral».[41] Por un lado, una inderivabilidad de la conciencia a partir del cuerpo propio afirma que este es solo una condición de posibilidad que puede mostrar *cómo* la conciencia es posible pero no puede dar cuenta del *qué* de la efectividad de la conciencia, esto es, de sus contenidos que solo son accesibles por medio de la reflexión. Y una inderivabilidad del cuerpo propio respecto de la conciencia equivale a decir que la conciencia no puede conferir

[40] Welton, Donn. *The Origin of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. *Phaenomenologica* 88. The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1983, p. 244. Husserl ha observado, respecto de la cosa, que es una «unidad de la multiplicidad inherente a la capacidad kinestésica» (*Einheit kinästhetisch-vermöglicher Mannigfaltigkeit*) (Hua XV, 325), y, respecto de las apariciones, que «solo como dependientes de las kinestesias pueden pasar continuamente unas en otras y constituir la unidad de un sentido» (Hua XI, 14). Y avanza en dirección hacia la noción de una síntesis kinestésica cuando afirma que «los aspectos solo tienen el sentido de ser, la validez, como aspectos del cuerpo fisico en razón de que son continuamente exigidos por las kinestesias, por la situación kinestésico-sensible en su conjunto [...]» (Hua VI, 108).

[41] Ströker, Elisabeth. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 171.

ser al cuerpo propio. Por otro lado, un condicionamiento del cuerpo propio por la conciencia significa que el cuerpo propio es siempre el cuerpo propio de una conciencia porque está orientado de manera teleológica hacia el emerger de una conciencia que se percata de sí misma. Y un condicionamiento de la conciencia por el cuerpo propio implica que es impensable una conciencia sin cuerpo propio. Que el cuerpo propio condicione la conciencia significa que la fenomenología trascendental se encuentra remitida a un *factum* que debe aceptar y que no puede explicar de modo trascendental-genético. Por un lado, se encuentra el dato protoimpresional que debe estar dado con anterioridad para que ocurran los procesos de temporalización y génesis del sujeto. Por otro lado, la conciencia debe estar organizada de tal manera que estos datos puedan funcionar de manera impresional. Así, la constitución trascendental se enfrenta con «un resto analíticamente no-resoluble» que debe ser visto «no solo como algo último detrás de lo cual no se puede ir (*ein unhintergehbar Letztes*), sino también como algo de lo cual no se puede disponer (*ein Unverfügbares*)».[42]

Ante esta cuestión planteada por Ströker, tenemos en cuenta que, en investigaciones que asocia con la fenomenología, Errol E. Harris proporciona una explicación del condicionamiento e inderivabilidad de la conciencia. Su punto de vista puede asociarse con los análisis de Husserl sobre el horizonte inicial originario.[43] Harris subraya que con la noción de horizonte se alude al contexto en que el objeto remite a otros objetos y, a través de ellos, al mundo como horizonte universal, a la sedimentación de experiencias pasadas que ordenan la experiencia presente, y, ante todo, al trasfondo de un sentir inicial del que emergen objetos y los horizontes diferenciados.[44] El sentir surge de la concentración y sublimación de actividades del organismo, cuando su actividad de unificación y organización supera un determinado umbral de intensidad.

[42] Ströker, Elisabeth. *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 73 s. En el mismo sentido se orienta la mencionada observación de Dan Zahavi. Véase capítulo II n. 9.

[43] Véase capítulo II § 1.

[44] Cf. Harris, Errol E. *Perceptual Assurance and the Reality of the World*. New York, Clark University Press, 1974, p. 44 ss.

Implica una percatación indiscriminada y vaga de la totalidad configurada por el organismo y su entorno. Es el registro interior confuso de todos los cambios físicos en el medio circundante tal como se reflejan en las alteraciones del cuerpo. El proceso es el que Hegel ha descrito al hablar de interiorización en el pasaje de la naturaleza al alma sentiente, y de este sentir a la conciencia, en su filosofía del espíritu subjetivo: «En el sentir, el mundo está contenido implícitamente, como si estuviera en suspensión, para la ulterior elaboración consciente como conocimiento».[45] Sobre la base de un sentir en que se ha sublimado la naturaleza orgánica y del que no puede desprenderse, se desarrolla luego la conciencia con sus operaciones de diversificar y relacionar. Se trata de un proceso que unifica la multiplicidad hylética dispersa y permite la aparición de objetos. En esta articulación se incluye el propio cuerpo en relación con el cual comienza a distinguirse el propio yo. Y con ello se introduce un punto de referencia a partir del cual es posible contemplar todas las cosas. En la medida en que organiza el mundo del que emerge, el sujeto es trascendental en el sentido fenomenológico de constituir como correlato un orden de trascendencias:

> De este modo el sujeto trascendental es generado a través del proceso natural [...] a la vez como una fase desarrollada que emerge a través de un proceso previo y la superación en la conciencia de todas las fases previas en una totalidad conocida de elementos interrelacionados.[46]

[45] Harris, Errol E. *The Foundations of Metaphysics in Science*. London, G. Allen & Unwin, 1965, p. 313. Harris recuerda que «Hegel constantemente enfatiza el hecho de que el sentir internaliza lo que en niveles inferiores eran elementos diferentes externos a sí mismos» (Harris, Errol E. *Hypothesis and Perception. The Roots of Scientific Method*. London/New York, George Allen & Unwin/Humanities Press, 1970, p. 378). El organismo incluye dentro de sí todo el contenido de la naturaleza de tal manera que las determinaciones naturales se encuentran en él de modo distinto que en la exterioridad: «El organismo animal es el microcosmos, el centro de la naturaleza que ha llegado a ser para sí, y en que toda la naturaleza orgánica es resumida (*zusammengefasst*) e idealizada […]» (Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 352). La idealización tiene como reverso la concentración de la naturaleza: «Esta idealización […] es en la naturaleza la más alta riqueza de la existencia porque en ella todo es concentrado (*zusammengedrängt*)» (*Ibid*., § 351).

[46] Harris, Errol E. «Time and Eternity». En: *The Review of Metaphysics*, Vol. XXIX, Nº 3, 1976, p. 482.

La generación tiene lugar a partir de un sentir en el que se ha transfigurado la realidad previa, es decir, la naturaleza orgánica y psíquica. Así, la percepción mantiene una correspondencia con el complejo de relaciones en que se encuentra el organismo porque es la organización sistemática del sentir que emerge de esas situaciones y a partir del cual constituyen los objetos. La conciencia y el conocimiento no son otra cosa que un nivel superior al que se elevan a la vez el cuerpo humano y la naturaleza con la que se relaciona el cuerpo.

Teniendo en cuenta este despliegue por el cual la conciencia emerge del sentir primigenio, Harris interpreta la epojé como el procedimiento que permite la reducción del campo fenoménico al nivel del sentir. Esto es imprescindible para excluir el enfoque naturalista u objetivista que no advierte la mencionada contracción y sublimación de procesos naturales, y, por tanto, no puede explicar la transición de lo natural a lo consciente, del ser-en-sí al ser-para-sí. La cancelación de los procesos en tercera persona resulta necesaria para dar cuenta de la aparición de los fenómenos conscientes.[47] El nivel del sentir es identificado con el estrato hylético de la fenomenología husserliana, y ahora, con más conocimiento de los manuscritos de Husserl, podemos equipararlo con la situación de indiferenciación hylética en el horizonte inicial originario.

Pues bien, Husserl ha señalado que la búsqueda de la primigeneidad sigue dos caminos: el del retroceso al pasado del yo y el del retroceso a la más profunda dimensión del presente viviente. Atender al mismo tiempo a las dos vías es reconocer un sentido en que un resto no es resoluble en las síntesis de la conciencia y otro sentido en el yo es un fundamento sin fundamento. El primer punto de vista nos remite a procesos previos al surgimiento de la subjetividad, esto es, a un fondo de naturaleza del que no se puede disponer. Pero el segundo punto de vista nos señala que, a pesar de eso, la sublimación de los procesos naturales introduce un nivel que no es resoluble en ellos. Lo puramente natural no puede dar cuenta de la efectividad de la conciencia.[48]

---

[47] Harris, E. E. *Perceptual Assurance and the Reality of the World*, p. 61 s.

[48] Volvemos sobre esta cuestión en el capítulo IX §§ 5 y 6.

CAPÍTULO VII.

El sentimiento

Husserl pone de relieve el carácter ficticio o abstracto que tiene el yo cuando el análisis fenomenológico se limita a un punto de vista estrictamente gnoseológico: «[…] hacemos la ficción de un sujeto que se comporta de modo meramente contemplativo y que no es motivado a ninguna acción práctica por aquello que es y por lo que es afectado en el mundo circundante».[1] Por tanto, es necesario tener en cuenta la combinación concreta de todos los aspectos de la actividad humana dentro de la esfera de la experiencia, es decir, la sensación, el cuerpo propio, los instintos, el sentimiento, la vida práctica, etc.:

> La persona humana tiene su unidad personal en la unidad de su múltiple aspiración. En todos sus sentimientos individuales es unitario como yo del sentimiento (*Gefühl*); […]. Todo lo que ya es toca al sentimiento, todo lo que es apercibido en apercepciones-de-valor y despierta de ese modo tomas-de-posición del deseo, satisfechas o no; a un con ello son despertadas acciones dirigidas a sostener, a tener a disposición valores, a configurar valores superiores a partir de valores inferiores, etc. […].[2]

[1] EU, 68 s.

[2] Hua XV, 404 s.

Ya se ha considerado el papel de la afectividad (*Gemüt*) al tratar los estratos inferiores de la génesis de la intencionalidad. Sobre este nivel todavía ajeno a la intencionalidad, se constituyen los actos de sentimiento que se dirigen al valor, están sujetos a una legitimación racional para cuya evidencia desempeña un papel el horizonte interno del valor: «A toda valoración es inherente una posible crítica, orientada hacia la legitimación por medio de la experiencia del valor».[3] Husserl afirma que «la razón no admite ninguna diferenciación en "teórica", "práctica", "estética" o lo que fuere» porque «*los diferentes tipos de razón se compenetran y constituyen una única razón con lados esenciales*».[4] Si la razón es unitaria, habrá paralelos entre su ejercicio en los terrenos dóxico, afectivo y volitivo. Un horizonte externo concierne a un trasfondo de resonancia en el que convergen todos los sentimientos intencionales o no-intencionales, y también a la suma e incremento de valores desde un punto de vista tanto formal como material. Este último aspecto tiene una dimensión teleológica, ligada a la comunidad del amor, que analizamos al examinar la intersubjetividad.[5]

1. Las esferas dóxica, afectiva y volitiva

La idea husserliana de una ética pura se enfrenta con el empirismo ético que relaciona todo principio con la particularidad de la naturaleza humana y de la vida humana del sentimiento y la voluntad. La ética no ha de ser una tecnología empírica que cae en un psicologismo o biologismo porque se apoya en la psicología y la biología. A una concepción subjetivista de esta índole, Husserl opone una concepción objetivista del mismo modo que lo hace en la esfera de la lógica. En forma análoga a la lógica pura, que, como ciencia teórica, subyace a la lógica como disciplina normativa, la ética tiene una vertiente

[3] Hua XXXIX, 520.

[4] Hua VI, 275; Hua XXVIII, 228.

[5] Véase capítulo XII § 5.

teórica, es decir, la axiología o teoría de los valores, y una vertiente normativa, es decir, la práctica o teoría de la acción ética. Husserl considera que la ética «solo es posible como una ciencia —fundada fenomenológicamente— de la razón axiológica y práctica».[6] A la lógica formal en el terreno de la razón teórica corresponde una axiología formal en el terreno de la razón valorante y una práctica formal en el terreno de la razón práctica o volitiva. Y a la lógica material corresponde una axiología material y una práctica material. Por tanto, la ética se relaciona con la acción correcta y racional así como la lógica se relaciona con el pensamiento correcto y racional. El paralelismo se extiende respecto de las estructuras fundamentales de cada disciplina. Así, la lógica ofrece a Husserl un hilo conductor para encontrar estructuras correspondientes en la ética.

El paralelismo entre la razón lógica, la razón axiológica y la razón práctica tiene su origen en el paralelismo de los tipos básicos de actos. Todo acto que tenga el carácter de un mentar, de un tener-por, en el más amplio sentido de la palabra, se encuentra bajo ideas normativas, esto es, está sujeto a ideas de corrección y no-corrección, y, correlativamente, de verdad y falsedad. Los actos pertenecientes a la esfera del conocimiento son actos dóxicos o actos de creencia en que se mienta o supone una verdad. Son actos que implican tomas de posición de la creencia en el modo de la certeza, o modificaciones de estos actos como los actos de sospecha, de tener-por-posible, etc. Frente a los actos de conocimiento se encuentran los actos de la afectividad, del desear o del querer. Aquí aparecen nuevos modos fundamentales de tomas de posición. Por ejemplo, cada deseo es un modo de mención porque implica un tener-por-bueno en el caso del deseo positivo, o un tener-por-malo en el caso del deseo negativo.

Los actos de conocimiento pueden orientarse a cualquier esfera de la conciencia. Pueden dirigirse a los actos de conocimiento en una fenomenología de la conciencia cognoscitiva. Pero pueden dirigirse también a la conciencia afectiva y volitiva, y poner de relieve que el valorar y el querer tienen en sí mismos

[6] Hua XXXVII, 255.

el carácter de menciones *(Vermeinungen)* intencionales, y que para ellas vale lo mismo que para los actos dóxicos, esto es, el estar sujetas a normas de corrección e incorrección. Estas normas se investigan en una consideración ideal *a priori* que se contrapone al análisis real-causal de hechos psicológicos. La vigencia universal de la razón lógica consiste en que ella abarca todo el campo de lo cognoscible en cuanto tal. Y por eso conoce que hay distintos actos mentantes con sus diversas tomas de posición, y que a ellos son inherentes modos fundamentales de validez.

Según Husserl, la vigencia universal de la razón lógica se expresa en un cierto entrelazamiento esencial de la conciencia dóxica con toda conciencia. Conforme a este entrelazamiento, toda toma de posición puede ser convertida en una toma de posición judicativa. Esto significa no solo convertir la multiplicidad de los actos de sentimiento en objetos de actividad judicativa en cuanto datos fenoménicos, sino también convertir el derecho y el no-derecho de las tomas de posición de la afectividad en campos de comprobaciones y determinaciones que se efectúan en actos lógicos. Comprobar y determinar es tarea de la razón lógica. Se puede afirmar, en un sentido metafórico, que la voluntad juzga o habla con independencia de que la razón lógica juzgue sobre ella. Pero la razón práctica no puede expresar o afirmar por sí sola aquello de lo que es consciente a su manera. Esta es su no-independencia. Necesita de actos lógicos para poder acceder a la palabra. El resultado es un juicio-de-deber, que es un juicio y no una voluntad:

> La razón lógica debe, pues, por así decirlo mirar hacia el campo de la razón práctica, debe dar a esta el ojo del intelecto, y solo entonces puede manifestarse objetivamente lo que exige la voluntad racional y lo que reside necesariamente en el sentido de sus exigencias.[7]

La razón axiológica y sus componentes se encuentran, por así decirlo, ocultos a ellos mismos, y solo se ponen de manifiesto por medio del conocimiento

[7] Hua XXVIII, 64.

que se efectúa sobre el fundamento de los actos de sentimiento. Este conocimiento no inventa, sino que hace patente lo que ya está ahí en los actos de sentimiento. Si el sentimiento no fuera un ámbito de tomas-de-posición, el conocimiento no podría encontrar nada del orden del valor o de sus contenidos, sino solo vivencias ciegas como la sensación de rojo o azul. Por eso no se debe extraer la conclusión de que solo hay una razón lógica, esto es, la razón que se manifiesta en la creencia dóxica y en las actividades superiores de la determinación conceptual. La razón lógica tiene una primacía porque determina la legitimidad y expresa leyes en todos los ámbitos de la vida intencional, pero esclarece peculiares contenidos racionales que ya están ahí y que le son ajenos en cuanto razón teórica:

> La razón valorante y la razón práctica son por así decirlo mudas y en cierta medida ciegas. […] Por tanto, *la antorcha de la razón lógica debe ser enarbolada* a fin de que pueda aparecer a plena luz lo que está oculto en formas y normas en la esfera del sentimiento y la voluntad.[8]

De modo que Husserl sostiene que los actos de sentimiento son fuentes originales para valores racionales que le son propios, y que estos peculiares valores racionales pueden experienciar luego una captación y determinación lógica.

En relación con la distinción entre esferas dóxica, afectiva y volitiva se puede mencionar una diferenciación que no coincide con ella, pero que se cruza con ella, y que concierne a las determinaciones de los objetos. Por un lado, una «dirección cósica» del interés, es decir, un puro interés por las cosas en una orientación directa de la experiencia, se dirige a un objeto. Por otro lado, un «desvío hacia lo subjetivo» o «dirección subjetiva del interés» permite descubrir nuevos caracteres como «atributos subjetivos extra-cósicos (*außersachlich*)». Este desvío a lo subjetivo se despliega en tres niveles. En primer lugar, lados, perspectivas y orientaciones aparecen como «caracteres sensibles»

[8] Hua XXVIII, 68 s.

que son dados en primer lugar como modos subjetivos de aparición relacionados con las posiciones y movimientos del sujeto. En segundo lugar, «caracteres de afectividad» emergen como nuevos modos subjetivos o caracteres no-cósicos cuando consideramos nuestros sentimientos respecto del objeto y su correlativo ser-valioso en cuanto agradable, hermoso, etc. En tercer lugar, «caracteres de cognoscibilidad (*Bekanntheit*)», «caracteres típicos» o «caracteres asociativos» surgen de la previa experiencia de objetos semejantes, y difieren de los otros modos de aparición porque siempre remiten a experiencias anteriores en un sentido amplio de experiencia que incluye la vida afectiva y volitiva. Aun cuando implican una creciente propensión hacia la subjetividad en la experiencia, estos caracteres sensibles, emocionales y asociativos están correlacionados de manera pasiva con la percepción, la emoción y la experiencia. Por eso son caracteres subjetivos de primer orden. En contraste con ellos, y como caracteres subjetivos de segundo orden, aparecen los «caracteres subjetivos teleológicos o prácticos» que resultan de una subjetividad activa que confiere a los objetos significaciones ligadas a metas. Por ejemplo, si nos resultan agradables en la esfera de la pasividad, los modos de aparición hermosos de un objeto se convierten en una motivación para refigurar otros objetos a fin de que tengan una aparición similar determinándolos para el placer estético. Emergen, pues, caracteres subjetivos de segundo orden, cuya posibilidad está anticipada por los de primer orden. Frente a las determinaciones cósicas y las determinaciones no-cósicas pasivas, se encuentran estas determinaciones no-cósicas activas con las cuales ingresamos en el mundo de las formaciones prácticas. Ellas también pueden sedimentar como caracteres típicos.[9]

2. La intencionalidad afectiva

El sentimiento puede acompañar un impulso instintivo todavía ajeno a una objetividad. No hay nada patentemente dado, y el sentimiento posibilita la

[9] Cf. Hua IX, 401-410. Sobre los caracteres típicos, véase capítulo IV § 8.

orientación instintiva y el ulterior descubrimiento del objeto. Husserl se refiere a modos de valoración instintivos y señala que los impulsos enlazados con esa valoración operan sin que primero se tenga una visión inicial de la meta intencionada. El impulso o aspiración instintiva emerge sin que el objeto deba ser dado. Esto no solo sucede en los animales, sino también en los seres humanos. Husserl da el ejemplo del instinto de mamar en el recién nacido. Como protoimpulso y protoafección, el instinto pone en marcha una kinestesia adecuada ante el olfato del pecho de la madre y la sensación de contacto. El impulso instintivo, y un valor que se asocia con él, convierte en valioso al objeto que es intencionado en forma no solo vacía, sino también ciega. Al analizar un deseo de nutrición que carece de un objeto que se ha de efectivizar temáticamente, Husserl subraya que el impulso es lo que primero motiva el proceso de captación del objeto. De modo que la captación sigue al impulso: «En el protonivel, el yo es yo de instintos con metas instintivas encubiertas. El instinto atraviesa diferentes modos, se satisface, y entonces la meta de la satisfacción es patente, […]».[10] Este actuar antes de conocer la meta no está limitado a las expresiones primeras de los instintos, sino que está presente en toda la vida. Husserl describe niveles de desarrollo en los cuales «entran en escena nuevas necesidades en una forma esencial para este nivel, como oscuras necesidades que solo se descubren al alcanzar la meta, como necesidades "instintivas"».[11] Estas necesidades implican modos de valoración, es decir, sentimientos, y suscitan modos de aspiración. En suma, los instintos son los protoimpulsos originarios que tienen sus constantes consecuencias, y que, en virtud de esta repercusión, determinan una evolución con su comienzo, su estructura esencial y sus niveles de desarrollo.

Nuestros intereses son primariamente intereses instintivos, o, como Husserl sostiene también, una intencionalidad instintiva se antepone a la intencionalidad de los intereses: «[…] en el niño en el primer período de la infancia tenemos ya intencionalidad instintiva antes de una intencionalidad de los

[10] HuaM VIII, 253. Cf. HuaM VIII, 258, 326. Véase capítulo II § 2.

[11] Hua XLII, 116.

intereses en relación con lo que es en sentido propio y pleno».[12] Husserl habla de un interés afectivo, esto es, de un interés que se orienta hacia una clase de objetos de valor, por ejemplo, medios de nutrición o flores hermosas: «Bajo "interés valorante", y, tomado en el sentido más amplio, bajo interés práctico, entendemos todo comportamiento sintiente y gozoso, pero también uno que propone, planea y lleva a cabo, que reposa sobre particulares afecciones de valor».[13] Respecto de estos intereses valorantes, Husserl se refiere a «sentimientos que son suscitados de modo peculiar por objetos y clases de objetos particulares, por ejemplo, una "fascinante" configuración de colores o de sonidos (armonía) […]».[14]

Se advierte que el sentimiento acompaña y posibilita la afección de lo extraño al yo. Valoramos las afecciones y los objetos por medio del sentimiento:

> Me ocupo de "cosas", […], me ocupo de ellas en el agrado y el desagrado, entregado a ellas en el placer, rechazado en el desplacer; […]. Me ocupo de los seres humanos: […], estoy ocupado con ellos sintiendo, gozando de su ser-así, en el placer y el desplacer.[15]

Husserl aclara que el placer no es un dato más que me afecta, sino que el dato me afecta por vía del placer que despierta en mí. Así, en relación con el destacarse de los datos, subraya la importancia de los sentimientos y de su papel en la unidad de las impresiones. Se refiere a «la constante estructura *hyle* e *hyle* en caracteres de sentimiento (*Hyle in Gefühlscharakteren*). Distinguimos la unidad de la *hyle* y la unidad del sentimiento. Cada uno tiene su diferente manera de modificación, […]».[16] Ya se ha señalado que el sentimiento

[12] HuaM VII, 75.

[13] HuaM VIII, 325.

[14] HuaM VIII, 324.

[15] Hua XV, 508.

[16] HuaM VIII, 352.

pertenece al ámbito del yo en contraste con los contenidos que componen lo extraño al yo.

Así como distingue los datos hyléticos como materia sensible no-intencional y la percepción como acto intencional resultante de una donación de sentido que confiere una forma a esa materia, Husserl también distingue los sentimientos sensibles pasivos y los sentimientos intencionales. Hay sentimientos sensibles que no son ellos mismos la conciencia de caracteres valiosos, sino que se dan como sensaciones de placer y de dolor análogas a las sensaciones de color y sonido en la percepción, y que se convierten en portadoras de una intencionalidad por medio de una donación de sentido. Estos sentimientos sensibles se relacionan con la experiencia subjetiva y no se refieren a objetos como los sentimientos intencionales. Al igual que las sensaciones de color o sonido, los sentimientos sensibles no admiten la diferenciación en verdaderos o falsos. Por tanto, más allá de los datos sensibles de la percepción —sensibilidad en sentido estrecho—, la sensibilidad abarca también sentimientos e impulsos sensibles —sensibilidad en sentido amplio—. El sentido más estrecho de sensibilidad se transfiere a la esfera más amplia de la afectividad y la voluntad. En estos ámbitos de la vida subjetiva, las vivencias intencionales cuentan también con una materia sensible. Sentimientos e impulsos sensibles se localizan en el cuerpo propio del mismo modo que las sensaciones que participan en la percepción. El cuerpo propio es el campo de localización de los sentimientos sensibles, es decir, «las sensaciones de placer y dolor, el bienestar que invade y llena todo el cuerpo propio, el malestar general del "destemple corporal", etc.» Husserl subraya que estos sentimientos sensibles:

> Para los actos de valoración, las vivencias intencionales de la esfera afectiva, o *para la constitución de valores* como sus correlatos intencionales, desempeñan como materia *un papel análogo al de las sensaciones primarias para las vivencias intencionales de la esfera de la experiencia*.[17]

[17] Hua IV, 152.

Algo tiene que ser dado para que haya un acto de sentimiento que le confiera un valor. Los actos emocionales están fundados en actos dóxicos, y, además, captan valores porque confieren una orientación intencional a sentimientos sensibles que en sí mismos carecen de intencionalidad. En cuanto valoración, el sentimiento intenciona su objeto ya sea positivamente, en actos de amor, aprobación, gusto, etc., ya sea negativamente en actos de odio, desaprobación, disgusto, etc., ya sea de manera afectiva neutral, en actos de indiferencia. Así, los actos afectivos implican tomas de posición análogas a las de los actos dóxicos.

Por tanto, la noción de tesis no se limita a las modalidades de la creencia y del ser como la efectividad, la probabilidad, la posibilidad, etc., sino que se generaliza de manera que incluye creencias afectivas y prácticas. El sentimiento como conciencia valorativa intenciona afectivamente y constituye la objetividad axiológica como algo agradable, útil, hermoso, etc., es decir, como algo nuevo frente al mundo de las meras cosas. Asimismo, la voluntad como conciencia orientada a la realización de fines intenciona prácticamente y constituye la objetividad como una meta frente al mero mundo de las cosas. En el sentimiento y la voluntad, algo es puesto como valioso o como meta, y, por tanto, contiene una tesis. Husserl aclara que, en el noema de nivel superior, lo valorado en cuanto tal es un núcleo de sentido que está rodeado de nuevos caracteres téticos como valioso, alegre, etc., que funcionan de modo semejante a las modalidades de ser dóxicas. En un sentido amplio son posiciones, aunque no sean dóxicas, con sus tesis, aunque no sean tesis de la creencia. Noéticamente se tienen caracteres de posición y noemáticamente caracteres téticos: «También en el valorar, desear, querer, algo es "puesto", prescindiendo de la posicionalidad dóxica que se "encuentra" en ellos».[18]

Además, la conciencia es posicional respecto de los nuevos caracteres en el sentido de que lo valioso puede ser puesto de modo dóxico como efectivo o como modalizado, esto es, como «efectivamente valioso» o «supuestamente valioso» o «no-valioso». Así, en los actos valorantes, se tiene una posicionalidad

[18] Hua III/1, 269.

propia y una posicionalidad dóxica implícita. Por eso, toda tesis axiológica puede ser convertida en una tesis dóxica. Está implicado en esta posición que algo es efectiva, probable, posiblemente, etc., valioso. Husserl aclara que las posiciones de la afectividad están emparentadas, en cuanto posiciones, con las posiciones dóxicas, pero que no son tan solidarias las unas con las otras como las modalidades dóxicas. Todo esto se reitera en el caso de las posiciones de la voluntad.

Este análisis se centra en el problema de la fundamentación de la validez, y, por eso, las meras cosas sensibles mantienen una primacía, porque es posible, en una abstracción, pensar en ellas sin predicados de valor, mientras que no se puede aprehender objetos valiosos sin un núcleo sensible. En la fenomenología genética, en cambio, Husserl insiste en que no es posible aprehender cosas sin un entramado de cualidades dóxicas, axiológicas y volitivas. Al lado de la relación de fundamentación unilateral de lo emocional en lo dóxico, y de lo volitivo en lo emocional, introduce una fundamentación bilateral o mutua según la cual los actos teóricos, emocionales y prácticos se interpenetran. Si bien se refiere a la «naturaleza, el mundo del ser puro y "libre de valor"»,[19] Husserl pone entre comillas la expresión de la neutralidad axiológica, y esto indica que la falta de características valiosas o de la relación con el sentimiento es una abstracción. Es necesario tener en cuenta que la constitución de la naturaleza se realiza a partir del triple protomaterial representado por un núcleo hylético, un sentimiento sensible y una kinestesia sensible. Por tanto, el valor no es algo añadido a los objetos que serían dados primero como meras cosas. No hay meras sensaciones u objetos sensibles que se encuentren libres de valor. No puede darse nada que no conmueva al sentimiento. Husserl subraya el papel de la aspiración en la vida del yo junto con su nexo con la afectividad:

> Toda vida es una incesante aspiración, toda satisfacción es satisfacción transitoria. Meros datos de la sensación y en un nivel superior objetos sensibles como cosas que para el sujeto están ahí, pero están ahí "libres de valor",

[19] HuaM VIII, 325.

son abstracciones. No puede darse nada que no toca la afectividad (*Gemüt*), […].[20]

La afección no puede ser comprendida si solo se toman en cuenta los momentos impresionales y se descuidan los momentos axiológicos.

Una constelación de propiedades materiales se asocia con sentimientos sensibles, y un sentimiento intencional intuye un valor al aprehender esos sentimientos sensibles. Por ejemplo, sobre el fundamento de una percepción externa de un cuerpo físico coloreado, una multiplicidad de sentimientos sensibles —relacionados con el carácter agradable de la figura y color del cuerpo— permite la captación del valor por medio de un valorar sentiente o sentir activo. Para designar la captación del valor, Husserl utiliza el término *Wertnehmung*, que se puede traducir por *valicepción* como palabra análoga a *percepción* porque en alemán designa el *tomar* o *recibir* (*nehmen*) *lo valioso* (*wert*) o el *valor* (*Wert*) del mismo modo que percepción designa el *tomar* o *recibir lo verdadero* (*wahr*). Es la intuición del valor como un objeto, es decir, el objeto, por ejemplo, de un disfrute o gozo, pero se trata de un objeto incipiente o un preobjeto que solo se convertirá en un objeto en sentido estricto a través de una ulterior objetivación dóxica. El valor y la captación del valor presentan una correlación intencional, con su polo noemático y su polo noético, análoga a la relación dóxica entre lo percibido y la percepción. La captación del valor es un suceso temporal que no debe ser confundido con el valor ideal. O sea, la idealidad del valor se contrapone a la realidad de la captación del valor que es contingente. Así, el valor no es un componente real-inmanente del valorar: «Los valores son valores en sí, sean contingentemente valorados o no, y, por otra parte, no son momentos o componentes en el valorar, porque en este caso deberían surgir con el valorar y perecer con él».[21]

[20] „Alles Leben ist unaufhörliches Streben, alle Befriedigung ist Durchgangsbefriedigung. Bloße Empfindungsdaten und in höherer Stufe sinnliche Gegenstände, wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber ‚wertfrei' da sind, sind Abstraktionen. Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt, und das Gleichgültige ist nun ein Zwischenstadium zwischen Lust und Unlust, […]" (Ms A VI 26, 42a).

[21] Hua XXVIII, 249 s.

Husserl establece una distinción entre valores reales y valores ideales. Hay valores que son tan pasajeros como el valorar mismo. Al fumar se experiencia el valor real del cigarro, pero este valor se esfuma y en última instancia desaparece. Un concierto tiene también un valor real que se agota mientras gozamos de él. El valor del concierto pasa junto con el gozo del concierto. Pero una cosa es el valor de la ejecución del concierto, y otra cosa es el valor de la pieza musical ejecutada. Husserl se refiere aquí a valores ideales. Una sinfonía es una objetividad ideal que se reitera de modo idéntico en cada ejecución, y a esta idealidad del objeto sigue la idealidad del valor que el objeto posee. Toda obra de arte tiene un valor ideal, aun cuando tenga su cuerpo propio (*Leib*) empírico y real sin el cual no puede aparecer. Una sinfonía no es la ejecución de la sinfonía, sino que es una y la misma en todas las ejecuciones:

> A la ejecución la llamamos perfecta o bien imperfecta, variando según la subjetividad de quien la ejecuta; pero en el sentido de toda la expresión "ejecución" se encuentra la relación con una idea que es ejecutable precisamente de modo perfecto, o en deformaciones y modificaciones. Pero esta idea es una idea-valor (*Wertidee*), precisamente la *Heroica* misma, el objeto estético y no el objeto empírico; y así en todas las obras de arte, tanto en las obras buenas como en las obras malas. Unas son objetos ideales de valor positivo, las otras de valor negativo.[22]

En la esfera teórica, una demostración geométrica es un objeto ideal que puede tener el valor de la elegancia, que le da una preeminencia en el reino de las demostraciones geométricas. Además, ese contenido ideal tiene el valor de la verdad o el desvalor de la falsedad: «[…] el valorar es algo que viene y va temporalmente, pero el valor, como *valor de una esencialidad eterna*, *esto es, supratemporal*, es *él mismo algo eterno*».[23]

[22] Hua XXXVII, 72.

[23] Hua XXXVII, 69.

Aquello al inicio caracterizado por una tesis axiológica en un acto emocional se convierte en objeto de una tesis dóxica cuando una conciencia cognoscitiva se vuelve en forma reflexiva sobre el acto emocional y constituye una nueva objetividad de índole teórica. Se trata de una objetividad de orden superior porque supone un objeto de la mera entrega emocional:

> Por otro lado, en el juzgar estético, en el estimar, ya no es objeto de la mera entrega disfrutante, sino que es objeto en un particular sentido doxotético: lo intuido es dado con el carácter de la alegría estética como propiedad suya (constituyente de su ser-así). Esta es una nueva objetividad "teórica", y justamente una objetividad peculiar de nivel superior.[24]

Por tanto, Husserl distingue los tres niveles I) la intuición sensible o percepción en cuya ejecución o efectuación no vivimos, pero que resulta fundante para un acto emocional; II) la intuición axiológica fundada que capta un valor en lo dado a través del nivel inferior, es decir, capta la mera cosa como cosa valiosa; y III) la objetivación del acto emocional y su correlato valioso en un acto de conocimiento y en un ulterior juicio-de-valor. Esta captación teórica del objeto con su componente de valor incluido en el ser-así es la captación de un objeto de nivel superior. Se distinguen, pues, tres planos objetivos: I) el de las objetividades fundantes para valores, es decir, objetividades que entran como base de las cualidades valiosas; II) el de los valores que se fundan en las objetividades fundantes y se correlacionan con actos de sentimiento (Husserl llama a veces objetos, y a veces no, a estos valores); y III) el de las objetividades-valores que surgen de la intervención ulterior de un acto dóxico:

> Los valores tienen su lado de objeto y a la vez su específico lado de valor, el primero es fundante para el segundo, y si los valores mismos se convierten

[24] Hua IV, 9.

> en objetos del conocimiento judicativo, entonces el lado de valor es él mismo objetivado.[25]

La sedimentación inherente a la experiencia dóxica encuentra también un paralelo. El sentimiento tiene un trasfondo o medio de la afectividad en el cual tienen una resonancia todos los sentimientos sensibles despertados por los datos de sensación. A este trasfondo de resonancias que componen el temple de ánimo (*Stimmung*) se incorporan no solo los sentimientos sensibles, sino también las apercepciones que los aprehenden: «Todo el ir y venir de sentimientos se equilibra en la unidad del temple de ánimo, […]».[26] El temple adquiere una connotación eminente como un horizonte que se extiende a toda la vida en el caso de la vida ética. Husserl se refiere a

> La unidad de un *temple de ánimo de duradero contento*, que copertenece a cada fase de esta vida […], y, aun cuando momento presente de la vida, tiene, sin embargo, una *intencionalidad*, *inherente al sentimiento*, *de la segura esperanza* que anticipa el futuro.[27]

Podríamos hablar aquí de un horizonte externo para cada sentimiento singular. En relación con el tema del horizonte se puede señalar también que Husserl destaca «una patente diferencia» que se presenta en las tomas de posición afectivas. Ellas están fundadas en actos dóxicos, y es posible vivir en ellas, por ejemplo, en una alegría o tristeza, efectuando una toma de posición afectiva, o bien prestar atención al objeto a través de una toma de posición dóxica y dejar el sentimiento en el trasfondo «sin vivir "en él"».[28] El segundo caso se presenta cuando sentimos agrado por una cosa —por ejemplo, una flor—, pero nos volvemos a ella en un acto de otra índole —por ejemplo, un acto de conocimiento

[25] Hua XXVIII, 72. Cf. Hua XXVIII, 205.

[26] Hua XXXVII, 327.

[27] Hua XLII, 427.

[28] Hua XXIII, 365.

botánico—, de modo que el sentimiento «no es "efectuado", pero no por eso es latente».[29] Sucede algo análogo a lo que ocurre en el caso de lo percibido que, luego del acto de su percepción y cuando tenemos la experiencia perceptiva de otra cosa, se mantiene en la captación de una manera más explícita que el mantenimiento en la retención.

3. La legitimación racional

Recordemos aspectos esenciales de la razón teórica a fin de poner de relieve luego estructuras análogas en el ámbito de la afectividad y la voluntad: I) el hacer distintas las intenciones; II) la impleción de las intenciones vacías inherentes a un horizonte abierto con la posibilidad de una modalización; III) la preferencia teórica en favor de aquellas modalidades que tienen mayor peso de modo que la certeza se antepone a la probabilidad, y esta a la posibilidad, etc.; IV) la sedimentación y resonancia ulterior de la experiencia a través de la génesis de apercepciones que configuran una estructura de determinación para los horizontes; V) la regulación *a priori* del proceso de impleción de intenciones vacías por medio de esencias; y VI) la orientación teleológica de ese proceso por medio de ideas fundadas en la apertura de los horizontes. En el caso de los actos dóxicos, las esencias formales y materiales prescriben reglas universales para el curso de las apariciones de los objetos que se encuentran sujetos a ellas, es decir, determinan un espacio dentro del cual debe avanzar nuestra experiencia a fin de que, en un despliegue concordante, se mantenga una identidad objetiva a través de las variables determinaciones. La X vacía e idéntica, la esencia y la idea representan tres niveles escalonados en la consideración de las determinaciones noemáticas.

Husserl procura mostrar que «el *sentir* es *una esfera de normación propia*».[30] Al igual que los actos dóxicos, los actos de sentimiento están sujetos

[29] Hua XXIII, 371.

[30] Hua XXXVII, 228

a normas que conciernen a la plenificación de las intenciones vacías y a un *a priori* que regula con sus propias normas esas síntesis de verificación. Por eso se pregunta: «¿*Cómo puede, en un acto de la afectividad, ser consciente un valor en sí*, y cómo puede en cada caso *tener la pretensión*, y no solo tener, sino también fundar la pretensión de percatarse de un valor verdadero?».[31] En primer lugar, se debe mencionar la evidencia inherente a la plenificación de intenciones vacías: «La normación misma consiste en la síntesis de la legitimación, del pasaje de la mera mención al acto plenificador que posee en sí la plenitud de lo verdadero».[32]

En la esfera del sentimiento, un sentir (*Fühlen*) vacío intenciona una cualidad valiosa, y puede ser plenificado con la presencia de esa cualidad en sí misma en la intuición. Con la plenificación, coincide «un mentar afectivo (*Gefühlsmeinen*) con un, por así decirlo, experienciar sentiente (*fühlendes Erfahren*), un sentiente tener-en-sí-mismo el valor, el valor mismo en su originalidad».[33] Por ejemplo, un sentir vacío que tiende al goce se plenifica con el goce de su objeto. Además, la intuición que plenifica es inadecuada, es decir, contiene elementos anticipativos no-plenificados. Así, la conciencia que intuye el valor está acompañada de «horizontes del sentimiento que captan con anterioridad de modo vacío».[34] El sentir valorante o valorar sentiente, como captación activa de la cualidad valiosa de una cosa, es

> Una mezcla de captación propia del valor y anticipación del valor, o mera mención del valor, que tiene que confirmarse o refutarse en el transcurrir (*Durchlaufen*) del objeto de la percepción y en el consecuente transcurrir del sentir (*Durchfühlen*) ese mismo objeto.[35].

[31] Hua XXVIII, 250.

[32] Hua XXXVII, 224.

[33] Hua XXXVII, 224.

[34] Hua IV, 10.

[35] Hua XXXVII, 223.

Los componentes de la mera mención se confirman cuando la intención del sentimiento llega a tener la cualidad valiosa en sí misma. La diferencia entre intención y plenificación, asociada al horizonte interno, permite la verificación racional de una cualidad valiosa. A la evidencia de la confirmación del objeto en el reino del conocimiento corre paralela la evidencia de la confirmación de su cualidad valiosa en la esfera del sentimiento. Se nos muestra así un análogo de la evidencia:

> Con la transposición de las relaciones de intención e impleción en el sentido de la impleción legitimante y justificante está ya dicho que el concepto de evidencia en el ámbito objetivante tiene su análogo preciso en la esfera de los actos no-objetivantes.[36]

Esta analogía es esencial «a fin de proporcionar los fundamentos para una teoría de la razón valorante, y luego también de la razón práctica, y para llevarla a cabo efectivamente».[37]

El valorar puede estar justificado o no, y su legitimación o deslegitimación implica conferir claridad a la intención axiológica, es decir, abandonar su carácter vago y vacío mediante un proceso de distinción y plenificación. También en el ámbito del sentimiento se debe retroceder del sentimiento fundado en una representación impropia al sentimiento fundado en lo dado de manera efectiva. Por un lado, en el acto de percepción, la captación efectiva de apariciones del objeto se entrelaza con la mera mención de otras experiencias, y el desarrollo ulterior de la percepción puede conducir a una plenificación en la confirmación o a una cancelación de esas intenciones vacías. Por el otro, en el sentir o valorar sentiente, las anticipaciones son confirmadas cuando el carácter valioso de un objeto es alcanzado en su originalidad, es decir, se lo posee en sí mismo: «La antigua diferencia entre ideas claras y confusas es una

[36] Hua XXVIII, 344.

[37] Hua XXXVII, 229.

diferencia entre representaciones claras y confusas y una segunda diferencia entre sentimientos claros y confusos».[38]

Husserl distingue el objeto valioso (*werter Gegenstand*) y el objeto-valor (*Wertgegenstand*): «Hablamos de la mera "cosa" (*Sache*) que es valiosa, que tiene una característica de valor, que tiene una *cualidad de valor* (*Wertheit*); y, por otro lado, hablamos del *valor concreto* mismo o de la *objetividad-valor* (*Wertobjektität*)».[39] Sobre la base de la confluencia de una multiplicidad de objetos valiosos en una síntesis pasiva de semejanza, se produce una identificación activa de la objetividad-valor idéntica que es compartida por ellos. Husserl no considera que los valores sean captados con independencia de los objetos que los ejemplifican. Si bien no es reductible a ellos, la captación del valor se funda en la experiencia de los objetos valiosos. Cosas, agentes o acciones pueden tener propiedades valiosas semejantes entre las cuales se produce una síntesis pasiva de asociación, sobre cuya base es posible captar esa semejanza dada en múltiple objetos como una identidad ideal que trasciende la multiplicidad, esto es, como el valor que se presenta en todos estos objetos valiosos semejantes. No obstante, el valor es algo más que el resultado de una sedimentación o asociación de casos semejantes en razón de que la identificación de una idealidad valiosa contempla, como la variación eidética, no solo los casos efectivos, sino también los casos posibles. Se da un proceso análogo al que conduce, en el terreno dóxico, a la captación de una esencia. Por tanto, el valor se constituye, por un lado, como un objeto ideal que no puede estar presente independientemente de los objetos cuya síntesis asociativa y variación libre sirve de fundamento a su captación,[40] y, por el otro, como un objeto que mantiene una correlación con la subjetividad:

[38] Hua XXVIII, 410 s.

[39] Hua III/1, 221.

[40] Husserl se refiere a «*lo que se constituye con anterioridad de modo pasivo en la coincidencia de los semejantes captados separadamente*, lo uno que se destaca sobre el fundamento de la coincidencia, lo idéntico que es uno y siempre de nuevo lo mismo, cualquiera sea la dirección en que avancemos; esto es lo *captado de modo activo*». Y añade: «Lo uno no se repite, pues, en lo semejante; solo es dado una vez, pero en muchos. Nos sale al encuentro como una *objetividad de nueva índole*, [...]» (EU, 391 s.).

> La idealidad de lo universal no debe ser entendida, a pesar de todos los giros platónicos con los cuales hemos descrito su relación con lo individual, como si se tratara de un ser-en-sí carente de relación con todo lo subjetivo. […] *El ser de lo general* en sus diferentes niveles es por esencia *ser-constituido* en estos procesos. [41]

En suma, la semejanza de cualidades valiosas, que incluye modificaciones imaginarias que trascienden los ejemplos efectivos, y su convergencia en un invariante, permite aprehender una unidad ideal que es compartida por una multiplicidad de casos.

Husserl rechaza la identificación kantiana del sentimiento con lo empírico. Según la ética kantiana, solo resultan admisibles dos posibilidades: la voluntad determinada puramente por la razón y la voluntad no-racional determinada por impulsos o sentimientos. Al atribuir toda motivación afectiva a la causalidad natural, Kant descarta el sentimiento como empírico. Por tanto, el sentimiento permanece ajeno al *a priori* porque es un mero hecho natural de la organización psicofísica humana. Husserl se refiere a la ética kantiana en los siguientes términos:

> Así, fue por cierto un grandioso mérito *de Kant* que él se haya opuesto al modo en que la moral del sentimiento dejaba que el hombre moral fuera

[41] *Ibid*., p. 401. Cf. Drummond, John J. «Aristotelianism and Phenomenology». En: Drummond, John J. y Embree, Lester (eds.). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook. Contributions to Phenomenology* 47. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 32 ss.. Y "Ethics". En: Crowell, Steven, Embree, Lester y Julian, Samuel J. (eds.). *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*. Boca Raton, Center for Advanced Research in Phenomenology/Electron Press, 2001, p. 126 ss. Luego del análisis que se ha reiterado aquí, Drummond concluye: «Sobre la base de esta explicación, podemos ver por qué Husserl no puede ser llamado un idealista respecto de los valores si por "idealista" queremos decir un "subjetivista" que alega que los sujetos construyen valores. Por otro lado, podemos ver por qué no puede ser llamado un "realista" a la manera en que Scheler, Hartmann, Reinach y von Hildebrand son realistas, en razón de que para ellos el sujeto es pasivo en la aprehensión de los valores. Este análisis de la constitución de los valores niega que los valores sean lo que son de un modo independiente de toda referencia a la conciencia. Husserl diría que los valores *a priori* tienen su ser y sentido con independencia de toda mente efectiva, pero una referencia a una mente posible es parte del sentido de su idealismo trascendental» (p. 129).

> guiado por el sentimiento. [...] Para salvarnos del escepticismo ético, busca él por eso el auténtico motivo moral en una razón pura.[42]

Husserl considera falso el contraste entre sentimiento y razón, y defiende una razón afectiva *a priori*. En lugar de ser comparado con la sensación, el sentimiento tiene que ser puesto en paralelo con los actos dóxicos en toda la amplia gama de actos de nivel inferior y superior. Debe haber una tercera posibilidad porque es inconcebible una voluntad sin relación con el sentimiento. Así como los actos en la esfera del sentimiento se fundan en actos dóxicos, los actos volitivos se fundan en los actos emocionales de valoración. Hablar de una voluntad desligada del sentimiento es tan absurdo como hablar de un sonido sin intensidad o de un color sin extensión: «Una motivación en la que el yo como yo del querer no fuera motivado por ninguna valoración, esto es, por ningún sentimiento, es pura y simplemente impensable».[43] La tercera posibilidad reside en una determinación de la voluntad por medio de objetividades ideales, es decir, valores que se manifiestan en la esfera del sentimiento. En oposición expresa a Kant, Husserl observa que es un contrasentido dejar fuera de consideración la particularidad del contenido en la esfera del valor y la voluntad: «En este respecto debemos, pues, distinguir rigurosamente nuestros caminos de aquellos de la teoría kantiana».[44] Según Husserl, el alejamiento del empirismo psicologista y de la ética del sentimiento conduce a Kant a un formalismo vacío. Si se recurre a un análisis fenomenológico y eidético, se descubren posibilidades para avanzar en otra dirección. Solo si pasa por alto su capacidad de intelección de valores, se puede excluir al sentimiento de la fundamentación de la ética porque ella queda condenada a una pérdida de objetividad. Según Husserl, es necesario distinguir entre sentimientos sensibles pasivos y actos de sentimiento. Estos exhiben una racionalidad propia, captan de modo activo valores en las cosas en cuanto objetividades ideales, y,

[42] Hua XXXVII, 233.

[43] Hua XXXVII, 215.

[44] Hua XXVIII, 139.

por tanto, permiten instituir una esfera propia de normativa: «Si *Kant* hubiera visto las objetividades ideales en cuanto tales, [...] no hubiera sido posible esta contraposición de sensibilidad y razón con todo lo que la acompaña».[45]

En la esfera del sentimiento se da una preferencia en favor del valor superior, y Husserl propone un estudio de los fenómenos de la preferencia señalando que existen paralelos entre la esfera del conocimiento, con preferencia dóxica por la certeza, y la esfera de la afectividad y la voluntad. La preferencia afectiva es la antesala de la elección en la esfera de la voluntad: «La *preferencia efectuada por el sentimiento* exhibe uno de los valores sentidos como el *más preferible en el terreno del sentimiento*, como el *mejor*; […]».[46] Las preferencias pueden ser correctas o incorrectas, y también ciegas e impropias cuando el yo es arrastrado en forma impulsiva sin un acto de la voluntad en que toma posición a partir de sí y se decide por lo mejor. El yo que cede al sentimiento pasivo no efectúa ningún acto de preferencia en el sentido propio de un acto libre.

La confirmación de un valor y la preferencia por un valor superior están sujetas a sus propias leyes esenciales. Sucede lo mismo que en el percibir, el rememorar y el juzgar con sus diferentes tomas de posición y conflictos. A pesar de los conflictos hay percepciones, rememoraciones y juicios correctos, y lo que se opone a ellos es incorrecto. Esta corrección está delimitada por leyes *a priori*, que, en la esfera dóxica, son las leyes de la lógica formal y la lógica material. Así como el proceso de legitimación dóxico está regulado por leyes eidéticas, el proceso de legitimación axiológica está regulado por leyes axiológicas. La aprehensión activa de estas leyes permite afirmar que el valorar sentiente exhibe su propia racionalidad e implica un *a priori* en la esfera del sentimiento:

> Lo mismo vale para la esfera del sentimiento, solo que no ha sido investigada exhaustivamente de la misma manera, y cuya lógica del sentimiento como análoga de la lógica predicativa, o, en nuestro lenguaje, cuya axiología

[45] Hua XXXVII, 220.

[46] Hua XXXVII, 231.

formal aún no está fundamentada o al menos solo ahora está surgiendo en conexión con la fenomenología.[47]

4. La axiología formal

En su lado formal, la axiología se ocupa de leyes que valen para los valores con independencia de su contenido. Husserl establece una serie de leyes axiológico-formales. Algunas conciernen a los horizontes que rodean a un valor en virtud de que se refieren a dependencias, gradaciones, totalidades y absorciones. En estos fenómenos está implicada la posibilidad de un incremento axiológico. Por eso Husserl afirma respecto de tales leyes: «También ellas son la expresión objetiva para la teleología *a priori* en la esfera de los fenómenos de valoración».[48]

Hay leyes de la consecuencia que tienen que ver con valores derivados que son valores gracias a fundamentos axiológicos o valores presupuestos que actúan como premisas o fundamentos. Está implícito aquí un horizonte externo del valor. Si V es algo valioso, y su existencia es consecuencia de la existencia de A, entonces A tiene un valor de transferencia en virtud del valor de V. El encadenamiento de condiciones puede extenderse en una línea ascendente a varios miembros en relaciones de dependencia. En vista de que el condicionado V es valioso, los miembros precedentes de la cadena de condiciones, es decir, D, C, B y A, obtienen un valor derivado en virtud de V. Es inherente a este tipo de encadenamiento que todo nexo de motivación, esto es, todo nexo entre valores fundamentales y valores derivados es un nexo finito. La fundamentación del valor no puede conducir a un regreso al infinito. Del mismo

[47] Hua XXXVII, 227.

[48] Hua XXVIII, 343. Las leyes remiten a lo que Husserl llama «escrito genial de Brentano», la obra *Vom Ursprung sittlicher Erkanntnis* (1889), porque en ella por primera vez se formulan estas leyes, y porque ella «ha dado en general el impulso a todos mis intentos de axiología formal» (Hua XXXVII, 255).

modo que en la esfera de la inferencia teórica es necesario llegar a fundamentos primeros que no son fundamentos deducidos.

Husserl enuncia leyes de gradación de los valores. Los valores son comparables según las relaciones de igualdad, superioridad e inferioridad. Tenemos las siguientes leyes de comparación de valor o de preferencia: I) si dos valores A y B están en relación, A es mayor, igual o menor en valor que B; II) si A es igual en valor a B, B es igual en valor a A; III) si A es mayor en valor que B, y B es mayor en valor que C, A es mayor en valor que C; y IV) todo lo valioso es más valiosos que todo lo no-valioso; por ejemplo, todo lo bello es más valioso que lo no-bello. También hay leyes de suma de valores: I) la existencia de un bien en soledad es mejor que la existencia conjunta de ese bien y de un mal; II) la existencia de dos bienes es mejor que la existencia de uno solo de ellos; III) la existencia conjunta de un bien y de un mal es mejor que la del mal en soledad; IV) para un número cualquiera de miembros, la suma de todos ellos es mejor que la suma de un número cualquiera de partes, el valor de la suma aumenta si un bien ingresa en la suma, el valor de la suma disminuye si un mal ingresa en la suma, etc.; V) algo de valor indiferente o adiáforo desempeña el papel del cero, y, por tanto, una suma cualquiera conserva el mismo valor cuando un miembro cualquiera se encuentra «aumentado» con él; y VI) la suma de la existencia de dos bienes perfectamente iguales vale dos veces más que la existencia de uno solo entre ellos, etc.

Otras leyes axiológico-formales se refieren a la relación entre las partes y el todo.[49] Husserl analiza el caso en que una parte tiene por sí un valor que no está vinculado a la condición de ser parte en el todo. La parte es relevante *a priori* para el valor del todo. Partes de esta índole se llaman componentes de valor que, con su valor propio, determinan el valor del todo. A la inversa, el valor del todo es dependiente del valor propio de cualquiera de sus partes, y toda modificación en el carácter valioso de las partes influye también en el valor del todo. Por tanto, el todo valioso pierde su valor derivado cuando las propiedades fundantes del valor pierden sus propiedades fundantes de valor.

[49] Cf. Hua XXVIII, 77 s., 95 ss.

Husserl destaca dos casos en la situación de la parte respecto del todo. Uno es aquel en que la parte es una parte no-independiente o momento como un color bello o una forma agradable, su valor —en este caso, la belleza o el carácter agradable— se transfiere siempre al todo. Otro es el de las partes que no tienen ellas mismas valor, sino que son condiciones previas para la constitución del valor. En la medida en que son condiciones previas, esas partes tienen un valor de consecuencia, pero no son componentes de valor. Aquí se presentan a su vez dos posibilidades. Por un lado, la parte puede desarrollar sus propiedades valiosas cuando se separa del todo. Este valor de la parte es transpuesto al todo, de modo que el todo solo adquiere valor cuando la parte se separa, desarrolla su valor, y lo traspone al todo. Por ejemplo, el oro en una montaña confiere valor a la montaña por transposición en virtud de que es explotado. Por otro lado, cuando la parte no puede ser separada para desplegar su propio valor, este valor ya no se transpone al todo. Por ejemplo, el oro en el sol no confiere este valor de utilidad al sol porque no es separable y utilizable para los fines en que es valioso.

Los todos axiológicos pueden relacionarse de dos maneras con sus partes. Un modo es la suma de valor. El todo de valor sumatorio es aquel en que la mera posesión de las partes determina por transposición el valor del todo. Los componentes de valor tienen en el todo el mismo valor que tienen por separado, y, por tanto, no se influyen en la unidad del todo y no fundan nuevos valores de unidad. Para este tipo de todo son válidas las leyes de la suma, es decir, las leyes formales enunciadas para la colección de valores. El otro modo de relación del todo con las partes es la producción de valor. Sobre el fundamento de la influencia recíproca de los valores de las partes, el todo crea algo nuevo que es dependiente de ellos en una composición que no es mera suma. Este segundo modo puede ejemplificarse en la composición musical.

Otra ley de la axiología formal es la ley de la absorción. Si se tiene que elegir entre dos valores, de los cuales uno es inferior a otro, la elección por el valor menor no solo es mala con respecto a la elección del valor superior, sino que es negativamente valiosa. El menor valor no solo tiene menos valor, sino que es un valor negativo. Esto significa que en toda elección entre valores, lo mejor absorbe a lo bueno y lo óptimo a lo mejor: «[…] la elección de cualquiera

de estos valores "absorbidos" es errónea; dondequiera que un bien práctico superior entra en competencia con ellos, dejan ellos de ser bienes prácticos y son males».[50] Como se verá al tratar la voluntad, esta ley da lugar al imperativo categórico.

En el ámbito humano, los valores se acumulan e incrementan, es decir, llevan a un progreso. Las pérdidas de valor son sobrepasadas por valores adquiridos más elevados, y el incremento axiológico de un presente es superado por el de un nuevo presente. En cambio, el animal vive en un estado de satisfacción regular de los instintos en un mundo circundante finito y dentro de una temporalidad limitada por el hambre y la satisfacción. El ser humano se encuentra en un incesante movimiento que procura «una vida que se acrecienta en sus contenidos de valor»[51] porque la infinitud es su característica: «*El ser humano vive en la "infinitud"*, que es su constante horizonte vital, sobrepasa los instintos, crea valores de nivel superior y sobrepasa estos valores».[52] Ahora bien, la analogía de lo formal y lo material en la esfera práctica y en la esfera lógica nos muestra que, al igual que en la esfera lógica, no podemos limitarnos a lo formal. Así como la lógica formal no puede ponernos en situación de derivar una verdad acerca de los hechos, sino solo la verdad formal, lo mismo sucede con los valores en el terreno axiológico. La lógica nos dice que tales o cuales formas de inferencia son correctas o incorrectas, pero no nos dice, respecto de una forma de inferencia, si ella es correcta o incorrecta con respecto a sus términos materiales determinados. Y lo mismo sucede para la axiología y la práctica formal: «La axiología y la práctica formales son, pues, un primer nivel, de extraordinaria importancia, y manifiestamente el primero en sí en el orden de las disciplinas éticas. El nivel superior es una exposición sistemática de todo el *a priori* material, […]».[53] Puesto que no puede decidir lo debido

[50] Hua XXVII, 31. Este texto pertenece a los artículos sobre la «Renovación», escritos entre 1922 y 1924, y publicados en parte en la revista japonesa *The Kaizo*.

[51] Hua XXVII, 25.

[52] Hua XV, 405. Cf. Hua XXVII, 35.

[53] Hua XXVIII, 141.

desde un punto de vista objetivo de acuerdo con su contenido particular, el imperativo categórico necesita del aporte de la axiología material.

5. La axiología material

Husserl analiza las clases fundamentales y el ordenamiento jerárquico de los valores. Así como se distinguen regiones ontológicas en la esfera dóxica, habrá diferentes ámbitos de valor. Y así como hay una fundamentación por la que se edifican una tras otra las regiones, habrá una jerarquía que refleja el orden ontológico colocando los valores de la persona en un nivel superior y los valores hedonistas en el nivel inferior.

El contraste axiológico principal se presenta entre valores sensibles y valores espirituales. Esta oposición se refleja en el contraste práctico entre bienes sensibles y bienes espirituales. En el nivel inferior de los valores sensibles se ubican los valores del placer o valores hedonistas que establecen como meta de la vida aquello que solo en el mejor de los casos puede ser tolerado como un medio ocasional para otras metas en verdad racionales. El hedonista se eleva por encima del animal porque considera el placer como una meta para toda la vida. Al presentar como norma superior de la aspiración la búsqueda del mayor placer posible, no se limita a abandonarse a las situaciones singulares que provocan placer, sino que se plantea una meta universal. Pero el hedonismo es la negación de la ética porque es inmoral una vida humana que sigue la meta de la búsqueda del placer o que solo vive en la búsqueda del placer sin determinarla como una meta general. No es meramente amoral como en el caso del animal o del niño y el salvaje que no acceden a la plena humanidad. Husserl considera erróneo el método de fundamentar la meta general hedonista en la comprobación empírica de que todos los seres vivientes aspiran al placer y nada más que al placer. Esto no proporciona una fundamentación para el principio de que todo ser humano debe aspirar al placer. Contra el punto de vista de que el propio beneficio sea el motivo del valorar y el actuar reaccionó Sócrates: «Su eficacia inaugura en general la época de una nueva filosofía que

sale en búsqueda de las fundamentaciones más radicales, y con ello inaugura para la humanidad la época de la ciencia estricta».[54]

En un nivel superior, Husserl habla de valores sensibles. Los valores hedonistas aparecen a veces identificados con los sensibles,[55] pero la distinción parece apuntar al alcance permitido que se puede asignar a los valores sensibles. Son los que conducen a una satisfacción en el ámbito de la sensación sensible, pero que no contradicen la idea del ser personal, de la auténtica determinación por medio del yo. Se encuentran entre ellos los valores de la comodidad y la salud. Los valores sensibles solo tienen valor como basamentos o medios para hacer posible la elevación personal por medio de los valores espirituales: «[…] lo "permitido" significa aquí que los valores sensibles solo pueden alcanzar el carácter de mandamientos racionales como trampolines que hacen posibles futuros impulsos hacia actividades y producciones espirituales».[56]

Frente a los valores sensibles se encuentran los valores espirituales. Husserl los caracteriza como valores que resultan de una producción en lugar de una afección pasiva. Implican decisiones o tomas de posición y comprenden los valores del arte, los valores del conocimiento, los valores de la persona y los valores religiosos.

Los valores estéticos se relacionan con la manera en que el objeto aparece y no con la existencia. Hay, pues, un interés valorante para el cual la realidad permanece por completo irrelevante. Husserl lo denomina alegría estética o alegría por lo estético. Por tanto, las cosas que están configuradas de tal manera que nos agradan en virtud de sus maneras de aparecer son cosas que tienen un valor de belleza o valor estético. Los valores estéticos pueden ser realizados en todo momento, pero no exigen esta realización. En su carácter valioso no se encuentra ningún valor absoluto. Husserl critica el esteticismo por la confusión de la actitud ética con la actitud estética. Esta confusión pasa por alto lo específico y peculiar de toda acción ética porque permite desoír la

[54] Hua XXXVII, 36.

[55] Cf. Hua XV, 406.

[56] Hua XXXVII, 338 s.

penosa exhortación a una vida sujeta a obligaciones. Sobre el esteticista, Husserl escribe:

> Se ve dispensado de todas las molestias: de todas las batallas contra el pecado, de toda lucha por la autoestima, de todo duro esfuerzo por la santificación de su vida, en una palabra, de todo duro trabajo sobre sí mismo. Entonces puede desplegar, como quiere, libremente sus energías vitales supuestamente asegurado en la intimidad por la justificación estética.[57]

Los valores del conocimiento motivan una reflexión sobre la relación entre valor y verdad. Por un lado, Husserl establece una diferencia. Una verdad geométrica es el objeto de una evidencia dóxica así como una casa es la unidad de una posible experiencia. Además, esa verdad geométrica puede tener el valor de la belleza o de la elegancia si resulta de una demostración efectuada de determinada manera valiosa, del mismo modo que la casa puede ser una casa hermosa como correlato de una valoración. Husserl aclara: «No es inherente a la esencia propia de la verdad ser un valor. El valor es otra categoría que la verdad».[58] Por tanto, es errónea la concepción de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert según la cual la diferencia entre la verdad y la falsedad se convierte en una diferencia axiológica que depende de la intervención de sentimientos valorativos. El error reside en la confusión entre los valores en el ámbito de la afectividad y las normas que, en el plano dóxico, distinguen entre corrección e incorrección. Para Husserl, así como el juzgar no es un valorar, la verdad no es un valor. Hemos visto que la verdad crítica implica la norma según la cual el significado del juicio dado en la evidencia de la distinción ha de adecuarse a la objetividad categorial dada en la evidencia de la claridad.[59] Esta normativa no corresponde a la esfera del sentimiento, sino a la esfera del juicio. Por otro lado, la verdad misma como una norma puede ser valorada. Husserl expresa

[57] Hua XXXVII, 236.

[58] Hua XXXVII, 317.

[59] Véase capítulo V § 5.

con claridad los dos aspectos: «Pero la verdad es en sí misma y no tiene en sí nada de un valor de la afectividad. Como norma valorada se convierte por primera vez en un valor».[60] En relación con el segundo punto de vista, afirma que «también el conocer es un obrar práctico, y el conocer racional que se llama teórico es un obrar a partir de la razón práctica que, como en todas parte, también aquí, está orientada hacia valores, […]».[61] Así, el conocimiento queda atravesado por un valorar y un querer: la verdad se convierte en su meta.

Son fundamentales los valores de la persona, a los que Husserl caracteriza de la siguiente manera: «Los *valores más elevados* son por doquier los de la subjetividad en cuanto tal, que está dirigida a la producción de valor y a la apropiación de valor, y en el nivel más alto está dirigida a lo mejor posible».[62] La persona se caracteriza por una individualidad y espontaneidad que se contrapone a la esfera de la pasividad y la receptividad, es decir, el ámbito del instinto, el impulso, y el sentimiento de placer o dolor sensible. Husserl contrapone la manifestación interna de la individualidad por medio de una toma de posición activa según fundamentos, y la manifestación externa que es de orden asociativo-inductivo, y configura a lo sumo, en cuanto situación de motivación, una anticipación para tal manifestación interna. La peculiaridad propia inherente a la persona es la manifestación de la libertad del yo que se decide y puede decidirse de otra manera, y tiene su correlato en un mundo circundante como un universo que tiene validez a partir de tomas de posición activas además de las vigencias surgidas de modo pasivo. Caracteriza a la persona una aspiración al perfeccionamiento, y por eso nunca llega a estar satisfecha consigo misma. Esto significa que ninguna satisfacción en lo singular y en lo finito es una satisfacción efectiva y plena. Toda satisfacción remite a una totalidad vital en un proceso en que Husserl subraya la importancia del sentimiento: «Todo lo que ya es toca al sentimiento, […] y a una con ello se

[60] Hua XXXVII, 316. Cf. XXVIII, 62 s.

[61] Hua VIII, 352. Cf. Hua VIII, 193.

[62] Hua XLII, 316.

despiertan acciones dirigidas a conservar valores, poner a disposición valores, configurar valores superiores a partir de valores inferiores, etc.».[63]

La persona se encuentra siempre, dentro de un mundo circundante, en una relación con bienes y personas. Por tanto, su valor tiene que ser examinado desde un doble punto de vista. Por un lado, se debe considerar el incremento del valor personal mediante la realización de valores espirituales en bienes que enriquecen el mundo circundante. Por el otro, en relación con las personas, es necesario tener en cuenta el valor del amor al prójimo y su relación con el valor del amor a sí mismo. Con este segundo aspecto accedemos a los valores éticos.

Los valores de la persona pueden ser valores personales individuales que se centran en el amor a sí mismo y valores personales sociales que giran en torno del amor al prójimo. Ambos principios, el del amor a sí mismo y el del amor al prójimo, son compatibles cuando se practican en sus formas auténticas. Husserl se apoya en la afirmación evangélica: «Ama a tu prójimo como a ti mismo».[64] El amor a sí mismo asume dos formas. El amor a sí mismo egoísta no es un verdadero amor, sino más bien un gozo de sí mismo que se ensalza como afortunado a través de las riquezas y el poder. En cambio, el verdadero amor a sí mismo consiste en amar el valor de sí mismo como un padre o amigo que se orienta amorosamente a los otros y es amado por ellos:

> […] en la *meta del verdadero amor a sí mismo* como búsqueda amante y creación evocadora de su verdadero sí mismo, está implicada la *meta del verdadero amor al prójimo*, que sirve benéficamente al prójimo en su búsqueda-de-sí-mismo y configuración-de-sí-mismo.[65]

De igual manera, el amor al prójimo asume dos formas. El amor al prójimo egoísta, que utiliza al otro para fines exteriores en la condición de un instrumento, es tan poco amor auténtico como el amor a sí mismo egoísta. Tanto

[63] Hua XV, 404 s.

[64] Cf. Hua XLII, 469.

[65] Hua XXXVII, 241.

el amor al prójimo egoísta como el amor a sí mismo egoísta rebajan un fin superior a la condición de medio. El verdadero amor al prójimo ama al otro en virtud de él mismo, es decir, en virtud de su ser persona, y es el acto constitutivo de todos los auténticos valores sociales.

Los valores personales del amor son los valores éticos. Se asocian con la exigencia incondicionada de un deber absoluto que nos interpela y nos impone de manera irrecusable llevarlos a la práctica. Husserl aclara que, con una teoría de los valores en la axiología junto con una teoría de los bienes —es decir, de los valores realizados—, no nos encontramos sin más en el terreno de la ética. No surgen con ellos preguntas por la obligación, es decir, por lo que debo ser. Puedo juzgar a artistas, hombres de estado, poetas y humanistas como seres humanos plenos de valor. Pero esto no equivale a un juicio ético:

> En un caso me mido según la escala de valor de los seres humanos; en el otro toda medida reside en última instancia en mí, y, en sentido propio, aquí no hay en absoluto una medición de magnitudes y niveles de magnitud ética, sino que aquí hay respecto de la personalidad moral solo una idea absoluta y mayores o menores acercamientos a la idea.[66]

Por consiguiente, los valores personales del amor en cuanto valores éticos implican, dentro de los valores espirituales, una dimensión superior a la de los restantes valores espirituales y, por supuesto, una dimensión superior a la de los valores sensibles. Husserl se refiere a la autodeterminación como un «*maravilloso fenómeno*» en que el yo se renueva con plenitud desde su interior, aspira por una clara decisión activa a los mayores valores prácticos posibles, y se verifica de modo constante a sí mismo en esta decisión: «El yo moral se sabe a sí mismo como *causa sui* de su moralidad».[67] Por eso nos encontramos ante un estrato superior de la vida. Frente a los valores personales, los valores sensibles tienen que ser meros medios para la elevación personal y para

[66] Hua XXXVII, 246.

[67] Hua XXXVII, 163.

el mantenimiento de las fuentes naturales de fuerza de los valores personales. Respecto de la relación de los valores del amor con los valores sensibles de nivel inferior, Husserl observa que los valores sensibles pueden adquirir por transposición un valor de amor. Es el caso de la dicha y el orgullo de la madre por sus hijos. O de valores de nivel inferior como la utilidad, la complacencia, etc., que adquieren un valor de amor mediato, en la medida en que son apreciados bajo la idea de que pueden operar como condición de posibilidad de los valores del amor.

Husserl subraya la superioridad del yo amante:

> El yo "superior", que no vive en el mundo para adquirir y gozar, que no es un sujeto para el tener, para las riquezas, sino sujeto del amor, el yo que se encuentra bajo el llamado, invocado al amor, llamado a practicar la activación del amor; el llamado mismo es la forma previa del amor. Amando ser uno con lo amado, "coincidir", fusionarse, en sentido propio con el ser amado, en una pura armonía, en una unidad dual.[68]

Esta unificación escapa a toda condición objetiva a pesar de que tiene también su manifestación mundana. Husserl sostiene:

> [La fenomenología] muestra cómo, en el *auténtico amor al prójimo*, el otro no es temático como objeto en el mundo, como algo real, sino que el otro es como contra-yo (*Gegen-Ich*) (compañero), y cómo en el amor tiene lugar una unificación trascendental, personal, esto es, permanente, por más que a la vez aparezca mundanizado; […].[69]

[68] Hua XLII, 469.

[69] Hua XLII, 433. Husserl se refiere a la condición de co-sujetos que tienen los otros: «Pero ellos son también para mí cosujetos como sujetos en el campo de mi solicitud ética (*Fürsorgefeld*); su verdadero bienestar me concierne a mí mismo; y el mío concierne inversamente a ellos hasta donde ellos han captado el sentido de su norma» (Hua XLII, 438).

Todo acto de amor tiene sus horizontes,[70] y Husserl subraya la amplitud y permanencia del horizonte como rasgos distintivos del verdadero amor:

> El amor en sentido señalado es un personal ser-uno-con-otro y vivir-uno-con-otro con el horizonte de toda la vida. No es meramente ser y vivir como yo-individual y solo en ocasiones corresponder en un vivir concomitante a un otro, sino en su propio ser a la vez ser en el otro y sostener en sí al otro, y esto de modo plenamente concreto.[71]

En la solicitud amorosa, la aspiración del otro es acogida en su integridad en la aspiración de quien ama: «Los amantes no viven uno junto a otro, uno con otro, sino uno en otro, de modo actual y potencial».[72] Se da un movimiento recíproco por el cual la aspiración de uno ingresa en la del otro para siempre. El otro se encuentra de modo permanente en el horizonte de mi vida, y yo en el horizonte de la suya. Y el olvido de sí mismo se extiende a la totalidad de los horizontes del otro de modo que el horizonte de su vida se convierte en mi horizonte total. Puesto que la relación amorosa se amplía a la totalidad de la vida, el horizonte del amor tiene un carácter infinito:

> También esta relación es una relación-individual-de-valor, así como en general el amor en sentido auténtico es un estar-abandonado en el sentimiento y el valor y en la aspiración al otro, que tiene en el ser total del otro como otro yo su horizonte del amor, un horizonte infinito.[73]

La infinitud se une a la idea de un máximo posible y de un carácter absoluto. «Este amor es infinito, es absoluto y universal, es de una índole tal que

[70] «En mí mismo protoactos del amor, que como amor tiene horizontes, horizontes de la plenificación y la cancelación» (Hua XLII, 470).

[71] Hua XLII, 509.

[72] Hua XIV, 174.

[73] Hua XLII, 467.

no puedo pensar nada que pudiera amar más, a saber, en el sentido de que, en virtud de ello, pudiera abandonar lo amado».[74]

En un primer nivel se encuentra la configuración de una unidad vital por dos personas como en la amistad, el matrimonio y, en el ámbito de la generatividad primigenia, el amor entre padres e hijos: «Ninguna vida sin amor, y cada vida solo llega a ser consciente a una con una conciencia de amor, con una coincidencia de amor: relación entre padres e hijos».[75] Como base Husserl describe la relación instintiva de cada yo con los suyos y la implicación generativa instintiva del bien de los otros. En este terreno, lo primero es el «impulso amoroso (*Liebestrieb*)» y el «cuidado de la vida (*Lebenssorge*)» que se extiende a los hijos, los nietos y los padres.[76] A partir de la unidad dual se produce la extensión en un «unión plural»,[77] es decir, una ampliación de modo que el amor al otro se convierte en un amor general al prójimo dentro de comunidades más amplias. La comunidad de amor no es solo un vínculo personal de personas con personas, sino también una comunidad de amor de personas con la comunidad, la ciudad natal, etc., hasta el punto de llegar a considerar toda la humanidad como una comunidad de amor en el sentido de una comunidad de vida por la que tengo un interés viviente: «Como correlato surge una vida comunitaria ética y en ella un reino de bienes comunitarios como lo mejor posible para esta comunidad».[78]

En relación con los valores de la persona, Husserl se ocupa también de los valores religiosos. Se refiere a que, en una relación personal con Dios y con sus verdaderas exigencias, se produce una modificación de la vida en que «los contenidos intuitivos de valor son puestos de relieve en la más vívida intuición». Esta transformación implica que el ser humano ya no es interpelado desde

[74] Hua XLII, 439.

[75] Hua XLII, 302 s.

[76] Cf. Hua XLII, 429, 432.

[77] Hua XV, 628.

[78] Hua XLII, 313.

afuera por un Dios que está frente a él, sino que desde su interior anuncia el ser de Dios a partir del contenido de ese ser que está depositado en él mismo:

> La intuición (*Intuition*) unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y, por tanto, también de una relación con Dios originariamente vivida, en la que el sujeto de esta intuición […], contemplando a Dios dentro de sí, se sabe a sí mismo originariamente uno con él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina […].[79]

Los valores religiosos presuponen esta nueva disposición en los seres humanos y posibilitan una reconstrucción de las estructuras sociales. Husserl se refiere a la «fuerza de valores y normas intuidos de modo originario, que se proyectan sobre el mundo como el sentido salvífico que ha de edificarlo», de modo que «la toma de postura religiosa que se remonta a una intuición normativa originaria atañe en primer término al individuo y a la conversión de su persona, a la reconstrucción radical de sus disposiciones vitales individuales».[80]

Reflexiones de esta índole han llevado a Husserl a formular la siguiente afirmación: «El amor en sentido auténtico es uno de los problemas fundamentales de la fenomenología, y esto no en la individualidad y la singularización abstracta, sino como problema universal».[81]

[79] Hua XXVII, 65. Esto significa descartar potencias míticas como objetos del mundo circundante que se encuentran presentes de modo incuestionado con la misma realidad que los hombres y los animales, y establecer una relación con Dios en que «su validez-de-ser (*Seinsgeltung*) y su validez-de-valor (*Wertgeltung*) sea experienciada como ligazón interior absoluta (*innere absolute Bindung*)» (Hua VI, 335).

[80] Hua XXVII, 65 s.

[81] Hua XLII, 524.

CAPÍTULO VIII.

La voluntad

Consideramos en este capítulo la respuesta positiva que Husserl da a la siguiente pregunta:

> ¿Se encuentra también todo acto de voluntad […], bajo leyes esenciales de la conciencia racional constituyente, esto es, de índole análoga, que dan un fundamento al modo de hablar acerca de la validez y con ello a la vez abren la posibilidad de una *lógica de la voluntad*, la *ética*, que marcha paralelamente a la *lógica del juicio*?[1]

Sabemos ya que la razón lógica tiene una primacía en virtud de que determina la legitimidad y expresa leyes en todos los ámbitos de la vida intencional. Sin embargo, solo esclarece peculiares contenidos racionales que ya están ahí y que le son ajenos en cuanto teoría. Por otro lado, todos los posibles fines se encuentran sujetos al fin superior de lo absolutamente debido del que se ocupa la ética. La ciencia presupone que ella sea valorada como adquisición y que se aspire a ella como un bien práctico:

[1] Hua XXXVII, 213.

> Se ha de ver entonces que la *ética* es de hecho *la reina entre las ciencias normativas* porque presupone todas las otras y las acoge finalmente en sí, en tanto finalmente confiere a todas las ciencias una función ética, pero no menos a todo arte, a todas las formaciones del espíritu.[2]

Ambos puntos de vista —el que convierte a la razón teórica en la antorcha de la razón práctica y el que ve en esta la guía de aquella— se equilibran cuando Husserl habla de una subordinación «por principio recíproca».[3] La razón teórica está sujeta a la razón práctica porque, como praxis teórica, es una modalidad de la praxis. Pero la razón práctica solo es evidente para sí misma por medio de la razón teórica que, del mismo modo que se pone de manifiesto a sí misma, es la única que puede poner de manifiesto lo que ella es como razón práctica. El conocimiento no solo está guiado por la voluntad, sino que se presenta como un medio para iluminar la voluntad: «El querer conocer es presupuesto para todo otro querer si este ha de poseer la más alta forma de valor».[4] O sea: I) solo hay razón cognoscitiva en virtud de una voluntad o razón práctica que la impulsa; II) esta razón cognoscitiva descubre teóricamente formaciones *a priori*; III) estas formaciones cognoscitivas descubiertas por la razón teórica se convierten en una guía para la razón práctica. Por eso Husserl puede afirmar: «La razón teórica es teoría de la razón práctica y es ella misma componente de la razón práctica actual».[5]

---

[2] Hua XXXVII, 319. Cf. Hua XXXVII, 24.

[3] Hua XXXVII, 285.

[4] Hua VIII, 201.

[5] „Theoretische Vernunft ist Theorie von praktischer Vernunft und ist selbst Komponente der aktuellen praktischen Vernunft“ (Ms E III 7, 8b).

1. Experiencia y praxis

Tanto en las formas de vida más elementales como en las más complejas o avanzadas, la actividad básica es una praxis que plenifica los horizontes abiertos, es decir, tiende al cumplimiento de intenciones vacías. Husserl ha aplicado la noción de horizonte en el terreno de la filosofía práctica en una pluralidad de niveles. En el estrato inferior se encuentra el ya considerado horizonte práctico-kinestésico sustentado en el movimiento del cuerpo propio. Este horizonte se desarrolla en un horizonte de aspiraciones que permiten transformar el mundo y que, al cruzarse con los de otros sujetos, da lugar a horizontes intersubjetivos de metas e intereses. En ellos se manifiesta una comunidad de comunicación cuyas formas más elevadas se encuentran en el horizonte del amor y la humanidad auténtica. Lo cual significa que Husserl ha enlazado el análisis del horizonte con la vida práctica desde el nivel más elemental de los movimientos corporales hasta las más elevadas aspiraciones y metas con sus vertientes teórica y práctica: «En esto es inherente esencialmente a todo obrar, a toda praxis, un "*horizonte práctico*", un horizonte de lo que puedo en mi situación en el modo del horizonte».[6] La relación entre praxis y experiencia es analizada desde tres puntos de vista.

En primer lugar, la experiencia es un modo de praxis porque presupone la praxis. Coincide con un tercer sentido de producción. El primero es la producción en sentido estricto como la formación de un material mediante una alteración a través del modelar, tornear, tallar, etc. Un segundo caso es aquel en que el material puede quedar inalterado de modo que solo recibe un nuevo sentido espiritual. Por ejemplo, un árbol adquiere, sin modificarse, un sentido religioso. El tercer caso es el del obrar experienciante, en el que el material, además de permanecer inmodificado, no recibe un sentido espiritual. Es lo que sucede en la experiencia externa de las propiedades naturales. Husserl habla de un obrar experienciante en que la acción no altera nada en lo real experienciado. La experiencia progresiva lleva a cabo una constante ampliación del

[6] Hua XXXIX, 366. Cf. Hua XXXIX, 363-378. Véase capítulo VI § 1 y capítulo XII § 5.

conocimiento, y el objeto recibe un sentido experiencial siempre nuevo que es el producto del obrar experienciante: «[…] ya el obrar experienciante es praxis personal».[7] En suma, en un sentido amplio, se puede hablar de producción de un sentido espiritual con alteración del objeto, producción de un sentido espiritual sin alteración del objeto, y producción de un sentido experiencial sin alteración del objeto.

En segundo lugar, la praxis exitosa presupone que ya se ha constituido un mundo de experiencia estable con el que se puede contar: «Hasta donde tengo un mundo, cosas con determinaciones, que por un acceso puedo llegar a conocer y con las cuales puedo contar prácticamente, hasta ahí tengo una posible praxis-"racional"».[8] En la vida precientífica, la verificación solo se extiende de acuerdo con las exigencias del interés práctico. Por eso la verdad precientífica tiene un sentido relativo. Aunque el que actúa presupone algo que existe para él, la praxis no se orienta a lo que es verdadero en sentido teórico. Lo que importa es solo lo relevante para la intención práctica, y, por tanto, el interés en la verificación no es teórico. El mundo circundante se da al que actúa según lo relevante para su intención práctica: «En este círculo tiene él certezas de ser e intereses de la verificación no-teóricos, no-lógicos, que tienen ellos mismos su límite de relevancia».[9]

En tercer lugar, la apercepción no se limita a la experiencia, sino que se extiende a la praxis con sus confirmaciones y decepciones. Tanto en el ámbito de la experiencia como en el de la praxis, la intencionalidad se caracteriza por un apuntar-hacia (*Abzielen*) cuyo cumplimiento reside en el alcanzar (*Erzielen*). Y al igual que la experiencia perceptiva, la vida práctica está determinada por un dejarse guiar por analogías. En las apercepciones prácticas se produce una transposición de lo semejante a lo semejante que concierne a metas, manejos, medios, acciones, etc. Las apercepciones prácticas resultantes de la praxis pasada anticipan posibles modos de actuar y su desarrollo. Así, en su trabajo,

[7] Hua XXXIX, 278.

[8] Hua XXXIX, 150. Cf. Hua XXXIX, 406.

[9] Hua XXXIX, 201.

un operario realiza una experiencia y gana experiencia. Adquiere la capacidad de obrar una y otra vez de manera semejante a través de una apercepción práctica que se traspone en forma típica a nuevas situaciones y le permite obrar en ellas de manera similar: «En la confirmación práctica se confirma la analogización y conduce a una apercepción teórica y práctica más firme que la analogización precedente».[10]

2. La intencionalidad volitiva

El impulso se antepone al querer en sentido propio, libre y activo. Acontece sin propósito, y el yo no está presente en el obrar. Con anterioridad a toda operación egológica, con anterioridad a todo deseo o volición, se da una protoaspiración, un protoimpulso de carácter instintivo, con protensiones que se plenifican y tienen un horizonte de nuevas protensiones. Husserl señala que «la "voluntad", que es constituyente de ser [*seienskonstituierend*], tiene detrás de sí algo más originario, el aspirar, el aspirar-hacia, el pasar-aspirando-al-proceso como plenificador de la aspiración, en el pre-querer [*Vor-Willen*], pre-actuar, ofreciendo un pre-resultado, […]».[11] La voluntad debe afirmarse frente a los impulsos y tendencias, y puede ser efectuada con diferentes grados de intensidad:

> Toda vida se efectúa en el más amplio sentido en la aspiración y es en esa medida práctica, se efectúa como vida impulsiva pasivamente o como vida de la voluntad en sentido propio de un modo activo en actos del yo, […].[12]

La voluntad se diferencia del deseo. El deseo intenciona un objeto que es considerado valioso y es a la vez no-existente, pero por sí solo no es capaz de

[10] Hua XXXIX, 420.

[11] HuaM VIII, 224.

[12] Hua XXXVII, 248.

llevarlo a la existencia. No es un acto práctico porque puede orientarse a lo imposible. No implica la conciencia de la realizabilidad práctica. En el querer se añade al deseo la conciencia de que el objeto puede acceder a la existencia por la propia acción. La voluntad está dirigida hacia lo futuro y procura efectivizar algo. Excluye la creencia en el ser efectivo de lo querido, pero incluye la suposición de que algo sucederá por medio de una efectivización creadora sustentada en una representación de un acaecer futuro que se relaciona con la conciencia del «yo puedo». Solo se dirige a lo ya existente cuando se orienta a lograr la persistencia de algo. Encierra tres tipos de tomas de posición: el propósito (*Vorsatz*) o decisión (*Entschluss*), el *fiat* y la voluntad de acción. Propósito y decisión significan una toma de posición de la voluntad, pero no una toma de posición creadora. Entre las dos hay una diferencia porque la decisión supone una duda volitiva junto con una deliberación y una elección. Ambas son intenciones volitivas no-plenificadas que requieren una acción futura para la impleción. Les es inherente un «¡sea!» que solo puede producir el proceso futuro por la mediación del *fiat* y la voluntad de acción que se añaden: «Tenemos que distinguir rigurosamente la relación de la voluntad con el acaecer futuro, y el "¡Sea!" referido a él, y la relación de la voluntad con el querer futuro, esto es, el actuar futuro».[13] Lo primero concierne al propósito o decisión, y lo segundo nos introduce en el plano de la acción donde el impulso inicial de la voluntad, es decir, el *fiat*, desencadena la acción en un proceso que se sustenta en el querer. Como vacía intención de la voluntad, el *fiat* da lugar a un cumplimiento en la acción, que se despliega como un continuo acaecer plenificador: «La intención de la voluntad se mantiene constantemente (en la medida en que permanece no realizada) como intención y recibe a la vez constantemente plenitud de satisfacción en el constante poner creador».[14] El *fiat* y el querer actuante que lo plenifica solo se pueden separar en abstracto ya que

[13] Hua XXVIII, 108.

[14] Die Willensintention erhält sich stetig (sofern sie unrealisiert bleibt) als Intention und erhält zugleich stetig Fülle der Befriedigung im stetig kreative Setzen" (Ms A VI 12 II, 200a). Citado por Melle, Ulrich. „Husserls Phänomenologie des Willens". En: *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 54, Nº 2, 1992, p. 293.

no hay un nuevo punto de partida entre ambos, sino que el primero pasa de forma inmediata y constante al segundo.

Todo actuar (*Handeln*) está referido desde su inicio al mundo como campo práctico. Tiene en el mundo predado un punto de partida y un punto terminal que se ha de alcanzar. Entre ambos puntos se encuentra el camino de la acción (*Handlung*) con sus estadios intermedios orientados hacia el punto terminal. La meta se alcanza a partir del propio actuar, aunque en los últimos trechos del camino puede no haber una efectiva intervención en virtud de que aparecen procesos naturales que transcurren por sí mismos. Husserl distingue la praxis o actuar del *pragma* o acción como efecto del actuar. La acción, que es lo temático, es lo que sucede desde el comienzo hasta el fin en el actuar, que no es temático. Además, Husserl caracteriza el punto terminal o meta como un hecho (*Tat*), y divide los hechos en hechos-obras (*Werktaten*) como una escultura o una casa y en hechos-procesos (*Vorgangstaten*) como un salto, un baile o un juego. De modo que como resultado tenemos o bien obras (*Werke*) o bien un acontecer (*Geschehen*). Los actos, ya sea la decisión que se orienta hacia una meta terminal, ya sea el acto que aparece en el actuar al servicio de esa meta, implica en el modo del horizonte toda la actividad como su propio horizonte práctico. En este horizonte está predelineado un camino hacia el término a través de actos que contribuyen a realizar el fin: «La efectivización nos desvela lo que de antemano era intención práctica, lo que componía el horizonte específicamente práctico».[15]

La decisión está referida a un ahora determinado como punto de partida de lo que ella ha de acometer en cuanto voluntad realizadora. Ese ahora es el comienzo de una serie temporal plenificada por un continuo volitivo. Así, la peculiaridad de esta temporalización reside en que, en el pasaje de un ahora a un nuevo ahora, cada momento de la voluntad brota del precedente no a la manera en que un ahora brota pasivamente del pasado en la conciencia pasiva del tiempo, sino en virtud de la propia producción de la voluntad. El punto inicial de la realización se asocia con un horizonte volitivo de futuro que se

[15] Hua XXXIX, 373. Cf. Hua XXXIX, 363-378.

constituye como futuro creador. Al convertirse el ahora en un nuevo ahora, el futuro creador antepuesto se convierte, a la vez, en presente creador y algo efectivamente producido, y lo recién producido se convierte en pasado creador, mientras que el horizonte de futuro subsiste, pero se acorta, y se prolonga hasta el punto final en que concluye la acción. De modo que a cada fase de la acción es inherente una fase de producción actual y un doble horizonte de transformaciones volitivas: «Es un horizonte que ya está consciente como horizonte volitivo, y está consciente en una continuidad volitiva anticipada».[16]

La voluntad responde a una motivación. El análisis de los tipos de motivación gira en torno del contraste entre actividad y pasividad, de la oposición entre racionalidad e irracionalidad, y de la presencia o no de una síntesis de asociación. Al tener conciencia de su capacidad racional, el ser humano se sabe responsable de la corrección e incorrección de sus actividades ya sean cognoscitivas, valorativas o volitivas. De esta conciencia surge la motivación particular de un deseo y una voluntad orientada a la autorregulación racional. Las «motivaciones de razón» respecto de la voluntad presentan dos aspectos fundamentales.

Un aspecto de la motivación racional concierne a dejarse determinar por un «motivo de valor» (*Wertmotiv*)[17] en una toma de posición activa en favor de los valores superiores. Al considerar la práctica se debe destacar primero la compenetración de axiología y práctica «en la medida en que lo prácticamente mejor debe ser algo que axiológicamente está pleno de valor y es lo más pleno de valor».[18] El acto valorante puede desarrollarse más allá de su aspecto emocional motivando la voluntad. El valor es motivo del querer, y la voluntad añade una toma de posición práctica, esto es, la de llevar lo valioso a la efectividad.

[16] Hua XXVIII, 110.

[17] Hua IV, 255.

[18] Hua XXVIII, 228.

El otro aspecto concierne a un «vínculo de motivación» (*Motivationsverknüpfung*)[19] entre tomas de posición activas como premisas y una toma de posición activa como conclusión. En el comportamiento práctico, las metas son el fundamento práctico de los medios. O sea, el propósito de alcanzar una meta puede ser caracterizado como premisa de la voluntad para la decisión sobre el medio. Husserl pone de relieve una analogía con el razonamiento silogístico. En un caso tenemos fundamentos y consecuencias analítico-lógicos. En el otro, fundamentos y consecuencias analítico-prácticos. En el silogismo, una conclusión está motivada teóricamente por las premisas, y esta motivación puede ser racional o no, es decir, está sujeta a una pregunta teórica respecto del derecho o legitimidad. Así surgen las leyes lógico-formales que funcionan normativamente en vista de un juzgar racional. A la vez, en la esfera práctica, el querer los medios está motivado por el querer el fin. A la motivación de la conclusión por las premisas corresponde la motivación de los medios por el fin. En ambos casos se puede hablar de fundamentos y consecuencias: «La decisión por una meta, el intento de alcanzar una meta, se ha de designar como principio de la voluntad, principio de la voluntad para la decisión relacionada con el medio como proposición-consecutiva-de-la-voluntad (*Willens-Folge-Satz*)».[20]

Hay otras motivaciones al margen de las que se ajustan a la intelección de valores y al vínculo de motivación entre premisas y conclusión. En las motivaciones asociativas, una conciencia anterior es evocada por la conciencia actual en virtud de una relación de semejanza. Al respecto, Husserl distingue una motivación activa y una motivación pasiva, y aclara que no dejan de entrelazarse en la determinación de nuestro comportamiento. La motivación activa pertenece también a la esfera de la razón pues implica una inferencia, pero se distingue de los casos anteriores precisamente porque pone en juego la asociación; tiene lugar en la reflexión mediante el cuestionamiento, ponderación y comprobación de relaciones de semejanza asociativa. Si se ha presentado con anterioridad un nexo de experiencia, y ahora vuelve a presentarse un

[19] Hua IV, 221.

[20] Hua XXVIII, 70.

fragmento similar a un fragmento del primer nexo, la reflexión sobre el nexo anterior y la situación actual ofrece una motivación racional para suponer que el nexo ha de completarse en forma similar al primer nexo, es decir, en un nexo total semejante al anterior. Por su parte, la motivación pasiva responde a evocaciones por semejanza que tienen lugar sin una intervención activa del yo. La motivación puede estar basada en las habitualidades o en mecanismos profundamente ocultos del yo.

Por último, surgen motivaciones en la explicitación y clarificación de la experiencia. Un campo infinito de implicaciones o entramados intencionales está contenido en cada uno de nuestros contactos con el mundo tanto en el terreno de la empatía respecto de su lado cultural como en el terreno de la percepción respecto de su lado natural. Un nexo de motivación nos permite explicitar nuevas capas de sentido subyacentes. También aquí vuelve a operar la asociación cuando lo semejante evoca lo semejante en la explicitación de las implicaciones intencionales. Husserl se refiere a «enrejados de motivación» que «se construyen por completo a partir de rayos intencionales que con su contenido de sentido y su contenido de plenitud indican prospectiva y retrospectivamente, y se dejan explicitar al entrar el sujeto ejecutante en estos nexos».[21]

En el terreno práctico, la génesis activa subordina la motivación pasiva a la motivación activa del libre valorar, esto es, a la pura motivación del acto de «yo valoro». Así, la motivación pasiva carece de toda fuerza para activar de manera directa la voluntad, y es desprovisto de esta fuerza por un «no» activo que parte del yo, es decir, por una actividad o acto de cancelación voluntaria. Husserl señala que mi acción es buena

> Cuando el acto emerge puramente de mí y es un acto puro, una voluntad puramente activa, determinada en su motivación puramente por actos, tomas de posición que emergen libremente de mi yo, y por actos de intelección,

[21] Hua IV, 224 s.

> por puro "amor" a lo bello y a lo bueno. Hablo también de motivación puramente racional.[22]

La génesis activa incluye actos de la índole de predicar, reunir, numerar o inferir en la esfera dóxica, los actos de valoración espiritual en la esfera emocional y los actos de volición en la esfera práctica. Implica una validez instituida por medio de tomas de posición ya sea en el terreno dóxico de lo categorial o en la esfera del valor o de la voluntad. Da lugar a la constitución de nuevos objetos sobre la base de los ya dados. Lo que resulta de las actividades dóxicas da por sentado un objeto predado por medio de la percepción,[23] y lo que es valorado y convertido en objeto del querer también presupone algo que es transformado. La toma de posición activa implica la posibilidad de reiterar mediante una presentificación la situación de motivación de acuerdo con la cual fue adoptada. Y en esta reiteración está abierta la posibilidad de advertir fundamentos para una cancelación, es decir, se puede tomar conciencia de que la decisión debe ser otra. Por eso Husserl contrapone la manifestación interna de la individualidad por medio de una toma de posición activa según fundamentos, a la manifestación externa que es de orden asociativo-inductivo, y es a lo sumo, en cuanto situación de motivación, una anticipación para tal manifestación interna.

La peculiaridad propia inherente a la persona es la manifestación de la libertad del yo que se decide y puede decidirse de otra manera, y tiene su correlato en un mundo circundante como un universo que tiene validez a partir de tomas de posición activas además de las vigencias surgidas de modo pasivo: «El yo personal se constituye en la génesis originaria no solamente como personalidad determinada *impulsivamente* […], sino *también como yo superior, autónomo, libremente actuante*, guiado en particular por *motivos de la razón*, no meramente arrastrado y no-libre».[24] El yo opera como constituyente y

[22] Hua XXXVII, 340.

[23] Véase capítulo V § 5.

[24] Hua IV, 255.

productivo por medio de sus actos, y se configura como persona: «Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término. En este sentido también la razón lógica es práctica».[25]

3. La legitimación racional

En relación con las confirmaciones y decepciones que se producen con respecto al mundo práctico, es decir, la legitimación y deslegitimación de las anticipaciones aperceptivas, Husserl efectúa una comparación con la esfera dóxica y habla de razón práctica:

> Y así sucede también con nuestro constante horizonte del actuar, con nuestro mundo, el prácticamente apercibido, y en cuanto tal mundo dado de un modo claro y oscuro. Este mundo tiene su derecho de ser [*Seinsrecht*], y el actuar dentro de este mundo tiene en sí su razón práctica que se confirma en sí misma en lo general o se refuta también en lo singular.[26]

Se ha visto ya que a la racionalidad de la voluntad es inherente, además de la confirmación de las intenciones vacías, otro aspecto que concierne a la motivación racional, es decir, al motivo de valor y al vínculo de motivación entre las premisas (los valores) y las conclusiones (los medios).

Se producen en el ámbito práctico modalizaciones análogas a las que admite la experiencia. Puesto que nuestras capacidades y posibilidades no están plenamente aseguradas, sino que solo podemos presuponerlas, la vida se caracteriza por un cuidado (*Sorge*) del cómo de la existencia y, en virtud de este cuidado, por una orientación teleológica dirigida hacia el acrecentamiento del valor y por una esperanza en el cumplimiento o satisfacción de los intereses dentro del horizonte de las posibilidades vitales. Husserl subraya que el cuidado abarca la

[25] Hua I, 111.

[26] Hua XXXIX, 418. Cf. Hua XXXIX, 857.

totalidad de la vida: «"Cuidado" es en general una expresión que en su sentido señala de antemano al todo de la vida».[27] Y observa que la orientación teleológica implica un horizonte de futuro en el que coexiste la posibilidad de un cumplimiento o realización de metas junto con la posibilidad del fracaso:

> El cuidado es el modo del sentimiento [*Gefühlsmodus*] que surge de la modalización de la actividad y del constante predelineamiento del horizonte de posible fracaso dentro del cual transcurren las líneas del éxito previsible y cierto, del éxito bajo corrección.[28]

Por ejemplo, en el cuidado (*Sorge*) por asegurarse un sustento, el comerciante amenazado por la quiebra puede contemplar, en una modalización de su actividad, nuevas formas de vida o actividades profesionales de acuerdo con el horizonte de sus capacidades. La preocupación se refleja en una esperanza que se centra en ciertas posibilidades y que está sujeta a confirmaciones o decepciones. La convergencia de la experiencia con lo aguardado significa el éxito, que puede ser previsible o alcanzarse solo a través de correcciones, y la discordancia conduce al fracaso. El proceso está sujeto a rectificaciones del mismo modo que el avance de la percepción puede restaurar la certeza o caer en la negación.

En el proceso de alcanzar la meta nos encontramos con pasos que conciernen a la necesidad de decidir entre la verdad y la no-verdad, la racionalidad y la no-racionalidad, de fines y obras, en el ámbito de la práctica: «El hombre como *animal rationale* obra racionalmente, esto es, en todo su obrar se encuentra la intención orientada a la racionalidad, la intención de poder ser críticamente responsable de sus fines y obras».[29] Los pasos son los siguientes.

Un primer estadio es aquel en que los sentidos-fines proyectados y sus correspondientes expresiones son articulados e identificados como una

[27] Sorge' ist überhaupt ein Ausdruck, der in seinem Sinn vordeutet auf das Ganze des Lebens" (Ms A VI 34, 22b).

[28] Hua XLII, 521.

[29] Hua XXIX, 282.

posibilidad que tiene sentido por medio de la evidencia de la distinción. Husserl ilustra esto con el proyecto de zapatos en cuanto objetos destinados a proteger los pies. El proyecto muestra «su condición de tener sentido» (*Sinnhaftigkeit*), esto es, de tener sentido como un producto potencial. Se advierte antes de la acción que lo buscado tiene sentido porque se encuentra dentro del ámbito de las capacidades que están a disposición del sujeto. Esta intelección o visión de la meta es asimilable a la evidencia de la distinción. Además, el producto anticipado con sentido debe tener presupuestos fácticos que no entren en conflicto con los hechos efectivos. Husserl se refiere a una segunda dirección de la «contradicción de sentido» (*Sinnwidrigkeit*) en que la efectividad de la obra propuesta es imposible porque su realización entra en conflicto con los medios u otros fines. Aquí nos encontramos con una claridad de la anticipación. Por último, la plena claridad concierne a la realización. Mientras que la verdad en el caso del lenguaje equivale al darse de un estado de cosas que corresponde a una intención lingüística plena de sentido, la efectividad equivale a un producto que satisface el proyecto porque no encuentra obstáculos. Husserl escribe:

> La obra como tal tiene su verdad o efectividad cuando es conforme-a-un-fin, cuando realiza su fin en los hechos. Naturalmente, respecto del sujeto que se propone un fin, esto significa que él, en el querer y actuar, ha alcanzado su propósito, su meta.[30]

Aquí aparece la noción de concordancia que acompaña a la razón en cualquiera de sus modalidades. La razón teórica pone la efectividad de un objeto en virtud de la concordancia de sus apariciones. La razón valorante pone la efectividad de un valor en virtud de una concordancia de cualidades valiosas. La razón volitiva procura alcanzar una meta a través de acciones que concuerdan en su realización: «La confirmación axiológica y práctica consiste en la pura

[30] Hua XXIX, 282.

satisfacción que legitima la anticipación práctica en su plenificación realizadora, y, en el caso contrario, no legitima».[31]

Ahora bien, Husserl formula en este punto una advertencia. No se debe confundir la impleción o satisfacción de una volición con una impleción que legitima. Cuando una volición se cumple, esta satisfacción no es una legitimación del derecho de la volición. Por ejemplo: con la convicción del ser de lo intencionado volitivamente entra en escena la alegría, pero esta alegría que produce el cumplimiento de una volición puede ser una alegría justificada o no-justificada. Sobre la alegría de la satisfacción, escribe Husserl: «Pero esto es algo completamente distinto de la impleción que compone la esencia de la fundamentación, del progresivo hacer evidente, o sea, de la valoración o desvaloración».[32] Por tanto, más allá del modo en que se plenifica una intención vacía, se debe considerar el valor de la meta que se ha de alcanzar. Vuelven a aparecer las facetas de la razón examinadas en relación con la razón dóxica.[33] A la verificación se añade ahora la normativa. Y en un apartado siguiente examinaremos la teleología.

La meta de los actos volitivos implica un valor que se ha de realizar. Y la realización del valor se subordina a la legalidad inherente a la esencia del valor. La corrección de lo querido se funda en la corrección de lo valorado. Esto significa que las leyes de la práctica formal se fundan en las leyes de la axiología formal. Por ejemplo, si el valor de belleza V_1 es superior al valor de belleza V_2, la existencia de V_1 en el bien B_1 es mejor que la existencia de V_2 en el bien B_2. Por tanto, la voluntad que se dirige al bien valioso B_1 como meta es superior a la voluntad que se dirige al bien valioso B_2 como meta: $M_{b1} > M_{b2}$. Además, un bien es mejor meta de la voluntad que un mal o una adiaforía, y lo menos malo es preferible a lo más malo como meta de la voluntad.

En los *Prolegómenos a una lógica pura* (1900), Husserl distingue entre I) las teorías con sus leyes *a priori* de contenido ideal, II) el giro normativo que

[31] Hua XXXIX, 857.

[32] Hua XXVIII, 343.

[33] Véase capítulo V § 3.

puede darse a estas leyes —por ejemplo, al principio de contradicción le corresponde la regla de que quien ha juzgado que algo es A no puede juzgar que sea no-A—, y III) las reglas técnicas para la producción del conocimiento científico, es decir, principios metodológicos que tienen su origen en hechos empíricos, y responden, sobre todo, a intereses prácticos. Por un lado, Husserl subraya que las leyes no son normas, sino que sirven de normas. Por otro lado, en relación con la preceptiva (*Kunstlehre*) del pensar científico, establece una diferencia entre las normas de la lógica pura y las reglas técnicas de un arte de pensar humano. Al señalar que las verdades teóricas pueden servir de normas, añade que lo mismo vale para «las verdades de cualquier otra disciplina».[34]

Husserl aplica estas distinciones a la ética. Elaborando algunas de sus expresiones, podemos decir que de la determinación teórica axiológica «Un S es racionalmente valioso» se desprende como norma «Un S debe ser un motivo para la acción», y de la determinación teórica práctica «Un S es un motivo racional» se desprende como norma «Un S debe ser efectivizado». Al plantear la cuestión de un sistema de principios absolutos y puros de la razón práctica, Husserl afirma:

> Por tanto, la *analogía con la situación en la lógica* salta a la vista. […] así deberá una ética pura ser el fundamento esencial de un arte [*Kunst*] o preceptiva [*Kunstlehre*] del obrar humano racional. Así se presenta, en analogía con la lógica pura y la aritmética pura, la idea de una ética pura.[35]

Además, Husserl se refiere a una «pedagogía» ligada a las características empíricas del obrar humano. Así, distingue I) una ética pura como teoría *a priori* de la acción racional, II) los giros hacia la práctica que se efectúan *a priori* y pertenecen a la composición de una disciplina *a priori*, y III), una

[34] Hua XVIII, 161. Remitiendo a la dependencia, explicitada en los *Prolegómenos*, de las disciplinas normativas respecto de las disciplinas teóricas, Husserl afirma en un texto de 1926-28: «[…] obtengo verdades puras que están destinadas a ser normas. Toda verdad derivada de la evidencia pura es una auténtica verdad y es una norma» (Hua VI, 281).

[35] Hua XXVIII, 11 ss.

«tecnología» (*Technologie*) del correcto valorar, querer y obrar que no constituye una disciplina propiamente filosófica.[36]

En una ulterior elaboración, Husserl se ocupa de «un doble sentido que se encuentra en el concepto de tecnología»,[37] en cuanto ciencia pura o empírica. La tecnología pura es una disciplina científica que se ocupa de verdades referidas a mediaciones técnicas que permiten alcanzar fines determinados. Obra al servicio del conocimiento teórico, y su meta es la infinitud teóricamente organizada de verdades:

> *Su ámbito teórico está compuesto, pues, de verdades sobre ordenamientos de fines y medios*, sobre la adecuación y corrección que les conviene, y correlativamente también sobre los correspondientes actos del sujeto y su racionalidad o irracionalidad, carácter intelectivo o no-intelectivo, etc.[38]

Todo posible fin práctico como categoría unificadora puede determinar una tecnología: el fin de la teoría determina la tecnología lógica con sus reglas para el conocimiento científico; el fin de construir determina la arquitectura o arte de la construcción; el fin de la guerra determina la estrategia. En todos los casos, el fin determina los medios apropiados para él y la elección de las verdades a las que se debe recurrir para la fundamentación de las reglas. Por su parte, sin una fundamentación científica, la tecnología empírica proporciona consejos, advertencias, indicaciones, prescripciones, etc., sobre medidas de precaución, modos de manipulación, medios auxiliares, etc. Se trata de un sistema de reglas destinado a auxiliar en la práctica a quienes se orientan hacia una cierta meta. Husserl da el ejemplo del estratega: en cuanto teórico, es una persona cautivada por un interés puro en los problemas estratégicos y, por tanto, se ocupa de una tecnología teórica, es decir, de exposiciones de estrategia relacionadas con campañas militares. Pero, en cuanto soldado, el estratega

[36] Cf. Hua XXVIII, 50, 141 s.

[37] Hua XXXVII, 19; cf. 325.

[38] Hua XXXVII, 23.

está interesado de modo práctico en la guerra y en los medios empíricos para vencer en ella.

De acuerdo con esta formulación, el fin del obrar en el sentido de la obligación absoluta determina la tecnología ética. Así como la lógica es la tecnología del pensar y el juzgar que se dirigen a la verdad, es decir, la tecnología del conocimiento que debe fundamentar reglas prácticas conforme a las cuales se producen teorías, la ética es la tecnología del obrar, esto es, del actuar correcto o de los fines que nuestro actuar tiene que procurar para ser correcto. La ética remite, como toda tecnología pura, a una ciencia fundante:

> A la esencia de todas las tecnologías […] es inherente que ellas, en correspondencia con la fundamentación esencial de su tema, deben remitir a ciencias que las fundan y que finalmente ya no son ellas mismas tecnológicas. Así se muestra también la ética […] como fundada.[39]

Husserl explica que la ética está fundada en las ciencias apriorísticas y empíricas de la subjetividad porque se ocupa del aspirar, querer y actuar de sujetos y en la axiología porque la acción se funda en un valorar.[40]

Con las normas que provienen de la lógica, la axiología y la práctica formales y materiales se corresponden, en virtud de la correlación noético-noemática, normas paralelas que determinan la corrección e incorrección de los actos:

[39] Hua XXXVII, 24.

[40] En los escritos sobre la «Renovación», Husserl señala que una ciencia *a priori* pone de relieve que a la esencia de la condición humana racional es inherente una aspiración positiva a una vida que tenga un creciente contenido axiológico y proporcione una satisfacción total (*Gesamtbefriedigung*): «[…] es una aspiración a dar a la vida personal, en relación con sus tomas de posición judicativas, valorativas y prácticas, la forma de la intelección [*Einsichtigkeit*], o sea, en una relación adecuada con ella, la forma de la *legitimidad o de la racionalidad*» (Hua XXVII, 26). Por tanto, esa ciencia no solo investiga la esencia del espíritu en su pura objetividad, sino que posibilita «el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia *a priori* de la humanidad "racional", y la *dirección* de la misma praxis fáctica de acuerdo con tales normas, […]» (Hua XXVII, 7). Se trata del enjuiciamiento que procede «de acuerdo con normas, según disciplinas apriorísticas normativas de la razón, de la razón lógica, valorante y práctica» (Hua XXVII, 9).

> Los actos, en los cuales los caracteres normativos efectivamente entran en escena y son visibles, son los *actos específicos de la razón*, todos los otros actos solo se llaman actos de la razón, en la medida en que, por así decirlo, traen a la razón [*zu Vernunft zu bringen*], esto es, en la medida en que, por medio de una fundamentación, se han de trasladar sintéticamente a correspondientes actos de la razón, y de ese modo se han de legitimar como correctos.[41]

Ya se ha visto que al principio objetivo de contradicción corresponde una formulación subjetiva que señala la imposibilidad de efectuar en la evidencia de la distinción un juicio junto con su contradictorio. Y que al principio objetivo de tercero excluido le corresponde una formulación subjetiva según la cual solo uno de dos juicios contradictorios puede ser llevado a la evidencia de la distinción.[42] Las mismas correlaciones se dan en el ámbito de la afectividad y la voluntad. Las normas inherentes a la axiología y la práctica tienen su raíz subjetiva en las normas que regulan el comportamiento racional de los actos valorantes y prácticos. Se plantea así «la idea de una ciencia universal de la razón» que está guiada por normas lógicas, axiológicas y éticas. Su tema es «*la subjetividad* en cuyos actos y motivaciones de actos reside la fuente constitutiva de la verdad y el ser, y respectivamente del ser valioso y el ser bueno».[43]

4. El imperativo categórico

En el terreno de la práctica formal, la ley axiológica formal de la absorción, según la cual el valor superior absorbe a los valores inferiores, conduce a una determinación del imperativo categórico con la siguiente fórmula: «Lo mejor entre lo alcanzable en toda la esfera práctica no es solo comparativamente lo

[41] Hua XXXVII, 272.

[42] Véase capítulo V § 6.

[43] Hua XXXVII, 273.

mejor, sino lo único prácticamente bueno». De acuerdo con la correlación entre normas objetivas y normas subjetivas que hemos consignado, Husserl aclara que esta formulación del imperativo categórico formal es una expresión noemática a la que corresponde noéticamente el supremo principio formal: «¡Haz en todo momento lo mejor entre lo alcanzable [*das Beste unter dem Erreichbaren*] en toda la esfera sometida a tu influencia racional!».[44] Esta formulación del imperativo categórico se encuentra en los cursos de 1908/09, y, a pesar de complementos y correcciones, se reitera a lo largo de la vida de Husserl. En un escrito de 1911, Husserl considera que lo que denomina *expresión provisoria* del imperativo categórico requiere cuidadosos análisis a fin de determinar su «sentido, límites y presupuestos formales», y esta tarea se le presenta «como un verdadero fragmento fundamental de toda ética pura, y, por tanto, también como fragmento primero y fundamental de una investigación sistemática de la esencia de la razón práctica, y más precisamente de la razón práctica formal».[45]

Siguiendo a Kant, Husserl contrapone el imperativo categórico a los imperativos hipotéticos porque su exigencia, por ser absoluta, es ajena a una formulación normativa que se atiene al esquema «si… entonces…». Lo mejor entre lo alcanzable no está limitado a una determinada condición. Esa referencia a una condición convertiría al imperativo en una mera ley de la consecuencia, es decir, una ley que depende de una premisa ulterior. Querer lo mejor entre lo alcanzable es querer sin condiciones. No hay un supuesto según el cual se debe actuar. Husserl valora la noción kantiana de imperativo categórico como contribución a la práctica formal: «Así, *Kant* ha vislumbrado por cierto algo correcto, pues él mostró un imperativo categórico como principio éticamente

[44] Hua XXVIII, 350 s. Cf. Hua XXVIII, 137 ss., 221. Husserl añade: «Es la fórmula de Brentano, que ciertamente es algo sobrecargada, pero en la que a mi juicio no se ha de mejorar nada esencial» (Hua XXVIII, 351). La formulación aparece en Brentano, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889). Leipzig, Felix Meiner, 1934, p. 16.

[45] Hua XXVIII, 221.

motivante, como un imperativo para todos, porque en su sentido formal habla por igual para todos».[46]

Husserl subraya tres cuestiones en relación con el imperativo categórico formal. El primer punto concierne a la articulación del ámbito de las posibilidades prácticas a fin de determinar lo mejor:

> La idea del bien práctico, como lo categóricamente exigido se refiere a la idea del ámbito práctico que abarca en sí todas las posibilidades prácticas. A este ámbito práctico total podemos ahora considerarlo como una disyunción completa de tal modo que los miembros de la disyunción se excluyen prácticamente.[47]

Todos los miembros de la disyunción han de ser incompatibles unos con otros de tal modo que la realización de uno excluye la de los otros, y, por tanto, la decisión ha de ser en favor de un solo miembro de la disyunción. Los miembros tienen la forma: A solamente; B solamente; A y B en conjunto (en el caso de que sean compatibles); C solamente; etc. Cada colección de posibilidades prácticas realizables en conjunto vale como miembro unitario. Esto significa que el conjunto de A y B, como miembro de la disyunción, es posible porque sus valores son compatibles y se suman. Además, cada miembro de la disyunción ha de estar constituido de tal manera que no puede ser ampliado con otro elemento sin que disminuya su valor práctico. Esto significa que la suma A y C queda excluida como miembro de la disyunción porque su valor es menos que el de sus partes componentes. Se ha de excluir también todo lo que sea indiferente al valor, es decir, las adiaforías, y todo valor negativo, a fin de que la disyunción se reduzca a una opción entre puros miembros de valor positivo.[48] La voluntad racional ha de seguir en su elección siempre el valor mayor en una disyunción excluyente. Lo mejor en este caso configura el bien práctico,

[46] Hua XXXVII, 253.

[47] Hua XXVIII, 222.

[48] Cf. Hua XXVIII, 351.

el πρακτὸν ἀγαθόν en sentido específico, como el único bien de la decisión racional. Sucede algo análogo a lo que ocurre en el ámbito dóxico cuando una sospecha o una duda entre posibilidades termina en una decisión que sigue el mayor peso a favor de una modalidad dóxica. En el terreno práctico está en juego el peso axiológico de cada miembro de la disyunción, y se decide en favor de lo que tiene un mayor peso.

La segunda cuestión subrayada por Husserl tiene que ver con los valores propios y los valores derivados. En virtud de las leyes formales por las cuales ellos se suman o restan, y del consiguiente acrecentamiento o disminución de valor, el valor de toda meta posible de la voluntad no está determinado solo por el valor propio de la meta, sino por todos aquellos valores que le advienen por transposición en vista de sus consecuencias en el horizonte del mundo.

La tercera cuestión atañe a los medios. El valor de una meta de la voluntad exige la consideración del valor del camino hacia ella. Si se supone la identidad de la meta de la voluntad, las diferencias en el valor de los caminos hacia una meta determinan diferencias en los valores prácticos. Por eso es necesario tomar en consideración los diversos caminos de la acción orientada hacia una misma meta, y seguir el mejor camino. Es necesario distinguir medios mejores y peores, y preferir los mejores. Estas exigencias noéticas son correlativas de los valores noemáticos de medios y caminos. Frente al mejor camino o medio, el menos bueno pierde su valor, y el mejor queda como único camino categóricamente exigido.

Por tanto, la consideración de lo mejor entre lo alcanzable requiere un examen de metas, caminos y bienes: «En una esfera unitaria y dada de posibilidades prácticas, lo mejor en la consideración de todos los medios y consecuencias es lo único bueno desde el punto de vista práctico».[49] Así, la voluntad ha de estar fundada en una ponderación racional de todo lo implicado en la esfera de la posible acción y de los bienes contenidos en este horizonte: «No quieras ciegamente, sino en el modo de la evidencia».[50] Respecto de los medios

[49] Hua XXVIII, 352.

[50] Hua XXVIII, 356. Cf. Hua XXVIII, 221 s., 230 ss., 351.

y caminos, Husserl aclara que el fin no los justifica, sino que les da un crédito, y si ellos implican en sí mismos un descrédito justificado, entonces una apreciación racional tiene que poner de manifiesto, mediante la consideración de la relación axiológica entre crédito y descrédito, si los medios y caminos aún pueden ser admisibles. Los medios y caminos pueden ser simples e inmediatos si conducen al fin buscado, o complejos e inmediatos, cuando sus metas no son más que medios para un fin ulterior. En lo que atañe a los bienes, Husserl señala que pueden ser ponderados singularmente con independencia de los medios y consecuencias, pero aclara que solo una consideración que incluya los caminos que conducen a ellos y los resultados que acarrean puede descubrir que implican valores prácticos. E insiste en que esto no es suficiente porque se debe ponderar también las posibilidades que existen para sumar bienes de acuerdo con las mencionadas leyes de suma y absorción. Es necesario tener en cuenta que obramos mal cuando descuidamos algo mejor. Consideraciones de esta índole están sujetas a una deliberación que no debe correr el riesgo de que algo valioso deje de ser alcanzable en el tiempo en que ella transcurre.

Ahora bien, la práctica formal no contiene nada referido a determinados valores y bienes, del mismo modo que lógica formal no contiene nada relacionado con determinados objetos con sus particularidades materiales. No es posible prescribir lo exigido en la práctica en un caso particular materialmente determinado con la ayuda del imperativo categórico vacío de contenido:

> Es un contrasentido una regulación formal del valorar y el querer bajo el presupuesto de que la materia del evaluar y el querer —esto es, la particularidad de contenido de los objetos del valor y la voluntad—, pudiera quedar fuera de consideración. En este respecto, nuestros caminos deben separarse netamente de los de la doctrina kantiana.[51]

Junto con la consideración material de los valores como motivos de la acción se debe tener en cuenta también que solo las posibilidades prácticas

[51] Hua XXVIII, 139.

que pueden ser alcanzadas deben ser tenidas en cuenta para la elección. Lo mejor ha de ser algo que cae dentro del ámbito de las posibilidades prácticas del sujeto de manera que el imperativo tiene en cuenta las capacidades cognoscitivas, emocionales y volitivas de cada persona. Respecto de la intención que sobrepasa las propias posibilidades y las probabilidades de realización, por ejemplo, la de ser un gran reformador o el fundador de una religión, Husserl afirma:

> Tengo, pues, un *horizonte vacío lleno de meras posibilidades*, [...]. A este horizonte lo puedo tratar como no existente. Tengo que limitarme a los bienes alcanzables con certeza o en una cierta probabilidad finita, y específicamente solo a los positivos; y en esto tengo que tomar el horizonte solo hasta donde alcanzan estos datos, hasta donde encuentro esos datos.[52]

Por tanto, dentro del marco formal del imperativo se ha de considerar la forma que asume cada vida y justificarla de acuerdo con la esfera práctica que pueda encontrarse en virtud de su capacidad y preparación. Por eso, Husserl señala que el imperativo categórico es «una *forma* significativa, pero *vacía* en contenido para todos los imperativos individuales posiblemente válidos de determinado contenido».[53] Bajo el imperativo categórico, idéntico desde el punto de vista formal, de hacer lo mejor posible entre lo alcanzable, cada hombre tiene su imperativo categórico individual y concreto. A continuación mostramos que esto exige, por un lado, trascender los actos singulares en dirección a un horizonte de cada vida individual que engloba la totalidad de los actos singulares en una habitualidad o estilo, y, por el otro, trascender el sujeto individual en dirección a un horizonte intersubjetivo que comprende la totalidad de los individuos singulares en una comunidad ética.

[52] Hua XXVIII, 158.

[53] Hua XXVII, 41.

5. La totalidad de la vida

La posibilidad de configurar de antemano el obrar de modo que los actos no sean justificados con posterioridad ni por casualidad, sino que estén fundados de antemano, conduce a la consideración de la totalidad de la vida y de los valores que pueden proporcionar satisfacción. Una deliberación sobre los posibles modos de vida con sus metas particulares, y los caminos a seguir para alcanzarlos, converge en una normativa que permite dar una forma unitaria a la propia vida en una autoconfiguración progresiva y consecuente. Se produce una crítica de metas limitadas en favor de metas de mayor alcance, y con ella emerge, como una motivación para la autorregulación de la vida, «el deseo y voluntad de configurar de nuevo *toda* la propia vida respecto de *todas* sus actividades personales en el sentido de la razón».[54] Esto conduce al ideal del hombre auténtico que no es solo racional porque tiene la capacidad de la razón y la ejerce en ocasiones, sino que procede de manera racional siempre. Es el ideal de la persona que ha acrecentado todas sus capacidades personales de un modo racional, así que puede conferir a toda la vida el estilo unitario de la vida de la razón. El ser humano se eleva por necesidad a la valoración de la vida desde el punto de vista de lo mejor, de lo que se ha de preferir en el mayor grado. Esta vida puede satisfacer porque ninguna mejor es posible en la práctica:

> Toda la vida recibe por la voluntad instituyente, como su consecuencia, una regulación unitariamente teleológica, cuya forma es constituida de antemano, y cuyo contenido material se determina con posterioridad por la marcha imprevisible de la experiencia, en la cual la voluntad moral le confiere forma.[55]

[54] Hua XXVII, 32. Cf. Hua IX, 214.

[55] Hua XXXVII, 164.

De este modo se instituye una norma universal para el querer en la forma de un imperativo categórico: «Haz de ahora en adelante y sin vacilación lo mejor, lo mejor tuyo, para siempre, cáptalo en un conocimiento adecuado a la norma y quiérelo en una voluntad consciente de la norma».[56] La coincidencia de la vida de la voluntad en torno de un estilo proporciona una satisfacción de carácter duradero, es decir, no atada a un determinado momento. La justificación de los actos en función de la totalidad de la vida «crea la *conciencia de la responsabilidad de la razón* o la *conciencia ética* (*das ethische Gewissen*)».[57] Al tener conciencia de este horizonte vital, la persona tiene conciencia no solo de las coincidencias consigo misma, sino también de las modalizaciones en la coincidencia, y de las cancelaciones o discordancias que se producen dentro de él. Estas cancelaciones significan la falta de fidelidad a sí mismo.

A la autorregulación va unida una decisión vital en favor de una profesión o vocación (*Beruf*) con sus fines profesionales enlazados de manera sistemática: «En cada alma humana reside [...] una vocación, un germen, que ha de desplegarse espontáneamente hacia el bien. [...] Cada hombre despierto (el éticamente despierto) pone deliberadamente en sí mismo su yo ideal como "tarea infinita"».[58] Si bien una profesión está dada con anterioridad porque nos incorporamos a una tradición que tiene su estructura típica de profesiones, la adopción tiene grados de pasividad y actividad de modo que puede llegar a responder a una decisión interior en que se asume la profesión como propia. La persona vive en primer lugar dentro de una comunidad con sus tradiciones y puede extraer de forma pasiva sus metas de ella. No tiene entonces una profesión porque sienta un llamado, sino que la elije porque la comunidad le exige seguir ese camino, y se limita a desempeñarse en ella de acuerdo con las formas exigidas. Sin embargo, la persona puede determinar desde su interioridad una profesión como fin para toda la vida. De este modo, la realización de lo mejor

[56] Hua XXXVII, 253.

[57] Hua XXVII, 32.

[58] Hua XIV, 174.

posible responde a una decisión en favor de una vocación, es decir, al énfasis en la realización de determinados valores.[59]

Si bien implica una cierta universalidad de la regulación de la vida porque una voluntad normativa se extiende sobre toda ella, la vida de la profesión no agota todo el tiempo de la vida, y, por tanto, en un nuevo paso, la persona puede configurar una idea-meta como la mejor posible para el conjunto de sus actividades, incluidas aquellas que escapan a su profesión. Aparece aquí la forma de vida ética como una vocación universal, esto es, la vocación de ser una persona en el sentido más pleno y auténtico: «[…] en una vida humana llega el momento en que el ser humano se forma una idea-meta y la admite en su voluntad que regula cada pulso de su vida, todas y cada una de sus actividades personales».[60] La vida ética no se presenta como relativamente la mejor posible junto a otras que se pueden considerar buenas, sino que es la única pura y simplemente buena y por eso está exigida categóricamente. Husserl sostiene que el ser humano con aspiraciones éticas es sujeto y a la vez objeto de su aspiración. Es el artífice de una obra que se realiza en el infinito. Su forma de vida pierde la belleza originaria del crecimiento natural orgánico, pero gana como una «segunda naturaleza» la belleza superior del auténtico bien humano que se obtiene en el combate por la razón.[61]

Un nivel ulterior corresponde a la disposición (*Gesinnung*) ética en que la conciencia ética se convierte en una habitualidad o estilo de vida. Tras las decisiones adoptadas subsiste la creciente fuerza de una inclinación o un hábito a decidirse de tal manera. Esto significa imprimir a la vida una nueva configuración, esto es, la estructura de una vida que está justificada porque se ajusta, por hábito, al deber. Es la disposición a querer lo mejor posible y hacerlo según las mayores fuerzas en una fidelidad a sí mismo:

[59] Cf. Melle, Ullrich. "Edmund Husserl: From Reason to Love". En: Drummond, John J. y Embree, Lester (eds.). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook. Contributions to Phenomenology* 47. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 238 s.

[60] Hua XXVII, 96.

[61] Cf. Hua XXVII, 37.

> Racional es mi vida y prácticamente racional soy yo, si en general quiero lo mejor posible y lo realizo según la mejor posibilidad, y si asumo la voluntad de no dejarme ir en absoluto, de aspirar, hacer y querer en general lo mejor posible. Así soy racional no solo objetiva y casualmente considerado, sino que lo soy conscientemente; vivo en la disposición de la razón, y mi vida misma es más apreciable por medio de esta disposición.[62]

El estilo unitario que se impone a la propia vida como «habitualidad ética» o «habitualidad de la universal autorresponsabilidad»[63] no implica una desvalorización del momento actual como el instante oportuno para elegir lo mejor posible entre lo alcanzable. Por el contrario, la decisión adecuada en un momento es necesaria para que la habitualidad no sea cancelada. La verdadera autopreservación se encuentra en la unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones que responden a la elección de una manera de ser.

Un nuevo paso está representado por el contento consigo mismo, la autosatisfacción o la condición de estar en paz consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) que resulta de la traducción permanente de la disposición ética en acciones éticas justificadas:

> El contento (*Zufriedenheit*) no surge de satisfacciones (*Befriedigungen*) singulares (ni siquiera de las que guardan relación con valores puros, verdaderos), sino que se funda en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto.[64]

Husserl señala la posición intermedia del contento consigo mismo respecto de la disposición y un nivel ulterior:

---

[62] Hua XLII, 305 s. Cf. Hua XXVII, 31 s.

[63] Hua XIV, 174; Hua XV, 422.

[64] Cf. Hua XXVII, 31 s.

> Contento consigo mismo, el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas, es el centro de la felicidad. Por tanto, sin contento consigo mismo, no hay felicidad.[65]

El último nivel es el de la felicidad (*Glückseligkeit*). La autosatisfacción es el centro de la felicidad, aunque no se identifica del todo con ella, porque, sin la alegría del logro alcanzado, no se puede estar plenamente contento (*zufrieden*). Aunque se tiene la autosatisfacción de haber alcanzado el elevado bien de la coincidencia consigo mismo, se trata de un bien inferior al previsto. Pero esto no implica una insatisfacción consigo mismo «como sujeto de la disposición ética y de la voluntad ética puesta en marcha, esto es, como polo-yo específicamente ético»,[66] sino consigo mismo como sujeto de capacidades empíricas defectuosas y con el mundo fáctico, que, como un destino enemigo, impide los mejores proyectos. La felicidad no se presenta en ausencia de la autosatisfacción, pero implica algo más, esto es, la satisfacción con las propias dotes naturales y el mundo circundante como campo de mis efectos, es decir, tiene el sello no solo de lo bueno, sino de lo exitoso. Husserl la define como «la alegría en el obrar mejor posible con referencia a un mundo circundante».[67]

Se debe tener en cuenta la dimensión intersubjetiva de la autosatisfacción y la felicidad: «*Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo*, […]».[68] Por tanto, el horizonte ético atañe también al horizonte intersubjetivo. El mundo circundante es un mundo de personas en el que no vivimos meramente uno-junto-a-otro, sino que tejemos un entramado o uno-en-otro (*Ineinander*) de manera que nos determinamos unos a otros procurando que nuestra intervención, según el obrar mejor posible de cada uno, «permita hacer tanto bien que ningún otro mundo circundante permite hacer

[65] Hua XLII, 311.

[66] Hua XLII, 322.

[67] Hua XLII, 316.

[68] Hua XLII, 332. Véase capítulo XII § 5.

algo de mayor valor».[69] La unidad y la concordia entre todos los miembros de la comunidad se ha de alcanzar en el perfeccionamiento de nosotros mismos a través del efecto de otros sobre nosotros y en el perfeccionamiento de los otros a través de nuestro efecto retroactivo sobre ellos. Esto significa lograr, en el ámbito de la comunidad, «el más acabado dominio de la razón» (*die vollendete Herrschaft der Vernunft*).[70]

Se ha visto que el amor se relaciona con el valor de la persona y entraña un llamado que es vivido como un deber absoluto previo a toda comparación axiológica. No tiene nada que ver con un cálculo de valores, es decir, con la ley racional de la absorción de los valores inferiores por los superiores:

> Hay un incondicionado "Tú debes y haz de hacer" que se dirige a la persona, y que, para quien experiencia esta afección absoluta, no está sujeto a una fundamentación racional y no depende de esta para su obligación legítima. Esta afección antecede a todo análisis racional, incluso donde este análisis es posible.[71]

Husserl afirma que «sería risueño plantearle a una madre la exigencia de que debería primero sopesar si la protección de su hijo es lo mejor en su ámbito práctico».[72] El valor que el hijo tiene para la madre es un valor absoluto que no puede ser comprendido por un espectador imparcial que compara valores. Solo la madre puede vivir su deber maternal con evidencia de una manera intuitiva originaria, y solo otra madre, en virtud de lo que su hijo vale para ella, puede comprender análogamente a la primera. Como valores del deber absoluto, los valores del amor al otro no admiten una comparación

[69] Hua XLII, 316.

[70] Ms F I 24, 47b .

[71] Ms B I 21, 65a. Citado por Melle, Ullrich. „Einleitung des Herausgebers". En: Husserl, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Husserliana* XXVIII. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston/London, 1988, p. xlviii.

[72] Ms F I 49, 144a (citado en Hua XXVIII, xlvi).

que los relativizaría porque llevan consigo exigencias insuperables que pueden entrar en conflicto. Esto puede llevar a una decisión con el sacrificio de uno de ellos: «La voz de la conciencia [*die Stimme des Gewissens*], deber absoluto, puede exigir de mí algo que de ninguna manera reconocería como lo mejor en la comparación entre valores».[73]. Aquí, Husserl formula una objeción a su primera formulación del imperativo categórico que imponía hacer lo mejor entre lo alcanzable en la esfera de nuestra influencia racional. A fin de reconocer el derecho de la vocación (*Beruf*) o la voz (*Ruf*) interior, Husserl vincula lo mejor a las circunstancias que acompañan una decisión: «Haz lo mejor tuyo según la mejor ciencia y conciencia" (*Tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen*).[74]

En contraste con el cálculo de valores que compara y sopesa valores objetivos, y cae en lo irracional cuando se dejan a un lado los valores superiores, la mejor ciencia y conciencia contempla valores personales y obedece a un llamado interior que se funda en el amor al prójimo. Aclarando que tiene una índole totalmente distinta de aquella vinculada con la absorción de valores, Husserl se refiere a una «evidencia de la preferencia» (*Evidenz der Bevorzugung*).[75] Hablar de evidencia significa incluir la decisión en el ámbito de la razón. Así como el racionalismo pierde el rumbo cuando construcciones ideales olvidan su referencia a la conciencia intuitiva y a la comunidad científica, así también se extravía cuando la normativa ética pierde su referencia a la conciencia ética y a la comunidad del amor.

6. Las ideas infinitas

Queda por ver el aspecto teleológico de la razón en el orden práctico. Husserl escribe:

[73] Hua XLII, 390.

[74] Hua XXXVII, 7. Husserl se refiere a una vida conducida «según la "mejor" "ciencia y conciencia", esto es, la mejor posible en cada caso para el respectivo sujeto ético» (Hua XXVII, 40)

[75] Hua XLII, 467.

> Es esencialmente inherente a la exigencia axiológica de ser de este modo la exigencia práctica de llegar a ser de este modo, y dirigiéndose al polo que guía desde la inalcanzable lejanía (a la idea de la absoluta perfección a partir de la razón absoluta), hacer *lo mejor posible* en cada momento del tiempo y así llegar a ser siempre mejor según la posibilidad que el tiempo ofrece.[76]

Este texto señala que la exigencia axiológica se convierte en una exigencia práctica que tiene dos aspectos: hacer lo mejor posible en cada momento y llegar a ser siempre mejor de momento en momento. Aquí está indicada una orientación teleológica que se encamina hacia un polo ideal e inalcanzable.

La ética de Husserl se desenvuelve, desde el punto de vista de la práctica material, en dirección a una subordinación extrema a los valores del amor, y, desde el punto de vista de la práctica formal, hacia un mayor énfasis en la máxima realización de lo solo alcanzado en parte como una idea inalcanzable en sentido kantiano. En un análisis que se encuentra incluido en el ámbito de la axiología formal y la práctica formal, Husserl señala que me encuentro siempre en un horizonte abierto de posibilidades prácticas, y tengo siempre la posibilidad de avanzar de valores inferiores a valores superiores porque cada valor producido lleva consigo un horizonte de presuntas posibilidades de producción de un valor superior. Lo que está exigido como el comportamiento práctico mejor posible es orientar la voluntad hacia esta cadena axiológica abierta e intentar realizarla, es decir, realizar lo mejor posible en cada etapa de un progreso al infinito. Husserl formula la exigencia de «progresar de lo mejor posible de cada etapa a lo mejor posible de cada etapa siguiente, y así *in infinitum*» de modo que «la infinitud abierta de un progreso de la generación de valor es exigida como infinitud, como obligación de seguir avanzando».[77] No hay ninguna clausura delineada con anterioridad para este horizonte práctico abierto de valores producibles. Cada valor realizable puede conducir a nuevos valores en una dirección hacia lo mejor posible:

[76] Hua XXVII, 36.

[77] Hua VIII, 350 s.

> En la medida en que tengo un horizonte práctico abierto y con ello un horizonte práctico abierto de valores producibles, mi realización progresiva arroja valores siempre superiores. Si realizo en general valores, que perduran en el progreso, me beneficiaré por medio de nuevos valores producidos, esto es, la puesta-en-serie-uno-tras-otro de valores prácticos significa en sí una realización de valores siempre superiores […].[78]

Husserl observa que debo vivir como si fuera inmortal aun cuando sé que no podré trabajar hasta el infinito porque mi vida ha de tener un fin.

Husserl asocia el imperativo categórico con el ideal absoluto a través de una triple exigencia: I) la exigencia de ser un hombre verdadero viviendo desde la razón práctica; II) la exigencia práctica de llegar a ser de este modo de tal manera que este ser es un polo que guía desde una lejanía inalcanzable; y III) la exigencia de hacer en cada momento lo mejor posible. Si la determinación del horizonte permite decidir lo mejor en cada esfera práctica, la indeterminación abierta del horizonte muestra que el ideal de hacer lo mejor posible es siempre un ideal relativo de perfección que puede ser trascendido en dirección al «*límite absoluto*, el polo que trasciende toda finitud».[79]

A la exigencia de ser racional es inherente la exigencia de llegar a ser racional bajo el polo que nos guía desde una inalcanzable lejanía, y, por tanto, la exigencia de «hacer en cada momento del tiempo lo que en él sea *lo mejor*

[78] Hua VIII, 351. En las conferencias de 1917 sobre Fichte, Husserl escribe: «Ser sujeto es *eo ipso* tener una historia, un desarrollo, ser sujeto es no solo actuar, sino necesariamente también progresar de acción en acción, progresar del producto de la acción a nuevos productos en un nuevo actuar. A la esencia del actuar es inherente estar dirigido a una meta. Si el yo actúa, estaría muerto al alcanzar la primera meta, y no sería un yo viviente, si cada logro no impulsara a partir de sí nuevas metas, y cada tarea nuevas tareas, en una sucesión infinita. Pero la cadena infinita de metas, fines y tareas no puede ser inconexa, porque de lo contrario el yo no sería un yo, de lo contrario cada logro, la satisfacción de una primera tarea, no motivaría una nueva tarea, y así sucesivamente. Cada meta es un *telos*, pero todas las metas deben converger en la unidad del *telos*, esto es, en una unidad teleológica. Y esta solo puede ser el fin moral supremo» (Hua XXV, 275).

[79] Hua XXVII, 33. «El imperativo categórico exige no solo hacer lo mejor en la situación momentánea, sino que incluye a la vez la exigencia del llegar a ser siempre mejor (Hua XXVII, 36): el ideal del ser perfecto comprende el ideal del devenir perfecto "en la forma de un desarrollo humano" (ib.)» (Sepp, Hans Rainer. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg/München, Karl Alber, 1997, p. 163).

posible, y así llegar a ser siempre mejor [*immer besser zu werden*] según las posibilidades que el tiempo ofrece».[80] Se da en el plano de la razón práctica una situación análoga a la que Husserl describe respecto de la razón teórica, esto es, que el darse más adecuado posible de un objeto de acuerdo con la mejor situación perceptiva constituye una aproximación al darse total del objeto concebido como idea en sentido kantiano. Con otras palabras, la realización de lo mejor posible es siempre una realización parcial que implica una teleología orientada hacia ideas. Mientras que el análisis centrado en la estructura de determinación del horizonte lleva a plantear como un acto de deber la realización de lo mejor posible dentro de un horizonte limitado, un análisis centrado en la estructura de indeterminación del horizonte lleva a establecer como algo obligado el acercamiento mejor posible a una idea-guía en cuanto realización absoluta del valor. Mientras que la estructura de determinación de la horizonticidad permite explicitar el imperativo categórico a través de la delimitación de las posibilidades que se han de tener en cuenta, su indeterminación o apertura proporciona un fundamento para la extrapolación de ideas que regulan una teleología.

Esta concepción teleológica se afirma a lo largo del desarrollo de la fenomenología de Husserl. En un primer momento, al que pertenecen las lecciones de ética de 1908-1914 (Hua XXVIII), nos encontramos con que I) el mundo es tratado como el horizonte determinado de lo accesible y lo posible con exclusión de los horizontes vacíos de lo imposible, II) el sujeto es un «yo puedo» que ha de hacer lo mejor posible dentro de ese mundo de acuerdo con sus capacidades, y III) el saber inherente a la razón práctica consiste en la captación de valores por vía del sentimiento en la doble vertiente de una axiología formal y una axiología material que dan lugar a un comparación de valores y se reflejan en una práctica formal y material.

En un segundo momento, al que pertenecen las lecciones de ética de 1920-1924 (Hua XXXVII) y escritos como «El valor de la vida» o aquellos sobre la «Renovación» (Hua XXVII), I) el mundo se revela como ulteriormente

[80] Hua XXVII, 36.

determinado por un horizonte vital y el horizonte comunitario; II) el sujeto es un «yo puedo» que ha de obrar según su mejor ciencia y conciencia ajustándose a los valores de la persona; y III) este saber se desenvuelve de acuerdo con las etapas de la toma de conciencia de sí mismo, la conciencia ética, la disposición, la condición de estar en paz consigo mismo y la felicidad. La consideración objetiva de un mundo de bienes cede lugar a una consideración de los actos, disposiciones y habitualidades de los sujetos.

Con posterioridad, la consideración de los actos, habitualidades y disposiciones cede lugar a la explicitación de la finalidad que los orienta. Por eso el imperativo categórico se desvanece o se transforma en la exigencia de obrar de acuerdo con ideas-metas. La forma de desarrollo implica una continua elevación de sí mismo mediante el pasaje de la imperfección a la menor imperfección en vista del ideal absoluto de la perfección. La toma de conciencia del proceso teleológico es un saber que implica una recomprensión secundaria en una reflexión sobre lo que ya se ha llevado a una relativa consumación. Se debe tener en cuenta que el *telos* de la racionalidad es una meta innata no solo para cada individuo, en cuanto idea de su verdadero yo, sino también para la humanidad, en cuanto idea de una humanidad auténtica. Husserl declara que ambas ideas se encuentran «en estrecha relación»[81] de modo que el imperativo categórico individual implica el ser miembro de la comunidad de una manera justa y el imperativo categórico de la comunidad implica el imperativo individual porque cada vida es parte de la comunidad.

En suma, en esta tercera etapa de la ética husserliana —relacionada con los análisis del mundo de la vida—, se advierte que I) el mundo se examina de acuerdo con la indeterminación que está implícita en los horizontes y permite extrapolar ideas; II) el sujeto es un «yo puedo» guiado por la exigencia de llegar a ser racional; y III) el saber inherente a la razón práctica está centrado en el desvelamiento de una teleología infinita a la que hemos de adaptar nuestra acción.

[81] Hua XXVII, 118. Véase capítulo XII § 5.

CAPÍTULO IX.

La reflexión

Examinados los actos que se orientan directamente al mundo, debemos considerar lo que ha estado supuesto en este análisis, es decir, la reflexión como el acto por medio del cual la conciencia se vuelve sobre sí misma. Husserl afirma que «el método fenomenológico se desenvuelve íntegramente en actos de reflexión», y aclara que el término *reflexión* es «el título del método de la conciencia para el conocimiento de la conciencia en general».[1] Tomar conciencia de la vida intencional y su horizonticidad exige una reflexión en la que el yo se eleva por encima de la experiencia o acción inicial a fin de alcanzar en una percepción de segundo grado una captación de sus actos y de sí mismo en cuanto sujeto de ellos: «Solo por medio de la reflexión obtengo lo múltiple en mi ahora nueva orientación de la mirada. Así apreso también la unidad que atraviesa la continuidad de lo múltiple».[2] De acuerdo con la fenomenología trascendental, la reflexión es una modificación de la conciencia que presupone la horizonticidad y en particular su dimensión temporal. Por otro lado, lleva a cabo una explicitación de horizontes, que, en relación con la subjetividad trascendental, puede ser considerada como una «producción» porque ellos no están predados o solo lo están en un sentido limitado.

[1] Hua III/1, 162, 165.

[2] Hua IX, 152. Cf. Hua IV, 107, 179.

Tomamos como guía *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink,* que contiene anotaciones de Husserl, la cual se centra en cuestiones metodológicas y articula la fenomenología trascendental, al modo de la *Crítica de la razón pura*, en una teoría trascendental de los elementos y en una teoría trascendental del método. Esta última se ocupa del yo fenomenologizante o reflexionante que está presupuesto para el análisis de la constitución del mundo.

1. La teoría trascendental

El tema u objeto de la teoría trascendental de los elementos es la actividad constituyente llevada a cabo por la subjetividad trascendental. Y el sujeto del análisis es el espectador trascendental o yo fenomenologizante que la elabora en sus diversos pasos por medio de la reflexión. La teoría comprende, en primer lugar, una fenomenología regresiva que se presenta como la explicitación de la subjetividad trascendental en cuanto correlato del mundo predado, y se divide en una estética y una analítica trascendental. La estética trascendental es la explicitación del fenómeno del mundo mediante una descripción de las estructuras noemáticas universales de acuerdo con sus tipos estructurales. Con ello se obtienen los hilos conductores para la descripción correlativa de las *cogitationes,* es decir, de los múltiples modos de conciencia en los que el *cogitatum* se da como una unidad noemática. Por su parte, la analítica trascendental consiste en una pregunta retrospectiva que va desde los actos o cogitationes como unidades de la experiencia trascendental a los estratos de profundidad de la vida trascendental. Tanto la estética como la analítica trascendental componen una fenomenología regresiva en el sentido de que retrocedemos a las unidades noemáticas a las cogitationes que las intencionan, y de las cogitationes a las capas profundas de la vida trascendental.

En segundo lugar, la teoría trascendental de los elementos comprende una fenomenología progresiva o constructiva. Su tema es la totalidad de todas las teorías fenomenológicas que se ocupan de lo no-dado de un modo intuitivo, es decir, que trascienden, por medio de construcciones motivadas por lo efectivamente intuido, estos datos de la vida trascendental. Se corresponde con

la dialéctica trascendental de Kant ya que, al igual que la disciplina kantiana, se ocupa de la relación entre lo dado y lo no-dado de tal modo que lo constructivo cumple una función similar a lo regulativo. Tiene que plantear y responder, entre otras, a las preguntas trascendentales por el comienzo y el fin de la constitución egológica e intersubjetiva del mundo, o a la pregunta por aquellas etapas de la edad temprana que se encuentran más allá del alcance de la rememoración. Puesto que no pueden ser llevados a un darse en sí mismos presente o rememorativo, estos procesos solo pueden ser construidos: «[…] el teorizar dirigido a ellos no es un "tener dado intuitivo", no es "*intuitivo*", sino *constructivo* en tanto un estar referido a lo que, precisamente por su manera trascendental de ser, se sustrae *por principio* al "darse", es no-dado».[3] Así, la fenomenología constructiva se ocupa de problemas marginales de la fenomenología regresiva, es decir, de problemas que no son solucionables en ella porque escapan a lo dado por medio de la intuición. Procede de un modo constructivo, y recibe su motivación en las dificultades con las que se encuentra la fenomenología regresiva. Se debe pasar, antes, por una fenomenología regresiva para tener una experiencia de sus límites, es decir, de los problemas que no pueden ser dominados en ella.

Mientras que, en la fenomenología regresiva, tanto el espectador fenomenológico como la vida trascendental constituyente tienen la misma dignidad de ser porque poseen efectividad actual, el espectador fenomenológico en la fenomenología constructiva tiene preeminencia sobre esa vida trascendental a la que procura acceder por medio de sus construcciones porque él tiene una existencia trascendental actual y dada y ella carece de existencia trascendental actual. La vida trascendental no-dada que se ha de poner al descubierto constructivamente no tiene un espectador establecido por ella misma como la vida trascendental dada y solo puede acceder a sí misma en el espectador de la vida trascendental dada.

Además, la fenomenología trascendental comprende una teoría trascendental del método, cuyo tema u objeto es el espectador trascendental, y cuyo

[3] HuaD II/1, 62. Cf. pp. 10-13, 61-74. Véase capítulo II § 5.

sujeto es también el espectador trascendental en cuanto que reflexiona sobre su propia reflexión. Se trata de la ciencia fenomenológica del fenomenologizar o fenomenología de la fenomenología, en el sentido de que debe someter a un análisis sistemático el procedimiento metódico que opera anónimamente en el trabajo fenomenológico. Se enfrenta con dos problemas fundamentales: el *por qué* de la reducción trascendental, y el *cómo* de la reflexión del espectador fenomenológico.

El *por qué* de la reducción trascendental concierne al problema del comienzo de la fenomenología trascendental. Es el problema de si hay o no motivaciones mundanas que puedan fundamentar la epojé dentro de la actitud natural. Cualquier camino que se construya hacia la fenomenología trascendental tiene la peculiaridad de que solo llega a ser un camino en virtud de un «saber previo» (*Vorwissen*) de índole trascendental. Situaciones extremas de la actitud natural posibilitan que súbitamente se despierte este conocimiento. No se trata nunca de un camino que, iniciado en la actitud natural, lleve en su desarrollo progresivo, mediante un avance continuo, hacia la actitud trascendental. Por ejemplo, en la psicología pura, se produce esta situación. Si bien presupone el mundo de la actitud natural, ella se ocupa de los actos de experiencia del mundo, es decir, los actos por los cuales el mundo existe para mí. Por tanto, el estudio de la psique permite advertir que no hay otro mundo distinto del mundo experienciado en mis experiencias e intencionado en mis intenciones. Y advertir que el mundo es dado como una formación intencional que proviene de la vida psíquica significa encontrarse en una situación extrema en la actitud natural en la que el saber trascendental puede «relampaguear» o «alborear».[4] La conclusión del análisis es que la motivación de la reducción no es mundana, sino trascendental. Consiste en un saber trascendental previo, que es posible porque todo yo-hombre contiene un yo trascendental que se ha olvidado a sí mismo: «La reducción fenomenológica *se presupone a sí misma*».[5] Se debe contar de alguna manera con la actitud trascendental porque no

[4] HuaD II/1, 38 s.

[5] HuaD II/1, 39.

podemos poner entre paréntesis todos nuestros prejuicios, aun cuando nos propongamos una ausencia de prejuicios como meta en la actitud natural. Sería un contrasentido que la actitud natural cuestionara su propia base. Por eso, debe existir un saber trascendental implícito que atañe a un yo más profundo. Así, una tendencia trascendental despierta en el yo-hombre y lo supera porque lo impulsa a inhibir todas las vigencias naturales. Por tanto, el problema de la motivación de la reducción no pertenece a la actitud natural, sino que concierne a «una comprensión trascendental pre-esclarecedora».[6]

La teoría trascendental del método se ocupa también del *cómo* de la actividad fenomenologizante. Y esto concierne, ante todo, al análisis de la epojé y la reducción en cuanto que momentos fundamentales internos de la reducción,[7] y de la unidad de los tres yoes inherentes a la estructura de la reducción trascendental, es decir, el yo-hombre de la actitud natural, el yo trascendental constituyente, y el yo trascendental fenomenologizante.

El yo-hombre se desmundaniza y deshumaniza en virtud de la epojé y, entonces, el espectador trascendental queda liberado de su revestimiento mundano. De este modo, el espectador se convierte en la primera vida trascendental que accede a sí misma. Y este venir hacia sí mismo del espectador fenomenológico es la condición de posibilidad para que acceda a sí misma la subjetividad trascendental como constituyente. Fink señala que el espectador trascendental es «el *exponente funcional* de la vida trascendental constituyente», y añade que se trata de «el *yo de la reflexión* que se configura en el nexo vital de la subjetividad trascendental por medio de una peculiar autodivisión inmanente».[8] Se encuentra en «una *unidad de vida trascendental*» con el yo trascendental constituyente porque es «un yo de la reflexión proyectado fuera de la vida constituyente (por cierto no de un modo constituyente)».[9] El tema de la reflexión es precisamente el proceso que parte de la subjetividad trascendental y termina

[6] HuaD II/1, 42.

[7] Véase capítulo I § 3.

[8] HuaD II/1, 44, 121.

[9] HuaD II/1, 119.

en el producto final mundo. Este devenir constituyente no es un mero acontecer atributivo, es decir, ocasional o casual, de la subjetividad trascendental. Lo primero es el devenir cuyo desde-dónde (*Wovon-aus*) es la subjetividad y cuyo hacia-dónde (*Wohin*) es el mundo. De manera que «el devenir de la constitución es la *autoefectivización* de la subjetividad constituyente en la *efectivización* del mundo».[10] La reflexión del espectador trascendental presupone el operar trascendental constituyente, pero no participa en la constitución del mundo, sino que tiene una experiencia trascendental y teórica de ella. Mientras que el yo trascendental se orienta teleológicamente hacia el mundo, el espectador trascendental desarrolla un movimiento inverso porque pregunta retrospectivamente desde los productos finales de la constitución en dirección a sus fuentes. No es él mismo constituyente, sino que permite, en virtud de su alteridad respecto de él, la autoconciencia del yo constituyente. El yo constituyente alcanza una autoconciencia cuando el espectador trascendental pone de manifiesto su correlación con el mundo.

La relación entre el yo trascendental y el yo mundano de la actitud natural presenta dos aspectos fundamentales y complementarios. Por un lado, el yo de la actitud natural es un yo trascendental que se ignora a sí mismo: «También como yo que vive naturalmente era yo trascendental, pero no sabía nada de ello. A fin de percatarme de mi absoluto ser propio, debí yo practicar precisamente la epojé fenomenológica».[11] La dimensión trascendental permanece en el anonimato porque el yo de la actitud natural es ciego respecto de ella en razón de que no tiene conciencia de sus operaciones constituyentes:

> Soy en verdad yo trascendental, pero no tengo conciencia de ello, estoy en una particular actitud, la natural, completamente entregado a los polos objetivos, completamente atado a los intereses y tareas que se dirigen hacia ellos de un modo exclusivo.[12]

[10] HuaD II/1, 49.

[11] Hua I, 15. Cf. Hua VI, 267 s.

[12] Hua VI, 209.

Por otro lado, como reverso de esta situación, es necesario comprender «la actitud natural unilateralmente cerrada como una particular actitud trascendental, como la de una cierta unilateralidad habitual de toda la vida de intereses».[13] Fink expresa esta situación en términos de una falta de conciencia o de una toma de conciencia de nuestra condición fundamental: «La actitud natural es "en sí" trascendental, pero no "para sí"; ella es, por así decirlo, la situación del "ser-fuera-de-sí" de la subjetividad trascendental».[14] Por tanto, el esclarecimiento trascendental del mundo no niega las verdades de la actitud natural, sino que las completa a través de una interpretación trascendental en cuanto verdades que han surgido en una situación trascendental limitada. La dependencia de la actitud natural en el sentido de que se trata de una ignorancia o una modalización de la actitud trascendental permite comprender por qué el saber trascendental con su motivación para la reducción se abre paso en la actitud natural.

Se modifica así el modo de considerar el nexo entre el yo trascendental y el yo psicofísico. En *Ideas I*, Husserl lo expone de tal manera que se puede pensar en una conciencia sin cuerpo propio o sin psiquismo. El yo como unidad psicofísica es un objeto constituido, que, en cuanto tal, supone el yo trascendental, y del que este, en su condición de instancia última, no tiene necesidad.[15] Con posterioridad, Husserl alude a una relación «totalmente peculiar» en virtud de la cual el yo psicofísico «implica» el yo trascendental, no como si fuera un «núcleo en el hombre» —es decir, algo existente ya en el yo mundano—, sino como la «potencialidad del abrirse paso a la trascendentalidad […]».[16] Inversamente, se da también un nexo por el cual el yo trascendental solo puede ser

[13] Hua VI, 209. Cf. Hua VI, 214.

[14] HuaD II/1, 109.

[15] Según *Ideas I*, el cuerpo propio y la psique son realidades trascendentes que se contraponen a la conciencia trascendental en cuanto conciencia pura en la que encuentran el fundamento de su ser y de su validez: «Es cierto que se puede pensar en una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que parezca, también en una conciencia sin alma, no-personal esto es, un curso de vivencias en el cual no se constituyen las unidades intencionales de experiencia cuerpo propio, alma y sujeto-yo empírico […]» (Hua III/1, 119).

[16] Hua XV, 456.

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 (*enthalten*) en el "yo-hombre" […]».[17] En suma, Husserl se refiere a un «hermanamiento (*Verschwisterung*) de la diferencia y la identidad»[18] entre el yo trascendental y el yo mundano.

Husserl considera que la epojé no es un acto pasajero que sea casual y aislado en cada una de sus manifestaciones, sino que implica una actitud habitual en virtud de una decisión que ha sido tomada para siempre. La consecuencia de esto es que, si bien puedo volver a la actitud natural abandonando la actitud del espectador desinteresado, no retorno a ella en el mismo sentido porque la auto-objetivación como yo de la vida psíquica ingresa en un nuevo movimiento: «Pues nunca más puedo alcanzar la antigua ingenuidad; solo puedo comprenderla. Mis intelecciones y finalidades trascendentales se han vuelto entonces inactuales, pero continúan siendo las mías propias».[19] La situación no es igual a la inicial porque ahora soy un yo en el mundo que tiene conciencia de su dimensión trascendental, es decir, de otro lado constituyente con el cual solamente alcanzo una plena concreción.

2. El fundamento de la reflexión

Los objetos propios de la reflexión son las vivencias u objetos inmanentes que integran el mismo curso de vivencias que ella, y que pueden ser captadas y analizadas por su mirada intuitiva de un modo evidente. La reflexión es, pues, una modificación intencional que puede ser experimentada por principio por toda conciencia. Siempre es posible reflexionar sobre los actos y sobre la misma reflexión en un nuevo acto de reflexión de grado superior. Esto enlaza la reflexión con las otras formas de modificación intencional, y establece un

[17] Hua VIII, 413. Cf. Ströker, Elisabeth. *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 214 s.

[18] Hua VI, 209.

[19] Hua VI, 214.

sentido amplio y un sentido estricto de reflexión. Porque toda conciencia modificada contiene una referencia al modo originario que está implícito en ella, y, por tanto, puede considerarse como una conciencia «reflexiva» en un uso amplio del término. Husserl encuentra en la transformación retencional y en la formación protensional, junto con las rememoraciones y las esperas, una «*"reflexividad" de la vida de la conciencia*».[20] Todo lo que tiene el carácter de una modificación intencional es un modo reflexivo en este sentido amplio y previo al habitual del yo que se vuelve perceptivamente sobre sí mismo. En la retención o recuerdo primario se refleja la protoimpresión anterior, y en la rememoración o recuerdo secundario se refleja la totalidad de una percepción anterior, del mismo modo que en la reflexión en sentido estricto se refleja un acto de conciencia.

La percepción puede ser caracterizada como una conciencia inmediata o simple, y la protoimpresión como una protoconciencia de la misma índole. En cambio, una conciencia mediata o conciencia de conciencia es aquella en la cual una conciencia es reflejada por otra conciencia; por ejemplo, la rememoración es la conciencia de otra conciencia, esto es, de una percepción pasada. Y existe una protoconciencia de protoconciencia; por ejemplo, la retención es la conciencia de una protoimpresión. Pues bien, hay dos modalidades de la conciencia de conciencia: la simple repetición que corresponde a la presentificación, y la repetición oblicua que corresponde a la reflexión en sentido estricto. En el primer caso se mantiene el mismo objeto al reflejarse otro acto intencional; por ejemplo, un suceso pasado sigue siendo el objeto de la rememoración como lo era en su presencia para la percepción originaria. En el segundo caso, en cambio, no se mantiene esta identidad del objeto, sino que aparece un nuevo objeto, esto es, el acto sobre el cual se vuelve la mirada de la reflexión.[21] Pero esta diferencia no impide hablar también de una modificación intencional. Puesto que el estudio de la «modificación reflexiva» se encuentra en un «necesario entrelazamiento» con el examen de las «modificaciones

[20] Hua XV, 543.

[21] Cf. KERN, Iso. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975, pp. 72-75.

primarias», Husserl propone como tarea de la fenomenología «investigar sistemáticamente todas las modificaciones de vivencias que caen bajo la denominación de "reflexión" en conexión con todas las modificaciones con las cuales se encuentra en una relación esencial y que ellas *presuponen*».[22] Advertimos, pues, que la reflexión en sentido estricto supone una reflexión en sentido amplio o reflexividad.

Ahora bien, la prerreflexividad constitutiva del horizonte no solo sustenta la reflexión en el sentido de que esta es una modificación ulterior, sino que también permite que las vivencias se encuentren en condiciones de ser captadas de este modo. Husserl traza una analogía entre las cosas en las que no reparamos en el horizonte externo de la percepción, pero que aparecen en el modo de la inactualidad, y las vivencias sobre las que no se vuelve la reflexión, pero de las que sabemos algo también en virtud de la prerreflexividad. Tanto las cosas en el horizonte externo de lo percibido como las vivencias en el horizonte temporal se encuentran conscientes en cierto modo en un trasfondo, y por eso es posible volver sobre ellas el rayo de la atención en la percepción o en la reflexión. Sabemos ya algo sobre las vivencias cuando nos orientamos de manera directa al mundo en virtud de que la prerreflexividad entraña una autocaptación marginal del fluir temporal. El acto de reflexión es un acto fundado en el doble sentido de que presupone tanto una intencionalidad precedente orientada hacia el mundo como una autopercatación implícita. Si bien se percata de sí misma cuando funciona, la subjetividad no es temáticamente consciente de sí misma, sino que vive en el anonimato:

> La vida y el vivenciar actual por cierto está siempre consciente [*bewusst*], pero no por eso es ya experienciada y conocida [*gewusst*]. Para ello es necesaria una nueva pulsación de la vida actual, de la así llamada experiencia reflexiva o inmanente.[23]

[22] Hua III/1, 166 s.

[23] Hua XXV, 89.

Así, contamos con un preconocimiento de los actos antes de la reflexión de tal modo que se encuentran a disposición de ella como un trasfondo en la misma forma en que lo no-atendido en el horizonte externo está ahí para ser aprehendido por la percepción trascendente en el modo de la actualidad. Con otras palabras, en el estado de vigilia siempre percibo y tengo un trasfondo de cosas perceptibles, pero no siempre reflexiono, y, por consiguiente, no tengo un horizonte de posibles vivencias captables de esta manera. De suerte que la reflexión debe tener una anticipación en otro lado, esto es, en la autopercatación temporal que acompaña a la orientación directa hacia el mundo.[24]

La distancia y la coincidencia entre el yo captante y el yo captado sin las cuales no podría haber reflexión son posibilitados por el fluir temporal que contiene en sí una originaria separación y unificación que son el fundamento de la separación y unificación de la reflexión. El yo operante es «*"idéntico" no por medio de una identificación activa*».[25] La distancia originaria con respecto a sí mismo surge por medio del fluir que establece la separación entre el ahora y el recién. Por su parte, la convergencia del yo consigo mismo en el fluir es lo que permite a la reflexión tender un puente sobre la distancia entre el yo reflexionante en el presente viviente y el yo pasado sobre el que se reflexiona. Un fluir constante posibilita la separación, y una constancia fluyente posibilita la unificación. La escisión y la convergencia del yo consigo mismo en el fluir corresponde a la autoaparición del flujo absoluto en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, y tiene el carácter de un «principio de reflexión» (*Reflexion im Ansatz*).[26]

Llegados a la reflexión como forma extrema de modificación intencional, observamos que en ella se suceden los tres momentos de la intuición, el análisis y la descripción. Un contemplar (*betrachten*) o ver (*sehen*) se continúa primero en la tarea de explicitar o desvelar los horizontes de lo aprehendido, y

[24] Cf. Hua III/1, 95. Véase capítulo III § 3.

[25] HuaM VIII, 190.

[26] La expresión pertenece a Brand, Gerd. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955, p. 74. Es retomada en Held, K. *Lebendige Gegenwart*, pp. 79-93. Véase capítulo III § 3.

se prolonga luego en una descripción sistemática de lo así captado. La descripción nos coloca en el terreno del enunciado lingüístico formulado en presencia de una intuición reflexiva que plenifica su intención significativa: «La descripción remite a la intuición».[27] Es preciso atender a que la vida de la conciencia se da en un comienzo como una «concreción muda» en cuanto base para un desarrollo, y requiere, para ser elevada a una «concreción plena», del análisis intencional efectuado por la reflexión del observador trascendental en su tarea de desvelamiento y descripción.[28] La meta de una reflexión carente de supuestos exige avanzar en sucesivas reflexiones poniendo de relieve en cada caso la limitación y los sobreentendidos inherentes a los niveles alcanzados. Por medio de nuevas reflexiones y descripciones reflexivas es posible, en una «crítica del propio proceder» que converge con una «justificación bajo delimitación de su alcance», avanzar de un modo sistemático y poner de manifiesto «hasta dónde se encuentran presupuestos no desvelados en el proceder de aquellas descripciones directas, hasta dónde su desvelamiento conduce hacia nuevas comprobaciones subjetivo-descriptivas por medio de las cuales el *alcance* de aquellas descripciones puede ser aclarado y delimitado [...]».[29]

Husserl señala que la vida del yo no se manifiesta de un modo directo o inmediato en la reflexión, sino que debe ser llevada «a una explicitación, a

[27] Hua IX, 65. Cf. Hua XXIX, 312.

[28] Cf. Hua I, 76; Hua VI, 191. J. N. Mohanty ha sistematizado las características fundamentales de la reflexión trascendental. Además de legitimarse en la intuición, la reflexión procura revelar estructuras esenciales sin ofrecer una explicación, y por eso es universal sin estar incorporada a una teoría científica. A fin de exhibir las cosas mismas, pone entre paréntesis cualquier tipo de presupuesto gnoseológico u ontológico, es decir, cualquier preconcepto que altere el acceso a los fenómenos en cuanto fenómenos. Y relaciona lo descrito con los actos intencionales, es decir, descubre estructuras correlativas de las operaciones de la subjetividad. Además, se lleva a cabo de diversas maneras. Puede orientarse directamente a los fenómenos, o revelar indirectamente la peculiaridad de estos mediante una serie de negaciones, u organizar caracterizaciones ya familiares de modo que apunten, como a un límite de la serie, hacia aquello que se intenta exhibir. También es posible describir un ámbito mediante su subdivisión en regiones, o bien, cuando el objeto está oculto al comienzo, poner al descubierto sentidos o interpretaciones sedimentadas en una suerte de descripción vertical. Cf. Mohanty, J. N. «Philosophical Description and Descriptive Philosophy». En: *Research in Phenomenology*, Vol. XIV, 1984, pp. 35-55. Y „Beschreibung und Auslegung als Möglichkeiten für die Phänomenologie". En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 21, 1988.

[29] Hua VIII, 477 s.

una articulación expresa, y precisamente a un "análisis" intencional sistemático [...]».[30] E insiste en que llevar a cabo una filosofía descriptiva no es ni repetir meramente la vivencia originaria ni efectuar argumentaciones lógicas, sino traer a luz sin alteraciones a fin de «explicitar el sentido que este mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar [...]».[31] Esto significa que la horizonticidad es anterior a la reflexión, y que esta no hace otra cosa que poner de manifiesto una situación ya dada: «Se puede explicitar con posterioridad estos horizontes, pero *la constituyente intencionalidad de horizonte*, por medio de la cual el mundo circundante de la vida cotidiana es un mundo de experiencia, es siempre anterior a la explicitación del que reflexiona».[32]

No obstante, desde otro punto de vista, la reflexión trascendental antecede a los horizontes y permite hablar de una producción de horizontes por el espectador que se vuelve sobre ellos para explicitarlos alterando el sentido que tienen. En la reflexión natural, el yo se capta en medio de la infinitud del mundo espacio-temporal. Su conciencia de horizonte es la conciencia de la infinitud del mundo que permanece latente en medio de su progresivo desvelamiento: «El hombre en el estado de mundaneidad vive en el darse-previo de sí y del mundo, y esto significa que él vive en el modo del horizonte, vive en la conciencia de la finitud dentro de un mundo infinito».[33] Ahora bien, cuando no está atada a presupuestos mundanos, la reflexión supera un segundo sentido en que el hombre se encuentra en los límites de la finitud, es decir, el que concierne al enmascaramiento de la dimensión trascendental. Este velamiento de lo trascendental tiene un carácter distinto del de la horizonticidad en cuanto reverso de la infinitud inagotable de la experiencia. Por eso, Husserl se refiere a dos estratos de la finitud: «El hombre en la finitud: 1) finitud como velamiento de la "infinitud" del mundo predado; 2) finitud como velamiento

[30] Hua VI, 191.

[31] Hua I, 177. Cf. Hua I, 73, 76, 177-180.

[32] Hua XVII, 207. Cf. Hua XV, 149.

[33] Hua XV, 389.

de la trascendentalidad».[34] El primer estrato es inevitable, pero alterable en su sentido, mientras que el segundo es superado mediante el acceso a la esfera trascendental. La irrupción en este ámbito implica una transformación del primer sentido en cuanto permite poner en correlación los horizontes con el yo trascendental y asociarlos con el desvelamiento de las implicaciones intencionales. Así, junto al velamiento del mundo predado en la actitud natural como un encubrimiento que se debe a la inerradicable infinitud de los horizontes, se encuentra el velamiento de la subjetividad trascendental. Al mismo tiempo, hay dos tipos de desvelamiento: la explicitación, en el marco de la actitud natural, de esa horizonticidad infinita del mundo que subsiste siempre a pesar de toda explicitación, y el descubrimiento de la subjetividad trascendental que se identifica con la producción de una nueva horizonticidad e infinitud no-predada.

La actitud trascendental enfrenta un problema distinto al de la pregunta por los caminos que deben ser recorridos a fin de llevar el mundo a una determinada experiencia. Husserl caracteriza su propósito de la siguiente manera: «La tarea de comprender cómo este sistema familiar de caminos y el mundo mismo se constituye en el percibir corporal de un modo accesible para mí, para el hombre, para el hombre ya predado para mí [...]».[35] No podemos limitarnos a los caminos, sino que debemos mostrar que son el producto de nuestras propias capacidades que han tenido una génesis en la vida pasada y están a nuestra disposición en el presente. Husserl observa que, en la medida en que se dedica al desvelamiento del mundo convertido en fenómeno trascendental, el yo de la reflexión «crea "productivamente" un horizonte infinito [...]». Añade que este nuevo horizonte es el del autoconocimiento del yo trascendental «en su horizonticidad infinita y "producida" de nuevo para sí por una nueva "producción"». Así, establece una diferencia entre la mera explicitación del mundo predado y la explicitación que pone de relieve operaciones constituyentes por medio de la reflexión trascendental: «Esta horizonticidad es la infinitud de la

[34] Hua XV, 387.

[35] Hua XV, 327.

explicitación trascendental evidente, que el yo fenomenologizante pone en acción, y siempre pone ante sí el horizonte infinito de lo que aún se ha de efectuar».[36]

La «producción» tiene el sentido de explicitar la horizonticidad en cuanto que está ligada a las posibilidades, a las capacidades disposicionales de la subjetividad trascendental, es decir, se vincula con sustitución de la interpretación que recibe en la actitud natural por una comprensión trascendental. Una aclaración de lo que significa esta «producción» puede encontrarse en el siguiente contraste. En la actitud natural, el horizonte es exterior al objeto mismo o al mundo mismo porque todo aspecto del objeto, y todo sector del mundo, está dado en sí mismo. La inadecuación es exterior al objeto y al mundo, y reposa en que los aspectos y sectores solo pueden ser captados uno tras otro. En la experiencia natural, la captación de cada aspecto presente de un objeto, o de cada sector presente del mundo, excluye los aspectos o sectores ausentes, y estos aspectos o sectores ausentes no ingresan en la presencia. En la actitud trascendental, en cambio, el horizonte es intrínseco al objeto o al sector del mundo que es aprehendido en razón de que es un correlato de las potencialidades del sujeto. La horizonticidad se incorpora a los objetos mismos y al mundo mismo en cuanto que no depende solo del desplazamiento efectivo del yo mundano. La relación entre potencialidad y actualidad pasa a ser examinada en el marco de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Junto a la presencia del aspecto presente de un objeto, o de un sector presente del mundo, se tiene en cuenta la presencia de las ausencias, es decir, la presencia de los aspectos ausentes y de los sectores ausentes. Por un lado, en la actitud natural, el objeto incluye actualmente todos sus lados, y el yo natural los excluye al afirmar la presencia de uno a la vez. Por el otro, en la actitud trascendental, el objeto excluye actualmente, pero incluye potencialmente, todos los lados, como reflejo de las capacidades del yo. Se observa una analogía según la cual el horizonte extraño al mundo de la actitud natural es al desplazamiento efectivo del yo-hombre como parte del mundo lo que el horizonte inherente al mundo

[36] Hua XV, 390.

como fenómeno trascendental es a las potencialidades del yo trascendental como contrapolo del mundo.[37]

3. El darse-previo trascendental

El mundo predado en la actitud natural desempeña el papel de estrato final en la historia de la constitución, y el análisis puesto en marcha por la reducción muestra cómo el proceso constituyente «*termina en el producto-final mundo*».[38] La ingenuidad de la actitud natural consiste en mantener absolutizado el plano de los productos finales, es decir, la superficie de lo trascendental y permanecer ciego respecto de la dimensión de las operaciones constituyentes a partir de las cuales emerge el mundo. Por el contrario, la actitud trascendental implica una «deslimitación en dirección a la plena dimensión del devenir constitutivo».[39] Así, el espectador que reflexiona en la actitud trascendental se relaciona cognoscitivamente con una serie de estratos de constitución cuyo estrato superior, sustentado en todos los demás, es el mundo en cuanto «horizonte de los "términos"».[40] Este esclarecimiento de los estratos olvidados no es otra cosa que la antes mencionada «producción».

Frente al darse-previo del mundo inherente a la actitud natural, la reducción fenomenológica tiene la pretensión de convertir en campo temático de investigación la subjetividad trascendental como la «subjetividad que no se ha de encontrar en el horizonte del darse-previo del mundo».[41] Puesto que la epojé posibilita la reducción a una subjetividad no-mundana que ha permanecido

[37] Cf. Claesges, U. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, pp. 24, 49 s. Y Sokolowski, R. *Husserlian Meditations*, pp. 185, 251.

[38] HuaD II/1, 49.

[39] HuaD II/1, 83.

[40] Hua XV, 180. De manera que el espectador trascendental «analiza estos estratos más profundos de la constitución trascendental siempre en el *estrato final como horizonte de regresión*: partiendo de la situación de la actitud natural trascendentalmente explicitada» (HuaD II/1, 150).

[41] HuaD II/2, 159.

oculta, Husserl escribe: «La subjetividad trascendental no está *predada* en la mundaneidad humana, y sin embargo está "velada" en ella, en la medida en que el hombre […] puede efectuar la reducción trascendental y abrirse paso a través de su mundaneidad».[42] Trascendiendo el darse-previo del mundo y el dogmatismo de la actitud natural, la reducción pretende alcanzar una comprensión absoluta del mundo por medio de un retroceso al fundamento último de su ser. Dado que trasciende el darse-previo del mundo, la reducción nos permite encontrarnos a nosotros mismos de un modo en que «somos para nosotros completamente desconocidos, extraños y no-predados».[43]

La vida trascendental a la que se accede por medio de la epojé es en cierto modo indeterminada porque, en cuanto ámbito nuevo y desconocido, no se encuentra en horizontes de cognoscibilidad. Esto significa que se caracteriza por un no-darse-previo (*Un-vorgegebenheit*) de modo que, luego de la epojé, no se encuentra nada más allá del darse actual, en una apertura indeterminada, del curso de la vida trascendental. No se sabe si esta vida se extiende más allá del presente. Los horizontes de la subjetividad trascendental se encuentran indeterminados no solo respecto de las determinaciones particulares de lo implicado en ellos, sino también respecto de sus estructuras generales: «El horizonte de indeterminación [...] es él mismo indeterminado *como horizonte*. Con otras palabras: la indeterminación no es indeterminación *en* los horizontes, sino *de* los horizontes mismos».[44] No obstante, Fink considera que contamos con «un cierto darse-previo»[45] de la vida trascendental. Si bien carecemos de un saber predado acerca del alcance y los estratos de profundidad del ámbito en el que hemos irrumpido por medio de la epojé, se conserva, en el primer nivel de la explicitación, en alguna medida el darse-previo inherente a la actitud natural.[46] Debido a la permanente emergencia de ciertos patrones asociados con el

[42] Hua XV, 389.

[43] HuaD II/2, 160.

[44] HuaD II/2, 245 s.

[45] HuaD II/2, 236, 241.

[46] HuaD II/2, 218, 241 s.

darse-previo en la actitud natural, contamos con un darse-previo trascendental de la articulación de la vida intencional, es decir, de los actos, y del tiempo inmanente que les es inherente. El darse-previo de la estructura de la experiencia trascendental del mundo proporciona el marco para un primer análisis que debe describir la relación entre una multiplicidad de operaciones subjetivas y su síntesis en vista de la unidad del objeto del que tenemos conciencia. Y se añade un darse-previo del tiempo inmanente. Como no tenemos una experiencia de él por primera vez en una determinada percepción, el presente no solo es dado, sino predado. Y esta comprensión previa va de la mano con una comprensión general de las relaciones temporales. Fink señala que «tenemos en el darse-previo precisamente de este tiempo inmanente, y en las habitualidades del ego, una guía para la comprensión en principio del presente trascendental como una situación actual en el acontecer del autodesenvolvimiento de la mónada, como un presente en la *historia monádica*».[47] Sin embargo, no se debe pasar por alto que estas determinaciones se destacan sobre el trasfondo de una esencial indeterminación que incluye la totalidad de la vida trascendental. Se trata solo de un punto de partida que ofrece un primer ámbito para la explicitación, y que, además, adquiere un nuevo sentido en la explicitación. Otros aspectos de la cuestión conciernen a dos temas que caen del todo fuera de la actitud natural. Uno es el problema de los estratos de profundidad de la vida trascendental, y el otro es el problema del alcance de la vida trascendental, es decir, si ella se limita a mí yo o se extiende a los otros.[48]

Sobre el nuevo sentido de la explicitación, Husserl escribe:

> Así como, para el yo natural que vive en el mundo en la conciencia de horizonte, el mundo es constantemente predado como horizonte continuamente universal de lo que es, así también, en la reducción, el darse-previo del mundo como conciencia de horizonte (en sus modos fluyentes) es

[47] HuaD II/2, 236 s.

[48] Véase capítulo II §§ 1-3, capítulo III §§ 1-4, y capítulo XII § 4.

> «predado» a una con los actos del yo que se refieren a él, y este yo es, en su cambio viviente, el suelo de la actitud reflexiva y reductiva.[49]

Además de poner el término «predado» entre comillas en su segunda aparición —aplicada a la actitud trascendental—, Husserl se refiere, algunas líneas más adelante, a «un darse-previo de otra índole (*eine andersartige Vorgegebenheit*) como fenómeno del mundo», y, en otro texto, a «el nuevo "darse-previo" trascendental sin estilo esencial anticipable»[50] Para aclarar este darse-previo de nueva índole, Husserl señala que, en virtud de la epojé, se accede a un nuevo modo de vida en que el filósofo es por primera vez libre, «y ante todo libre de la atadura interior más fuerte y universal, y a la vez más oculta: la atadura al darse-previo del mundo».[51] Después de la reducción, el darse-previo del mundo es válido como fenómeno para la subjetividad trascendental, es decir, como correlato de sus propias operaciones:

> Conozco el darse-previo […] y lo comprendo como operación trascendental, operación de los intereses trascendentales. El *darse-previo humano-psíquico* mismo se convierte en *darse-previo trascendental*; el mundo […] se convierte en el darse previo del "fenómeno" mundo en el yo trascendental.[52]

Aun si la comprensión trascendental implica una nueva manera de considerar el darse-previo inherente a la actitud natural, estos horizontes de familiaridad son el hilo conductor para la exploración trascendental de las maneras de darse. La actitud trascendental está «sobre» el darse-previo del mundo en la actitud natural, y, por tanto, puede indagar el *cómo* del darse-previo del

[49] HuaD II/1, 203 (Ms B II 4).

[50] HuaD II/1, 204; HuaD II/1, 215 (Ms B IV 5).

[51] Hua VI, 154.

[52] Hua XXXIV, 317.

mundo: «[…] me encuentro sobre (*über*) el mundo que ahora se ha convertido para mí en *fenómeno* en un sentido muy peculiar»[53]

4. La prerreflexividad corporal

J. N. Mohanty retoma las tesis de Landgrebe sobre la corporalidad como momento estructural pasivo de la subjetividad trascendental constituyente. Considera que el concepto de subjetividad es más amplio que el de conciencia y tiene la intencionalidad como rasgo distintivo en todas sus manifestaciones. Incluye una dimensión corporal prerreflexiva y preobjetiva que tiene la primacía en el orden del darse en cuanto que es la primera forma en que se experiencia la subjetividad. En su estrato más fundamental, la experiencia es un sentir el cuerpo o darse prerreflexivo del cuerpo. El cuerpo vivido tiene de sí una autoexperiencia en un darse prerreflexivo en que cuerpo sintiente y cuerpo sentido aún no se diferencian. Por tanto, el cuerpo sentido se caracteriza por no ser un objeto porque es vivido desde dentro en un modo de experiencia anterior a la objetivación ya sea por la percepción o la reflexión. Además, el cuerpo vivido revela una direccionalidad hacia el mundo que es intencionado no como una totalidad de objetos, sino como una totalidad de remisiones que tiene su centro en el cuerpo. Las cosas del mundo, y las dimensiones y relaciones según las cuales se ordena (espacio, tiempo, causalidad), se caracterizan en términos de las capacidades que constituyen la autocomprensión del cuerpo vivido. Esto significa que la subjetividad corporal es dadora de sentido y constituyente del mundo en una experiencia única e indivisa de ser en el mundo. En suma, el modo prioritario y fundante de darse corresponde a una subjetividad corporal preobjetiva y prerreflexiva que se encuentra comprometida con el mundo preobjetivo: «Como lo ha mostrado Merleau-Ponty, es una forma de

[53] Hua VI, 155. En este sentido, Fink afirma respecto del mundo de la actitud natural: "No me apoyo sobre su suelo, sino que lo tengo debajo de mí (*unter mir*) como mero 'fenómeno'" (HuaD II/2, 176 s.).

intencionalidad *sui generis* que no es reductible por análisis a la intencionalidad de un acto mental o a un proceso fisiológico no-intencional».[54]

Otro modo de darse de la subjetividad es posibilitado por los actos de reflexión. Es un modo de darse fundado que tiene su fundamento de sentido en la experiencia prerreflexiva de la subjetividad corporal. Esta relación de fundamentación tiene tres aspectos. En primer lugar, puesto que la subjetividad corporal no es opaca, sino que tiene un modo de darse, la reflexión continúa esa autocaptación o relación consigo de índole prerreflexiva. En segundo lugar, la fundamentación atañe a la libertad respecto del mundo. La subjetividad corporal puede moverse a sí misma, no está localizada en el mundo objetivo, y es el punto cero para un ordenamiento del mundo y de sus lugares, y en estos fenómenos se encuentra la primera manifestación de una autonomía o libertad respecto del mundo que la conciencia acentuará luego por medio de la reflexión. Por último, la captación indiferenciada de sí misma y del mundo inherente a la subjetividad corporal muestra una fisura por la que está siempre a punto de convertirse en captación objetiva del mundo y captación reflexiva de sí misma. Sobre la base de la indistinción preobjetiva entre cuerpo y conciencia, se separan luego una exterioridad extensa mediante la observación perceptiva que da lugar al cuerpo objetivo, y una interioridad inextensa mediante la reflexión que da lugar a la conciencia. Por tanto, un pensamiento objetivante solidifica una fisura que ya es inherente a la textura de la experiencia vivida. Así, la reflexión presupone una base corporal y la sustituye por un campo de experiencia articulado en un conjunto de actos que irradian del yo y se orientan a un mundo de objetos entre los cuales se encuentra el propio cuerpo.

Una vez que ha logrado efectuar actos de reflexión, la subjetividad puede considerarse a sí misma como un conjunto de actos que irradian de ella y constituyen un mundo de objetos entre los cuales se encuentra el propio cuerpo. Por tanto, la relación sujeto-objeto resulta ser una estructura constituida de orden superior. Además, si efectúa la epojé, el sujeto reflexionante aísla una conciencia pura como una región autónoma que puede ser descrita en sus

[54] MOHANTY, J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nihjoff, 1985, p. 129 s.

propios términos, pero cuya autonomía está fundada en la espontaneidad del movimiento corporal y en el modo en que el cuerpo propio ordena en torno de sí un mundo. De modo que la conciencia trascendental en cuanta conciencia pura y el mundo diferenciado son complejas unidades de sentido que se constituyen en la historia de la subjetividad.

Ahora bien, la conciencia reflexiva recoge dentro de sí los niveles previos de constitución del mundo, es decir, la intencionalidad corporal en cuanto constituyente. Y por ser más abarcadora, tiene prioridad en el orden de la constitución sin que esto signifique dejar de reconocer una subjetividad constituyente prerreflexiva y de su prioridad en el orden del darse: «Al aseverar esta prioridad de la subjetividad corporal, también quiero aseverar que todos estos niveles, junto con sus relaciones estructurales, son comprendidas dentro de la vida total de la subjetividad trascendental».[55] Lo que sucede es que mi cuerpo se convierte en objeto de mi conciencia con un sentido noemático que remite a las pertinentes operaciones de la conciencia. Es una estructura noemática de sentido que encuentra su lugar dentro del campo total de la subjetividad trascendental. En esta estructura se distinguen las capas del objeto físico o material, el organismo viviente o animal, el objeto expresivo y el objeto cultural. Se debe tener en cuenta, al explicitar la constitución de esta compleja estructura de sentido, que ella remite al estrato fundamental del sentir el cuerpo o darse prerreflexivo del cuerpo. Puesto que se da de manera prerreflexiva en este sentir, el cuerpo vivido o sentido es también una unidad noemática. Y así como la intencionalidad del cuerpo no es la intencionalidad de la conciencia, la unidad noemática que es el cuerpo vivido no es la de un objeto. Pertenece a un estrato más primitivo y fundante respecto de las capas del organismo viviente y el objeto físico que se suceden luego en este orden de constitución. Mohanty observa que mi cuerpo propio, en su darse prerreflexivo, «es sin duda una unidad noemática de sentido tanto como lo son las unidades constituidas de orden superior tales como "organismo animal" y "objeto material"».[56]

[55] *Ibid.*, p. 164.

[56] *Ibid.*, p. 129.

Que el cuerpo propio sea constituido no significa una incompatibilidad con la concepción del cuerpo propio como intencional. Mohanty considera que lo que es intencional puede ser el objeto de otro acto intencional; por ejemplo, los actos intencionales de la conciencia trascendental son constituidos en la conciencia interna del tiempo, y los actos de la conciencia mundana son constituidos por la conciencia trascendental. Así mismo, el cuerpo que es constituyente es a la vez constituido como constituyente, esto es, como un comportamiento intencional que es objeto de otros actos intencionales.

Según Husserl, la conciencia trascendental se interpreta o reifica como mundana por medio de una apercepción mundanizante. En sentido inverso se podría sostener que el ser humano se interpreta a sí mismo como conciencia trascendental en una autocomprensión reflexiva. Pero Mohanty considera que el punto de vista husserliano es más comprensivo o abarcador porque es capaz de incluir la posición inversa dentro de su alcance. Y esgrime tres razones para justificar la falta de prioridad de la subjetividad corporal en el orden de la constitución. En primer lugar, en virtud de su modo de darse inestable, no puede ser tematizada por la reflexión sin perder su carácter originario. Esto significa que no puede seguir teniendo sus características propias bajo la mirada de la reflexión. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, la subjetividad corporal no puede ser alcanzada y legitimada en una evidencia reflexiva como una experiencia que difiere de la mera transparencia prerreflexiva. Por último, en la medida en que no puede ser llevada a la evidencia reflexiva, la subjetividad corporal no puede comprender en sí a su otro, es decir, la reflexión que surge de ella. Mohanty afirma que «el pensamiento reflexivo encuentra dentro de ella un apoyo pero no una morada».[57] En cambio, la conciencia pura no desaparece ante la reflexión, sino que justamente es constituida por ella, puede ser llevada a una evidencia reflexiva de sí misma, y es una región autónoma porque incluye su otro en sí misma. Por eso, Mohanty señala que la conciencia trascendental husserliana «comprende dentro de sí, como un estrato básico, la conciencia perceptiva prerreflexiva, incluido el cuerpo propio como un

[57] *Ibid.*, p. 150.

sistema de intencionalidades».[58] Por tanto, sostiene que la vida de la conciencia trascendental abarca tanto la reflexión como su propio fundamento operativo prerreflexivo. Como conciencia reflexiva reconoce sus propias realizaciones anónimas y de ese modo las contiene dentro de sí. Se exhibe «como una región autónoma de suyo», «como auto-fundamentante» y «como una región autónoma completa en sí misma».[59] Mohanty señala que, si bien ofrece un sustento a la actividad reflexiva, la subjetividad corporal no permanece como tal, sino que es transformada por la reflexión que opera sobre su base. Esta transformación sucede porque la experiencia prerreflexiva no puede seguir siendo lo que es bajo la mirada de la reflexión.

5. El yo trascendental mundano

En relación con la compleja cuestión de la relación entre el yo trascendental, la corporalidad, la afección hylética, el yo mundano y la reflexión, es necesario subrayar algunas cuestiones centrales que deben ser tenidas en cuenta conjuntamente.

Desde la actitud trascendental, la situación del yo mundano se explica de la siguiente manera. En la medida en que los objetos se constituyen como existentes en la experiencia, se produce una doble autoconstitución de esta experiencia. Por un lado, tiene lugar una autoconstitución interna de la vida trascendental dentro de la esfera trascendental por medio de la cual las vivencias son constituidas como unidades en la conciencia interna del tiempo. Por el otro, se da una autoconstitución externa por la cual las vivencias se mundanizan constituyéndose como vivencias psicológicas del yo psicofísico dentro del mundo. Por tanto, la efectivización de la experiencia del mundo por parte de mi yo trascendental comprende, junto con la constitución de objetos, la constitución de mis experiencias como experiencias de mi yo psicofísico que

[58] *Ibid.*, p. 163.

[59] *Ibid.*, p. 149 s.

es para mí, en cuanto yo trascendental, un fenómeno en el fenómeno universal «mundo». La constitución de todo objeto mundano implica la constitución de un yo psicofísico que es también trascendente o correlativo de la vida trascendental: «El sujeto constituyente se mundaniza a sí mismo en hombre intramundanamente existente, en la medida en que se establece y por así decirlo ocupa un lugar *en medio* del contexto de ser constituido por él».[60] Así, el yo mundano es un yo trascendental que no toma conciencia de sí como trascendental porque olvida su condición de yo constituyente, y, por tanto, encubre que su situación mundana es el resultado de la autoconstitución externa. No obstante, puede acceder a ella porque su constitución le posibilita un conocimiento implícito de la trascendentalidad.

Al auto-objetivarse como una parte del mundo constituido, esto es, como un yo psicofísico, el yo trascendental se interpreta como una unidad que está compuesta de un cuerpo propio y una psique o alma (*Seele*), y se inserta por medio de su corporeidad física en la naturaleza. Husserl aclara que ante todo me experiencio directamente como gobernando mi cuerpo propio, y no como localizado en la corporeidad material del cuerpo propio. Por eso, la constitución del yo psicofísico implica que el cuerpo propio experimenta una transformación sin dejar de ser considerado un objeto que es dado de un modo único como un fenómeno central en torno del cual se orienta el mundo. Junto con la «trasposición-hacia-afuera»[61] del cuerpo propio, se produce una autoenajenación del yo trascendental en alma del cuerpo por medio de una apercepción mundanizante. El yo trascendental adquiere una vestimenta mundana, y con ello pasa del gobierno del cuerpo propio en cuanto yo trascendental a la localización por medio de la corporeidad del cuerpo propio en cuanto yo psicofísico. Husserl señala que «el sujeto era anteriormente por así decirlo sujeto supranatural, un sujeto que estaba relacionado [*bezogen*] con su naturaleza y sin embargo no estaba incluido [*einbezogen*] en ella», y añade que con

[60] HuaD II/1, 117.

[61] Hua XIV, 82.

la mundanización «cada sujeto es objeto de la naturaleza, alma de un cuerpo propio [...]».[62]

Así, constituyo mi yo psicofísico como un objeto en medio del mundo de los objetos. La psique se presenta siempre como un estrato en el cuerpo propio. Está siempre encarnada, y esto significa que su constitución presupone la del cuerpo propio. Se da en la experiencia en unidad con él sin que tenga una ubicación particular diferenciable. No es nada por sí, sino un estrato de sucesos reales en el cuerpo propio, y esta introyección en el organismo la convierte en un elemento de la naturaleza en sentido amplio. De modo que encuentro como objeto un yo psicofísico con un alma, el cuerpo propio en que ella se expresa, y un cuerpo material por medio del cual está integrado de un modo causal en la naturaleza: «La psique anima el cuerpo propio y el cuerpo propio animado es un objeto natural dentro de la unidad del mundo espacio-temporal».[63] Respecto de este primer nivel de auto-objetivación, Husserl subraya que «la equiparación del cuerpo propio con cosas exteriores no es aún tan acabada como en el mundo que es correlato de la intersubjetividad».[64] Esto significa que analiza en un primer paso la constitución de la psique por medio del cuerpo propio sin tener en cuenta los otros sujetos. Este análisis se limita a la experiencia solipsista, es decir, no tiene en cuenta lo que se puede asignar al yo psicofísico a partir del conocimiento de otros sujetos. De este modo, por medio de una abstracción, Husserl distingue los sentidos estrictamente subjetivos que convergen en la constitución del alma o psique. La superposición de sentidos provenientes de las otras subjetividades convierte luego al yo psicofísico en yo-hombre.

Respecto del punto de vista de Mohanty, surge la cuestión de la persistencia del modo de darse prioritario de la subjetividad corporal dentro de la prioridad que la conciencia trascendental alcanza en el orden de la constitución. Es la cuestión de si lo secundario en el orden del darse, es decir, la conciencia

[62] Hua XIV, 86. Cf. Hua XIV, 462; Hua XV, 373.

[63] Cf. Hua IV, 120-125

[64] Hua XV, 645.

trascendental, puede, en el orden de la constitución, reabsorber dentro de sí lo que es fundante en el orden del darse. Si lo fundado no puede reabsorber lo fundante dentro de sí, la subjetividad corporal comprendida por la conciencia reflexiva queda incluida con una opacidad que no puede ser transformada ante la mirada de la reflexión.

Esta cuestión tiene dos lados. El primero concierne a un residuo opaco para la reflexión en el presente viviente. Mohanty no deja de admitir que la conciencia constituyente no es un dominio translúcido de actos de reflexión de modo que no puede haber una plena coincidencia de la reflexión y aquello sobre lo que se reflexiona: «Es cierto que una completa coincidencia entre la reflexión y lo reflexionado es excluida por la temporalidad». No obstante, aclara de inmediato: «Pero la completa coincidencia es un requerimiento demasiado fuerte para la filosofía, y su fracaso es un fundamento demasiado apresurado para el escepticismo».[65] Así como no hay una pura opacidad en la experiencia prerreflexiva, la experiencia reflexiva no es pura transparencia o coincidencia consigo misma. Landgrebe ya había indicado que la autopercatación corporal es necesaria para que el sujeto tenga una conciencia de su identidad y de ese modo pueda llevar a cabo un acto de reflexión. La reflexión misma solo puede tomar conciencia de la identidad del yo a través de los actos pasados. Se le escapa el yo en su operar en el presente viviente, y, por tanto, no puede dar cuenta de aquello que está presupuesto por ella misma, es decir, la identidad entre el yo presente que reflexiona y el yo pasado sobre el que se reflexiona. La aprehensión de esta identidad no es reflexiva, sino que se da a través de la autopercatación que la subjetividad tiene, en la prerreflexividad corporal, de sus operaciones presentes y pasadas. Por tanto, si un resto de autopercatación corporal se sustrae a la reflexión, la tesis de que la reflexión comprende dentro de sí a su otro no puede significar una reflexión sobre lo así abarcado en el sentido de una plena autoexplicitación. El otro lado de la cuestión concierne a que, si bien la *hyle* proviene de la subjetividad trascendental en virtud de sus

[65] Mohanty, J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*, p. 244.

operaciones de síntesis, subsiste un residuo opaco que no puede ser reducido a esas operaciones.[66] Al final del próximo apartado volveremos sobre este tema.

6. El espectador trascendental mundano

Es importante en este punto recordar el análisis de Fink sobre la relación dialéctica en que se encuentran la esfera mundana y la esfera trascendental. Sabemos que hay una mundanización del yo trascendental. Ella resulta de que su propia actividad constituyente se orienta hacia y termina en el mundo como el horizonte de los productos finales constituidos. Esta «mundanización propia o primaria»[67] abarca la constitución de los objetos por el yo trascendental y la auto-objetivación del yo trascendental como yo-hombre. Con esto se enlaza una mundanización del yo fenomenologizante en tanto es transportado por la mundanización del yo trascendental. Fink la denomina mundanización impropia o aparente porque no reposa en la propia actividad del yo espectador: «La mundanización impropia es la suma del acontecer constitutivo que instala el *fenomenologizar* mismo *en el mundo, esto es, en la actitud natural*, lo "localiza" y "temporaliza" ahí, con otras palabras, lo hace "*aparecer*" en el mundo».[68] No se trata de una auto-objetivación trascendental del fenomenologizar, sino de un pasivo ser llevado del fenomenologizar por la objetivación general del sujeto constituyente que se orienta hacia los entes intramundanos y el yo-psicofísico intramundano. Llevado por la tendencia hacia el mundo inherente al proceso constitutivo, el fenomenologizar es retrotraído de nuevo a la actitud natural. La interpretación del fenomenologizar como actividad humana no surge de un ingenuo cautiverio en la actitud natural que pudiera anularse con la reducción, sino que es posterior a la reducción.

[66] Sobre estos dos lados, véase capítulo VI § 4.

[67] HuaD II/1, 108, 119.

[68] HuaD II/1, 100.

El fenomenologizar se convierte en una «aparición» (*Erscheinung*) en el sentido de que adquiere una forma externa en el mundo. Se humaniza en contraste con la deshumanización implicada en la reducción, y se convierte en una ciencia filosófica en el mundo. Esta recaída en el mundo se une a una humanización de la deshumanización reductiva en una vuelta a la actitud natural, y el yo mundano se muestra como el aparente sujeto de la aparición del fenomenologizar en el mundo. Sin embargo, esto no significa un abandono de la epojé y la actitud reductiva porque el yo fenomenologizante no recae efectivamente en la actitud natural, sino que la actitud trascendental, que se mantiene de un modo consciente, «*aparece* [...] *en el mundo en el horizonte de la actitud natural*».[69] Por tanto, es necesario ver a través de la apariencia a diferencia del dogmático que ve la apariencia como una realidad última: «El "hombre" es el sujeto de la aparición del fenomenologizar, esto es, el hombre es el sujeto que aparece en la actitud natural: sujeto aparente».[70] Por tanto, el camino cognoscitivo de la fenomenología no solo va desde la actitud natural a su superación por medio de la reducción, sino que retorna a la actitud natural como consecuencia de la mundanización del fenomenologizar. De modo que la actitud natural no solo es el «desde donde» (*Wovon-aus*), sino el «hacia donde» (*Wo-für*) del filosofar. Por eso, el fenomenólogo es un funcionario que asume la tarea de recorrer hasta el fin el camino del conocimiento fenomenológico para sí y para todos los otros con los cuales se encuentra en una comunidad de vida natural:

> El proceso de «llegar-a-ser-para-sí» de la vida trascendental no solo debe partir de la actitud natural, sino que debe también *retornar* a ella, precisamente cuando el que filosofa *cofilosofa para los otros*, con los cuales se encuentra en una última comunidad de vida trascendental, pero que aún están cautivos en la situación limitada de la actitud natural.[71]

[69] HuaD II/1, 120.

[70] HuaD II/1, 125 s.

[71] HuaD II/1, 109 s.

Si la mundanización del fenomenologizar es una necesidad que reposa sobre tendencias trascendentales, no se puede afirmar simplemente que el espectador trascendental sea el sujeto del fenomenologizar. La respuesta a la pregunta por el «quién» de la actividad reflexiva debe contemplar dos aspectos. Por un lado, el sujeto del fenomenologizar es el ego trascendental, que, en una autodivisión inmanente, se configura como yo espectador. Por el otro, el fenomenologizar es una praxis teórica del hombre que filosofa. En razón de que, con la reducción, descubrimos que las acciones humanas son en el fondo trascendentales, se podría decir que el fenomenologizar no es más que una actividad trascendental entre otras. Esto significaría que, por medio de la autoconstitución del yo trascendental en yo-hombre, el fenomenologizar es apercibido luego como acción humana. Sin embargo, la dificultad no se elimina de esta manera porque la reflexión trascendental no se encuentra en el mismo plano que las restantes actividades humanas. Puesto que la reducción es necesaria para ponerlo en marcha, el fenomenologizar no se encuentra en la actitud natural como cualquier otra actividad para ser descubierta luego en su carácter trascendental. Puesto que su aparición mundana nunca se da antes de la reducción, sino siempre después de ella, considerar al fenomenologizar como una acción humana «no es un *dogmatismo antes de la reducción*, sino un *dogmatismo después de la reducción*».[72]

Fink considera que se debe hablar de «el sujeto plenilateral» (*das vollseitige Subjekt*) del fenomenologizar. Se trata de «la *subjetividad trascendental "que aparece" en el mundo* por medio de una mundanización impropia».[73] No es el yo trascendental que permanece en su trascendentalidad, ni el yo-hombre en su ingenua clausura respecto de lo trascendental. Por tanto, el sujeto del fenomenologizar debe ser caracterizado a la vez como trascendental y mundano. Mientras que la auto-objetivación de la vida trascendental implica un olvido de su origen trascendental y una captación del yo tan solo como hombre, el yo fenomenologizante que aparece en el mundo mediante la mundanización

[72] HuaD II/1, 122

[73] HuaD II/1, 127.

impropia no olvida su origen trascendental, sino que realiza una objetivación mundana del saber acerca de lo trascendental. Hay una «*doble transparencia* en la aparición mundana del fenomenologizar»[74] tanto respecto de la naturaleza trascendental del fenomenologizar como respecto del proceso trascendental de mundanización que configura la aparición. Esta transparencia permite distinguir, respecto del fenomenologizar, entre «verdades de aparición» y «verdades trascendentales», es decir, lo que es solo una verdad respecto de la aparición mundana y lo que es una verdad respecto del propio aspecto trascendental del fenomenologizar. Las primeras son verdades ingenuas cautivas del mundo que no avanzan hacia la dimensión trascendental oculta en la aparición. Son verdades unilaterales, abstractas o limitadas que deben ser incluidas en las verdades trascendentales o constituyentes que se ponen de manifiesto por medio del análisis fenomenológico. Que el sujeto del fenomenologizar sea el hombre es una verdad de aparición, y que lo sea el yo trascendental es una verdad trascendental. No hay entre ellas una contradicción porque no se encuentran en el mismo plano. Tampoco hay un mayor o menor grado de verdad comparativo entre unas y otras. La doble transparencia posibilita una «superación»,[75] en el sentido de una negación y confirmación, de las verdades de aparición por las verdades trascendentales. La negación pone de relieve la limitación de las verdades de aparición, y la confirmación esclarece su constitución trascendental. Toda verdad trascendental comprende en sí, completa y esclarece la correspondiente verdad de aparición, y de ese modo esta resulta ser una «verdad aparente» (*Scheinwahrheit*)[76] que siempre exhibe una transparencia.

Con el análisis de la doble vertiente trascendental y mundana del yo espectador culmina una serie de cuestiones que, ligadas a la esfera de lo trascendental, han puesto de relieve en cada caso un doble movimiento. Se ha examinado el contraste entre la indagación retrospectiva de la fenomenología genética que retrocede a un horizonte inicial originario y el avance prospectivo que

[74] HuaD II/1, 128.

[75] HuaD II/1, 129, 133.

[76] Cf. HuaD II/1, 147.

hace emerger un indiferenciado sentir originario a partir de niveles previos en una escala de formas de organización de modo que la contracción de procesos naturales genera una dimensión nueva que no es reductible a ellos, sino explicable por las síntesis de la conciencia. Además, se ha mostrado que una prerreflexividad temporal o corporal antecede a la reflexión en la forma de un principio de autoescisión o en el modo de una espontaneidad incipiente, y que la reflexión necesita de ello para tener conciencia de su identidad con aquello sobre lo que reflexiona. Se ha tenido en cuenta también la oposición entre la interpretación de sí mismo del ser humano como conciencia trascendental en una autoconciencia reflexiva y la mundanización de la conciencia trascendental en un yo psicofísico.[77] Finalmente, se ha presentado «una "unidad dialéctica" entre la esfera de lo trascendental y de lo mundano que compone el concepto "concreto" del "sujeto fenomenologizante"».[78]

El mismo enfoque de unidad puede ser aplicable a un concepto plenilateral de subjetividad trascendental en la recíproca relación de inderivabilidad y condicionamiento que mantiene con el yo psicofísico. La «unidad dialéctica» puede interpretarse como un juego de patencia y latencia en que el ámbito mundano y el ámbito trascendental se encuentran uno en el horizonte del otro en una suerte de entramado de modo que, cuando uno se destaca como tema, el otro se desliza hacia el trasfondo. Si se centra la atención en las síntesis de la conciencia, queda latente una dimensión que no se puede derivar de ellas. Si se pone el énfasis en esta dimensión, se pierde de vista el operar efectivo de la conciencia. Si se dirige el interés exclusivamente a la prerreflexividad corporal o temporal, no se tiene presente que ella está orientada hacia una toma de conciencia de sí mismo en niveles superiores y se omiten las consecuencias de esta autorreflexión. Si se acentúa la espontaneidad de la reflexión, se nos escapa lo que explica su relación con la conciencia a la que desvela, es decir, la

[77] Véase capítulo VI § 4 y los dos apartados anteriores de este capítulo. Langrebe une la temporalidad con el movimiento corporal kinestésico como condiciones de la reflexión al procurar mostrar cómo el «yo me muevo» hace surgir la experiencia del tiempo. Cf. Landgrebe, Ludwig. „Phänomenologische Analyse und Dialektik", p. 82 ss.

[78] HuaD II/1, 127.

prerreflexividad. Si se enfatiza la mundanización del yo trascendental, se pasan por alto los residuos opacos a las síntesis subjetivas y a la reflexión. Si se pone de relieve que el yo-hombre se autointerpreta como conciencia trascendental, se echa de ver que el espectador trascendental puede incluir de alguna manera dentro de sí mismo lo que le es extraño convirtiéndolo en un objeto con sus horizontes, y, por tanto, sin agotarlo, en virtud de los horizontes latentes, en sus propios instrumentos. Este alternarse de primer plano y trasfondo inherente a la horizonticidad permite ver la relación entre la esfera trascendental y la mundana como dos momentos de un todo, y de ese modo contribuye a aclarar «los grandes problemas de esta paradoja, a saber, que el hombre, y en la comunalización la humanidad, es subjetividad para el mundo y a la vez ha de estar mundana y objetivamente en él».[79]

[79] Mohanty se refiere a la cuestión de la siguiente manera: «El maravilloso y paradójico paralelo entre la vida psíquica mundana y la conciencia trascendental sigue siendo uno de los mayores desconciertos al igual que misterios de la fenomenología» (Mohanty, J. N. *The Possibility of Trancendental Philosophy*, p. 153). Y Nam-In Lee escribe: «La subjetividad psicológica no es otra cosa que la subjetividad trascendental, que en la actitud natural es aprehendida como una subjetividad *constituida* sobre el suelo universal del mundo, y la subjetividad trascendental no es otra cosa que la subjetividad psicológica, que en la actitud trascendental es "aprehendida" como la subjetividad *constituyente* del mundo» (Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, p. 68).

CAPÍTULO X.

El horizonte universal

La apercepción implica siempre un excedente que la conciencia introduce con respecto al dato aprehendido. Nuestra experiencia es un desarrollo de apercepciones, y esta génesis tiene lugar desde el estadio inferior de la conciencia del tiempo, pasa a través del nivel de la cosa espacial, y llega hasta los tipos superiores de apercepción.[1] Ya se puede hablar de apercepción en relación con la conciencia del tiempo porque sus contenidos sensibles remiten más allá de sí por semejanza a otros contenidos. Sigue el nivel de las apercepciones sustentadas en las cosas espaciales, que tienen sus lados percibidos y sus lados apercibidos. Todas las apercepciones convergen en la unidad de una apercepción universal que es nuestra conciencia del mundo. Husserl señala que «nuestra conciencia total es una *apercepción experienciante total* en la que "aparece" el mundo mismo y, apareciendo de maneras cambiantes, es por cierto, en la continuidad de la experiencia, aparición y certeza-de-ser "del" único y mismo mundo».[2] Esto significa que tengo una experiencia del mundo como predado en una apercepción total que se sustenta en una aprehensión momentánea; y como dado temáticamente a través de los objetos singulares, etc., con un horizonte no-temático infinito. Husserl destaca que todo ente es

[1] Cf. Hua XXXIX, 418.

[2] Hua XXXIX, 488.

algo «a partir de» o «en» el mundo, esto es, un fenómeno parcial en el fenómeno del mundo como «horizonte universal» u «horizonte total».[3] Recurre, pues, a la oposición entre el todo y las partes, es decir, un par de conceptos que fueron tema de la «Tercera investigación lógica» y que han tenido un papel central en el análisis fenomenológico. Ahora bien, el mundo no solo es una totalidad de índole horizóntica, sino que exhibe además una estructura formal universal aplicable a cada uno de los objetos en el sentido de un «estilo de totalidad [*Ganzheitsstil*] del mundo de la experiencia».[4] Esto conduce a investigar las formas de la temporalidad, la espacialidad y la causalidad. Husserl aclara que, si bien el concepto de mundo de la actitud natural fue «el punto de partida» del camino de *Ideas I*, el tema en esa obra «solo fue circunscrito en sus rasgos más burdos», y que la tarea de una descripción sistemática quedó como «un problema grande y difícil [...]».[5]

1. La explicitación sistemática

Husserl formula una serie de preguntas que deben ser contestadas en la tarea de una tematización del mundo:

> ¿Cómo sé respecto del mundo que él es, y que es como *el* mundo, que es un mundo único [*einzig*]? ¿Cómo sé que lo que experiencio en cada caso, lo singular y lo múltiple, es singular y múltiple *a partir del* universo? ¿Cómo sé en lo singular "de antemano", "*a priori*", acerca de un más [*Mehr*]? ¿Y qué carácter tiene este más para que obtenga un fundamento para hablar de una experiencia del mundo y de un saber *a priori* acerca del mundo?[6]

[3] Hua VI, 110, 327.

[4] Hua IX, 68.

[5] Hua XXIX, 425 s. Se trata de «un tema delicado» (*ein kitzeliges Thema*) (Hua XXXIX, 130).

[6] Hua XXXIX, 126.

La respuesta a estos interrogantes reside en la horizonticidad. Sabemos que, además del horizonte interno de anticipación de sus ulteriores determinaciones, el objeto tiene, como un «horizonte de segundo grado»,[7] un horizonte externo de otros objetos. Y este campo perceptivo tiene a su vez un ulterior horizonte externo de nuevos campos perceptivos. Cada uno de los campos posibles abiertos es un sector del mundo como horizonte universal o total: «Avanzando del entorno al entorno del entorno, y así siempre de nuevo, llegamos finalmente al mundo todo».[8] Por un lado, el horizonte externo contiene en sí el horizonte interno como un horizonte de primer nivel, y, por el otro, es susceptible de un desvelamiento abierto e infinito que Husserl describe de la siguiente manera: «Penetrar en los horizontes parciales, perseguir sus remisiones externas determinadas, finalmente avanzar siempre y así penetrar en el horizonte universal».[9] Porque el entorno inmediato que es percibido no es más que «el fragmento intuido de un entorno total».[10] Lo cual significa que toda percepción singular se subordina a una aprehensión total en la que se alcanza «el todo mismo del mundo por medio de una unidad de apercepción universal, la que justamente intenciona en el modo del horizonte más allá de lo efectivamente dado [...]».[11] Es la apercepción universal en la que están incluidas todas las apercepciones singulares como momentos no independientes, y que permanece siempre como conciencia del mundo. Nuestra experiencia del mundo es esencialmente aperceptiva en razón de la horizonticidad. Así, Husserl se propone la tarea de explicitar de qué manera la vida intencional es «vida-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Leben*), es decir, cómo el sentido de ser del «mundo» se presenta en la vida de la conciencia.

[7] Hua XXXIX, 127. Cf. EU, 28.

[8] Hua XXXIX, 362. Cf. Hua VI, 165; Hua XXIX, 250.

[9] „In die partialen Horizonten eindringen, ihren bestimmten Außenverweisungen nachgehen, schließlich immerfort fortschreiten und so in den universalen Horizont eindringen“ (Ms A VII 9, 3b).

[10] Hua XIII, 113.

[11] Hua IX, 430.

Husserl procura describir «una complicada estructura de horizonte como un entramado [*Ineinander*] de horizontes» y «una remisión de horizontes en sí primeros a horizontes en sí ulteriores» a fin de acceder al mundo: «A partir de cada cosa real experienciada y a partir de su propia horizonticidad (en sus posibilidades) se ha de construir el mundo predado en su forma del mundo […]».[12] Queda dicho con esto que la experiencia del mundo solo puede tener lugar luego de pasos previos y por eso tiene el carácter de un producto final o total, esto es, «implica en el estado-de-oculto [*Verborgenheit*] una sucesión escalonada de operaciones en la que se funda la operación total [*Totalleistung*] (aquella por la cual el mundo es "para mí") [...]».[13] Este escalonamiento otorga un carácter mediado a la experiencia del mundo. El desvelamiento de los horizontes coincide con la revelación de un mundo que se transforma de manera permanente y sin embargo permanece en forma unitaria de un modo no-temático en cada cosa singular: «Explicitar sistemáticamente la estructura de horizonte es explicitar la intencionalidad en la que el mundo está constituido».[14]

Sabemos, ya que Husserl distingue en el horizonte lo percibido en el trasfondo, lo dado por medio de intuiciones presentificantes, lo mentado por medio de representaciones vacías, y, por último, el «horizonte vacío de no-claridad e indistinción»,[15] que comprende «todo el mundo, y también a él como un horizonte, un horizonte infinito de posible experiencia».[16] La articulación de horizontes exhibe en última instancia un horizonte vacío e indiferenciado que garantiza la armonía en el transcurso de la experiencia, y, además, pone de relieve un ordenamiento de sentido y compenetración de los horizontes: «El horizonte tiene en sí horizontes en un cierto escalonamiento de la relativa inmediatez y mediatez».[17] Por eso Husserl habla de «un horizonte infinito, que,

[12] Hua XXXIX, 127. Cf. Hua VI, 267.

[13] HuaM VIII, 4.

[14] Hua XXXIX, 129.

[15] Hua VIII, 163.

[16] Hua VIII, 148. Véase capítulo IV § 3.

[17] Hua XXXIX, 361.

él mismo, se articula en horizontes», o de «un horizonte integral [*allheitlich*] que cubre sintéticamente todos los horizontes unitarios».[18] Con la distinción entre horizonte de representaciones vacías y horizonte vacío, quiere subrayar que las discordancias en la experiencia se producen siempre entre representaciones que tienen un determinado contenido. Nuestra experiencia se fusiona armónicamente en un único mundo porque en última instancia el horizonte no se compone de representaciones o intenciones distintas: «Los horizontes no explicitados no entran en conflicto, no se separan en absoluto, fluyen uno en otro sin confluir empero en un horizonte efectivo».[19]

2. La representación del mundo

Para esclarecer la índole de nuestra experiencia del mundo debemos reparar en los giros restrictivos a que Husserl recurre cuando afirma:

> [...] tenemos experiencia del mundo en cierto modo siempre que estamos ocupados especialmente con algo real, […]. Sea lo que fuere que experiencie, tengo también una cierta conciencia del mundo, a saber, una conciencia de horizonte de un "más allá" interrogable.[20]

La experiencia del mundo no es la experiencia de un objeto singular en medio de una pluralidad, ni es una experiencia apoyada en la síntesis de varios objetos captados en conjunto como una colección. La diferencia entre la conciencia de los objetos y la conciencia del mundo se refleja en la oposición entre el modo de ser de los objetos singulares, susceptibles de ser considerados unidades singulares reunidas en multiplicidades, y el modo de ser del mundo que manifiesta una unicidad peculiar ajena a tal reunión de unidades en una

[18] Hua VI, 484; Hua XV, 345.

[19] Hua XIV, 150.

[20] Hua XXXIX, 77 s.

multiplicidad. Lo peculiar del mundo es ser del todo extraño a lo singularmente dado o a una pluralidad abarcadora de unidades comparables y contables. En el siguiente pasaje está enunciada esta diferencia:

> [...] el mundo no existe como un ente, como un objeto [*Objekt*], sino que existe en una unicidad para la cual el plural carece de sentido. Todo plural y todo singular destacado a partir de él presupone el horizonte del mundo.[21]

Si se lo analiza de acuerdo con la oposición entre lo uno y lo múltiple, se pone de manifiesto «el único mundo de experiencia como una multiplicidad conectada de polos de unidad».[22] Queda dicho con esto que la unidad y la multiplicidad atañen a los objetos que se presentan en el horizonte del mundo, en cuanto que el mundo mismo escapa a la oposición, y por eso se ha de caracterizar por la nota de la unicidad. Este tema apareció también en relación con el presente viviente.[23] Recordemos que es el carácter de lo que puede repetirse y no admite fuera de sí mismo otra cosa de la cual pudiera distinguirse como una instancia singular y con la que pudiera enlazarse en una pluralidad. La unicidad se manifiesta no solo en vista de los objetos, sino también respecto de los mundos diversos que pueden destacarse asimismo a partir del horizonte último y universal del mundo. Podemos describir además múltiples mundos que se presentan a la vez o se suceden sobre la base de un horizonte universal que es único, no ya respecto de unidades singulares y pluralidades de objetos, sino respecto de unidades singulares y pluralidades de mundos dotados de un peculiar contenido propio.

---

[21] Hua VI, 146. S. Geniusas sostiene que la expresión husserliana *Welthorizont* se presta a una doble interpretación gramatical. Se la puede considerar como un genitivo contraído, es decir, sinónimo de *Horizont der Welt* (horizonte del mundo) o como un nominativo compuesto, esto es, sinónimo de *Welt als Horizont* (mundo como horizonte). Y subraya el carácter erróneo de la primera interpretación:: "[…] la expresión *Horizont der Welt* nos invita a entender mal el sentido fenomenológico de *Welthorizont* reduciendo su horizonticidad única a otra manifestación de los horizontes que abarcan objetividades concretas" (*The Origin of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, p. 179)

[22] Hua IX, 207.

[23] Véase capítulo III § 2.

La experiencia del mundo se da a una con la experiencia de una cosa de modo que ambas son inseparables una de otra. Por eso Husserl escribe: «El *mundo* es, aun cuando solo parcialmente, fragmentariamente, siempre —con horizontes infinitos indeterminados— experienciado directamente, se da en la experiencia como "inmediatamente ahí"».[24] Sin embargo, nos advierte también que el mundo no es el objeto de una experiencia inmediata en el sentido de un objeto que se presenta entre otros. Por tanto, puede ser considerado desde otro ángulo como el objeto de una experiencia mediatizada. El mundo solo es mundo en cuanto que es mediado por las cosas, y, puesto que a su vez las cosas se destacan sobre el trasfondo del mundo, se establece una mediación recíproca de mundo y cosas que es justo lo que se da como «inmediatamente ahí» en la inseparabilidad de una sola experiencia. Se refleja aquí el hecho de que, por un lado, los horizontes son puestos en cada caso por un acto intencional, y, por el otro, esa horizonticidad está supuesta por toda intencionalidad de acto. Desde este punto de vista, se puede afirmar que el mundo es objeto de experiencia: «[...] *Kant* enseña enfáticamente que el mundo no es un objeto de la experiencia posible mientras que nosotros constante y seriamente hablamos del mundo como el objeto [*Gegenstand*] universal de una experiencia universalmente extendida y extensible».[25] O sea, Husserl niega que el mundo sea el objeto de una experiencia simple —como la que tenemos de una experiencia o un libro— y a la vez afirma que es el objeto de una experiencia compleja que es mediada por las sucesivas experiencias simples de objetos singulares.

Un tercer enfoque acerca de la objetivación del mundo aparece en conexión con la representación del mundo (*Weltvorstellung*). Esta representación es el correlato de una conciencia temática en el sentido de una identificación

[24] Hua VIII, 321.

[25] Hua, IX, 95. Donn Welton sostiene que, para Husserl, el mundo es un objeto de experiencia y no una estructura trascendental como para Kant y Heidegger. Sin embargo, la noción de mundo como objeto tiene un sentido particular que se relaciona con la experiencia de los objetos individuales y no se contrapone a su condición de estructura trascendental. Esta estructura se muestra en cada una de las seis caracterizaciones que examinamos, es decir, los rasgos de horizonte universal, representación, todo, forma, suelo e idea. Cf. Welton, Donn. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2000, pp. 367-370.

activa a través de una intención objetivante. Solo de un modo excepcional un acto en sentido propio se dirige hacia el mundo y lo tematiza. Tal tematización no es habitual ya que aquello con lo que contamos permanentemente es solo una conciencia no-temática del mundo que acompaña a los objetos que son tematizados. La experiencia del mundo como horizonte universal no es aún una aprehensión a la que sea inherente «objetivación, identificación, reconocimiento en sentido propio».[26] Una experiencia de estas características exige construir, sobre la base de la experiencia de los objetos singulares y sus horizontes —experiencia en la que el mundo no está aún tematizado—, una representación del mundo que no es una representación más entre mis representaciones, sino «un universal movimiento y síntesis»[27] en el desenvolvimiento de todas mis intenciones o representaciones. Se trata del movimiento en virtud del cual todas estas pulsaciones particulares de la conciencia, que se orientan hacia determinadas realidades, convergen en la unidad de un mundo.

La representación del mundo tiene el carácter de un «proyecto» (*Entwurf*)[28] y se estructura de acuerdo con determinados ámbitos de posibilidades, esto es, un mundo circundante que no se limita a las posibilidades más inmediatas; por ejemplo, el mundo circundante histórico de los griegos con todas las realidades —dioses, demonios, útiles peculiares, la naturaleza en cuanto *physis*— que tenían vigencia para ellos. Podemos construir y reconstruir estas posibilidades para el ser efectivo. Varían en cada caso porque no se siguen siempre los mismos caminos en la representación del mundo. Esto se debe a que nuestro entorno viviente, que condiciona la representación, se altera según los intereses de las intenciones prácticas. Esta aprehensión representativa del mundo guarda relación con la explicitación que nos proporciona una aparición o escorzo de una cosa singular. Tiene el carácter de un aspecto del mundo, y presupone también la conciencia del mundo a la que explicita. Junto con los escorzos de las cosas, contamos con aspectos del mundo cuya

[26] Hua XXXIX, 78.

[27] Hua XXIX, 268

[28] Hua XXXIX, 76.

sucesión proporciona un aspecto superior del mundo por medio de una identificación sintética. Y del mismo modo que la explicitación de una cosa sedimenta como algo permanente, las representaciones del mundo subsisten como una posesión. Lo cual significa que el mundo se exhibe en variados grados de cognoscibilidad.

Cada sujeto tiene su representación del mundo, y frente a ella puede proceder de dos maneras. Una posibilidad consiste en conferir distinción y claridad a los horizontes. Al igual que en el caso del objeto singular, la conciencia de horizonte puede adquirir primero diferenciación por medio de la explicitación, y luego plenitud por medio de la intuición. La plenificación puede alcanzarse ya sea desplazando el cuerpo propio a fin de contar con percepciones de nuevos objetos, ya sea recurriendo a las posibilidades de la presentificación. La otra posibilidad es la de reunir informaciones de otros sujetos a fin de avanzar gracias a estos aportes hacia una representación más amplia. Este segundo camino conduce a poner de relieve, mediante el intercambio con los otros, un núcleo idéntico frente a las diversas representaciones del mundo, es decir, a una representación común del mundo como la familiar o la nacional.

Solo se conoce el mundo a partir de estas construcciones y las consiguientes identificaciones. No hay un sentido explícito del mundo sin el paso por estas representaciones que se enlazan entre sí: «La palabra "mundo" tiene su significado como palabra solo en razón de que se expresa lo que esta representación aporta intuitivamente".[29] La representación no solo refleja la experiencia de la vida práctica cotidiana, sino el fundamento de todo nuestro saber acerca del mundo, ya sea en la ontología del mundo de la vida o el saber científico como representaciones del mundo de índole fundada.

[29] Hua XXXIX, 76. «Y en la medida en que la formamos estamos seguros de que hablar acerca del mundo tiene un "buen sentido"» (Hua XLI, 362).

3. Totalidad y forma

Husserl se refiere a la experiencia del mundo como experiencia total, operación total, mención universal, conciencia de la totalidad, apercepción universal, etc. Correlativamente, describe el mundo como todo, fenómeno total, entorno total, totalidad de las realidades, sentido universal, ente total, algo total, etc. No se debe olvidar que la noción de *totalidad* aparece ya en el análisis de la conciencia de los objetos singulares. Porque toda presentación o presentificación es considerada un tejido de intenciones parciales que se fusionan en una intención total. Correlativamente, cualquier objeto es considerado un todo en cuanto que se presenta como sustrato de las determinaciones en las que es explicitado.[30] Ahora bien, Husserl advierte que, cuando se las utiliza en relación con el horizonte universal, las nociones de *todo* y *parte* adquieren un significado peculiar. Si bien lo tratamos como un todo en que las realidades singulares están contenidas como fenómenos parciales, no podemos considerar el mundo como un todo real en el sentido de una suma de cosas: «*El mundo no es algo real*, los conceptos "todo" y "parte", "propiedad", "relación", etc., alteran de un modo fundamental y esencial su sentido».[31] Husserl aclara que la ontología del mundo tiene un sentido que se contrapone al de la tradición de la filosofía moderna, esto es, la construcción de un mundo en sí ajeno al sujeto. Por eso observa que «la totalidad de los objetos inherentes al mundo es siempre una totalidad meramente implícita».[32] No se ocupa de una totalidad existente en sí, sino del conjunto de las cosas que tienen vigencia o validez para mí. El mundo como «el todo superior»[33] ha de ser pensado solamente como el todo de los objetos experienciados y experienciables en correlación con un todo de sujetos experienciantes efectivos y posibles. Así, el todo debe ser caracterizado como

[30] Cf. Hua XIX/2, 677 s.; EU, 161 s.

[31] Hua XXXIX, 434.

[32] Hua XLI, 361.

[33] Hua XXIX, 296.

el horizonte universal, como «el horizonte de la totalidad mundo, que no es otra cosa que totalidad, totalidad de realidades».[34]

Husserl escribe que «el mundo es válido para nosotros esencialmente en el modo del horizonte, y el horizonte es horizonte de validez con el momentáneo núcleo de validez perceptiva [...]».[35] De suerte que «el mundo que es válido como existente para quien lo experiencia en un momento dado es un nombre para el conjunto total [*Gesamtbestand*] de valideces positivas unificadas por concordancia».[36] Ninguna validez de un objeto se da en forma aislada, sino que cada una implica «un horizonte infinito de valideces inactuales que cooperan en su movilidad fluente», y, por tanto, la conciencia de un objeto está «rodeada de una atmósfera de valideces mudas y ocultas pero cooperantes, por un horizonte viviente».[37] El mundo es una totalidad de valideces para mí, la cual se extiende no solo en mi experiencia, sino también, como veremos, en la dirección de un para nosotros. Y, sin embargo, en otro sentido, se debe decir que el mundo es una totalidad que no admite una ampliación por su carácter de horizonte de valideces inactuales.[38]

Al insistir en que el mundo no es un montón o cúmulo de cosas, es decir, una mera «totalidad» (*Allheit*), sino una «unidad total» o «totalidad unitaria» (*Alleinheit*), Husserl pone de relieve una doble orientación de su investigación. Esta se ocupa tanto de un horizonte universal, que no es una totalidad en el sentido de una suma de cosas, como de una forma, que explica por qué las cosas se enlazan en el mundo. Husserl procura poner de relieve una forma universal que, respecto de cada parte, «constituye un todo enlazado, algo formado unitariamente como un todo».[39] Este todo universal, con su forma

[34] „[…] den Horizont der Totalität Welt, die ja nichts anderes ist als Totalität, Allheit der Realitäten" (Ms D I, 13a).

[35] HuaM VIII, 263.

[36] Hua VIII, 151.

[37] Hua VI, 152.

[38] Cf. Hua III/2, 590 s.

[39] Hua IX, 67.

universal en cuanto «estructura general de enlace» (*allgemeine Verknüpfungsgestalt*), presenta una doble característica. Por un lado, exhibe propiedades que le son propias, es decir, que no son propiedades de las partes o contenidos del mundo. Por el otro, «imprime a cada parte y a cada uno de los miembros más singulares del mundo una forma correlativa, justamente la de parte de un todo de tal forma».[40]

Para comprender la convergencia de las nociones de totalidad y forma, debemos recordar consideraciones generales de Husserl sobre la teoría del todo y las partes. Resulta ilustrativo al respecto un comentario de Husserl a la teoría expuesta en la «Tercera investigación lógica» en que analiza la cercanía entre los pares de conceptos todo-parte y materia-forma. Hay una diferencia entre los dos pares porque diferentes todos pueden tener iguales partes con diferentes formas de enlace, o bien diferentes partes con iguales formas de enlace. Al mostrar cómo las partes son enlazadas por un todo, que a su vez se compone de ellas, Husserl indica que, si consideramos que la materia está representada por el conjunto de las partes y la forma por la manera de enlace, el todo no es la suma de las partes, ni el conjunto de partes y todo, sino «el conjunto de las partes en esta forma».[41] Husserl continúa explicando que la abstracción de la particularidad de las partes proporciona la forma en razón de que esta es algo general que no está atado a esa especificidad de la materia. Por otro lado, la forma admite la variación en las determinaciones de las partes que se unifican en ella. Cabe recordar aquí también dos aspectos adicionales de esta cuestión. Por un lado, Husserl observa que hay todos que no tienen una forma propia como un momento de unidad que enlaza las partes. Por el otro, señala que, cuando hay formas de enlace, las partes son independientes, unas respecto de otras, como los diversos sonidos en una melodía, figuras parciales dentro de una figura total, o colores diversos dentro de una configuración de colores. Estos ejemplos apuntan a las formas de la temporalidad y la espacialidad.[42]

[40] Hua IX, 67.

[41] Hua XIX/2, 841.

[42] Cf. Hua XIX/1, 283 s.

Cuando determina lo formal-general que permanece invariante en medio de todos los cambios —es decir, el *a priori* o estructura esencial del mundo—, Husserl describe un mundo espacio-temporal en que las cosas tienen su duración temporal y extensión espacial, ocupan un lugar, unas con respecto a otras, en el espacio y el tiempo universales, y adquieren su realidad o sustancialidad en virtud de las relaciones de dependencia causal que mantienen entre ellas. El conjunto de las caracterizaciones del mundo que consideramos por el momento —es decir, las de horizonte universal, totalidad de vigencias y forma universal— junto con las caracterizaciones de idea y suelo, que se habrán de examinar más adelante, son momentos de una «estructura de identidad» o «forma estructural abstracta»[43] considerada en un sentido amplio respecto de los diversos mundos circundantes. En un sentido más restringido, la noción de forma queda limitada a las formas sensibles de la temporalidad, la espacialidad y la causalidad.

La totalidad de las cosas se ajusta a una forma universal, y se plantea el problema de la compatibilidad de estas dos determinaciones que Husserl une inseparablemente al escribir que «el mundo es el todo de las cosas, de las cosas distribuidas [...] en la forma del mundo [*Weltform*] espacio-temporalidad».[44] Para comprender esto no se debe olvidar que la forma es la de la espacio-temporalidad intuitiva o vivida que remite al sujeto como punto cero de todas las orientaciones. El pasado y el futuro se orientan en función de un ahora absoluto instituido por la percepción, y todo lugar espacial depende de un aquí absoluto establecido por el cuerpo propio. Por consiguiente, al igual que la totalidad, la forma espacio-temporal del mundo está referida al sujeto. Ni la noción de mundo como todo de las cosas ni la noción de mundo como forma es ajena al mundo como horizonte en razón de que nos ocupamos de un horizonte de valideces por un lado y un horizonte espacio-temporal por el otro. La espacio-temporalidad tiene la «forma de horizonte» (*Horizontform*), o es «el

[43] Hua IX, 499.

[44] Hua VI, 145.

horizonte-forma [*Formhorizont*] infinito y sin fin para todo ente natural»,[45] y, en cuanto que posibilita y fundamenta la coincidencia y recubrimiento de los horizontes unos con otros, es justo «forma anticipada de la horizonticidad del sentido universal mundo».[46] Como formas del mundo, espacio y tiempo permiten a los horizontes alterarse y a la vez subsistir en unidad: «[...] horizonte con horizonte en "recubrimiento" en virtud de las formalidades estructurales [*strukturelle Formalien*], que fundamentan en todas partes el recubrimiento».[47]

No obstante, hay diferencias entre el mundo como horizonte y el mundo como forma. Una tiene que ver con el contraste entre el uno-en-otro o entramado (*Ineinander*) de las implicaciones y el uno-fuera-de-otro o exterioridad recíproca (*Außereinander*) de las partes en la forma de la temporalidad y la forma de la espacialidad. Esta exterioridad es una característica de la sucesión en el primer caso y de la simultaneidad en el segundo caso. Permite que lo real adquiera el carácter de un individuo e implica un ordenamiento de lugares tanto en el tiempo como en el espacio de modo que un mismo objeto no puede aparecer en diferentes lugares, y diferentes lugares remiten por necesidad a diferentes objetos. Otra diferencia se encuentra en que la espacio-temporalidad es una forma rígida universal que exhibe una validez invariable y una identidad absoluta, mientras que el mundo como horizonte no es un mundo rígido, sino móvil porque asistimos a una constitución fluente y toda adquisición está sujeta a una nueva transformación.

Se debe tener en cuenta que la ya mencionada representación del mundo es un presupuesto para la construcción de esta forma esencial del mundo, pero no equivale a una ontología. Porque la ontología pone de manifiesto el invariante que atraviesa todas las variaciones afectivas e imaginarias del mundo. En relación con el flujo heraclíteo de los mundos intencionados por los diversos

[45] Hua XV, 373; Hua XLI, 379.

[46] „[…] antizipierte Form der Horizonthaftigkeit des universalen Seins Welt" (Ms A VII 10, 2a). «Esta horizonticidad está inseparablemente unida con el darse en el modo del horizonte [*mit der horizonthaften Gegebenheit*] del universo de las realidades *espaciotemporales* del universo que aparece unitariamente para mí siempre en el modo de la experiencia» (Hua XV, 467). Cf. Hua XI, 434; Hua XV, 417.

[47] Hua XV, 417.

sujetos y comunidades de sujetos —mundos relativos a los sujetos—, Husserl plantea la pregunta acerca de la estructura invariante que subsiste en el incesante cambio de los mundos circundantes. Aquí se debe tener en cuenta que la anticipación según una aprehensión típica ya tiene lugar en la constitución aperceptiva del mundo. A partir de lo ya experienciado surge una inducción originaria orientada hacia modalidades predelineadas de ser conforme a las cuales se constituye lo que es. Sobre esta base, Husserl analiza la construcción de la forma ontológica por medio de un «traspaso del tipo universal en una forma esencial».[48] El acento se desplaza, pues, de la anticipación alterable a una forma rígida universal.

De manera que la explicitación de los horizontes lleva a lo formal-general del mundo. Por esta vía se hace manifiesto para Husserl que toda síntesis de identificación de los mundos de los sujetos que se comunican presupone una comunidad esencial de su estructura. Con esto se quiere decir que estos mundos tienen el carácter de apariciones de un mismo y único mundo:

> Por consiguiente, queda planteada eidéticamente la pregunta por el mundo como mundo de la experiencia, la pregunta por aquel *a priori* que se ha de construir intuitivamente y que es "condición de posibilidad" para que, comoquiera que transcurra la constitución del mundo […], un único y mismo mundo siempre pueda ponerse de manifiesto, deba ponerse de manifiesto.[49]

4. Tiempo, espacio, causalidad

Las consideraciones sobre la forma tienen lugar en el marco del «logos del mundo estético» o «auténtica estética trascendental»,[50] que Husserl ha propuesto como ampliación de la disciplina kantiana. Su tema es la experiencia en

[48] Hua XXXIX, 185.

[49] Hua XXXIX, 57.

[50] Hua VII, 388; Hua XVII, 297; Cf. Hua I, 173; Hua VII, 357 ss., 404; Hua IX, 362; Hua XVII, 197, 444, 456 s.; XLI, 346.

el modo de la intuición sensible con anterioridad a las operaciones categoriales, y se ocupa ante todo de las «formas sensibles tiempo, espacio, sustancialidad-causalidad».[51] La estética es caracterizada como «una teoría esencial y trascendental del mundo de la experiencia en cuanto tal»,[52] y debe ocuparse de esclarecer la experiencia y la estructura del mundo dado en ella y, además, los motivos del pasaje a la analítica trascendental como disciplina que se ocupa de las formas categoriales vinculadas a los juicios. Hay estéticas trascendentales regionales que deben investigar los modos fundamentales de la experiencia y las estructuras esenciales de los correlativos sentidos objetivos, y no solo en relación con la naturaleza. Porque la intuición no se limita a proporcionar una realidad espacio-temporal y causal, sino que por medio de ella encontramos también en el mundo animales y hombres, es decir, seres con cuerpo propio y psique. A la vez que forman sociedades y comunidades, los hombres actúan sobre la naturaleza de modo que un mundo cultural se sustenta en ella. Todo esto es también tema de la estética trascendental ampliada o «empiriografía trascendental».[53] La misma ampliación de la estética es considerada por Husserl en un sentido estrecho como estética trascendental de la naturaleza o mundo sensiblemente experienciado, o en un sentido amplio como teoría del mundo real percibido.

Husserl reconoce que «es inequívoco un parentesco esencial del problema de la estructura evidente del mundo de la experiencia posible con los problemas de la estética, la analítica y aun la dialéctica trascendental de *Kant*».[54] Precisamente, uno de los más importantes hallazgos de la *Crítica de la razón pura* reside en esta articulación de disciplinas y la consiguiente demarcación de problemas para cada ámbito. Pero Husserl no acepta la complementación que Kant establece entre la estética y la analítica, sino que intenta fundamentar los objetos del entendimiento en la intuición que es siempre, por un lado, la

[51] Hua IV, 335. Sobre las formas del tiempo y el espacio, véase capítulo III § 5 y capítulo VI § 3.

[52] „[…] transzendentale Wesenslehre der Erfahrungswelt als solcher" (Ms A VII 14, 29b).

[53] Hua XV, 235.

[54] Hua IX, 94-95.

plena conciencia de un objeto sensible constituido en una síntesis pasiva que no requiere ningún elemento exterior, y, por el otro, la conciencia del horizonte que de modo necesario se enlaza con él. Al reorganizarse de este modo las disciplinas trascendentales a fin de asignar prioridad a la estética, la idea en sentido kantiano se obtiene por una extrapolación a partir de los horizontes, es decir, encuentra su fuente de sentido en ellos, y el carácter universal de la conciencia de horizonte conduce a generalizar en forma paralela la idea como vía de acceso a las totalidades de la experiencia. De modo que la noción de idea se presenta tanto en la estética como en la analítica fenomenológica.[55]

Aunque no constituyen más que un estrato en el *a priori* del mundo de la intuición, espacio y tiempo son las estructuras más universales del mundo. Constituyen la forma para todas las realidades que en él aparecen, y son principios de individuación. Al ser único, cada uno de los puntos de su duración temporal confiere individualidad a un objeto. Pero el tiempo no basta en esta función de individuación porque muchas cosas de igual configuración e iguales propiedades pueden aparecer simultáneamente. Aquí se revela la función individualizadora del espacio por la que configuraciones espaciales simultáneas obtienen su individualidad en virtud de la diferencia de lugar. Una igualdad de lugar dentro del horizonte de simultaneidad significa de modo necesario una identidad.[56]

Nos falta examinar la forma universal de la causalidad. El siguiente texto nos ayuda a pasar a este análisis:

> El tiempo objetivo es la forma del devenir objetivo, de la alteración objetiva, que abarca en una totalidad todos los entes reales singulares como entes en el devenir (como perdurables). […] La totalidad del mundo de una fase temporal objetiva (o de un punto temporal) tiene la forma espacio, ella es la forma de la coexistencia en un punto temporal. El problema universal de

[55] Se puede hablar en Husserl de una razón estética y de ideas estéticas. Cf. Seebohm, Thomas. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*. Bonn, Bouvier, 1962, pp. 185-192.

[56] Cf. Hua XI, 302; Hua XXV, 225.

> la causalidad: la causalidad no es otra cosa que la no-independencia de cada trecho temporal, […].[57]

El tiempo y el espacio no son primariamente una forma vacía dentro de la cual es posible colocar de modo arbitrario cosas singulares, sino que constituyen formas de coexistencia y sucesión que se manifiestan a través de la conexión causal de las cosas unas con otras de modo que sus alteraciones dependen de las que se producen en las cosas circundantes. Así, tienen el carácter de «una forma de unidad de una totalidad que es forma de concreción no como totalidad vacía, sino como totalidad de objetos de un contenido esencial propio».[58] Una vez que se contempla su relación causal con los demás objetos, cada uno de ellos se presenta como cosa material, es decir, como unidad sustancial o sustrato de propiedades causales. La sustancialidad es inseparable de la causalidad porque solo se presenta cuando se incorpora a la mera cosa espacial la dependencia de sus determinaciones o propiedades con respecto a las circunstancias. La aprehensión de una extensión espacial por sí sola no permite afirmar la presencia de una cosa como cuerpo material:

> *Las realidades singulares* solo pueden ser efectividades reales, si, más allá de su forma de ser concreta individual, son *composibles*, esto es mantienen interiormente [*innehalten*] una cierta *forma de enlace real*. En esa medida tienen todas un nexo-si-entonces o nexo-porque-entonces omniabarcador; todas tienen su ser "causal" […].[59]

Al igual que la espacio-temporalidad, la causalidad es una forma universal, pero a diferencia del espacio y tiempo que constituyen una «forma de distribución» (*Verteilungsform*), tiene el carácter de una «forma vincular»

[57] HuaM VIII, 408.

[58] Hua XV, 340.

[59] Hua XLI, 377.

(*verknüpfende Form*) que da lugar a «una universal referencia recíproca en el obrar y el padecer».[60]

Todo lo real está conectado en forma mediata o inmediata, pero no por una conexión que se añade con posterioridad a lo que existiría en forma aislada. La cosa adquiere su individualidad en cuanto material en virtud del conjunto de estados causales a que está sujeta: «[...] tiene justamente una esencia causal por la cual de antemano solo es "un" cuerpo entre cuerpos. El plural precede a lo singular [...]».[61] La existencia y las características de los cuerpos dependen de una conexión que se presenta según un cierto estilo de regulación causal universal de las alteraciones por el cual «*todo lo que es conjuntamente en el mundo* tiene una *pertenencia mutua* universal inmediata o mediata en la cual el mundo no es meramente una totalidad, sino una *unidad* total, un *todo* (aunque infinito)».[62]

Las relaciones causales son «percibidas» u «observadas»[63] cuando se contempla como aspecto de la situación perceptiva la dependencia recíproca de las determinaciones de las cosas; por ejemplo, cuando se observa una cosa que destroza aquello sobre lo que cae o la variable iluminación de las cosas según la posición del sol. Puesto que la alteración de las propiedades de un cuerpo material remite a la alteración de las propiedades en otro, el horizonte de

[60] Hua IX, 68.

[61] Hua XV, 341.

[62] Hua VI, 29.

[63] Cf. Hua III/1, 348; Hua IV, 43, 381. Siguiendo la inspiración de Husserl, que indaga los fundamentos de la representación del tiempo objetivo en la conciencia inmanente del tiempo, y de la representación del espacio objetivo en el espacio orientado en torno de los movimientos del cuerpo propio, Landgrebe busca en el automovimiento del cuerpo propio el fundamento de la representación del nexo causal de fuerzas que operan y alcanzan un efecto. Por considerar que no es dada una mera sucesión de impresiones en forma pasiva, Hume no advirtió el origen de la representación de causalidad y Kant la buscó en una categoría del entendimiento. No nos es dada una mera sucesión de impresiones, sino una relación de motivación. Si nos movemos de determinada manera, se produce como consecuencia un determinado efecto. En esta conciencia intuitiva inmediata de una fuerza que produce un efecto —conciencia inherente a nuestra experiencia de nosotros mismos en la medida en que nos movemos—, se encuentra el fundamento de derecho para hablar de una fuerza eficaz como causa. Cf. Landgrebe, Ludwig. „Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus". En: Waldenfels, Bernhard, Broekman, Jan M. y Pažanin, Ante (eds.). *Phänomenologie und Marxismus. 1. Konzepte und Methoden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1977, p. 83.

familiaridad que se asocia con la experiencia incluye también una típica de las conexiones tanto en la coexistencia como en la sucesión. La percepción de una dependencia respecto de las circunstancias sedimenta en una «forma típica de la correspondencia que se desarrolla en una típica de la sucesión».[64] En virtud de esta conexión, el cuerpo material no admite simplemente propiedades arbitrarias o casuales, sino que tiene un «horizonte de sus costumbres» por el cual exhibe un estilo familiar de comportamiento causal, es decir, un modo de conducirse y alterase según las variables circunstancias: «Las cosas tienen sus "costumbres" de comportamiento uniforme en la coexistencia y en la sucesión. [...] Se muestra entonces un estilo causal universal del mundo como mundo de la cercanía».[65] Tal estilo causal es, pues, un componente de la estructura de determinación del horizonte. Cuanto más determinadas son las dependencias de las alteraciones de una cosa respecto de las alteraciones del entorno, tanta mayor será la seguridad en la presuposición de casos semejantes. De ahí que el horizonte de anticipación implica también prever el comportamiento causal de una cosa de acuerdo con este estilo. El mundo tiene una predictibilidad o previsibilidad, que es equivalente a una causalidad de carácter peculiar que escapa a una legalidad estricta e incondicionalmente universal porque deja siempre abierta la posibilidad de sucesos casuales. No es la causalidad exacta de la naturaleza, sino una «causalidad morfológica»,[66] y, en cuanto surge del proceso de sedimentación de las experiencias en las cuales se nos aparecen conexiones, Husserl señala que es el correlato de la inducción.

La causalidad permite la constitución de cosas de orden superior. Al respecto, debemos distinguir tres situaciones diferentes entre las cosas que percibimos. Ante todo, algunas tienen el carácter de protorrealidades (*Urrealitäten*) porque se las puede aprehender sin la experiencia de otra cosa y aparecen como sustratos que se atienen a un estilo causal fijo de comportamiento y alteración de propiedades en medio del cambio de las circunstancias. De ellas se distinguen

[64] Hua VI, 221 n.

[65] „Dinge haben ihre ‚Gewohnheiten' des in Koexistenz und Sukzession sich-gleichmäßig-Verhaltens. [...] Es zeigt sich dann ein universaler Kausalstil der Welt als Nahwelt" (Ms A VII, 21, 13a).

[66] Hua XLI, 288.

los agregados sensibles espacio-temporales que pueden ejemplificarse en una arboleda. Si bien son abarcados como unidades intuitivas en una sola aprehensión sin que se destaquen por separado sus componentes, estas configuraciones presuponen la experiencia de cada uno de sus elementos, y, además, no constituyen por sí solas unidades reales porque no se comportan de un modo determinable y previsible. Por último, se encuentra la combinación de cosas singulares en la unidad de un sistema causal que se relaciona conjuntamente con su entorno, es decir, reacciona al unísono frente a él. En este caso se presenta una cosa de orden superior en la que se integra un conjunto de protorrealidades; por ejemplo, el sistema solar es una unidad real o causal que en un nivel superior se comporta en forma análoga a las protorrealidades de nivel inferior.[67]

5. La forma tierra-cielo

En conexión con la oposición cercanía-lejanía en su sentido espacial, y en un ahondamiento de la noción de mundo, Husserl traza un distingo entre el mundo terrestre y el mundo celeste. Se refiere a la permanente diferencia entre la tierra y el cielo: «La forma de aparición (*Erscheinungsform*) tierra-cielo se mantiene constante».[68] Es la diferencia originaria entre el «reino de la accesibilidad práctica y perceptiva» (*Reich der praktischen, wahrnehmungsmäßigen Zugänglichkeit*) y el «reino de la inaccesibilidad» (*Reich der Unzugänglichkeit*).[69] Más precisamente, se trata del contraste entre el ámbito de lo que se constituye por medio de apariciones que pueden variar según la cercanía y la lejanía, y el ámbito de lo inalcanzable y por ende ajeno a tales variaciones. Importa hacer notar que, si nos alejamos de las condiciones primarias de la experiencia del mundo, tal separación entre la tierra y el cielo queda oculta detrás de una homogeneización.

[67] Cf. Hua IX, 100 ss.

[68] „Die Erscheinungsform Erde-Himmel bleibt konstant [...]" (Ms A VII 1, 23b). Cf. Ms A VII 10, 31a.

[69] Ms A VII 10, 26a.

Nuestra aprehensión originaria de la tierra la revela como «el suelo de experiencia [*Erfahrungsboden*] para todos los cuerpos en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo».[70] Ella se muestra como un cuerpo-suelo (*Boden-Körper*) o cuerpo-total (*Totalkörper*) que sustenta los otros cuerpos, y cuya corporalidad exhibe la peculiaridad de que se continúa de un modo infinito en nuestras reiterables experiencias de cuerpos. No es experienciada en sentido estricto como un cuerpo físico porque no puede ser percibida por todos sus lados. De ella se desprenden cuerpos que pueden ser aprehendidos por todos sus lados en cuanto cosas compactas o contenidas en sí mismas. Todo lo que se desprende por fragmentación o división a partir de la tierra es un cuerpo:

> La tierra es un todo, cuyas partes —cuando ellas son pensadas por sí, como pueden ser pensadas en tanto separadas o separables— son cuerpos, pero ella como "todo" no es ningún cuerpo. Aquí, un todo "consistente" en partes corpóreas no es por eso sin embargo un cuerpo.[71]

Además de proporcionar un sostén estable a los cuerpos físicos, la tierra es un suelo para nuestra corporalidad, esto es, «el *cuerpo-suelo* sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar, toda nuestra vida perceptiva natural y originaria».[72] Y al estar anclado el cuerpo propio en la tierra, su condición de centro de toda orientación y movimiento encuentra un punto de referencia ulterior. La tierra se constituye como un sustrato para toda la actividad corporal y como un centro de orientación que está fuera del cuerpo propio. Además, todo movimiento tiene lugar sobre ella o en dirección hacia ella: «[...] la tierra misma no se mueve y no reposa, en relación con ella tienen sentido el reposo y el

[70] Husserl, Edmund. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". En: Farber, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1940 (reimpresión: New York, Greenwood Press, 1968), p. 308. Este texto corresponde al Ms D 17.

[71] Husserl, E., Grundlegende Untersuchungen ..., p. 313.

[72] Hua XV, 275.

movimiento».[73] A pesar de esta referencia absoluta a la tierra, se debe admitir una cierta relatividad del reposo y el movimiento ya que pueden darse como puntos de referencia cuerpos-suelos que son experienciados a su vez como cuerpos en reposo o en movimiento en relación con el suelo-tierra que no es experienciado como un cuerpo. Un ejemplo de cuerpo-suelo relativo se encuentra en un coche en marcha en relación con el cual se puede tener la experiencia de un acercamiento o un alejamiento de otro cuerpo físico. Pero este cuerpo-suelo relativo está siempre referido a la tierra como suelo absoluto.[74]

Con la tierra se relaciona estrechamente el cielo en tanto periferia: «Si se constituye la tierra con la corporalidad [*Leiblichkeit*] y la corporeidad [*Körperlichkeit*], entonces es también necesario el "cielo" en tanto campo de lo más externo aún espacialmente experienciable para mí y todos nosotros —a partir del suelo-tierra».[75] Husserl señala que el mundo se extiende más allá de la tierra,

[73] Husserl, E., Grundlegende Untersuchungen ..., p. 309.

[74] Jan Patočka ha elaborado estas ideas de Husserl presentando la tierra no solo como suelo de los cuerpos físicos y el cuerpo propio, sino como una potencia que no tiene rival en su dominio. No es, pues, una fuerza que entra en conflicto con otras fuerzas en un juego de acciones y reacciones. Por el contrario, reina sobre los elementos que coexisten con ella. Esto puede ejemplificarse en los cursos de agua y los océanos que están constreñidos a adherirse a la tierra. Y es válido aun para los cuerpos que se elevan como los globos y las nubes. La tierra se presenta como un sustrato permanente e inmóvil de todo movimiento o actividad, y de todas las cosas de modo que no puede ser caracterizado como un cuerpo entre otros. Es una potencia que domina sin contrapartida o rival a diferencia de la mera fuerza que se enfrenta siempre a una acción contraria. Mientras que una fuerza entra en conflicto con otras y puede sucumbir, la tierra en cuanto potencia carece de rivales dentro del ámbito en que ejerce su dominio. La tierra se presenta como un sustrato permanente e inmóvil de todo movimiento o actividad, y de todas las cosas de modo que no puede ser caracterizado como un cuerpo entre otros. Es una potencia que domina sin contrapartida o rival a diferencia de la mera fuerza que se enfrenta siempre a una acción contraria. Mientras que una fuerza entra en conflicto con otras y puede sucumbir, la tierra en cuanto potencia carece de rivales dentro del ámbito en que ejerce su dominio. Su poder se extiende sobre los elementos como los cursos de agua, los océanos y la atmósfera, y, junto con ellos, alimenta la vida. Además, la tierra es la potencia nutricia que alimenta y sustenta la vida. Estamos obligados a recurrir a lo que ella proporciona para satisfacer las necesidades corporales. También en este sentido está orientada en relación con el cuerpo propio. En su condición de tierra nutricia, ella es dueña de la vida y la muerte. Patočka señala que sobre el fundamento de la corporalidad, la existencia se relaciona particularmente con la tierra como «primer punto de referencia inmóvil de todo movimiento y como potencia que domina el conjunto de lo corporal» (Patočka, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. *Phaenomenologica* 110. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 32. Cf. pp. 23-46).

[75] Husserl, E. „Grundlegende Untersuchungen... ", p. 319.

y que el cielo comprende el mundo de posibilidades abiertas y desconocidas: «Este mundo celeste es un universo propio, enlazado empero de un modo determinado con el mundo terrestre, de entes que no están constituidos como unidades de apariciones de cercanía y lejanía —consideradas puramente en el campo de la experiencia».[76] El cielo exhibe la estructura espacial de una superficie sobre la cual aparecen, se desplazan y desaparecen objetos —el sol, la luna, las estrellas, la vía láctea— que son identificados en su reaparición como los mismos. Tales objetos ocultan un fragmento del espacio celeste en el que se presentan como puntos o manchas luminosas ya que no son percibidos como esferas. Otro encubrimiento se debe al espacio terrestre con sus nubes y nieblas. Puesto que el cielo tampoco tiene el carácter de un cuerpo, el espacio que se extiende entre el cielo y la tierra difiere del que aparece entre dos cuerpos y del espacio hueco que puede presentarse en un cuerpo. Se trata del espacio aéreo (*Luftraum*) que se encuentra bajo la superficie celeste y no forma parte de la tierra. Está en todas partes y no es fragmentable, pero tiene sus extensiones, si bien no determinadas con precisión, en la forma de vientos o brisas. Este espacio intermedio compone el espacio total del mundo junto con el cielo y la tierra.[77]

[76] Hua XXXIX, 306.

[77] Cf. Hua XXXIX, 186 ss. J. Patočka observa que el cielo es un punto de referencia que se caracteriza por la intangibilidad y se relaciona, en esencia, con el sentido de la vista. Al cielo pertenece «todo lo que cierra nuestro horizonte sin clausura, lo que forma el afuera como un adentro que nos contiene en todo instante» (Patočka, J. *Le monde natural*, p. 32). Así como la tierra nos proporciona el «donde», el cielo nos da, ante todo, el «cuando» a través de la alternación de la luz y las tinieblas. No obstante, participa de la asignación del «donde» porque ofrece signos que subsisten siempre en el mismo lugar. Esto confiere una orientación al cielo. Además, el cielo nos concede claridad y permite ver las cosas sobre la tierra como cercanas o lejanas. Un aspecto importante de esta explicitación de Patočka reside en subrayar que el cielo y la tierra no solo son un punto de referencia o una potencia nutricia. Tienen otra función que proviene de la experiencia permanente de su profundidad. Permiten tomar distancia respecto de las cosas, y nos proporcionan la posibilidad de poner al descubierto el contexto en que ellas se manifiestan y que por lo general se oculta detrás de ellas. Y cuando el contexto se revela, el mundo puede aparecer como mundo. Frente a la tierra que se caracteriza por su cercanía y tangibilidad, el cielo es un segundo punto de referencia que se caracteriza por su intangibilidad. Mientras que la tierra nos proporciona el «donde», el cielo nos proporciona el «cuando» a través de la alternancia del día y la noche en una sucesión que se prolonga en otros ciclos vitales como el de las estaciones. Tierra y cielo se encuentran en una compenetración recíproca que se manifiesta en la circunstancia de que toda proximidad y lejanía sobre la tierra supone una claridad concedida por el cielo, y que, además, el

Una auténtica experiencia de la lejanía exige la posibilidad de convertir lo cercano en lejano y viceversa. Esto es lo que sucede en el mundo terrestre. Pero los objetos del mundo celeste no se constituyen como unidades de aparición idénticas en la cercanía y la lejanía porque nuestros movimientos no proporcionan ni un escorzamiento ni una perspectivización. No hay escorzos ni perspectivas que respondan a las kinestesias porque no hay posibilidades de girar en torno de ellos o de acercarse y alejarse. Por consiguiente, carecemos de una aprehensión originaria de la lejanía. Tenemos esta aprehensión tan solo en los casos en que, como nos ilustra el ejemplo del tren en movimiento, las apariciones lejanas se presentan como modificación intencional de una aparición cercana con la cual estamos familiarizados.[78]

Husserl esclarece los motivos que llevan a considerar los sucesos celestes de acuerdo con apariciones de lejanía, es decir, como partícipes de este modo de aparición de las realidades terrestres. Tales motivos son el tema de un análisis sobre la inversión de la teoría copernicana para hacer justicia a la interpretación habitual del mundo dado en la intuición: «La proto-arca [*Ur-Arché*] tierra no se mueve».[79] La motivación se pone de relieve con consideraciones relativas a la ampliación del sistema kinestésico, es decir, de las posibilidades de movimiento del cuerpo propio sustentado en la tierra. Mientras que los hombres están dotados de movimiento kinestésico pero carecen de capacidad de vuelo, y los vehículos espaciales poseen capacidad de vuelo sin tener sensaciones de movimiento, las aves participan de las dos condiciones y nos permiten imaginar una ampliación de nuestras posibilidades de movimiento. Primero puedo imaginarme volando en el lugar de un pájaro cuyas kineste-

cielo establece el «donde» por medio de signos que en él permanecen fijos. Las dos potencias no solo posibilitan el cumplimiento de una función en un contexto, sino que dan lugar a una revelación del contexto en cuanto que permiten tomar distancia respecto de todo entorno. Tierra y cielo son dos puntos de referencia ineludibles que, como señala Patočka, difieren de las cosas con las cuales tratamos en razón de una profundidad que les facilita sustraerse a todo marco práctico. Así nos apartamos del comportamiento práctico que se pierde siempre en el contexto y no logra tomar conciencia de él. A este modo de ser distinto contribuye singularmente el cielo con su inmensidad.

[78] Cf. Hua XXXIX, 188, 577 s.

[79] HUSSERL, E. „Grundlegende Untersuchungen ...“, p. 308.

sias de vuelo forman con las del andar sobre la tierra un único sistema. Mis posibilidades de automovimiento quedan entonces enriquecidas por medio de esta imaginación. Y luego puedo imaginarme volando en una nave espacial de modo que me alejo de la tierra y me acerco a la luna. El ave no tiene esta posibilidad de alejamiento, pero al volar pone en práctica un automovimiento kinestésico. La nave espacial nos acerca a la luna, pero el movimiento de ella no es kinestésico en el sentido de un andar que atraviese el espacio aéreo. Por eso es necesario pensar en un vuelo que, como el del pájaro, sea un «yo me muevo», y a la vez, como el de la nave espacial, se encuentre potenciado en su capacidad de acercamiento. Solo así podemos establecer un nexo entre nuestro propio automovimiento y la alteración de las apariciones de los objetos celestes según la cercanía y la lejanía.

Cuando nos acercamos, la luna se convierte en una esfera que exhibe apariciones variables según nuestra posición, y, por tanto, apariciones de cercanía y lejanía. Lo mismo sucede con todos los demás cuerpos celestes. O sea, todo cuerpo celeste se convierte en un cuerpo compacto (*geschlossener Körper*) en el espacio, es decir, un cuerpo físico contenido en sí mismo que puede ser observado en todos sus lados. Por su parte, la tierra se convierte también en un «un cuerpo entre los otros, entre los cuerpos celestes».[80] Cuando pierde así su condición de suelo para convertirse en cuerpo, la tierra puede ser contemplada como un cuerpo que se mueve. Con lo cual el movimiento y el reposo pierden el carácter absoluto que tenían por su relación con el suelo primigenio y se convierten en, necesariamente, relativos.

La separación originaria entre la tierra y el cielo se desvanece cuando las realidades celestes se conciben como iguales con las terrestres. Se llega a interpretar el sol, la luna y las estrellas como cuerpos físicos que se manifiestan a través de apariciones de lejanía, y que, en el caso de que me trasladara allí donde se encuentran, deben también manifestarse a través de apariciones de cercanía como los cuerpos terrestres. Así, la lejanía deja de ser un fenómeno exclusivamente terrestre, y la finitud inherente a esta condición terrestre

[80] *Ibid.*, p. 317.

queda absorbida por el cielo que se convierte en una lejanía infinita. Lo celeste es constituido de modo terrestre, pero a su vez lo celeste tiñe lo terrestre. Nos encontramos ante una construcción ideal que se substituye al mundo percibido colocándose debajo de ella como si fuera la verdadera realidad. Husserl utiliza el término *substracción* para designar este proceso:

> Esta substracción ingenua, aunque efectuada por medio del pensamiento, elimina la separación de cielo y tierra, transforma el cielo en una esfera siempre más lejana de lo terrestre, crea un *mundo homogéneo*, un universo de existentes que en conjunto se encuentran bajo un concepto de ser uno y único, esto es, el concepto de ser constituido de modo terrestre. Solo que *la infinitud es transportada dentro de lo terrestre* y el límite finito de la absoluta cercanía se convierte en un *límite matemático* que ya encierra en sí una infinitud. Por otro lado, la lejanía es despojada de ese su finitud y queda absorbida en el cielo que se ha convertido precisamente en la lejanía excesiva y finalmente en la lejanía *in infinitum*.[81]

Que lo lejano pueda convertirse en cercano significa interpretar la naturaleza como homogénea e infinita. Surgen las nociones de un espacio y un tiempo homogéneos e infinitos, y de una causalidad, así mismo, omniabarcadora que nos permite extender las inducciones causales que efectuamos sobre la tierra a fin de prever y calcular acontecimientos en el cielo. Se produce una trasposición de las fuerzas causales del mundo terrestre al mundo celeste, esto es, una transformación analógica de lo absolutamente lejano, de acuerdo con el estilo causal de la esfera de cercanía. De este modo, el mundo es captado como una naturaleza universal, y surge la posibilidad de una explicación causal de alcance también universal. Al observar los fenómenos celestes y sus alteraciones, se explican aquellas alteraciones que se producen en la tierra y de las que no se puede dar cuenta con suficiencia estudiando otras alteraciones en el ámbito terrestre. Mediante la utilización del telescopio, la explicación causal

[81] Hua XXXIX, 305.

se extiende hacia una infinitud abierta de relaciones de dependencia. Además, surge la posibilidad de nuevos cuerpos-suelos, esto es, de nuevos puntos de referencia para la experiencia de los cuerpos. La tierra deja de ser el suelo y se convierte en cuerpo físico cuando me represento un nuevo suelo a partir del cual la tierra adquiere el sentido de un cuerpo compacto en movimiento y en reposo. Sobre esta base, es posible un intercambio de suelos con la conversión de ambos suelos en cuerpos físicos. Ahora nos encontramos ante el mundo de las ciencias naturales de la Edad Moderna como «mundo de los horizontes copernicanos infinitos».[82]

Es importante subrayar que subsiste siempre una «dignidad constitutiva» u «ordenamiento de valor» que no puede ser alterado por la homogeneización que significa la pérdida de lo propiamente terrestre. Del mismo modo que el cuerpo propio no puede ser equiparado con un cuerpo físico entre otros cuerpos físicos, la tierra en que está anclado no puede ser igualada con un cuerpo celeste entre otros cuerpos celestes:

> [...] las tierra no puede perder su sentido como "hogar primigenio", como arca del mundo, así como mi cuerpo propio no puede perder su sentido de ser completamente único en tanto cuerpo propio primigenio [*Urleib*] del que cada cuerpo propio deriva una parte del sentido de ser [...].[83]

[82] Husserl, E., Grundlegende Untersuchungen ..., p. 311.

[83] *Ibid.*, p. 323. Husserl se refiere al «sentido trascendental tierra» (Hua XV, 667), y, según Landgrebe, la tierra significa el «límite absoluto de nuestro horizonte del mundo» (Landgrebe, L. „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", p. 56) porque «designa el conjunto de las condiciones que ponen límites a toda actividad del hombre y de ese modo a su historia en el sentido de las *res gestae*» (Landgrebe, L. „Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus", p. 98). Añade que tanto más tomamos conciencia de esta delimitación cuanto más avanza el proceso de posesión y explotación de la tierra. Todo viaje espacial —como ya señala Husserl— está siempre remitido a la tierra como suelo que no se mueve y es punto de referencia para todo movimiento, y, para Landgrebe, el «ahí» (*Da*) en el sentido heideggeriano de comprender el mundo desde las posibilidades en que nos encontramos arrojados en el mundo es básicamente el «yo soy ahí» de un sujeto que se mueve con su cuerpo propio sobre la tierra. La tierra se comprende como un límite para todas nuestras posibilidades: «*A la absolutez del "ahí" es inherente la absolutez de la "tierra" como límite de todo posible "ahí"*. […] "*Tierra*" en este sentido es, pues, un *concepto límite trascendental*» (*ibid*).

CAPÍTULO XI.

El mundo como suelo e idea

Se ha señalado que la estructura de la horizonticidad puede ser caracterizada por medio de una serie de oposiciones: unidad-pluralidad, actualidad-inactualidad, plenitud-vacío, mediación-inmediatez, finitud-infinitud y determinación-indeterminación. Con una explicitación de las últimas dos oposiciones nos encontramos ante las nociones de *suelo* e *idea*. Mientras que la determinación, en cuanto estructura sedimentada del predelineamiento, se conecta con un suelo; la infinitud, como polo inalcanzable de la anticipación, se enlaza con una idea. Cuando la horizonticidad se despliega plenamente, nos encontramos también con el mundo como suelo (*Boden*) e idea. Esta oposición convierte al mundo a la vez en la base de la que emergen las experiencias y en la meta al que ellas apuntan. En cuanto predado y experienciado, el horizonte universal se asocia con el concepto de suelo y, en cuanto abierto y experienciable, se relaciona con el concepto de idea. Mientras que la alusión al suelo consolida la horizonticidad en torno de lo ya dado, la referencia a la idea la proyecta en dirección a lo aún no-dado. Con esta dualidad se enlaza la ya examinada oscilación respecto de la pregunta acerca de si el mundo dado en la experiencia es también un objeto de ella. La respuesta positiva se apoya en su «darse previo horizóntico» (*horizonthafte Vorgegebenheit*),[1]

[1] Hua XV, 466.

mientras que la respuesta negativa tiene en cuenta su condición de polo ideal. Así, horizonticidad —que da lugar a una representación y a la vez implica una totalidad y una forma—, suelo e idea son rasgos fundamentales del concepto husserliano de mundo.

1. El suelo de las experiencias singulares

Que no haya conciencia de lo singular sin conciencia del mundo como horizonte no significa que el mundo sea tan solo lo mentado más allá de lo dado de manera efectiva. Pues tenemos siempre del mundo una experiencia de la que carecemos en el caso de aquellos objetos de los que solo tenemos conciencia en el modo del horizonte sin que nos sean dados. El mundo está imbricado en la experiencia de cada objeto, y, por consiguiente, una descripción ajustada a una conciencia de horizonte tan solo abarcadora o marginal no refleja toda su riqueza. Además, se ha de considerar que aquello del mundo que no es experienciado temáticamente, es también codeterminante para la experiencia. Por eso, la caracterización como suelo conviene al mundo, y también a su condición de horizonte universal, cuando se pone énfasis en su asociación con la experiencia y sobre todo con la experiencia previa. Suelo significa una adquisición constante y viviente, que constituye un espacio de juego para experiencias predelineadas, y remite en retrospectiva a la experiencia pasada: «[…] *por lejos que retrocedamos en una toma de conciencia de nosotros mismos, siempre teníamos ya mundo* como adquisición, como suelo familiar para toda experiencia».[2] La estructura del darse previo se transforma de modo constante por medio de nuevas sedimentaciones de sentido y de validez, pero, si orientamos la mirada hacia el pasado en lugar del futuro, experimentamos siempre la misma situación de un mundo predado: «Siempre está ya ahí el mundo para nosotros, y es para nosotros una certeza de ser como adquisición de la experiencia efectiva hasta ahora y de un horizonte preproyectado constantemente

[2] „[…] *wie weit wir uns auch zurückbesinnen, immer hatten wir schon Welt* als Erwerb, als vertrauten Boden für alle Erfahrung“ (Ms A VII 20, 9b). Véase capítulo IV § 8.

con ella de posible experiencia».[3] Que el mundo sea un fundamento de sentido y validez significa que opera en todo tema como un suelo permanente que se encuentra asociado con una posesión. La imagen del suelo pone énfasis en una base ya dada en la que todo se sustenta, y exhibe el horizonte como una dimensión que no solo va más allá del objeto mediante intenciones vacías, sino que pasa a través de él y lo determina desde un principio. En lugar de proyectar la horizonticidad en la dirección de lo aún no-dado, Husserl habla de un «permanente horizonte "suelo"»,[4] a fin de fijarlo a lo ya dado en el modo de un horizonte de cognoscibilidad (*Bekanntheit*) o una estructura de determinación. Cabe advertir que se reitera en el horizonte universal la misma doble vertiente del horizonte interno de un objeto, es decir, la indeterminación que posibilita el análisis de la ampliación o totalidad de la experiencia, y la determinación que da cuenta de su conocimiento previo o anticipación. El segundo aspecto atañe a un horizonte de sentidos predados que son familiares y están sujetos a una continua transformación.

Una consideración más precisa muestra que el darse-previo del mundo no se ha de identificar sin más con adquisiciones porque concierne también a la forma del mundo como estructura *a priori*. En el caso del *a priori*, el darse previo tiene que ver con posibilidades conforme a las cuales debe desenvolverse toda experiencia fáctica. A pesar de no haber surgido de la experiencia fáctica, el conocimiento eidético no deja de tener el sentido temporal del pasado. Pero no se trata de un pasado asociado con una institución originaria de sentido y validez, sino de un pasado en cuanto anterioridad frente a la experiencia.[5] Por otra parte, cualquier adquisición puramente singular no se ha de considerar como un suelo si por suelo fundante se ha de entender un campo predado para todas las modalidades de la praxis (suelo práctico), un presupuesto para toda experiencia (suelo de la experiencia) y conocimiento (suelo del juicio), y

[3] Hua XV, 327. Con respecto a esta certeza, Husserl aclara: «[...] la certeza de horizonte debió ser ya a fin de poder ser explicitada temáticamente, ella está ya presupuesta para querer saber lo que aún no sabemos» (Hua VI, 382). Cf. Hua XV, 149, 466.

[4] Hua XXIX, 302.

[5] Cf. HuaDok II/2, 94s., 205. Véase capítulo X §§ 3 y 4.

un nivel inferior fundante que sustenta en sí todos los otros niveles de la validez (suelo de validez).[6]

Husserl recurre también a la noción de «sustrato absoluto» o «sustrato de todos los sustratos» para caracterizar el mundo en relación con la existencia de las cosas singulares, esto es, la «existencia en» (*Inexistenz*) el horizonte del mundo.[7] La independencia de los objetos —en cuanto opuesta a la dependencia de las determinaciones de las que son sustratos— se encuentra con un límite en razón de que son dependientes con respecto al mundo y pueden ser considerados como su determinación. Se debe distinguir entre el sustrato finito que tiene el carácter de «ser-en-algo» (*In-etwas-sein*), y, por tanto, es dependiente, y el sustrato absoluto o infinito que no está en otra cosa, sino que es «algo-total» (*All-etwas*) que abarca todas las cosas: «*Solo el mundo es independiente y sustrato absoluto en el sentido estricto de la independencia absoluta*; el mundo no subsiste como algo infinito en relación con circunstancias que le son exteriores».[8] Todo reposa en el mundo que no necesita de un sostén ulterior —si se prescinde de considerar el sujeto trascendental—, y por eso es el suelo de las cosas al que se puede calificar, con ciertas reservas, de apodícticamente dado —si bien es una apodicticidad relativa por contraste con la apodicticidad absoluta con que se da la subjetividad—.

Desde el punto de vista de la validez, el carácter de suelo del mundo se articula en tres aspectos. En primer lugar, el mundo es el título para «la

[6] La determinación husserliana del mundo como suelo resulta variada porque en ella se entrelazan diversos motivos. Un sentido emparentado de suelo se presenta cuando el mundo es considerado de acuerdo con su forma de aparición tierra-cielo. Si se prescinde de que la tierra es el mundo circundante de un pueblo en su territorio, se puede también hablar de la naturaleza terrestre como «suelo de ser de la naturaleza» (*Seinsboden von Natur*) (Hua XXXIX, 341) o «suelo de naturaleza» (*Naturboden*) (Hua XXXIX, 186).

[7] Cf. EU, 29; Hua VI, 497.

[8] EU, 157 s. Cf. Hua XV, 520-525. El mundo es de otra manera que las cosas porque es la condición de posibilidad de ellas, y su ser así concebido «se explicita en la infinitud de la posible progresión de los sustratos finitos en sustratos siempre nuevos» (Hua XV, 523). Cf. Brand, Gerd. „Horizont, Welt, Geschichte". En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 5, 1977, p. 38. Este autor subraya que la noción de sustrato se altera cuando se considera el mundo como sustrato absoluto porque deja de ser algo sobre lo cual (*Worüber*) se descubren determinaciones para convertirse en algo en lo cual (*Worin*) aparecen objetos.

composición total de las valideces positivas unificadas por concordancia».[9] Las valideces adquiridas se entrelazan unas con otras y confieren al mundo el carácter de un «suelo de validez» (*Geltungsboden*)[10] sedimentado que siempre puede ser reactivado y enriquecido. Así, las operaciones intencionales se realizan sobre la base de los sentidos ya válidos que han sido adquiridos en la experiencia pasada. Se apoyan en la habitualidad y correlativamente en una «típica de la totalidad»[11] que comprende todos los tipos particulares.

En segundo lugar, puesto que «el horizonte total [...] no es modalizable», se lo puede caracterizar como «suelo apodíctico para todas las modalizaciones».[12] Husserl se ha ocupado mucho del tema de la validez del mundo, y el punto de vista que lo guía es el de la concordancia de la experiencia del mundo. Decisiva en esta tematización es la consideración de que todas las discordancias se compensan o equilibran en la forma de una concordancia superior. Todas las discrepancias que puedan presentarse en el interior del mundo, esto es, respecto de objetos del mundo, se dan siempre sobre el trasfondo de una coincidencia universal. Se tiene conciencia de un único y mismo mundo en razón de que las experiencias se fusionan con armonía según «cierta estructura unitaria universal que se confirma como válida en la impleción continua y nunca concluyente».[13] Puesto que la experiencia del mundo encierra en sí la presunción de una síntesis concordante en el transcurso ulterior, su modo de validez es el de la certeza presuntiva empírica cuya legitimidad relativa deriva de la concordancia de la experiencia. La naturaleza esencial de la experiencia del mundo confiere una necesaria relatividad a su ser, pero justifica la presunción de la continuidad de su ser en cuanto se confirma de modo constante en el progreso de la experiencia y permite suponer que ha de transcurrir siempre de esa manera. Esta certeza presuntiva no puede confundirse con una simple

[9] Hua VIII, 151. Cf. Hua VI, 152.

[10] Hua VI, 124. Cf. Hua VI, 145; Hua XIV, 469.

[11] EU, 33; HuaDok II/1, 210.

[12] Hua XXXIX, 128.

[13] Hua VIII, 404.

conjetura en la que coexisten posibilidades adversas a favor de las cuales se presentan paralelamente distintos motivos. Sin embargo, no excluye la posibilidad de la conversión de lo real en ilusorio porque se debe admitir siempre la posibilidad de que una nueva experiencia se contraponga a la anterior. No solo el objeto que aparece por medio de sus apariciones se encuentra en suspenso entre el ser y el no-ser, sino que esta situación es válida también para el mundo.[14] Tenemos una certeza presuntiva del mundo en virtud de la cual anticipamos que la marcha de la experiencia seguirá desenvolviéndose en una concordancia tal como lo ha hecho en el pasado en razón de que nada habla a favor de decepciones y la presunción se confirme a sí misma. Pero si bien se ha confirmado siempre en la marcha de la experiencia, la presunción no es necesaria. No excluye en absoluto la posibilidad del no-ser o del ser de otra manera. Es una indubitabilidad empírica que se nos impone porque la experiencia no ofrece motivos que pongan en tela de juicio la creencia en la existencia del mundo. Es la imposibilidad empírica de renunciar a esa creencia en virtud de la concordancia de la experiencia, y no la indubitabilidad apodíctica o imposibilidad de concebir una situación diferente. Por eso entre la certeza apodíctica y la mera conjetura se ubica esta certeza presuntiva o «presunción de horizonte» que consiste en la suposición de que «la experiencia se ha de poner en juego siempre de nuevo, que todos los horizontes se han de abrir y que todo finalmente convergirá hacia la concordancia y debe llevar al desvelamiento de un único y mismo mundo concordante».[15]

De todos los estadios del curso previo de la experiencia, esto es, de la concordancia de la experiencia que ha tenido lugar hasta ahora, proviene una evidencia presuntiva que tiene el carácter de una evidencia de la anticipación para la ulterior prosecusión de la concordancia en la experiencia efectiva y posible. Puesto que se confirma siempre en los ulteriores estadios, Husserl considera que «*la duda en el ser del mundo es risible*», y que «la dignidad de la experiencia del mundo […] es de una dignidad de evidencia inigualadamente más elevada

[14] Cf. Hua VIII, 46, 406.

[15] Hua IX, 63.

[*von einer ungleich höheren Dignität der Evidenz*] que la de la experiencia singular».[16] Aun cuando la experiencia de las cosas singulares pueda perder la armonía de su transcurso, ninguna experiencia del mundo ha entrado en conflicto con otra experiencia del mundo. Mientras que el ser de las cosas reales puede modalizarse, el mundo perdura en una certeza de ser inquebrantable a pesar de todos los cambios en las vigencias singulares del ser: «[...] la constante y constantemente presuntiva experiencia, en la que el mundo es dado como totalidad del ser, tiene apodicticidad».[17] Puesto que no contiene decepciones conocidas, y se restituye una y otra vez a la concordancia, la experiencia del mundo carece de un horizonte conocido de posible no-confirmación. Esto significa que el ser del mundo no es una de las posibilidades extraídas de un marco o espacio de juego de diferentes posibilidades. La presunción es apodíctica en razón de que no se puede pensar en su anulación por un motivo contrario. Pero esto no significa la no-representabilidad del no-ser porque una posibilidad no-motivada de discordancia no puede ser excluida. Husserl escribe: «Queda siempre abierta la posibilidad de que la experiencia no transcurra ulteriormente así, de que su estilo no se mantenga, estilo en el cual el ser efectivo y verdadero del mundo llega a la posición».[18]

Por eso la certeza del mundo solo alcanza una «peculiar apodicticidad incuestionable», o «tiene algo de apodicticidad en sí»[19] en el sentido de una apodicticidad de la anticipación, que no es absoluta, sino relativa. Sin embargo, si se considera la relación de la articulación del horizonte total con esta posibilidad no-motivada del no-ser, se advierte que una consideración de la apodicticidad del mundo debe colocar en el centro del análisis el horizonte vacío indiferenciado, en el cual no pueden aparecer rupturas de la concordancia, a fin de preguntar acerca de su contribución al esclarecimiento de la

[16] Hua XXXIX, 236.

[17] „[...] die ständige und ständing präsumptive Erfahrung, in welcher Welt als Seinstotalität gegeben ist, hat Apodiktizität“ (Ms A VI 34, 15b).

[18] „Es bleibt immer die Möglichkeit offen, dass die Erfahrung nicht so weiter abläuft, dass ihr Stil sich nicht erhält, in dem das wirkliche und wahre Sein der Welt zur Setzung kommt“ (Ms B I 13, 100a).

[19] Hua XV, 658 s.; Hua XXXIX, 236.

apodicticidad y ante todo de su carácter absoluto. Husserl no ha avanzado por este camino orientado hacia la determinación de la apodicticidad absoluta del mundo.

En tercer lugar, que el mundo sea suelo para todas las modalizaciones no significa tan solo que sea una totalidad de vigencias adquiridas y un fundamento caracterizado por una apodicticidad relativa. Tiene también esta función porque precede a todos los procesos de modalización. Al respecto hay que distinguir dos aspectos de la conciencia del mundo. Por un lado, todos los horizontes desembocan o terminan en el horizonte universal indiferenciado. En este caso, la conciencia del mundo funciona como una conciencia abarcadora o englobante de carácter marginal y lo hace de un modo atemático. Se trata de una apertura al mundo que rodea y abarca toda tematización de objetos. Por otro lado, la conciencia del mundo también desempeña un papel dentro de la esfera temática ya no junto a ella, sino por debajo de ella. En esta modalidad, la conciencia del mundo opera como la experiencia de un suelo para la experiencia de objetos. Cuando se produce el pasaje de la efectividad a la negación, la modalización no se limita a un objeto, sino que un nuevo objeto adquiere validez como efectivo en lugar del primero. Se produce un pasaje del ser a la apariencia. Se trata de una apariencia respecto del primer objeto, y no de una nada, sino de un nuevo objeto que ocupa el lugar del objeto intencionado con anterioridad. Este pasaje solo puede producirse en virtud de una conciencia de mundo atemática que mantiene libre el «lugar» para que se produzca el reemplazo de un objeto por otro como correlato de la posición de objetividad. De este modo sustenta el proceso de modalización en cuanto horizonte de alternación del ser y la apariencia.[20] Esto implica una fundamentación de toda experiencia de objetos en la experiencia de un suelo, aunque la fundamentación es distinta de aquella que se presenta en la experiencia de objetos cuando, por ejemplo, un objeto categorial se sustenta en un objeto sensible. No se trata

[20] E. Fink ha destacado este punto: "Caracterizamos este modo fundamental de la conciencia del mundo como el horizonte de alternación de ser y apariencia. Cada experiencia objetiva está así ya fundada en la conciencia del mundo como la 'experiencia del suelo' (als '*Bodenerfahrung*')" (HuaDok II/2, 91; cf. 90-93).

en este caso de una fundamentación según niveles dentro de una conciencia temática, sino de la fundamentación de una experiencia temática de objetos en un suelo que sustenta y posibilita cualquier objeto y el cambio del ser a la apariencia. Hay, pues, dos modos fundamentales de la conciencia del mundo ya sea como un horizonte de trasfondo infinitamente abierto, ya sea como un único horizonte de alternación de ser y apariencia que sustenta y proporciona un suelo a la experiencia de objetos.

El tema del mundo como suelo desempeña un papel tan decisivo que Husserl plantea como tarea de la fenomenología «una ciencia del cómo universal del darse previo del mundo, esto es, de lo que configura su ser-suelo universal [*ihr universales Bodensein*] para cualquier objetividad».[21] De acuerdo con el *a priori* universal de la correlación, al mundo como suelo con su típica o estilo familiar corresponde el yo en cuanto sustrato de habitualidades, esto es, en cuanto sujeto de capacidades adquiridas y originarias o instintivas.

2. La idea de la totalidad de la experiencia

Dirigir nuestra atención más allá de las percepciones orientadas a lo singular significa que podemos «internarnos cuestionando en este constante horizonte del mundo y lo hacemos constantemente».[22] Adquirimos una conciencia más plena del mundo a través de la posibilidad, que se reitera sin límite y en múltiples direcciones, de avanzar en nuestra experiencia o de retroceder en la reactualización de lo ya experienciado. La posible continuación subjetiva que depende de las referencias inherentes a los horizontes es lo que permite una conciencia de la infinitud de la experiencia. Y una totalidad se esboza como un sentido unitario —inalcanzable en sus profundidades y extensiones— a través

[21] Hua VI, 149.

[22] Hua VI, 255.

del infinito movimiento en que cada nivel alcanzado remite a otro fundamento ulterior y en que «cada horizonte manifestado evoca nuevos horizontes».[23]

Sabemos que el desvelamiento de los horizontes es una operación susceptible de ser reiterada de manera infinita. Esta infinitud iterativa o constructiva incluye la «*forma fundamental del* "y así sucesivamente"» y tiene su correlato subjetivo en el «*se puede siempre de nuevo*».[24] Al ingresar en el horizonte abierto según todas las posibilidades imaginables y en el constante ejercicio del «siempre de nuevo» de la explicitación, accedemos a una «sistemática del seguir adelante» que tematiza el mundo por medio de una ideación que responde a las condiciones particulares de la experiencia perceptiva y de ningún modo la encubre bajo una construcción ideal. El sentido noemático con que el mundo se constituye para nuestro conocimiento es, pues, el de «la idea de un mundo definitivo de la experiencia».[25] Es una idea que el sujeto posee de una manera necesaria sobre el fundamento de experiencias que se fusionan en una estructura unitaria cuya validez confirman continuamente en la medida en que todas las discordancias se resuelven en una concordancia más profunda. Puesto que no hay en la experiencia motivaciones en la dirección contraria, la idea del mundo implica la «anticipación de una totalidad ideal» de experiencias que se enlazan entre sí con armonía en un progresivo proceso que alcanza una perfección cada vez mayor en cuanto tiende a la meta que ella indica: «[...] la idea del mundo infinito es configurada como correlato de la posibilidad ideal de experiencias infinitas [...]».[26] En suma, adquirimos conciencia de la

[23] Hua VI, 173. Cf. Hua VIII, 439 ss.

[24] Hua XVII, 196.

[25] Hua IX, 63. Cf. Hua VI, 500 s.; Hua XV, 200; Hua XVII, 57 s., 196.

[26] „[…] die Idee der unendlichen Welt gebildet ist als Korrelat der ideellen Möglichkeit unendlicher Erfahrungen [...]" (Ms A VII 21, 6a). Landgrebe ha observado que la dualidad del concepto de mundo —entendido como polo ideal de la totalidad de las experiencias o base concomitantemente dada en la experiencia de cada objeto individual— corre paralela con los dos modos con que Husserl trata el dato hylético. Por un lado, en la fenomenología estática, se advierte un residuo de sensualismo en virtud de la concepción de una multiplicidad dispersa de datos inertes. Por el otro, en la fenomenología genética, se atribuye una vida propia al elemento afectante que se destaca por contraste respecto de un trasfondo de meras tendencias a la afección. El segundo término de esta ambivalencia representa el aspecto más originario del horizonte ya que constituye el fundamento del primer término concebido como la idea

polaridad de «los horizontes abiertos o que se han de abrir, esto es, el mundo todo».[27]

La idea se presenta como una «anticipación evidentemente motivada» en virtud del acrecentamiento progresivo y continuo en dirección a un límite en cuanto grado del acrecentamiento que no se ha de presentar en la intuición.[28] Mientras que la variación eidética es motivada por la tipicidad, esto es, por la estructura de determinación de la horizonticidad, la ideación del polo es motivada por la estructura de indeterminación. En cada caso se motiva una anticipación, pero de diferente índole. Mientras que la esencia y el tipo empírico implican una anticipación dada, la idea equivale a una anticipación planteada.

La relación entre la horizonticidad y la idea de mundo —o cualquier otra idea en el caso de los horizontes particulares— constituye un ejemplo de la relación de fundamentación en virtud de la cual la fenomenología remite toda formación cognoscitiva en última instancia a características de los objetos de la intuición. Ya se ha mencionado, al tratar el objeto singular, la afirmación husserliana de que la idea «tiene su fuente de sentido en la horizonticidad del mundo de la vida [...]».[29] Para el mundo se produce el mismo proceso de explicitación reiterada e indefinida, de toma de conciencia de una orientación, y de ideación de la meta a la que apunta ese avance. Así como el objeto en sí es el polo de sus apariciones, el mundo es un «horizonte-polo» (*Polhorizont*) para cada uno de los objetos, y de ese modo un «universo de objetos como polos de identidad» o un «sistema de polos de identidad» o más bien «un sistema de polos de validez —de polos de identificación concordante».[30] Las cosas en cuanto ideas parciales son unidades intencionales de nivel inferior, y el mundo en cuanto idea total es una unidad intencional de nivel superior. Así llega a

---

de una totalidad de elementos diferenciados. Cf. "Lettre de M. Ludwig Landgrebe sur un article de M. Jean Wahl concernant 'Erfahrung und Urteil' de Husserl". En : AA. VV. *Phénoménologie. Existence*. Paris, Vrin, 1984, p. 205 s.

[27] Hua IX, 98.

[28] Cf. Hua XI, 202 s.

[29] Hua VI, 499. Véase capítulo IV § 6.

[30] Hua VI, 187; Hua XV, 538 ss.

tematizarse «el todo de las singularidades incluidas en el horizonte como una experiencia de nivel superior»[31] Paralelamente, como unidad constitutiva de orden superior, el mundo es una «infinitud de orden superior» (*Unendlichkeit höherer Stufe*)[32] porque incluye todas las infinitudes de las cosas singulares como «la totalidad absoluta de tales totalidades singulares».[33] Husserl aclara que la condición de polos ideales no afecta la consistencia del mundo o las cosas. El mundo es lo idéntico y lo irrelativo para los múltiples y relativos objetos, del mismo modo que el objeto es lo idéntico para sus múltiples apariciones. No obstante, esta irrelatividad no alcanza a conferir al mundo un carácter absoluto debido a que siempre se manifiesta a través de un aspecto parcial o perspectiva mientras que el yo, aun en medio de la adquisición de sus habitualidades y capacidades, «no se exhibe, no se perspectiviza, etc.»[34] La irrelatividad no significa que un único mundo que existe en sí al margen de los horizontes se nos manifieste a través de ellos: el mundo carece de sentido sin una referencia a un sujeto correlativo.

La explicitación del horizonte universal no consiste en el análisis regresivo en una serie unidimensional de condiciones, sino que tiene lugar sobre la base de un entrelazamiento o implicación recíproca de los horizontes particulares que ofrecen una pluralidad de dimensiones para el desvelamiento de lo latente. Se puede avanzar en cualquier dirección sin la orientación de series de condiciones subordinadas unas a otras y generadoras de un condicionado dado. Frente al regreso meramente planteado (*aufgegeben*) en la serie de las condiciones en dirección a la totalidad de ellas, el mundo husserliano se encuentra predado (*vorgegeben*) como una base para posibles experiencias. Ya hemos indicado que, por más que se retroceda en la experiencia, nunca se dejará de encontrar un mundo presente de antemano con el carácter de un horizonte

[31] Hua XXXIX, 128.

[32] Ms A VI 34, 14b.

[33] Hua XXIX, 297.

[34] Hua XV, 289.

universal. De un lado, la totalidad está propuesta como una tarea; del otro, está supuesta como un suelo, sin perder su carácter de polo o de meta.

Kant ofreció una justificación o deducción trascendental de las ideas como principios regulativos de la unidad sistemática del conocimiento. La validez objetiva de un concepto de la razón no consiste en su relación directa con un simple objeto, sino en permitir indirectamente esta referencia en la medida en que bajo el supuesto de un objeto en la idea nos indica «no como está constituido un objeto, sino como, bajo su guía, debemos *buscar* la constitución y enlace de los objetos en la experiencia».[35] La idea kantiana se justifica como una condición *a priori* para el uso más sistemático del entendimiento a cuyos conocimientos puede conferir la mayor unidad junto con la mayor extensión. Esta función regulativa de la idea debe ser adoptada como una máxima subjetiva porque solo bajo esos dos supuestos relativos a la ampliación y la unificación es posible una comparación de los conocimientos y con ello una garantía de su corrección. La idea permite orientar la atención hacia casos de experiencia que aún no se han presentado, confrontarlos unos con otros a fin de comprobar acuerdos y contradicciones, y de ese modo determinar la coherencia que exhiben en función de su conexión bajo un solo principio sistematizador. Cuanto mayor sea el conocimiento cotejado y el grado de coherencia que se manifiesta, mayor será la certeza acerca de la verdad. En suma, sin ideas de la razón no hay un uso amplio y conexo del entendimiento, y sin él no hay «un criterio suficiente de la verdad empírica».[36]

Este vínculo entre idea y verdad empírica —que constituye la justificación de aquella— se reitera en la fenomenología. Husserl pone énfasis en que los diversos actos de conocimiento no aparecen y desaparecen de una manera arbitraria, sino que exhiben recíprocas implicaciones y se encuentran teleológicamente orientados de modo que «todas y cada una de las verdades reales [...] permanecen por esencia en *relatividades* que pueden referirse normativamente

[35] Kant, I. *Crítica de la razón pura*, A 671 = B 698.

[36] *Ibid.*, A 651 = B 679.

a "*ideas regulativas*"».[37] La perfección de la experiencia se logra mediante su ampliación por medio de síntesis de concordancia, y para ello es necesario explorar en forma sistemática los horizontes con la ayuda de las ideas. Estas mantienen abiertos los horizontes e impulsan el avance en la serie de las apariciones. Junto a la verdad particular, que es siempre relativa, se encuentra «la verdad infinita, ideal, absoluta, puesta sobre ella».[38] Cada una exige la otra porque solo a partir del polo ideal de la percepción adecuada, que desempeña una función regulativa con respecto al aumento de la impleción intuitiva, se puede determinar la contribución al conocimiento efectivo por parte de una experiencia inadecuada que no permite más que un conocimiento gradualmente creciente pero siempre imperfecto.

Ahora bien, las ideas no solo se justifican porque contribuyen a extender y unificar la experiencia, sino también por el modo en que se originan a partir de la conciencia de horizonte. Así derivadas, las ideas se convalidan en su ulterior papel de impulsar la apertura de los horizontes ya que revierten en aquello sobre lo que se fundan a fin de adaptarlo a la meta que ellas delinean. La explicitación de los horizontes promovida en general por la idea de mundo, y en particular por cada una de las ideas parciales, significa para la fenomenología no solo la posibilidad de proporcionar mayor unidad y extensión a nuestros conocimientos, sino también una intensificación de la experiencia por cuanto permite una captación cada vez más enriquecida del objeto que se encuentra en el punto de partida. Así, el conocimiento se caracteriza por un impulso a la vez centrífugo y centrípeto o por un movimiento de diástole y sístole.[39] El resultado del desvelamiento de los horizontes influye en el tema inicial que los sustenta y permite descubrir nuevos rasgos particularmente a través de las determinaciones relativas que se adquieren de esta manera. Dirigir la mirada hacia el horizonte externo de un objeto dado a través de una contemplación relacionante permite aprehender sus determinaciones relativas en virtud de

[37] Hua XVII, 284. Cf. Hua XVII, 257.

[38] Hua XVII, 284.

[39] Cf. Kuhn, Helmut. «The Phenomenological Concept of "Horizon"». En: Farber, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, pp. 115-120.

la comparación permitida por este pasaje de la atención perceptiva a otros objetos.[40]

3. Unicidad, unidad, armonía

Las nociones de mundo como suelo e idea convergen en una visión armónica con la noción de horizonte en una «sistemática de los "horizontes"» (*Systematk der Horizonte*) o «sucesión escalonada de horizontes» (*Stufenfolge der Horizonte*).[41] Hemos partido de las oposiciones finitud-infinitud y determinación-indeterminación, inherentes a la estructura de la horizonticidad, para llegar a las caracterizaciones del mundo como suelo e idea. La diferencia entre ambas reside en que un único y mismo horizonte universal se exhibe bajo un cierto aspecto como un suelo y bajo otro aspecto como una idea. Husserl mismo proporciona la siguiente indicación:

> Pero ahora se han de tomar en cuenta implicaciones siempre nuevas, las cuales son dadas a través de las mediaciones estructurales de la constitución del mundo —finalmente la estructura de horizonte sistemática es todo el tema de la constitución del mundo.[42]

La implicación intencional no se ha de entender como un uno-fuera-de-otro de elementos meramente coexistentes y sucesivos, sino como un uno-en-otro de los horizontes. Por un lado, el horizonte no es una mera remisión indeterminada más allá de lo dado según algo externo: «Por eso el lenguaje de la implicación. La validez externa se extiende en todas partes dentro de las apercepciones particulares y en todas ellas, cosignificando ya su sentido de

[40] Véase capítulo V § 5.

[41] Ms A VII 20, 46 b. Cf. Hua XXXIX, 96, 105, 125, 129.

[42] „Aber nun ist auf immer neue Implikationen Rücksicht zu nehmen, welche durch die strukturellen Mittelbarkeiten der Weltkonstitution gegeben sind – schließlich ist die systematische Horizontstruktur das ganze Thema der Konstitution der Welt" (Ms A VII 9, 24a).

ser».[43] Del hecho de que una estructura de adquisición esté predada, se sigue que el horizonte del mundo puede ser considerado bajo la imagen de un suelo. Y esto converge con la determinación del horizonte total: «El suelo es una apercepción total, una mención total».[44] Por otro lado, la implicación en el modo del horizonte no es una referencia limitada más allá de lo dado en cada caso: «Infinitud de la implicación como una estructura intencional del horizonte total en tanto horizonte».[45] Puesto que una infinitud está planteada de esta manera, el horizonte del mundo puede ser caracterizado con la representación de la idea. Por tanto, a partir de la consideración de la captación previa y del aún-en-la-captación como niveles de la implicación intencional se puede desplegar la horizonticidad como suelo e idea: «*El prehorizonte* [*Vor-Horizont*] es el trecho de la *captación previa* [*Vorgriff*]; *el posthorizonte* [*Nach-Horizont*] es el de lo *aún-en-la-captación* [*Noch-im-Griff*]».[46] Las caracterizaciones como horizonte, idea y suelo explicitan el mundo según referencias a lo concomitantemente presente, el pasado y el futuro:

> La conciencia de horizonte abarca, con sus implicaciones intencionales, sus determinaciones e indeterminaciones, sus cognoscibilidades y espacios de juego arbitrarios, sus cercanías y lejanías, no meramente un mundo circundante del *presente*, un mundo que existe ahora, sino […] también infinitudes abiertas de *pasado* y *futuro*.[47]

Se ha afirmado, por el contrario, que el mundo como suelo y meta no se encuentra en el mismo plano que los horizontes. Aun cuando se anuncia en la horizonticidad de lo singular, el horizonte total es interpretado como trascendente y predado a todos los demás horizontes: «El mundo no se puede

[43] HuaDok II/1, 208.

[44] „Der Boden ist eine Total-Apperzeption, eine Totalmeinung" (Ms A VII 30, 6b).

[45] Hua XXXIX, 128.

[46] Hua XXXIX, 375.

[47] Hua VIII, 149.

encontrar en la misma dirección que los horizontes, está más allá de los horizontes como suelo y meta».[48] Pero la trascendencia del mundo está sujeta a la implicación intencional, esto es, al uno-en-otro de los horizontes, y por eso no se puede separar de la horizonticidad abierta. De la circunstancia de que la apertura de los horizontes sea infinita, no se puede concluir que no habría en absoluto mundo si el horizonte total no estuviera más allá de todos los otros horizontes. Por el contrario, se debe poner de relieve el uno-en-otro de las objetividades intencionales con el entramado intencional de mundo y cosa singular: «[...] ambos son inseparables uno de otro».[49] En virtud de este entrelazamiento recíproco no es posible contraponer el horizonte total a la articulación de los horizontes. Se trata de mostrar no solo cómo cada horizonte evoca nuevos horizontes, sino también, y ante todo, que un horizonte viviente del mundo habita todo y se manifiesta en todo. Por eso es necesario interrogar por detrás de la apertura de la horizonticidad y explicitar la implicación del mundo en su estructura interna: «El *horizonte total* se caracteriza por un continuo uno-en-otro de la implicación, el cual en una infinitud abierta es "viviente" de antemano, [...]».[50] La trascendencia se ha de enlazar más bien con la diferencia entre horizonte vacío y horizonte de representaciones vacías.[51] Por lo demás, la consideración de la apertura infinita es unilateral porque ella solo toma en cuenta un momento del contraste determinación-indeterminación. Los dos momentos se encuentran tan entrelazados que Husserl puede afirmar: «Toda experiencia [...] presupone ya el ontológico estilo de experiencia del mundo y estilo del mundo».[52] Puesto que la determinación es el reverso de

[48] Brand, Gerd. *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 87; y «Horizont, Welt, Geschichte», p. 45.

[49] Hua XXXIX, 241. Cf. Hua IX, 95; HuaDok II/2, 90.

[50] Hua XXXIX, 379.

[51] En cuanto horizonte vacío el mundo exhibe una trascendencia que se sustrae por otro lado a la objeción de que la manifestación del mundo depende de una decisión subjetiva. Sobre esta objeción, véase Bernet, Rudolf. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 114 ss.

[52] Hua XV, 620.

la indeterminación, esto es, de la apertura, no puede haber una infinitud de horizontes explicitables sin el mundo como suelo. En suma, el uno-en-otro de cosa y mundo y la estructura de determinación del horizonte permiten que el mundo se manifieste en la misma dirección que los horizontes.

Hemos examinado seis caracterizaciones en una diversidad que no afecta la arquitectónica unitaria del mundo: horizonte universal, representación, totalidad, forma, suelo e idea. Estas caracterizaciones se agrupan en tres pares. El primer par pone de relieve la unicidad (*Einzigkeit*) del mundo, y concierne a la condición de horizonte universal y su tematización en una representación. La unicidad es la característica por la cual el mundo no puede identificarse con una representación singular en medio de la pluralidad de representaciones del mundo. El segundo par de caracterizaciones subraya la unidad (*Einheit*) esencial del mundo, y muestra una totalidad que se enlaza según formas, y que, gracias a este vínculo, es una totalidad unitaria (*Alleinheit*). El tercer par destaca la concordancia o armonía (*Einstimmigkeit*) fáctica del mundo en medio de la diversidad de experiencias, y se vuelve sobre la estructura temporal de la horizonticidad en cuanto recoge como suelo la experiencia pasada y se abre hacia el futuro como idea. El enfoque no está puesto en la unidad que confiere la forma esencial, sino en la convergencia que resulta de la semejanza de experiencias pasadas y la proyección hacia similares experiencias futuras. A ambos lados de los pares de caracterizaciones se puede mostrar un sentido unificador. Un camino conduce, por dos vías paralelas, desde el par horizonte universal/representación del mundo, a través del par totalidad/forma, hasta el par suelo/idea.

La primera vía parte del contraste primario entre la conciencia del mundo como horizonte universal y la experiencia del mundo como representación del mundo.[53] Sobre la base de este contraste es posible desplegar las otras caracterizaciones. Por un lado, el horizonte del mundo encierra una totalidad implícita que se hace explícita con la noción de un todo del mundo omniabarcador y recibe un contenido determinado con la noción de un suelo predado como

[53] Cf. Hua XXXIX, 81 s.

la «total adquisición "mundo"».[54] La totalidad absoluta y el suelo son derivados del horizonte universal en una vía en que el énfasis está puesto en la sustracción o rehusamiento del mundo en la medida en que los tres estadios muestran una excedencia que va más allá de las posibilidades de objetivación, pero que no excluye la percepción de un sector del mundo. Así como el horizonte del mundo exhibe un reino de latencia, del mismo modo la totalidad absoluta no puede ser reducida a una suma de partes y el mundo como suelo nos reconduce a un oscuro horizonte de familiaridad que nunca puede ser explicitado de modo pleno. Correlativamente, en la segunda vía, las representaciones del mundo son construcciones del mundo que establecen el fundamento para configuraciones de orden superior, esto es, «la *construcción "sistemática" de la infinitud de posibles experiencias*».[55] Dan lugar a la forma del mundo y a la idea de mundo en una marcha en que el acento está puesto en la tematización porque los tres estadios implican una construcción que, sin embargo, no oculta el carácter horizóntico del mundo. Así como la representación del mundo es el resultado de una objetivación, así también la forma del mundo —aun cuando se encuentra implícita antes de la construcción— es el resultado de una determinación ontológica, por medio de conceptos, de un marco para la experiencia de objetos actuales y posibles.[56] Y el mundo como idea significa una regla objetivada para el progreso infinito en la experiencia.

Diversos sentidos de identidad del mundo se asocian con la representación, la forma y la idea. Husserl distingue en primer lugar «lo idéntico de la comparación y la variación», es decir, la identidad de la forma del mundo, y «lo idéntico de la síntesis», esto es, aquello por medio de lo cual múltiples representaciones del mundo convergen en uno y el mismo mundo. Y sostiene que la identidad de la forma del mundo es la condición de posibilidad de la síntesis de las representaciones inherentes a diversos mundos circundantes: «Cada

[54] Hua XXXIX, 605.

[55] Hua XXXIX, 79; cf. Hua XXXIX, 678, 699

[56] Husserl observa que "el a priori implicado, antes de la construcción que el ontólogo efectúa por primera vez, está, de una manera que fluye y cambia, siempre ahí, […]" (Hua XXXIX, 127). Cf. Hua XXXIX, 487 ss.

mundo circundante en una multiplicidad de mundos circundantes del *mismo mundo* debe tener una estructura formal que hace posible una coincidencia con todo otro mundo en el sentido de una coincidencia de diferentes apariciones de lo *mismo*».[57] Husserl pone de relieve un núcleo común que desempeña en la síntesis de las representaciones del mundo el mismo papel que tiene el núcleo noemático idéntico en la experiencia de las cosas. A través de un conjunto de representaciones del mundo se destaca «un cierto núcleo de lo que es y no es» o «un idéntico núcleo de contenido» como «mismidad objetiva» (*gegenständliche Selbigkeit*)[58] que se distingue de la forma del mundo en la medida en que implica un pasaje del mundo de la experiencia posible al mundo de la experiencia efectiva. Mientras que la forma del mundo es *a priori*, el núcleo del mundo pone de manifiesto una especificación contingente de determinaciones que proporciona un sustrato para una síntesis de representaciones del mundo. De este modo, mediante la posibilidad de confrontar y someter a crítica las diversas representaciones que provienen de los mundos circundantes a fin de que armonicen entre sí, comienza a esbozarse una representación común del mundo y se alcanza una verdad general: «[…] mundos circundantes en los que se exhibe un mundo verdadero y cuya unidad intencional —unidad de la razón— es este mundo verdadero».[59]

Ahora bien, la identidad en la síntesis de diversas representaciones del mundo no equivale a la idea de un mundo infinito idéntico. Este paso adicional requiere que las síntesis se orienten al infinito bajo la idea de una concordancia de todas las representaciones y experiencias efectivas y posibles, esto es, «la idea de la prosecución en una concordancia *in infinitum*».[60] La idea no es una esencia, esto es, no es la forma del mundo porque se pueden plantear problemas acerca de su estructura *a priori* del mundo sin tener en cuenta la armonía infinita de la experiencia. La idea se asocia de una manera más estrecha

[57] Hua XXXIX, 677.

[58] Hua XXXIX, 203, 295, 692.

[59] Hua XXXIX, 171

[60] Hua XXXIX, 679.

con el núcleo idéntico del mundo por su relación con la experiencia efectiva a la que señala como meta un polo infinitamente distante.

Se reiteran, pues, para el mundo, los tres niveles que corresponden a la X vacía, la esencia y la idea en la legitimación racional de las cosas, los valores y las metas.

4. El mundo como continente

Las caracterizaciones opuestas, pero convergentes, del mundo como suelo y como idea permiten hacer frente a una crítica que no toma en cuenta todas las facetas que hemos distinguido. En sus propias elaboraciones de la década del treinta, al margen de la redacción de trabajos encargados por Husserl, Fink considera que los objetos dentro del mundo no pueden determinar la descripción del mundo mismo, y, por tanto, estima que es necesario preguntar por aquello que, en la experiencia, señala características del mundo que no pueden obtenerse a partir de una tematización de objetos. El análisis del mundo como horizonte universal presenta el defecto de que el horizonte es concebido como una modificación intencional de la conciencia de los objetos y como algo a lo que es posible acceder. Según Fink, el mundo no se constituye a través de modificaciones intencionales, es decir, horizontes a los que es posible acceder por medio del «yo puedo siempre de nuevo» de la explicitación, porque su horizonticidad no es una potencialidad actualizable en una conciencia objetivante. No estamos en camino al mundo a través de la explicitación de objetos, sino que el mundo es anterior a la constitución de objetos. Si bien extiende nuestro acceso al mundo, el esquema de impleción dentro del horizonte —por medio de la conciencia del «y así sucesivamente»— presupone el horizonte de accesibilidad. Nunca nos permite alcanzar el mundo porque la conciencia del mundo tiene el carácter de un «salto-sobre» (*Übersprung*) o del «puro y simple ir-más-allá» (*Übertreibung schlechthin*): «El enfoque de Husserl sobre el problema constitutivo es el intento de poder captar los "continentes" [*Enthalte*] por medio de los "contenidos" [*Inhalte*], los horizontes por medio

de lo intrahorizóntico […]».[61] En lugar de avanzar por la vía de los contenidos explicitables en el horizonte, es necesario concebir el horizonte como una totalidad precedente:

> A la totalidad precedente, no compuesta de contenidos, que ofrece en franquía un en-lo-cual [*Worin*] para posibles "contenidos", la llamamos *continente* [*Enthalt*]. Así, el mundo nunca es determinable como suma de lo que es, de "contenidos", sino de un modo único y solamente como continente. El mundo es el continente de todo ente.[62]

El mundo no se encuentra en el margen de los objetos, ni es algo constitutivamente inacabado, ni es un horizonte de posibilidad, ni es una lejanía en el sentido de una distancia. Así, Fink rechaza la idea de que la totalidad del mundo pueda ser aprehendida a través de la iteración, es decir, la carencia de límites y la infinitud potencial que le es inherente, porque ella está constituida antes de la constitución de objetos: «En el "yo puedo" se constituye la *extensión* de la accesibilidad, pero nunca el mundo, esto es, *lo inaccesible*, lo insaldable [*das Unzugängliche, Uneinlösbare*]».[63]

El mundo es predado como un continente o contenedor que no se organiza a partir de sus contenidos, sino que proporciona un ámbito para ellos. Nos es predado como un ámbito que se resiste al intento de captarlo en términos de las cosas que aparecen dentro de él. Incluye todo y se nos sustrae, como lo indica la connotación inherente al prefijo *Ent-*, en el sentido de que escapa a todo intento de captarlo en términos de aquello que contiene, es decir, sus contenidos:

---

[61] Fink, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg/München, Karl Alber, 2008, p. 39 (Eugen-Fink-Archiv Z-VII XVII/15a). Cf. Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*. New Haven & London, Yale University Press, 2004, pp. 189-196.

[62] Fink, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg/München, Karl Alber, 2006, p. 300 (Eugen-Fink-Archiv Z-V VI/9a).

[63] Fink, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, p. 17 (Eugen-Fink-Archiv Z-VII X/1 b).

«El desvelamiento de los horizontes acaece por medio de una conciencia *de acceso*, pero los horizontes son conciencia de sustracción, "sustracciones" [*Entziehungen*]».[64] Fink alude a un doble sentido de *Enthalten* (contener) que remite por un lado a *Fernhalten* (mantener apartado), *Weghalten* (quitar) y *Aushalten* (mantener fuera), y por el otro a *In sich halten* (contener en sí) e *In sich schliessen* (incluir en sí).[65] Esto quiere decir que el horizonte es algo que atraviesa tanto los contenidos como lo que está más allá de ellos. El horizonte no es solo el índice de un posible «más», sino que tenemos una percatación original de él, no como un objeto que ha de ser ulteriormente determinado, sino como un contenedor para estas determinaciones o contenidos. El horizonte podría estar dado sin contenidos como el horizonte auditivo se da en el modo del silencio como un contenedor para posibles sonidos como contenidos.[66] En suma, la noción husserliana de horizonte sería demasiado estrecha porque se limita a ser índice de un excedente, y, en consecuencia, además de la conciencia de un contenido ulterior, se debería tener en cuenta la conciencia de un contenedor, esto es, de una dimensión para ulteriores determinaciones.

Según Fink, se plantea así el problema de cómo es posible que el ser humano se percate del mundo como un horizonte que, por condicionar todas sus experiencias y acciones, no es accesible a través de estas experiencias y acciones. Aquí está en cuestión una intencionalidad que no es ni la intencionalidad de acto ni la intencionalidad de horizonte concebida como una modificación intencional de la intencionalidad de acto: «[…] la equiparación de intención y conciencia de acto es un estrechamiento del significado originario de "intención"; la intención es básicamente más amplia que la conciencia de acto, es el *modo de la vida subjetiva en cuanto tal*».[67] Nos percatamos del mundo a través de un aspecto omnicomprensivo de la vida de la conciencia, esto es, una

[64] *Ibid.*, p. 32 s. (Eugen-Fink-Archiv Z-VII XVII/1a).

[65] Cf. FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, p. 301 (Eugen-Fink-Archiv Z-V VI/9b).

[66] Cf. CAIRNS, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink. Phaenomenologica* 66. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 98 s.

[67] FINK. E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, p. 16 (Eugen-Fink-Archiv Z-VII IX/6a).

forma básica de la conciencia que tiene que ser considerada no en la forma de los actos de un yo que está en plena posesión de sí mismo. Se trata de una dimensión operante y no-temática de la subjetividad trascendental, esto es, una dimensión de la conciencia más fundamental que la egológica con una intencionalidad que funciona por debajo de la intencionalidad de acto como una percatación no-temática del mundo. Fink se refiere a una vigilia o apertura primaria al mundo y la caracteriza también como un sentir el mundo:

> El "sentir el mundo" [*Weltgefühl*] no es una relación-hacia [*Verhalten-zu*] en el modo del *distanciamiento*, ni una relación con algo-frente-a, sino un *mantenerse más allá de todo lo que es* [*ein sich Hinaushalten über alles Seiende*] en la amplitud ilimitada del mundo, una relación con lo indeterminado, una intencionalidad divergente, un "sentir oceánico".[68]

Sin embargo, Husserl ha contemplado los problemas planteados por Fink. La condición de suelo que tiene el mundo exhibe las características de un contenedor. Hemos mostrado que, junto con la experiencia del mundo como un flujo de actos intencionales en el momento actual, hay una posesión del mundo sedimentada que ha sido caracterizada por Husserl como «un fundamento, un suelo para nuevos actos, nuevas formaciones de sentido».[69] Este suelo remite en última instancia, por lo demás, al horizonte inicial originario al que un protosentimiento proporciona siempre una coloración afectiva. El mundo, en cuanto suelo, aparece como un continente que precede a toda experiencia, y, el mundo, en cuanto idea, si bien no antecede a la experiencia de las cosas como un contenedor, se funda en la explicitación de este continente, se extrapola a partir de él, y se encuentra implícita en él.

[68] FINK, E. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, p. 417 (Eugen-Fink-Archiv M-II).

[69] HuaM VIII, 372.

5. Patencia y latencia

Para concluir las consideraciones de este capítulo y el anterior podemos ahora efectuar una distinción de ámbitos en el mundo. Lo que surge primero es la distinción entre el mundo circundante patente y el mundo circundante latente. La patencia puede ser temática o no-temática según sea o no el correlato de una intención actual: «El mundo patente se divide (como mi mundo circundante en cada caso fluyente y consciente) en el mundo temático, el de la *intentio* activa, y el mundo no-temático».[70] Esto significa que la patencia no-temática caracteriza al horizonte externo percibido que no se encuentra en el centro del campo perceptivo. Husserl destaca un campo de cercanía (*Nahfeld*), de intuitividad perceptiva efectiva, que encierra tanto el tema como cosas conocidas que están originalmente presentes en la percepción, pero permanecen en el trasfondo.[71] Pero el horizonte externo encierra no solo lo que es dado en el trasfondo en la percepción, y que, por tanto, es patente aunque no-temático, sino también el horizonte no-perceptivo que compone el dominio de la latencia, e intenciona el pasado y el futuro al igual que cosas coexistentes ausentes. Porque llevamos con nosotros los resultados de la experiencia pasada, se puede efectuar un distingo ulterior: «El campo perceptivo del caso y su horizonte; en el horizonte, una diferencia entre horizonte de cognoscibilidad y horizonte de no-cognoscibilidad»[72] La cognoscibilidad equivale a un complejo de intenciones indistintas y vacías que pueden ser convertidas en distintas y plenificadas, esto es, a un horizonte de posibles rememoraciones, esperas y presentificaciones de presente. Por tanto, la línea divisoria entre patencia y latencia también varía con las presentificaciones, que son puentes que salvan la separación entre latencia y patencia perceptiva introduciendo un sentido secundario de patencia. El horizonte de familiaridad o cognoscibilidad —el

[70] „Die patente Welt zerfällt (als meine jeweilig strömende bewusste Umwelt) in die thematische, die der aktiven Intentio, und in die unthematische" (Ms D 14, 36b).

[71] Cf. Hua IX, 94.

[72] „Das jeweilige Wahrnehmungsfeld und sein Horizont; im Horizont ein Unterschied zwischen Bekanntheitshorizont und Unbekanntheitshorizont" (Ms A VII 9, 22a).

mundo como suelo— incluye objetos conocidos no-percibidos que son intencionados de una manera vacía o dados a través de una intuición no-original, y compone, junto con objetos desconocidos, un entorno circundante (*Umring*) sobre el cual se destaca el entorno próximo. Como consecuencia de esta articulación, Husserl señala un doble sentido en la noción de horizonte:

> Por tanto, hablar de horizonte tiene un doble sentido: en primer lugar, el horizonte que pertenece a lo en cada caso patente, considerado como un todo la correspondiente esfera de latencia; en segundo lugar, lo que es consciente en las intenciones activas, esto es, la esfera momentánea de lo temático, tiene su horizonte no-temático. Tenemos en él, por tanto, lo patente pero no-temático, y lo latente no-temático.[73]

El horizonte puede ser considerado, en un sentido más restringido, el dominio de latencia en oposición a la patencia como un todo, o, en un sentido más amplio, el dominio no-temático en oposición a lo que es temático además de patente. Con otras palabras, el concepto de horizonte puede ser limitado a la latencia no-temática o puede ser extendido para abarcar la patencia no-temática. Mientras que la patencia es en parte no-temática, la latencia es primariamente en su totalidad no-temática y admite respecto de las intenciones vacías, además de los grados de claridad que dependen de su plenificación, grados de distinción o de cognoscibilidad que conducen, en el límite inferior del desdibujamiento, a un ámbito de no-cognoscibilidad, esto es, a un horizonte vacío de mera latencia en que nada es conocido. Esto significa que se debe hacer una distinción en la esfera de la latencia entre representaciones vacías y horizonte vacío.[74] Husserl designa aquí como representaciones las intenciones orientadas en forma objetiva, es decir, tanto las presentaciones

[73] „Danach ist die Rede von Horizont doppelsinnig: Fürs Erste der Horizont, der zum jeweilig Patenten gehört, total genommen, die entsprechende Latenzsphäre, fürs Zweite das in den aktiven Intentionen Bewusste, der jeweilige Bereich des Thematischen, hat seinen unthematischen Horizont. Wir haben also darin Patentes aber Unthematisches und Latentes Unthematisches“ (Ms D 14, 36b).

[74] Véase capítulo IV § 3.

y presentificaciones —representaciones con plenitud intuitiva— como las retenciones, protensiones y apercepciones —representaciones o intenciones vacías—. Por horizonte vacío, se refiere a la región más remota, no solo vacía, sino indiferenciada, que tiene el «carácter de potencialidad» para una multiplicidad de experiencias intencionales diferenciadas. Por tanto, hay finalmente un campo de lejanía (*Fernfeld*) que abarca el mundo infinito con su «horizonte marginal [*Randhorizont*] indeterminadamente abierto».[75]

Otro motivo importante en el análisis de la esfera de la latencia, que no puede ser explicitada tan solo en términos de intenciones vacías y de horizonte vacío —esto es, una distinción que concierne al lado del yo— contempla el contrapolo, o lado extraño al yo, a fin de considerar una tercera posibilidad además de los objetos actualmente experienciados y la ausencia de objetos. Se trata del surgimiento o configuración de nuevos objetos así como de la pérdida de fuerza de atracción de otros. Husserl afirma que «existe siempre una esfera

[75] Hua XV, 209. Husserl vuelve sobre la cuestión con variados enfoques. Por ejemplo, se refiere a «diferentes conceptos de "horizonte"» (HuaD II/1, 211 (Ms A VII 7)) y examina cuatro posibilidades: I) la posibilidad de rememorar lo que se conserva en retenciones; II) la evocación de lo que se ha desvanecido en retenciones; III) el horizonte inductivo como esfera de posibilidades anticipadas; y IV) el horizonte vacío como mera potencialidad de la impleción. Otra presentación del tema es la siguiente: «Falta dentro del mundo circundante la separación: (1) el mundo circundante que es patente para mí como yo despierto en mi momentaneidad (el mundo circundante del cual, aun cuando no de manera temática, tengo conciencia patentemente o en determinadas particularidades como coexistencia conectada), y (2) el mundo circundante latente (consciente de manera implícita) con la capacidad disposicional inherente al yo de poder llegar a ser patente de acuerdo con esa capacidad. Ad 1) el mundo circundante patente se divide en (A) el mundo circundante temático (el de la intención activa) <y> (B) el mundo circundante no-temático. De acuerdo con esto, el doble sentido del horizonte: (a) lo patente del mundo circundante tiene —en la momentaneidad— un puro horizonte de latencia; (b) la esfera del mundo circundante ligada a los actos intencionales tiene su horizonte de lo no-ligado a una intencionalidad activa, aun cuando consciente, a saber, α) patente pero no-temático, β) latente; en ello ulteriores distinciones entre lo conocido de manera determinada, etc., y lo desconocido, lo "posible" de múltiples maneras»: „Es fehlt innerhalb der Umwelt die Scheidung: (1) Die für mich als waches Ich in meiner Jeweiligkeit patente Umwelt (die patent oder <in> bestimmten Sonderheiten als verbundene Koexistenz, wenn auch unthematisch bewusste Umwelt) und (2) die latente (implizit bewusste) Umwelt, mit der Vermöglichkeit des Ich im Gang der Jeweiligkeit vermöglich patent werden zu können. Ad 1) Die patente Umwelt zerfällt in die A) thematische Umwelt (die der aktiven Intention) <und> B) die unthematische – danach doppelter Sinn von Horizont: a) das Patente der Umwelt hat – in Jeweiligkeit – reinen Horizont der Latenz; b) die aktintentionale Umweltsphäre ihren Horizont des nicht aktintentionalen, obschon Bewussten, und zwar α) patent, aber unthematisch, β) latent; darin weitere Scheidungen des bestimmt Bekannten etc. und Unbekannten, des vielfältig ‚möglichen'" (Ms B I 31, 4b).

total de afección, y los objetos que en ella afectan son ora temáticos, ora no-temáticos; [...]».[76] Se debe tener en cuenta que los objetos afectantes no-temáticos no se restringen al trasfondo perceptivo que concierne al yo sin dar lugar a una tematización. De modo que, aparte de este trasfondo, hay algo más que el horizonte vacío que es correlativo de un ámbito de afección nula. También debemos tener en cuenta una suerte de reverso de las intenciones vacías, esto es, un contenido ciego al que no se vuelve el ego. A los objetos intencionados de un modo vacío del lado del yo, se añade, para configurar el dominio de los objetos latentes, un trasfondo de pre-objetos que comienzan a destacarse y afectan, pero que no ejercen una atracción fuerte sobre el yo. Así, Husserl distingue en el trasfondo lo absolutamente inconsciente o cero absoluto de la afección, lo que no es observado pero podría ser notado, es decir, lo que carece de la suficiente fuerza de afección para hacerse oír por el momento, y aquello con lo que el yo tiene algo que ver, aunque no en el sentido de un tema.[77] En suma, además del tema o los objetos temáticos afectantes, y la patencia en el trasfondo perceptivo, es decir, los objetos afectantes no-temáticos, se pueden distinguir tres modos de latencia. Junto al dominio de latencia indistinta o afección nula, hay una atracción en dos direcciones en relación con la posibilidad de llegar a ser percibido. Por un lado, se encuentra el peso de nuestra experiencia pasada, que motiva intenciones vacías. Por otro lado, hay una fuerza afectante en el presente viviente, que carece de la suficiente fuerza para motivar el volverse del ego. En ambos casos podría haber objetos percibidos, pero no se de manera efectiva.

El horizonte de cognoscibilidad es un suelo adquirido. Y tiene un doble carácter. Junto a las habitualidades que resultan de una sedimentación, incluye habitualidades de interés que, a la vez que adquiridas, están dirigidas a futuras realizaciones. Al señalar que hay una doble habitualidad en el sentido tanto de la posesión como de las metas que nos guían, Husserl se refiere a un doble horizonte:

[76] Hua VI, 111.

[77] Véase capítulo II § 3 y capítulo III § 6.

También el concepto de horizonte se escinde. Horizonte de la situación —evocado es un interés vital como horizonte al que se atienen las actividades del momento—; evocado de otra manera es todo el horizonte del mundo, en la medida en que el mundo siempre está ahí.[78]

Por medio del concepto de interés es posible deslindar diversos ámbitos que reiteran a su manera las características más generales del mundo tal como ha sido considerado en cuanto horizonte universal de la percepción, es decir, el campo de cercanía, el entorno próximo y el campo de lejanía. Se transfiere a la vida práctica aquella delimitación formulada en relación con la gradación en lo conocido y el absoluto aquí instituido por el cuerpo propio. El primer ámbito es un mundo circundante interno u horizonte de cercanía en que se desenvuelve la vida cotidiana en las formas que le son normales. Un horizonte de intereses acompaña cada momento de la vida cotidiana, y especifica una situación del sujeto en relación con el mundo circundante. Husserl entiende por cotidianidad «el estilo presente, actualmente viviente, del obrar y el padecer humano, del aspirar humano, del ser eficaz, del crear, con el horizonte actual de intereses [...]».[79] Puede incluir y mantener viviente lo extranjero o espacialmente lejano de diversas maneras; por ejemplo, a través del comercio. El interés puede también orientarse en un sentido temporal, y de ese modo ampliar lo que es relevante para el presente. Al margen del círculo de intereses de la cotidianidad se encuentra el mundo circundante externo como una segunda esfera configurada por los intereses vitales que no se asocian con lo cotidiano. Este mundo de intereses exteriores depende del desarrollo cultural, esto es, del nivel de comunalización de los hombres y de las unidades que han logrado establecer entre ellos. Y puede tener variados grados de eficacia en la situación más inmediata. Por último, el horizonte de mundo más externo es aquel resto del mundo que cae fuera de cualquier tipo de interés vital de suerte que va más

[78] HuaM VIII, 75.

[79] Hua XV, 412; cf. 411-415

allá del mundo circundante práctico y constituye un ulterior «horizonte de mundo apráctico» u «horizonte no-práctico».[80]

La diferenciación en términos de interés se superpone con la articulación previa en términos de un campo próximo de cosas conocidas, un entorno de cosas conocidas y desconocidas, y un campo de lejanía. Un enfoque se limita a la percepción y el otro se extiende a temas prácticos. Explicitaciones similares son posibles en ambos casos. Así como el horizonte de cognoscibilidad experiencial puede ser transformado en la búsqueda de patencia convirtiendo intenciones vacías en intenciones plenificadas, o alterando el campo perceptivo, el mundo circundante externo puede ser ampliado como resultado del desarrollo de intereses culturales y sociales más complejos y la realización de sus metas. En este sentido, dentro del horizonte práctico, las metas a las que se orientan los intereses desempeñan el papel de los temas en la percepción.

Las distinciones señaladas se encuentran en relación no solo con el mundo externo, sino también con el curso de la conciencia. En primer lugar, la patencia del curso de conciencia es permanente porque equivale a nuestra presente e inerradicable autocaptación del curso, aun cuando no reflexionemos sobre él. Decir esto no equivale a decir que todo el curso es patente. Se trata de una patencia permanente, no-temática, y parcial. En segundo lugar, si adoptamos la actitud reflexiva, tenemos una conciencia temática de lo patente. Aquí tenemos una patencia ocasional y temática. En tercer lugar, la rememoración nos proporciona una patencia ocasional, que no es necesariamente temática como la reflexión. Por último, tenemos una captación latente de todo el curso de la conciencia, que puede ser explicitada mediante el desvelamiento de los horizontes temporales. A diferencia del primer caso de patencia, que concierne solo a un cierto sector del curso, esta latencia de extiende a la totalidad del curso. Se trata de una latencia permanente, no-temática y total:

> Yo mismo soy para mí mismo siempre consciente de modo patente, aun cuando solo temáticamente en actos reflexivos (esto es, solo ocasionalmente

[80] Hua XV, 214, 232. Queda para un trabajo futuro sobre la horizonticidad y la historicidad un análisis detallado de estas distinciones.

llevados a una realización). Yo soy patente para mí constantemente como originalmente presente, y soy patente ya no de esta manera, sino ocasionalmente en rememoraciones presentes. Constantemente tengo yo mi horizonte latente de modalidades temporales de mí mismo.[81]

[81] „Ich selbst bin für mich selbst immerfort patent-bewusst, obschon nur thematisch in reflektiven (also nur gelegentlich zu Vollzug gebrachten) Akten. Patent bin ich für mich ständig als original gegenwärtig, wohl nicht mehr ebenso, aber gelegentlich in gegenwärtigen Wiedererunnerungen. Ständig habe ich meinen latenten Horizont von Zeitmodalitäten meiner selbst“ (Ms D 14 36 b).

CAPÍTULO XII.

La empatía

En este capítulo consideramos aspectos de la apercepción empatizante, de los que hasta ahora se ha hecho abstracción: «La constitución del pleno mundo es más complicada por las funciones de la empatía».[1] Este tipo de apercepción posibilita una ampliación y enriquecimiento de la limitada esfera de la propia experiencia en virtud de los aportes proporcionados por las experiencias de los otros. Por tanto, permite una incorporación de las adquisiciones de la comunidad y la historia. Por eso Husserl se refiere a «la "inducción" por comunicación».[2] En torno de la noción de horizonte intersubjetivo se suscitan una serie de cuestiones. Un primer nivel de problemas concierne a que las implicaciones del horizonte interno del objeto de cualquier objeto nos abren a una intersubjetividad potencial. La ulterior efectividad del otro se da en virtud de una convergencia de apercepciones empatizantes, y un nuevo paso corresponde a la verificación de las presentificaciones empatizantes que plenifican esas apercepciones. Aquí se han de considerar sucesivas ampliaciones del horizonte intersubjetivo en las que interviene la modificación intencional para dar cuenta de los otros que están fuera del campo perceptivo en el horizonte de simultaneidad, y de los otros que se encuentran en el

[1] HuaM VIII, 336.

[2] Hua XXXIX, 175.

horizonte de sucesión. Además, la empatía en el modo del como-si ofrece una base para otras apercepciones similares que permiten dar cuenta de la historia de la tierra más allá del encadenamiento de las generaciones. Un nivel ulterior de cuestiones concierne al alcance de la esfera trascendental, es decir, a la posibilidad de la ampliación de la subjetividad trascendental egológica en una intersubjetividad trascendental. Finalizamos nuestra consideración del tema con el examen de una protoempatía que subyace a toda otra modalidad y de una empatía que no consiste solo en colocarse en el lugar de otra subjetividad, sino en adoptar su motivación.

1. La apercepción empatizante

Todo objeto funciona como un índice para sistemas de experiencia subjetivos e intersubjetivos. El objeto se presenta a través de un aspecto que remite en el modo del horizonte a una serie indefinida de aspectos ausentes que son mentados o intencionados concomitantemente. Estos aspectos ausentes no son correlatos de la percepción actual. Habrán sido los correlatos de mis percepciones pasadas o podrán ser el correlato de mis percepciones futuras, y también me es posible imaginarlos como correlatos de una fictiva percepción presente efectuada desde un lugar que yo ocuparía del otro lado del objeto en el momento actual. Sin embargo, por ser presente y real, el objeto es el correlato de percepciones presentes y efectivas. Mis percepciones futuras y pasadas no pueden dar cuenta de los aspectos que yo no percibo en el presente, y mi percepción fictiva en el presente aniquilaría la realidad del objeto percibido que tiene que concebirse como un conjunto de aspectos efectivos, es decir, de correlatos de percepciones no-fictivas que se dan en el presente. Por consiguiente, si se habla de una multiplicidad de aspectos coexistentes, tiene que entrar en juego la relación con una subjetividad extraña. El otro es el que percibe el aspecto coexistente que me resulta ausente. Solo de este modo se da una percepción simultánea de la pluralidad de aspectos del objeto. El objeto se constituye como la unidad sintética de las experiencias efectivas y posibles para mí y para los otros. En el horizonte interno del objeto está implícita una

relación con otros sujetos en cuanto co-experienciantes de aquellos aspectos que yo no puedo percibir. Así, en los horizontes de todo objeto está implicada una intersubjetividad trascendental posible y abierta. Por eso Husserl sostiene que «toda aparición que yo tengo es de antemano miembro de un dominio abierto y sin término, aunque no explícitamente efectivizado, de posibles apariciones de lo mismo, *y la subjetividad de estas apariciones es la intersubjetividad abierta*».[3] Ahora debemos considerar cómo adquiere efectividad esta intersubjetividad trascendental hasta ahora solo posible, es decir, cómo se verifica la existencia del *alter ego*.

Husserl escribe: «El mundo es experienciado de tal manera que en él se diferencian, conforme a su sentido aperceptivo, *objetos carentes de sujeto y objetos que son sujetos*».[4] Todos los objetos tienen un lado de naturaleza, pero algunos como los sujetos humanos y los objetos culturales son algo más que naturaleza porque tienen en sí determinaciones que se relacionan con un yo y son apercibidos —a través de la percepción de su lado natural— con estas determinaciones que se captan a través de la empatía:

> Toda apercepción, y también la empática, por determinada que sea su aprehensión, tiene sin embargo su indeterminación abierta y en el ella el marco general de su determinabilidad. Pero justamente en el modo de esta indeterminación determinable reside una diferencia de las apercepciones.[5]

En el nivel más elemental, le empatía (*Einfühlung*) consiste en la apercepción o remisión a una subjetividad extraña basada en la percepción de su cuerpo propio. A diferencia de la apercepción sustentada en una cara del cubo, la apercepción que se apoya en la percepción del cuerpo propio de un *alter ego*, no puede ser plenificada por percepciones, sino tan solo por presentificaciones.

---

[3] Hua XIV, 289. Cf. Hua VIII, 433 s. Cf. Zahavi, Dan. *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort aud die sprachpragmatische Kritik. Phaenomenologica* 135. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1995, cap. II.

[4] Hua XXXIX, 41.

[5] HuaM VIII, 371 s.

Accedemos a una forma superior de empatía mediante la plenificación intuitiva de la referencia vacía de la apercepción por ese modo de presentificación que es la imaginación.[6]

En el ámbito de mi experiencia se deslinda, por medio de una reducción, una esfera de mi propiedad como ámbito de mis percepciones de objetos y de aquellas apercepciones de objetos que puedo convertir en percepciones porque solo dependen de mí, es decir, no remiten a las experiencias, sentidos, metas o intereses de los otros yoes. Nos encontramos con diversas posibilidades en relación con los objetos. En el caso de los objetos de la naturaleza solo hay que desplazar el cuerpo propio para poder percibir las caras ausentes, y de ese modo convertir las apercepciones en percepciones. En el caso de objetos culturales, hay que distinguir dos situaciones. Aquellos objetos producidos por mí pertenecen a la esfera de la propiedad porque puedo tener una experiencia original de las metas para las cuales han sido concebidos de modo que no queden apercepciones que no puedan ser convertidas en percepciones. En cambio, si el objeto cultural proviene de otros yoes, tan solo puedo presentificarme en la imaginación los sentidos que lo animan y llevaron a su producción. No tengo una experiencia original de la conciencia ajena, y las apercepciones que no puedo por principio convertir en percepciones son precisamente las que remiten a sentidos constituidos en ella. Por eso se excluyen por medio de la reducción a la esfera de propiedad. En suma, Husserl asigna a esta reducción «el sentido particular de que yo solo pongo en vigencia mis propias presentaciones auténticas así como todas mis apresentaciones que yo podría efectivizar como presentaciones propias», y, por consiguiente, apunta a un «desmantelamiento de las apresentaciones que no podrían convertirse en mis auténticas presentaciones».[7]

A partir de la esfera de la propiedad, de la que se ha excluido cualquier sentido extraño a la propia experiencia, y en la cual, por tanto, no se supone nada respecto del *alter ego*, es posible examinar la constitución del otro yo. Lo

[6] Cf. Hua XIII, 224 ss., 455, 478 s.; XIV, 234, 475, 491; XV, 91.

[7] Hua XV, 125.

esencialmente propio del otro que no es accesible de un modo directo, sino que exige una mediación de la intencionalidad. Lo cual permite aprehenderlo a través de la presentación de un cuerpo físico o material (*Körper*) que se manifiesta como análogo de mi cuerpo propio. Para aprehender un cuerpo físico como cuerpo propio de otro yo es necesaria una motivación que reside en la semejanza entre la conducta y las apariciones de ese cuerpo físico y las de mi cuerpo propio, es decir, el único cuerpo que puede ser constituido por mí como tal porque es el que yo puedo gobernar. Con otras palabras, un cuerpo físico que está ahí es aprehendido como cuerpo propio, por medio de un emparejamiento o parificación (*Paarung*), es decir, una síntesis pasiva de asociación motivada por su semejanza con mi cuerpo propio en cuanto órgano de mi movimiento en razón de que se mueve y altera de un modo análogo. Sin intervención activa del yo, se transfiere el sentido noemático instituido originariamente con respecto a mi cuerpo propio al cuerpo físico análogo. Se establece una equivalencia entre los movimientos y gestos observados desde el exterior y los del cuerpo propio otorgando a los primeros el sentido de los segundos. No hay conocimiento del otro sin una institución originaria del sentido «cuerpo propio» y una «transgresión intencional» o «transferencia analogizante» que implica una «aprehensión analogizante» o «apercepción asimilante» del cuerpo físico extraño de acuerdo con el sentido del cuerpo propio. Lo cual significa que el otro, sin ser una duplicación del yo, es una «modificación intencional» de mí mismo.[8]

Esta modalidad de la transferencia aperceptiva difiere de aquella que caracteriza la percepción de cualquier objeto de la mera naturaleza. En la empatía, la transferencia exhibe la peculiaridad de que el cuerpo propio que le sirve de base no puede dejar de ser percibido en el presente. Además, la transferencia no se produce tan solo dentro del ámbito de la propiedad, sino que sale de este ámbito en dirección a lo extraño, de manera que lo apercibido no puede llegar a la presencia efectiva. La apercepción en el modo de la transferencia se continúa siempre en una apercepción en el modo de la remisión. Una vez captado

[8] Cf. Hua I, 138-144.

el objeto con el sentido transferido, se produce una remisión a características que es posible aguardar en la experiencia ulterior en virtud de su tipo. Y justamente porque traspasa la esfera de lo propio, esta remisión tiene características particulares en el caso del otro. Al igual que la cosa física dada en la percepción, el otro yo se manifiesta de modo original según uno de sus lados, esto es, el cuerpo propio como cuerpo físico, pero, a diferencia de aquella, incluye otros aspectos que por principio no pueden ser dados originalmente en la percepción. De ahí que la explicitación del horizonte aperceptivo de remisiones, que se sustenta en el lado dado, difiera en los dos casos.

El cuerpo propio extraño «indica apresentando».[9] Pero Husserl aclara que el cuerpo físico no permanece separado del cuerpo propio del otro al modo de una señal, sino que se identifica con él, y que la apercepción que permite aprehender el cuerpo propio extraño se extiende al yo que lo gobierna. Este componente aperceptivo se puede denominar ya empatía —si bien se trata de una forma incipiente—. Implica la comprensión de un cuerpo propio como cuerpo propio de otro yo que está orientado a través de él a un mundo, tiene su propia vida de conciencia, y cuenta con una experiencia original en la que él mismo aprehende su mundo, su cuerpo y sus vivencias. Junto con el análogo de mi cuerpo propio que está ahí intenciono algo semejante a mi yo en kinestesias, datos hyléticos y actos. Se comprende un cuerpo propio extraño como órgano de la percepción y del movimiento a una con el campo perceptivo que está orientado en torno de él por analogía con el propio cuerpo y el propio campo perceptivo, y además, un yo extraño como que lo gobierna y es un centro de apariciones del mundo, habitualidades y metas análogas a las propias. Pero queda aún indeterminado el sentido del yo. Ante todo captamos el cuerpo propio ajeno como órgano de un yo que lo anima, y captamos el yo de un modo vago en esta función de animación. Se trata de un primer nivel en que el *alter ego* es meramente apercibido y que es fundante para el nivel siguiente en que la apercepción se plenifica con una intuición en la forma de la presentificación.

[9] Hua I, 144.

Dentro de la apercepción como intención unitaria se pueden distinguir dos estratos, ya que, como acabamos de ver, sobre el estrato inferior relacionado con la mera percepción del cuerpo físico se eleva el estrato que tiene que ver con la vida ajena. No percibimos aisladamente el cuerpo físico ajeno, sino que sucede como cuando comprendemos en su sentido las palabras al oírlas. El cuerpo físico es solo un estrato que puede ser extraído por abstracción. Mi comprensión es, pues, una percepción del otro y no un anexo de la percepción de su cuerpo: «[...] experiencio la *expresión* corporal como *expresión* de algo anímico, experiencio lo corporal como significativo y en su significado psíquico».[10] Estos dos estratos se extienden uno en otro de modo que la apercepción de lo corpóreo lo es también de una vida ajena en la medida en que se trata de un cuerpo propio, y la apercepción de la vida ajena lo es también de lo corpóreo en la medida en que ella está fundada en el cuerpo propio. La vida extraña se expresa en el correspondiente cuerpo, e, inversamente, esta cosa física indica un yo análogo al mío. Por eso, no apercibo un segundo objeto al lado del cuerpo físico, sino que tengo la experiencia de un objeto total de índole peculiar. La empatía no es una experiencia que pueda producirse por sí sola, es decir, sin la percepción del cuerpo físico, y tampoco es un agregado externo que se adosa a la experiencia del cuerpo físico a fin de orientarse a un segundo objeto. Por eso, Husserl afirma que el entrelazamiento o fusión entre la percepción y la apercepción es tal que el cuerpo extraño y el yo que lo gobierna «se dan en el modo de una experiencia unitaria trascendente» y nos encontramos ante la «comunidad funcional de *una* percepción».[11]

La corporalidad extraña es, pues, lo que «suscita la empatía, y pertenece en cierto modo también a ella».[12] Como todo cuerpo propio implica una interioridad que se expresa en la exterioridad, «la apercepción del cuerpo físico allí como otro cuerpo propio, o, lo que es equivalente, como cuerpo propio de otro

[10] Hua XV, 83.

[11] Hua I, 143 s., 150. Cf. Hua XIV, 479 s., 489.

[12] Hua XIII, 455.

yo, es *apercepción de "expresión"* [*Ausdrucks-Apperzeption*] [...]».[13] Es importante tener en cuenta que, según Husserl, no se debe actualizar la aprehensión del cuerpo físico del otro yo si se quiere tener una experiencia del otro como un yo. No hay una experiencia temática del cuerpo físico, el cual, sin embargo, tampoco se encuentra fuera de la atención en el trasfondo del campo perceptivo. Por el contrario, se le presta atención justamente en cuanto expresión en su fisonomía, en su mímica, en la mirada de los ojos, etc. No se trata de una experiencia natural, sino de una «experiencia espiritual» que tiene lugar mediante la comprensión de la expresión: «El cuerpo físico, que aparece en el campo perceptivo, me sirve como "expresión", me es dado él mismo como un sistema de expresión».[14]

Puesto que aprehendo un yo extraño, y el único yo que me pude ser dado originalmente es el mío, se impone representarlo en una analogía con mi yo. Paul Ricoeur ha llamado la atención sobre el carácter paradojal de esta constitución en mí de otro distinto de mí, y observa que una solución a este enigma de un «desgarramiento» de otra existencia a partir de la mía se esboza en las características que asume la explicitación de lo propio. La experiencia que cada uno tiene de sí mismo se excede a sí misma por medio de un desvelamiento de horizontes que desborda el sentido del punto de partida en el cual se encontraban latentes o indeterminados. Mi experiencia actual encierra sentidos potenciales que no se limitan a ella aun antes de una referencia al *alter ego*. Así, el pasaje efectivo de la esfera de lo propio a la esfera de lo extraño encuentra sus condiciones de posibilidad en la naturaleza misma del ámbito primordial que tiende a trascenderse a sí mismo. Si no se tiene en cuenta esta tendencia, no se puede obviar el conflicto latente entre la descripción del otro yo como trascendente y su constitución en la inmanencia, es decir, entre constituir el otro en mí y constituirlo como otro. El potencial de sentido sobre cuya base opera la explicitación —es decir, el excedente que no puede ser agotado por ella— es el lugar en el cual puede manifestarse el otro en el respeto por su

[13] Hua XV, 651.

[14] Hua VI, 479. Cf. Hua IV, 166.

alteridad. Precisamente porque voy más allá de mí mismo, al determinar los horizontes de mi propia experiencia, queda abierto el camino para una intencionalidad «en la que se constituye un nuevo sentido de ser que va más allá de mi ego monádico en su propiedad [...]».[15]

En la parificación no participa tan solo el modo actual de aparición que tiene mi cuerpo, sino el conjunto de todas sus posibles apariciones. La relación se establece con toda mi experiencia potencial en la medida en que «como yo de las capacidades precisamente soy esto que aún puede mucho y puede realizarlo dentro de sí en el libre llegar a ser activo».[16] De este modo, el cuerpo extraño queda asociado con todo el sistema de modos de aparición que mi cuerpo propio tiene para la manifestación de mis propias experiencias. Con respecto a la parificación, esto quiere decir que, si uno de los datos que ingresan en el par es un índice del conjunto de apariciones —mi cuerpo propio—, el otro dato se completa hasta el punto de convertirse en el índice de un sistema análogo de apariciones, es decir, en la manifestación de un objeto semejante —el cuerpo de otro yo—. Así, el sistema unitario de múltiples apariciones que se asocia con el primer dato relativo a mi cuerpo propio se transfiere al segundo dato relativo al cuerpo extraño. Pero no se trata de una simple transferencia destinada en forma mecánica a completar el segundo dato, sino que todo el

[15] Hua I, 125. Cf. Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 67-73. Cf. Ricoeur, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986, pp. 197-225. Natalie Depraz sostiene que no se debe rechazar la egología, sino profundizarla y arraigarla, en cuanto mediada por lo otro, en una «ipsología» y una «alterología». La experiencia del otro no se sustenta en la búsqueda de otro que residiría en el exterior, sino que requiere poner de relieve una alteridad respecto de sí mismo. Esto quiere decir que el yo se percibe a sí mismo como otro respecto de sí mismo. Se trata de una alteridad primaria anclada en la experiencia del tiempo y la imaginación. Sobre ella se funda una alteridad secundaria que reside en la alteridad del ego espectador de sí mismo respecto del ego trascendental. Y esta experiencia multiestratificada de la alteridad con respecto a sí mismo proporciona un suelo para la experiencia del otro en tanto *alter ego*. Así, la egología no debe ser entendida como una egología solipsista ya que el solipsismo es solo una etapa metódica provisoria. Su fecundidad reside en que muestra que la intersubjetividad está presente de manera originaria en la subjetividad en tanto esta se revela, en virtud de una estructura de traspasamiento, como (inter)-subjetividad. Puesto que realiza la apuesta de pensar una alteridad del otro específica y al mismo tiempo constituida por el ego trascendental, Husserl a la vez escapa a la objetivación del otro y se mantiene en el marco egológico. Cf. Depraz, Natalie. *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris, Vrin, 1995, pp. 124-192.

[16] Hua XIV, 501.

segundo sistema es «adaptado analógicamente» de modo que se ajusta a las modalidades peculiares del dato que es punto de partida en cuanto índice del nuevo sistema. Se produce «una asimilación, una acomodación del sentido de un miembro con el de otro».[17]

La transferencia aperceptiva evoca «*la representación "como si yo estuviera allí corporalmente"*»,[18] esto es, asigna a la corporeidad exterior el significado interior de mi ser corporal y la vida de mi conciencia, pero transformados para poder encontrarse en el otro. Con esto se abre un horizonte de anticipación en el «como si» respecto del ulterior comportamiento de ese cuerpo físico en relación con el «mío» si yo estuviera allí. Así, la apercepción del otro yo se enlaza con determinadas anticipaciones de su comportamiento visible que pueden o no verificarse en la ulterior percepción del cuerpo extraño. Tanta mayor es la confirmación de que el cuerpo físico que percibo es el de otra subjetividad cuanto más se acentúa la coincidencia entre la serie de mis comportamientos corporales predelineados para el caso en que yo estuviera en su lugar y aquella serie de comportamientos del cuerpo físico que son aguardados en un primer momento y luego verificados en la percepción. Por ejemplo, si un cuerpo físico, que suponemos que es el cuerpo propio de un yo, se mueve hacia un obstáculo, es natural prever que se ha de desviar como lo haría yo en su lugar. La posición del otro se legitima cuando «aquel desviarse predelineado se presenta ahora efectivamente, esto es, lo que se presenta ahora físico-corporalmente lo exige ahora como su impleción la interpretación como-si que fuera predelineada en las fases anteriores».[19]

Las apercepciones deben mantener su condición de indicaciones de un *alter ego*, es decir, no pueden dejar de estar «delimitadas por el marco regional esencial del "alma" animal y de la espiritualidad».[20] Al concordar en los movimientos, gestos y expresiones requeridos por este marco, el comportamiento

[17] Hua I, 147.

[18] Hua XIV, 498.

[19] Hua XIV, 500.

[20] Hua XIII, 225.

confirma la aprehensión de una vida subjetiva extraña y produce el fortalecimiento de esta posición racional con la «consecuente legitimación del sentido objetivo de esta apercepción del extraño».[21] En virtud de que conserva en todas sus variaciones la semejanza con mi cuerpo, este estilo suscita en cada fase la transferencia aperceptiva por la cual el fundamento de motivación adquiere el carácter de un «nexo de motivación».[22] Este es el modo en que Husserl considera que, con referencia a la apercepción del otro, es posible «una verificación consecuente por medio del entrelazamiento de la constante presentación y las exigencias asociativas dirigidas a esta a modo de espera».[23] Esta verificación por medio de un sistema de apercepciones convergentes configura un segundo nivel en la experiencia del otro que sigue al de la mera aprehensión aislada carente de confirmación.

La apercepción de otros yoes no se limita a aquellos cuyo cuerpo propio está presente en mi campo perceptivo. Los cuerpos propios extraños aparecen en el campo perceptivo que tiene su centro en mi cuerpo y se altera en virtud de mis movimientos de modo que puedo alejarme de ellos. Los otros también pueden moverse alejándose de mí. En uno y otro caso pueden situarse en la periferia del campo perceptivo y luego desaparecer de él. Y cuando salen del campo perceptivo, tengo conciencia de ellos como otros yoes ya no percibidos, de modo que, en correlación con los horizontes de lejanía, me relaciono con una comunidad de otros ausentes. Se trata de un nuevo tipo de alteridad que resulta de la modificación intencional de la alteridad protomodal de los otros corporalmente presentes. El otro ausente solo puede ser captado como tal en la medida en que es referido en forma retrospectiva a una posible presencia, es decir, a una posible legitimación protomodal. Con independencia de que el otro ausente se manifieste mediante su cuerpo, esta posibilidad de estar presente está contenida por principio en su sentido de ser: «En el sentido del "ausente" está implicada, pues, la potencialidad de la posible presencia. Solo a

[21] Hua XIV, 475.

[22] Hua I, 144.

[23] Hua I, 148.

partir de esta posibilidad obtiene él para nosotros la dignidad experiencial de otro que es».[24]

Por tanto, la intersubjetividad no solo es la comunidad de seres humanos presentes en el campo perceptivo, sino también un horizonte abierto de ausentes. Correlativamente, el mundo es el horizonte no solo de la experiencia efectiva y posible de los presentes, sino también de la experiencia efectiva y posible de los ausentes. Más allá de los ausentes se encuentran otros ausentes en una sucesión que carece de témino. De manera que la conciencia de horizonte del mundo como horizonte intersubjetivo muestra como estructura una reiteración indefinida de las remisiones a otros yoes. La comunidad intersubjetiva está referida en primer lugar a la experiencia protomodal de los seres humanos presentes, en segundo lugar a la experiencia de los seres humanos ausentes en cuanto modificaciones intencionales de esa experiencia primaria, en tercer lugar a los seres humanos ausentes en relación con los seres humanos ausentes para mí, y así sucesivamente. Nos encontramos con una reiteración abierta que presenta la constante repetición del modo originario que concierne al otro presente y de la modificación intencional que atañe al otro ausente.

Ahora bien, los otros no son solo mis contemporáneos, sino que se extienden hacia el pasado a lo largo de un tiempo en que yo aún no era, y hay motivos sólidos para pensar que se han de extender más allá de mí en el futuro. Mi presente se recubre con el presente, y también con el pasado, del otro coetáneo. Pero en el caso de los que tienen más edad que yo, su pasado va más allá de esta coincidencia. Y solo puedo comprender este pasado más lejano del otro según una analogía con su pasado cercano que se encuentra en una coincidencia con mi pasado. Se trata de una modificación intencional que remite retrospectivamente al pasado cercano coincidente con mi pasado. Estos contemporáneos cuya vida se extiende en el pasado más allá del tiempo de mi vida, tienen sus contemporáneos que ya no son en absoluto mis contemporáneos. Pero yo puedo, mediante una reiteración de modificaciones intencionales, en forma indirecta y mediada, dirigirme hacia ellos. Así, en niveles más elevados

[24] HuaDok II/2, 263.

de la modificación intencional, llego a otros que son pasados y futuros. De esta manera se nos manifiesta el carácter histórico de la intersubjetividad, que no es una intersubjetividad de contemporáneos presentes, sino una intersubjetividad a través de la historia.

Ahora bien, Husserl delimita «conceptos esencialmente diferentes de *empatía*».[25] Ante todo, se encuentra un «*protomodo* de la experiencia de lo extraño», es decir, una captación de que hay un *alter ego* en virtud de la percepción de su cuerpo propio. Luego se encuentran las «*modificaciones intencionales del protomodo*», entre las que hay que mencionar la empatía de la esfera psíquica con sus contenidos de índole cultural, la empatía de la humanidad cultural extraña junto con la de su cultura, y la empatía histórica. Con ellas se presentan «todas las formas superiores y concretas de la intencionalidad de la empatía»[26]

2. La presentificación empatizante

La verdadera experiencia del *alter ego* exige el concurso de la fantasía o imaginación en un nuevo estadio que sigue a la primera apercepción de una interioridad extraña. Mediante esta presentificación empatizante «nos transponemos dentro [*hineinversetzen*] del otro».[27] La imaginación en su sentido estricto es una presentificación neutral que pone lo presentificado no como existente, sino que, en una cuasi-posicionalidad, lo representa «como si» estuviera en un lugar del tiempo. Pero la empatía se distingue de la mera fantasía para la cual carece de sentido hablar de una legitimación racional, y se asemeja a la rememoración que está sujeta a la jurisdictaminación de la razón. Con esto se quiere decir que la fantasía que plenifica la apercepción del otro difiere de la fantasía en cuanto ficción que carece de relación con lo efectivo. Porque la presentificación empatizante está sujeta a limitaciones en el sentido de que

[25] Hua XV, 172.

[26] HuaDok II/2, 259, 269.

[27] Hua XV, 427.

es «exigida de un modo determinado por la exterioridad experienciada del cuerpo físico allí» o «motivada por un cuerpo físico que existe allí».[28]

Husserl señala que el camino inicial para la experiencia de lo extraño se basa en la propia experiencia, y aclara que se trata tan solo de un camino abstracto y un primer nivel. Un término medio señalado por la convergencia de las experiencias se constituye en un óptimo al que remite retrospectivamente todo darse modificado como un segundo nivel. Sin embargo, al tener presente la corporalidad extraña, se puede necesitar una construcción en virtud del grado de diferenciación de lo extraño con respecto a lo que resulta normal. Toda empatía implica una modificación de la propia experiencia en la imaginación, pero la construcción alude a un sentido fuerte para aquellos casos que caen fuera de la experiencia de término medio de las personas adultas que tienen una determinada experiencia, valoración y trato práctico con el mundo.

La empatía presenta diversos estadios en relación con los contenidos de la presentificación que lleva a cabo la impleción. Al comienzo de una comprensión del otro yo se encuentran indicaciones indeterminadas. Captar su cuerpo como expresión de una vida ajena permite referir actos subjetivos a ciertos movimientos o sucesos del cuerpo, a la mímica, gestos, palabra hablada, etc. Un estadio inicial concierne a la representación analógica de las percepciones del otro yo en relación con su cuerpo en cuanto órgano de la percepción, esto es, a la serie de diversas apariciones sensibles motivadas por su movimiento. Un nuevo estadio tiene que ver con las acciones en sus manifestaciones más elementales, es decir, aquellas en las que el yo opera sobre la naturaleza desplazando los cuerpos materiales. Se trata, pues, de la comprensión de los movimientos de levantar, trasladar, empujar, mover, etc., efectuados por los órganos del cuerpo extraño. Un estadio ulterior es el de la comprensión de la acción en función de aquellas metas muy generales que remiten a la

[28] Hua XIV, 499. «En el como-si de la modificación estoy atado [*gebunden*] por la indicación del cuerpo propio extraño, no soy un imaginante libre, no es una mera fantasía [...]» (Hua XV, 642). «Aquí, la situación de motivación es una situación particular que no permite imponer al comportamiento del cuerpo físico que está allí una arbitraria interioridad de la fantasía» (Hua XIV, 499). Cf. Aguirre, Antonio. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 150-164.

satisfacción de las necesidades más persistentes.[29] Por ejemplo, puede comprenderse el correr como una huida o el esconderse como protección contra una amenaza, etc. Hasta aquí se configura un nivel inferior de comprensión intuitiva del otro que tiene que ver exclusivamente con el gobierno de su cuerpo propio. Husserl insiste en que, aun cuando el otro sea incomprensible más allá de este nivel elemental, tales acciones se entienden al menos de acuerdo con una típica muy general. Por tanto, por incomprensible que sea el otro perteneciente a un mundo cultural extraño, comprendo que él gobierna su cuerpo, se mueve en el cuerpo, vive en el cuerpo como yo mismo lo hago, y se encuentra en consecuencia en una cierta coincidencia conmigo. De manera que lo aprehendo en la estructura más general de su vida, esto es, según la típica de las capacidades más generales de su experiencia, aun cuando comprenda esto en forma indeterminada y vacía.

El otro es siempre otro en cuanto padre, madre, hermano, hija, hombre, mujer, esposo, esposa, pariente o persona no emparentada, padre de otro, hijo de otro, hermano de otro, etc. No se trata de una determinación contingente, como el papel social que desempeña el otro, sino de una característica que atraviesa todas las relaciones de empatía: «El carácter generativo no es una concreción empírica de la que se pueda prescindir, [...] sino una determinación esencialmente necesaria de los otros experienciados».[30] Al ser aprehendido en la empatía de acuerdo con un componente generativo, el otro necesariamente pertenece a, o cae fuera, de mi situación generativa, es decir, el círculo estrecho de la relación generativa con el otro por medio de la descendencia. No pertenecer a una situación generativa es también un momento generativo, es decir, el momento generativo del no estar emparentado. Fink observa que la generatividad como componente de sentido de la experiencia de lo extraño es el «principio trascendental» que nos permite comprender «la *motivación* para la formación de estilos de vida trascendentales que difieren dentro de la

[29] Cf. Hua XV, 435, 442 n.

[30] HuaDok II/2, 274.

totalidad de las mónadas [...]».[31] Se trata de la motivación para una diversidad de mundos circundantes con sus particulares habitualidades sociales y objetividades culturales o formaciones del espíritu objetivo como el lenguaje, las costumbres, el derecho, la religión, y la ciencia, que son primariamente accesibles a la comprensión de los que pertenecen a ese ámbito común. A medida que aumenta el grado de extrañeza de lo que se encuentra más allá del mundo familiar, la empatía se enfrenta con lo que en un primer momento es incomprensible. Entonces debe retroceder cada vez más al estrato protomodal a fin de alcanzar en los fenómenos elementales del comportamiento corporal una base para poder avanzar en la comprensión a través de graduales ampliaciones y sucesivas correcciones.

Husserl se refiere a la «*empatía* de contenidos determinados de la *esfera psíquica superior*».[32] Aparece aquí el problema del «contenido de vida más individual y propio» del otro que va más allá de «la estructura vital más general, respecto de la cual nos igualamos, la cual nos es común».[33] Porque el otro debe ser mostrado y legitimado no solo en este estrato fundamental abstracto, sino también «en su alteridad individualizada concreta».[34] En esta empatía de la esfera psíquica superior, Husserl establece una estratificación en un aspecto psicofísico o fisiopsíquico relacionado con circunstancias inherentes al cuerpo propio como sentimientos o tendencias, un aspecto idiopsíquico que atañe a circunstancias inherentes a la misma psique como la agudeza, la sagacidad o el poder de convicción, y un aspecto intersubjetivo relacionado con los ámbitos de las actividades compartidas, el derecho, la moral, la religión, etc. Este tercer nivel nos coloca en el terreno de la empatía de los contenidos de la vida social y espiritual con la consiguiente ampliación del conocimiento de lo extraño. Traspasa la región de lo psíquico para situarse en la esfera personal del

[31] HuaDok II/2, 273.

[32] Hua I, 149.

[33] HuaDok II/2, 272.

[34] *Ibid.*

espíritu.[35] Más allá de la empatía de los contenidos psíquicos se encuentra, pues, una «empatía de personas»[36] referida a un ámbito espiritual compartido. De un modo más concreto el otro se da como otro dentro de una comunidad con su correlativo mundo circundante: «Efectuar una empatía significa captar un *espíritu objetivo*, ver un hombre, una multitud de hombres, etc.»[37] Así, aparecen objetos que ya no son los que son a partir de sí mismos como los objetos naturales ni son objetos cuyas propiedades tienen un carácter práctico individual porque remiten a las metas de un solo yo que los produce. Son objetos culturales que resultan de una comunalización y poseen características que solo son comunitariamente comprensibles.

A la verificación de la efectividad de la existencia del otro sigue la verificación de los contenidos con los cuales plenificamos la apercepción primariamente vacía. La posibilidad de la verificación permite establecer una comparación entre la empatía y la rememoración. Lo cual no implica basar la experiencia del otro en la rememoración ya que subsisten diferencias en razón de que la empatía es un acto que va de un curso de vivencias a otro. Así como la retención capta el propio pasado, la apercepción capta el otro yo. Y del mismo modo que la presentificación en el modo de la rememoración ilustra el horizonte temporal, la presentificación en el modo de la fantasía —motivada por la percepción del cuerpo propio del otro— ilustra el horizonte que ha sido establecido por la apercepción para las experiencias empatizantes. Así como los objetos pasados se constituyen en el presente en virtud de las rememoraciones, el otro se constituye en mi esfera primordial por medio de otro tipo de presentificaciones. Por un lado, en el marco del presente, la rememoración aparece como una modificación del presente, esto es, como un presente pasado. Por el otro, en el marco de la subjetividad original, la empatía se presenta como una modificación de mí mismo, esto es, como un presente concomitante. Mientras que el objeto pasado se verifica o legitima racionalmente en la concordancia

[35] Cf. Hua. IV, 134 ss.

[36] Hua IV, 244.

[37] *Ibíd.*

de las rememoraciones que plenifican las retenciones, la corroboración de la experiencia del otro se produce por medio de la convergencia de presentificaciones que plenifican las apercepciones que transcurren de manera concordante. Y así como la rememoración deriva su legitimidad de la percepción actual cuando se explicita mediante rememoraciones coherentes su horizonte temporal hasta el ahora, la empatía deriva su carácter de derecho a partir de la percepción del cuerpo propio del otro yo.

Solo porque me aprehendo en mi mundo primordial como un yo encarnado en un cuerpo propio, que es a la vez parte de la naturaleza (*Naturleib*) y la expresión de un alma o psique (*Seele*), puedo llegar a la aprehensión de otro yo. Así como mi cuerpo propio no puede separarse de la psique en la cual mi yo trascendental se ha mundanizado, el cuerpo propio del *alter ego* no es separable de una psique que se expresa en él y a través de él se relaciona con su naturaleza primordial. Sin esta doble mundanización no puede haber conocimiento del otro de modo que la mediación del yo psicofísico sustenta la empatía: «Es inconcebible que el yo cognoscente pueda tener la experiencia del otro yo sin tener la experiencia de sí mismo y del yo extraño en tanto animal».[38] Una vez explicitada la constitución del otro, Husserl puede mostrar la constitución de la naturaleza intersubjetiva por la convergencia de mis experiencias con las del otro. La experiencia del otro permite constituir en relación con él una naturaleza objetiva con una espacio-temporalidad objetiva, es decir, una naturaleza que es un punto de referencia común para todos. En esta naturaleza objetiva queda incluido el otro en cuanto yo-hombre. Como hombres, los sujetos son miembros de la naturaleza intersubjetiva que se caracteriza por un único tiempo y un único espacio en el que están incluidos todos los cuerpos físicos y, por tanto, los cuerpos propios en cuanto físicos.

Sobre esta base tiene lugar la constitución de mí mismo como hombre. Si me presentifico el horizonte de la propiedad del otro descubro que, así como su cuerpo propio se encuentra en el campo perceptivo, mi cuerpo propio se encuentra en su campo perceptivo, es decir, que él me experimenta a mí como

[38] Hua XIV, 98.

otro. La plena constitución de mi cuerpo propio como un cuerpo físico igual a todos los otros cuerpos solo tiene lugar por medio del otro. Mi cuerpo se da a él tal como a mí se da su cuerpo, es decir, como un cuerpo que puede ser visto desde todos sus lados y que tiene sus apariciones de lejanía y cercanía. Solo cuando el otro me experiencia como un cuerpo físico, puedo asignar a mi cuerpo propio el pleno significado de cuerpo físico. Mi subjetividad se convierte en portadora de interpretaciones de otras subjetividades: «La objetivación de la naturaleza como naturaleza para todos se efectúa en una inseparable unidad con la objetivación de los sujetos como sujetos para cada uno».[39]

Otros sentidos que provienen de la intersubjetividad pueden añadirse ahora a la constitución del mi yo psicofísico. Como consecuencia de mi experiencia de los otros yoes, me capto luego a mí mismo del mismo modo que ellos me aprehenden en una autoaprehensión mediada: «*El otro es el primer hombre, no yo*».[40] Mientras que la objetividad del yo-hombre requiere de otros sujetos, la del mero yo-psicofísico responde simplemente a la autoapercepción mundanizante del mi yo trascendental. Con otras palabras, no solo se da una auto-objetivación del yo trascendental en el yo psicofísico a fin de posibilitar el acceso al otro, sino que se produce un reflejo retroactivo del conocimiento del otro sobre el propio yo psicofísico de modo que lo que se conoce con respecto al otro se aplica también al propio yo que se convierte de este modo en yo-hombre. La consideración del yo como psicofísico no exige la mediación del otro, mientras que esta mediación posibilita la aprehensión del yo-hombre en cuanto objetividad intersubjetiva. Entonces me convierto en un hombre entre otros hombres. El siguiente texto indica con claridad los dos momentos:

> El "otro" del nivel constitutivo inferior remite retrospectivamente conforme a su sentido mismo, pero [...] a mí no como yo trascendental, sino como *yo*

[39] Hua XIV, 87. Cf. Hua IV, 167; Hua XIV, 484; Hua XV, 655.

[40] Hua XIV, 418.

> *psicofísico*. Tampoco *este* puede ser *aún yo, el hombre en el mundo objetivo, cuya objetividad* solo por medio de él debe ser posible constitutivamente.[41]

Respecto de los objetos culturales, Husserl escribe: «Sobre la base de su corporalización [*Verleiblichung*] física, de la expresión que los desprende de su creador originario, son experienciables en su sentido espiritual para todo el que está capacitado para la recomprensión [*Nachverstehen*]».[42] Todo producto cultural es experienciable en su sentido espiritual por quien es capaz de esta comprensión segunda. En la apercepción de un objeto cultural, la impleción de indicaciones vacías debe entenderse en un doble sentido. En primer lugar, se lo ha de considerar en todos sus aspectos o lados a fin de reconocerlo o confirmarlo como tal. En vista de sus curvas, bordes, puntas, hendiduras, etc., vemos un objeto como una herramienta. Pero no nos hacemos aún intuitivo su uso como tenaza, sierra, etc., es decir, su finalidad. En un segundo paso, podemos hacer intuitivo el uso en el que se muestra originariamente su adecuación a un fin. Husserl observa que el desvelamiento del sentido del objeto cultural exige una correspondiente intuición, y esto significa trasponerse dentro de los sujetos extraños y su mundo circundante. Se trata de una empatía o comprensión intuitiva de la intención o la meta general que ha motivado la producción de una formación cultural como una herramienta o una obra de arte. También son apercibidos seres humanos como sujetos que han formado estos objetos culturales en relación con sus fines. Husserl señala que

> Toda "empatía", toda comprensión de la coexistencia humana y del mundo circundante humano (que es totalmente mundo cultural) está fundado por

[41] Hua XVII, 247.

[42] Hua XXVII, 21. Husserl llama la atención no solo sobre las analogías, sino también sobre las diferencias entre la aprehensión de otras subjetividades y la aprehensión de obras culturales. Señala que se trata de «una comparación que fácilmente lleva a error» (Hua IX, 400). La diferencia concierne a la idealidad inherente al objeto cultural que permite su reiteración de un modo idéntico en un momento histórico posterior.

completo en la retrocomprensión que va de la obra al operar, de la expresión corpórea, a la vida que se expresa en ella, etc.[43]

Las objetividades relativas al mundo familiar son objetividades accesibles a, y experienciables por, todos los que pertenecen al mismo círculo cultural. Son objetos que han sido formados a partir de mi experiencia y la de los que me acompañan en una comunidad, es decir, los correlatos de la experiencia de una comunidad intersubjetiva vinculada y cerrada. Las obras, y los actos que las han generado, pueden ser recomprendidos «sin más», aun cuando nos encontramos limitados por nuestra propia formación, es decir, por el estado de nuestra experiencia humana: «Cada hombre comprende ante todo *su* mundo circundante concreto, esto es, su cultura, en su núcleo y con un horizonte no desvelado, y lo hace justamente como hombre de la comunidad que la configura históricamente».[44] Es importante subrayar que, ya dentro del mundo circundante familiar, solo podemos efectuar una recomprensión de las obras culturales por medio de la progresiva experiencia personal y una incorporación de la experiencia comunitaria que las ponga al alcance de nuestra aprehensión.

El paso siguiente consiste en trascender el propio ámbito cultural. Husserl señala que hay también «un modo de *empatía* de la humanidad cultural extraña y su cultura».[45] Toda persona solo comprende en primera instancia su propio mundo cultural, que, en cuanto tal, se enfrenta a los restantes mundos como extraños. Su mundo espiritual es el miembro cero en torno del cual se orientan los demás a fin de ser comprendidos por analogía con ese punto de partida en un ejemplo de la relación entre lo propio y lo extraño que corresponde no ya a sujetos individuales, sino a comunidades intersubjetivas. En este caso, las formaciones que surgen dentro del propio proceso de comunalización permiten aprehender objetos semejantes por medio de una modalización de la típica familiar. La situación de progresiva incorporación, que ya se presenta en

[43] Hua XXIX, 380.

[44] Hua I, 160.

[45] Hua I, 162.

la propia comunidad, se agudiza en la empatía de los contenidos espirituales de mundos pasados o mundos extraños. Por consiguiente, se presenta el contraste entre la empatía inmediata del mundo familiar y la empatía mediata del mundo extraño. Tenemos «un horizonte de incognoscibilidad fáctica, pero apercibido en analogía con el mundo circundante familiar en el territorio, y apercibido también como posibilidad abierta de "lo nuevo de índole extraña" [...]».[46]

Junto con la empatía como experiencia de la coexistencia presente y perceptiva de los otros, hay una empatía orientada hacia yoes que no son percibidos en el horizonte de simultaneidad, o que han existido en el pasado. En la empatía comprendo no solo los objetos culturales de mi ámbito espiritual o mundo familiar y los del mundo extraño presente en el horizonte de simultaneidad, sino también los objetos culturales de mundos pasados dentro de mi propia tradición o de otras tradiciones. En este punto se introduce la «empatía histórica».[47] Al ocuparse de los nexos que, dentro de una tradición, enlazan a las sucesivas personas que la componen y que llevan a cabo una recomprensión, Husserl se refiere a una empatía generativa mediante la cual las generaciones posteriores tienen una experiencia de las anteriores. Más precisamente, caracteriza la empatía histórica como «una experiencia constructiva mediata».[48] El modo constructivo de empatía está en juego en cuanto que se requiere un fuerte grado de modificación intencional de nuestra experiencia presente en el proceso por el cual «el historiador reconstruye los pasados, los anteriores presentes, en sus representaciones y juicios».[49] Y la empatía es mediata dado que los monumentos, documentos, etc., que aparecen en el presente, nos remiten a presentes pasados que pueden ser reconstruidos por las presentificaciones: «Pero ahora tengo también una empatía mediata, por cierto por medio de la comunicación indirecta —por ejemplo, lingüística—, y ahí accedo

[46] Hua XXXIX, 177. Cf. Hua XV, 57 s.

[47] Hua XV, 233n.

[48] Hua IV, 378. Cf. Hua XIV, 198.

[49] Hua XV, 393.

a ampliaciones que traspasan mi capacidad».[50] Aquí tiene su lugar el «llegar a conocer indirecto de personas por medio de la comunicación y todo el vínculo de personas por el lenguaje y la expresión en general».[51] Mediante la empatía histórica, el historiador desvela la historia guiado por recuerdos mediatos y por los monumentos, documentos, etc. que se encuentran en el presente viviente de las comunidades. Con estas guías, «reconstruye, en diferentes niveles de evidencia, anteriores presentes y finalmente nexos continuos, trayectos cada vez más extensos de tales presentes pasados».[52]

3. La apercepción como-si

Respecto de la pregunta retrospectiva por el propio ser individual, Husserl señala que es posible, en el ámbito de la primordialidad, trascender el alcance de las rememoraciones, y plenificar el pasado por medio de intuiciones que no son rememoraciones porque no remiten a previas percepciones propias. Apercepciones retrocaptantes posibilitan la aparición de lo intuido *como si* lo hubiera percibido: «Estas intuiciones trascienden mi reino efectivamente constituido de la rememoración […]. Pero *el como-si no es el como-si de una mera fantasía*».[53] La reconstrucción del pasado no se detiene, pues, en la rememoración, y, por tanto, el mundo circundante de mi pasado no es solo el mundo tal como fue entonces percibido con su sentido perceptivo, sino que tiene, por medio de la apercepción retrospectiva a partir del ahora y de toda mi experiencia pasada, un sentido de experiencia que trasciende esa operación constituyente pasada en cuanto operación pasada que simplemente se tiene que reproducir en el presente. Como un paso siguiente, más allá de las ampliaciones de la esfera de la primordialidad a través de la rememoración y la

[50] Hua XV, 239.

[51] Hua VI, 480 s.

[52] Cf. Hua XV, 393; Hua XXIX, 343 ss.

[53] Hua XXXIX, 504.

apercepción retrocaptante, se producen nuevas ampliaciones a través de la intervención de los otros. Mi apercepción del mundo implica la apercepción de los otros sujetos como sujetos de sus apercepciones del mundo. Y por medio de este horizonte intersubjetivo emerge también la posibilidad de una ampliación de mi experiencia.

Las formaciones de nuestro propio pasado que son inaccesibles en la rememoración solo se pueden poner de manifiesto por el rodeo de las estructuras de conciencia de otros niños que encontramos en el presente. Esa interioridad de otros niños no se da en una experiencia original e inmediata, sino por medio de una presentificación basada en su comportamiento corporal. Pero nos permite por analogía llegar a la reconstrucción de las formaciones de nuestro propio pasado: «Las representaciones que construyo para ello son analogizaciones cuyo prototipo reside para mí en los niños del nivel infantil inferior que conozco en mi mundo maduro [...]».[54] Husserl se refiere a «nacimiento trascendental» o «comienzo del yo trascendental despierto» como «presupuesto originario para la génesis trascendental». No se trata del nacimiento habitual del niño mundano porque el niño que nace es «yo ya experienciante de un nivel superior, tiene ya adquisiciones de experiencia a partir de la experiencia materna, tiene ya sus percepciones con horizontes perceptivos».[55]

Puedo efectuar una síntesis de mi continuidad rememorativa con los recuerdos de otros. Puedo recordar «en otros», esto es, evocar un «"recuerdo" por el medio de los otros, de los otros de los otros, etc.»[56] La ampliación del recuerdo histórico por medio primero de una historiografía de primer nivel y luego de la ciencia histórica proporciona al pasado un horizonte cada vez más ampliado que plenifica el horizonte vacío de los antepasados: «Al tiempo vital del sujeto singular como su tiempo universal del recuerdo […] corresponde el tiempo pleno abierto por la historiografía para la humanidad generativa

[54] Hua XV, 583. Véase capítulo II § 5.

[55] Hua XV, 605. Cf. Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, pp. 155-160.

[56] Hua XXXIX, 501.

[…]».[57] El historiador desvela el pasado histórico de acuerdo con los hilos conductores que se encuentran en el presente viviente de la comunidad. Esta ampliación por el camino de los otros tiene una apertura infinita: «Si consideramos la mediación de los otros de los otros, etc., en el nexo generativo abierto, llegamos siempre más lejos, siempre más lejos "*in infinitum*"».[58]

Más allá del mundo abierto por la historia y del mundo desconocido pero históricamente presumido se abre un mundo que se encuentra fuera de nuestro nexo histórico. En nuestro mundo de la vida encontramos testimonios, esto es, una indicación de hombres con los cuales no nos une ningún encadenamiento de la tradición. Y Husserl tiene en vista la existencia concomitante no solo de hombres, sino de animales cuyas huellas encontramos en nuestro mundo circundante presente. Nos colocamos primero en el lugar de aquellos hombres con cuya generatividad no podemos establecer un nexo y que han tenido una experiencia del mundo, y luego en el lugar de animales de épocas pasadas que también han tenido una experiencia del mundo. Así, se produce una constitución de tiempos lejanos e inaccesibles por medio de la idealización de la capacidad de información mediada de los otros.[59] El mundo no es solo un mundo de hombres, sino un mundo de animales y nosotros comprendemos, por medio de una modificación intencional que parte del protomodo «hombre», cómo el mundo se exhibe para los animales.

El desarrollo filogenético se comprende por medio de transformaciones de los modos de representación, esto es, por medio de desconstrucción y modificación. Esto significa que nos imaginamos los modos en que los animales se relacionan con el mundo en el modo de la representación animal. Es posible experienciar el mundo al modo del ictiosaurio, como si estuviéramos en el período glacial, aun cuando entonces no hubiéramos podido vivir. Esto significa imaginarse la edad de hielo percibiendo a través de los sentidos del ictiosaurio como si se nadara en un mar cuya temperatura no nos permitiría

[57] Hua XXXIX, 540.

[58] Hua XXXIX, 508.

[59] Cf. HuaM VIII, 443.

vivir. Ese mundo es inaccesible al ser humano porque su corporalidad orgánica está atada a un medio causal cuya alteración destruye la existencia orgánica. Pero puede imaginarse como si estuviera en esos ámbitos de vida imposible percibiendo con los ojos del animal que le son indicados de alguna manera por sus restos fósiles: «El hombre puede nadar, y, sumergiéndose, no puede por cierto ver, no puede ser un animal acuático. Pero comprendiendo a los animales como modificación humana, amplía su posible experiencia con la de ellos».[60] Se produce una ampliación histórico-natural del mundo por medio de la reconstrucción de los mundos de las especies «como "apariciones" del único y mismo mundo».[61] En el límite se puede avanzar hasta la vida de las plantas como modificación en el modo de una vida carente de kinestesias. De modo que, en un experienciar-como-si, se constituye lo experienciado-como-si. No se trata de una mera fantasía porque, si hay una motivación para ella en la experiencia, «la transposición retrospectiva tiene un determinado contenido de validez con posibilidades de legitimación».[62]

La progresiva puesta en juego de horizontes temporales en la constitución regresiva pasa por último a la reconstrucción de épocas que ni los hombres ni los animales han experienciado. Aun cuando la espaciotemporalidad objetiva no traspasa lo generativamente constituido porque presupone una constitución por la intersubjetividad, no debemos detenernos ante este límite:

> Si esta constitución fuera todo, estaría agotado el mundo. Pero el sentido de ser de nuestro mundo se extiende más lejos, y de lo que se trata es de esto que se extiende más lejos [*das Weiterreichende*] y de su constitución.[63]

Husserl plantea «el gran *problema de la ampliación infinita del mundo circundante* […] hacia una naturaleza universal en lo infinito […] con un espacio

[60] Hua XXXIX, 541.

[61] Hua XXXIX, 663.

[62] Hua XXXIX, 507.

[63] Hua XXXIX, 511.

efectivamente infinito y un tiempo infinito como forma —una forma que también puede ser vacía».[64]

Para dar cuenta de las épocas de la historia de la tierra en las que no hay siquiera experiencia de animales, Husserl establece una analogía entre las apercepciones-como-sí empatizantes por medio de las cuales comprendemos otros hombres y animales y las apercepciones-como-si analogizantes por las que nos representamos ámbitos del mundo inaccesibles a la experiencia. En ambos casos, la analogización va de lo conocido e intuitivamente constituido a lo desconocido que presenta alguna semejanza. La presentificación de edades pasadas excluye la posibilidad de la presencia corpórea física de lo presentificado. Pero en ella sucede algo análogo a lo que ocurre en las presentificaciones empatizantes en presencia del cuerpo propio extraño. En primer lugar, las indicaciones percibidas de un mundo pasado cumplen el papel de la presencia corporal del *alter ego*. De modo que la analogización se apoya en lo accesible, es decir, una indicación que cumple el papel del cuerpo propio. La apercepción es motivada, y la motivación tiene su sostén en la percepción de algo como lugar para el fuego del hombre primitivo, de un resto fósil o de una piedra que remite a un objeto pasado en estado fluido: «[…] la percepción de un "río de vidrio", de "lava", y de cosas de esta índole, indica un proceso de surgimiento por "inducción" o apercepción retrocaptante».[65] En segundo lugar, lo analogizado es inaccesible así como lo es el curso de vivencias ajeno a una presentación. En tercer lugar, la indicación entra en una parificación o emparejamiento (*Paarung*) con una presentificación que nos ha de representar el pasado inaccesible. Por ejemplo, un hogar en que los hombres hacían fuego indica esos seres humanos y permite recomprenderlos como si estuviéramos allí por medio de una presentificación. En cuarto lugar, hay una apercepción empatizante de la vida extraña junto con la apercepción del mundo experienciado por esa vida. Lo peculiar de la apercepción del pasado es que

[64] Hua XXXIX, 303.

[65] Hua XXXIX, 414.

no solo apercibe, sino que «atemporaliza» (*ad-temporalisiert*)[66] colocando lo apercibido en un lugar del tiempo pasado. Por último, lo presentificado que plenifica lo apercibido se manifiesta como modificación de lo percibido, esto es, como si yo lo percibiera o lo hubiera percibido previamente. Sin embargo, no es algo que yo pudiera percibir. Es una percepción en el modo de la percepción-como-si. En suma, la apercepción de ámbitos inaccesibles del mundo presenta, con variaciones, los mismos fenómenos de indicación, inaccesibilidad, parificación, presentificación y modificación intencional que caracterizan a la empatía.

Sobre la base de la analogía es posible presentificar la naturaleza inaccesible. Husserl se pregunta: «¿Qué sucede con las épocas de hielo terrestres o con los tiempos de las *épocas geológicas* en que la tierra era una bola de gas incandescente?».[67] No se trata solo de lo inaccesible en el tiempo, sino también de lo inaccesible en el espacio; por ejemplo, el interior fundido de la tierra actual no es un ámbito de experiencia objetiva como tampoco lo es el sol o la estrella Sirio: «Pero el mundo se extiende más allá de la tierra, y específicamente en aprehensiones que provienen de la ciencia y son diferentes derivaciones de configuraciones de sentido teóricas que los científicos han construido y solo ellos comprenden originariamente, […]».[68] Hubo períodos de la tierra en que era imposible la vida humana y los organismos animales superiores, pero sí fueron posibles organismos inferiores y plantas. A ellos se les aplica el tipo del desarrollo y el crecimiento orgánico hasta la madurez, y luego el del envejecer y morir, es decir, un tipo constituido en el mundo circundante de la experiencia subjetiva e intersubjetiva. Así, un organismo es apercibido de inmediato en su historicidad. Lo apercibimos como un organismo en su juventud, en una edad avanzada, en un estadio de declinación, en la cercanía de la muerte. Asimismo, la experiencia de la esfera natural inorgánica nos ofrece tipos de objetos que son apercibidos de modo histórico. En nuestra experiencia actual

[66] Hua XV, 242.

[67] Hua XXXIX, 502.

[68] Hua XXXIX, 410.

se constituyen realidades como unidades de la alteración y la no-alteración, es decir, como realidades duraderas en las que hay un momento de historicidad: «Así se constituye una típica del devenir».[69] Y aplicamos esta típica en la reconstrucción de un pasado que se desarrolla causalmente.

En nuestro presente nos desenvolvemos en medio de una típica de las causalidades que son físicas, biofísicas o tienen un carácter humano en cuanto que son dirigidas por nosotros. El mundo circundante está lleno de sucesos causales; por ejemplo, el fuego carboniza la madera, la temperatura muy elevada o un frío muy intenso destruyen la vida orgánica. Estos vínculos causales son perdurables y reconocibles una y otra vez. A partir de esta típica de las causalidades podemos volver la mirada, en la paleontología, a la historia de los mundos de los animales y eventualmente de los seres humanos, y, en la geología, a la historia de la tierra. Nos figuramos el estado fluido de la tierra en inmensas temperaturas de un modo análogo a aquel en que percibimos un metal en fusión en la experiencia efectiva. Como lo firme o fijo puede pasar a la fluidez en nuestra experiencia perceptiva, o viceversa, nos imaginamos que algo análogo ha sucedido en el pasado. Sobre la base de las indicaciones de esa fluidez que se encuentran en la corteza petrificada de la tierra, nos la representamos como si estuviéramos allí y lo percibiéramos.

Más allá de lo constituido en la sucesión de las generaciones, la historia de la tierra se nos revela como una historia causal que se nos amplía cada vez más en el tiempo. Y más allá de la constitución por la geología, el tiempo y el espacio se extienden por medio de la constitución de la astronomía que los lleva a lo inconmensurable. De modo que tenemos ulteriormente «el gran problema de la ampliación infinita del mundo circundante»[70] no ya hacia el mundo terrestre, sino hacia una naturaleza universal con un espacio infinito y una forma infinita. Al originario mundo terrestre finito pertenece el cielo con sus sucesos celestes, y la astronomía los interpreta a la luz de las causalidades e inducciones terrestres. Operamos con representaciones experienciales de la

[69] Hua XXXIX, 506.

[70] Hua XXXIX, 303.

cercanía; por ejemplo, nos representamos los cuerpos celestes como cuerpos físicos de nuestra cercanía y descubrimos su perspectivización. Hablamos de figura y magnitud de lo experienciado como si se tratara de un punto lejano con perspectivas de lejanía que pudiéramos convertir en el óptimo de las perspectivas de cercanía. Interpretamos el sol, la luna, las estrellas y la vía láctea como cuerpos físicos lejanos a los que deben corresponder apariciones de cercanía como las que se presentan en el mundo de cercanía.[71] Puedo imaginar que alcanzo el espacio inaccesible por medio de movimientos del mismo modo en que me muevo en mi mundo de cercanía, a pesar de que mi capacidad fáctica necesariamente finita no llega hasta allí. Sé que no puedo acercarme al calor del sol porque me aniquilaría, del mismo modo que en la tierra no puedo acercarme a un alto horno, pero puedo imaginar ese acercamiento.

En suma, podemos pensar en la ampliación de la historia humana y la historia natural del mundo teniendo en cuenta las generaciones y las posibilidades de situarse por medio de la apercepción analogizante en pasados cada vez más lejanos. Esta ampliación se realiza antes de los conocimientos aportados por las ciencias. La paleontología, la geología y la astronomía, enlazadas con la física exacta, permiten la ampliación del mundo constituido generativamente, «pero, por más que se amplíe y se piense ampliado en su estilo, es mundo de la vida humano».[72] Husserl subraya que la apercepción, en cuanto experiencia en el modo del como-si, me permite proceder, a pesar de mi infranqueable tiempo finito, como si tuviera alas temporales:

> Obro como si tuviera alas temporales, como si tuviera una capacidad de movimiento a través de todos los tiempos, como si pudiera construir la unidad de una intuición del mundo, de una posible experiencia del mundo como propia para mí, en la cual, en una inmanencia infinita, pudiera recorrer todas las infinitudes de la experiencia.[73]

[71] Véase capítulo X § 5.

[72] Hua XXXIX, 540.

[73] Hua XV, 239 s.

4. La esfera trascendental

El problema del pleno alcance de la subjetividad trascendental es la pregunta acerca de si la esfera de ser trascendental se extiende más allá del ámbito del yo. Es el problema de «hacer saltar [*sprengen*] el marco de la egología», de «traspasar [*überschreiten*] los límites de la egología» o del «*autotraspasamiento* inmanente *de la egología*».[74] Surge el problema de si el otro es igual a mí tanto solo en tanto es hombre en el mundo como yo, o si su ser humano es también para él la envoltura de una existencia trascendental. Así, se plantea la pregunta acerca de si en todas las relaciones humanas se ocultan relaciones trascendentales más profundas. El problema del autotraspasamiento de la egología es el de determinar, mediante una explicitación de las implicaciones intencionales de la empatía, si la generatividad e historicidad del yo-hombre tiene su paralelo en la esfera trascendental.

La posibilidad de una efectuación plural de la reducción fenomenológica debe ser presupuesta si una comunicación sobre una filosofía fenomenológico-trascendental ha de tener sentido para el otro. Pero la efectuación plural de la reducción conduce tan solo a una pluralidad de egologías a partir de las cuales no podemos establecer una conexión interior en la esfera trascendental. De manera que solo podríamos hablar de intersubjetividad en relación con la actitud natural. No tenemos una base trascendental para afirmar un nexo trascendental entre los diversos sujetos. La intersubjetividad que unifica las diversas egologías solo tiene esa condición en relación con la intersubjetividad natural que se encuentra en el punto de partida de esa pluralidad de egologías. Pero mostrar una intersubjetividad trascendental por el rodeo de una intersubjetividad mundana implicaría una ruptura en la epojé. Por eso la intersubjetividad trascendental debe ser legitimada de un modo exclusivamente trascendental. El problema es, pues, si «se deja legitimar una implicación

[74] HuaDok II/2, 254 s.

trascendental de *otros trascendentales* y, por consiguiente, también una *historicidad trascendental del todo de mónadas*».[75]

Para ello no hay otro camino que el de la explicitación de los horizontes anónimos del darse trascendental del ego teniendo en cuenta que la reducción ha convertido mi relación de experiencia humana en la actitud natural en una relación de experiencia trascendental entre yo como ego trascendental y el correlato «otro hombre». El problema es si el otro solo plantea un problema constitutivo en tanto otro humano, o si la explicitación de los horizontes nos conduce a estratos en que el otro es otro trascendental. Para la solución de este problema hay que partir del hecho de que cuento con sentidos y vigencias que contribuyen a la constitución del mundo, pero que no provienen de mí, sino que remiten a los otros. Esto está claro en virtud de la reducción a la primordialidad: si todos los sentidos y vigencias remitieran a mis propias operaciones, no habría una razón para la exclusión de los sentidos que remiten a los otros en la reducción a la primordialidad. Recordemos que mediante esta reducción «*prescindimos de todas las efectuaciones constitutivas de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a la subjetividad extraña* [...]».[76] Ahora bien, de acuerdo con lo explicitado hasta ahora, estos sentidos remiten a otros que solo tienen el carácter de correlatos de mi propia constitución, es decir, no tienen aún el carácter de un origen constituyente. Esto implica la paradoja de contar con sentidos que no tienen un origen trascendental porque no provienen de nosotros.

La paradoja solo se resuelve si suponemos que el otro como fenómeno es la indicación de un otro trascendental con el cual me encuentro en una comunidad trascendental de modo que bajo las transferencias de sentido que provienen de los otros en tanto fenómenos se encuentran transmisiones trascendentales de sentido. Esta suposición solo puede legitimarse por medio de la empatía en cuanto que ella posibilita la reducción del otro como fenómeno mundano a una subjetividad trascendental, es decir, a una co-subjetividad

[75] HuaDok II/2, 268 s. Cf. Hua II/2, 260.

[76] Hua I, 124.

trascendental subyacente. La motivación para la reducción del otro reside en el hecho de que es la presencia de sentidos cuyo origen trascendental resulta oscuro porque no provienen de mi propia vida trascendental.

Así como mi yo psicofísico no es mi yo trascendental, tampoco el yo psicofísico extraño es un yo trascendental. Tras recordar que mi psique resulta de una autoenajenación, Husserl señala que

> También la psique extraña remite a un yo trascendental y a un *yo trascendental extraño*, en tanto el ego que el otro debería captar, en su "reducción fenomenológica", interrogando a partir de sí retrospectivamente desde el mundo que le es predado en su experiencia en dirección a la última vida constituyente.[77]

Esto es lo que tenemos que aclarar ahora mostrando cómo el yo-hombre extraño encubre un yo trascendental.

La expresión «reducción del otro» es ambigua en cuanto que el genitivo puede entenderse de dos maneras. Por un lado, puede entenderse como un genitivo subjetivo, en cuyo caso se refiere a la reducción que efectúa el otro, y que yo puedo luego aprehender por medio de la empatía, en el marco de una mera pluralidad de egologías. Por otro lado, puede entenderse como un genitivo objetivo, en cuyo caso de refiere a la reducción que yo efectúo respecto del otro desde su estructura humana a su subjetividad trascendental.[78] La legitimación de la condición trascendental del otro no reside en su propia reducción, sino que es mi «reducción en el otro» con independencia de que él efectúe o no la reducción. De esta manera se despliega la reducción egológica hacia la reducción intersubjetiva que se encuentra implícita en ella.

Mi reducción en el otro es posible porque, como modalidad de la presentificación, la empatía admite el procedimiento de la doble reducción que es posible en el caso de rememoraciones, esperas, presentificaciones de presente

[77] Hua XVII, 246.

[78] Cf. HuaDok II/2, 254.

y fantasías. Aquí es necesario tener en cuenta el papel que desempeña el yo mundano objetivado como instancia mediadora en las presentificaciones del propio curso de vivencias. Así, en la rememoración de una experiencia pasada, recuerdo en un primer momento un mundo circundante que he experienciado dentro de mi horizonte de pasado, y me capto dentro de ese mundo pasado como el yo-hombre que ha tenido las experiencias que rememoro. Por ejemplo, rememoro un paisaje que he percibido y estoy incluido en esta escena presentificada, pero como parte de la objetividad rememorada. Y todo lo rememorado es referido en una primera reducción a mi yo rememorante actual por medio de una reflexión «sobre» la rememoración. En un segundo paso, mediante una reflexión «en» la rememoración que da lugar a una segunda reducción, puedo reconducir ese mundo pasado experienciado al yo trascendental disimulado en aquel yo-hombre que he puesto de manifiesto en el primer momento. Descubro el yo pasado en cuanto yo trascendental, es decir, mi antes oculta condición de yo que ha percibido el paisaje y lo ha constituido mediante este acto. En la doble reducción, la segunda reducción no se relaciona con el objeto presentificado, sino «con un acto presentificado y una mirada del acto, cuyo yo como correlato necesario del objeto presentificado es un yo presentificado».[79] De ahí que Husserl pueda hablar de un «desdoblamiento del yo» o de una «doble estratificación» en la intencionalidad de la rememoración: «No solamente soy y no solamente vivo, sino que un segundo yo y toda una segunda vida yoica llega a ser consciente, se espeja por así decirlo en mi vida, esto es, se presentifica en mis recuerdos presentes».[80] Nos encontramos con una «doble reducción trascendental»[81] que concierne por un lado a la presentificación como vivencia presente y por el otro a lo que está implícito en ella como fragmento de mi vida trascendental.

Idéntica situación puede detectarse en el caso de la espera. Hay una reflexión «sobre» la espera que me revela el acto de esperar y una reflexión «en»

[79] Hua VIII, 130.

[80] Hua XI, 309. Cf. Hua III/1, 163, 166; Hua VII, 264 s.; Hua VIII, 93 s., 115 ss., 130-135.

[81] Hua VIII, 85. Cf. Hua VIII, 434; Hua IX, 205.

la espera que pone de manifiesto el yo que habrá de percibir el objeto esperado. Y lo mismo sucede con la fantasía. Puedo imaginarme un paisaje con un grupo de hombres, centauros y dragones que combaten entre sí. Aun cuando no participe de la lucha, pertenezco a este mundo imaginario y estoy ahí como coimaginado de alguna manera porque no me podría representar esa escena imaginaria sin una determinada orientación. El movimiento de dragones y centauros en las orientaciones izquierda-derecha o arriba-abajo remite a un yo coimaginado que percibe en el modo del «como si» y tiene en el cuerpo propio el punto cero de esas orientaciones. En la medida en que se fantasea, no sin ingenuidad, lo único que se encuentra dado es el objeto del acto de fantasía. Y puede haber una reflexión «sobre» el acto de fantasía sin que descubra el yo coimaginado como sujeto que percibe en el modo del como-si. Solo la reflexión «en» la fantasía revela que la intencionalidad no es tan simple y que el objeto o correlato intencional —la escena con dragones y centauros— me es dado en una relación mediata, a saber, como objeto intencional de mi percepción necesariamente imaginada de un modo concomitante.[82]

Los mismos dos pasos pueden deslindarse en el caso de la empatía. Ante todo, como sucede con cualquier objeto, lo aprehendido en la empatía puede ser reducido a las operaciones del sujeto que tiene esta experiencia del otro. Pero hay algo más implicado en este objeto peculiar de modo que Husserl puede afirmar que «la empatía es experiencia de una conciencia empatizada en la cual podemos practicar una reducción fenomenológica».[83] En este caso, el acto presentificado no es una vivencia del propio curso, sino una vivencia inherente a otro curso. Llevar a cabo la segunda reducción es retrotraer la vida psíquica empatizada, mediante una reflexión «en» la empatía, a un yo que no es el mío pero que es trascendental del mismo modo que lo es mi yo pasado cuando es puesto al descubierto en la rememoración.[84] Así como en un primer

[82] Cf. Hua VIII, 115 ss., 130-133.

[83] Hua XIII, 189. Cf. Hua IX, 510; Hua XIII, 163, 167 ss., 178 s., 182.

[84] «Trasladándonos y por así decirlo viviendo dentro de la vida de los actos, podemos operar *en ellos* una reflexión y una epojé fenomenológica, como si fuéramos ellos mismos, y así poner de manifiesto [...] lo puramente subjetivo, lo del otro; exactamente como lo podemos hacer con nuestro

momento mi yo pasado aparece como un yo psicofísico en el mundo antes de que por medio de la reflexión «en» descubro mi condición trascendental pasada, del mismo modo en un primer momento el otro presente aparece como un otro yo psicofísico en el mundo antes de que por una paralela reflexión «en» descubro su condición trascendental. En suma, además de ser referidos a la propia conciencia empatizante en la que se legitiman como objetos, los actos de la psique ajena pueden ser reducidos al yo trascendental extraño en una operación reiterable para una pluralidad ilimitada de yoes.

La reducción en ambos polos de la empatía significa, pues, la reducción del mundo y mi yo-hombre a mis operaciones constituyentes junto con la reducción del mundo y el otro yo-hombre a las operaciones del correspondiente yo trascendental extraño. Con esta reducción se instaura la posibilidad de analizar como un problema trascendental el origen de las transmisiones de sentido y validez extrañas que pertenecen a un ego. Ella permite retroceder detrás de estas formaciones de sentido y validez a los otros yoes trascendentales co-constituyentes, esto es, a la intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental. Así, el análisis trascendental de la empatía permite desplegar en su pleno alcance la vida trascendental y hacer saltar el marco de la egología. En tanto es el lugar de la irrupción en la subjetividad trascendental, la subjetividad egológica es aquello de lo que se dispone en un primer momento para una explicitación. Pero no debemos identificar la subjetividad trascendental con el ego trascendental porque la explicitación de los horizontes de su propia experiencia nos lleva más allá de él. Mediante el análisis intencional se pone de manifiesto el pleno alcance de la vida trascendental como la vida de una comunidad trascendental: «[…] La subjetividad solo en la intersubjetividad es lo que es: yo constitutivamente operante».[85]

yo pasado o nuestro yo fingido, nuestros actos recordados y fingidos, y así para todos nuestros actos en general» (Hua VIII, 135). Con respecto a las operaciones de la empatía, Husserl aclara que «lo que ellas presentifican no conduce, cuando llevo a cabo una reflexión *en* ellas, esto es, cuando retrocedo al yo y a la conciencia que ahí es presentificada, al mismo yo como yo mismo soy [...]» (Hua XV, 356).

[85] Hua VI, 175.

5. Protoempatía y comunidad de amor

Dos tipos de empatía, que se encuentran más acá y más allá de la empatía objetivante, contribuyen a subrayar el carácter trascendental de la intersubjetividad. Una protoempatía se enlaza con la relación instintiva que está en la base de la comunidad trascendental. Y una empatía regida, en un co-vivenciar, por la motivación del otro se vincula con la comunidad de amor que es una culminación de la comunidad trascendental.

Para esclarecer en primer lugar el tema de la protoempatía o protoapercepción del otro se requiere recordar aspectos de la temporalidad, y tener presente la afirmación husserliana de que

> A cada posibilidad de *otro* yo en cuanto tal, separado de mí, corresponde una posibilidad de *mi* ser otro, cada yo extraño se ha de "recubrir" con el mío, cada uno tiene otra individualidad, pero cada uno tiene la misma "esencia"».[86]

Esta coincidencia de las posibilidades de otro yo con las posibilidades de mi ser otro está en la base de las analogías que pueden trazarse entre la experiencia de lo propio y la experiencia de lo extraño. Para ello es necesario mostrar cómo el horizonte intersubjetivo está implicado, del mismo modo que el horizonte temporal, en el presente viviente a través de una explicitación de la analogía entre despresentación (*Ent-Gegenwärtigung*) y extrañamiento (*Ent-Fremdung*).[87] Lo cual significa delinear un elemento común a la retención y a la apercepción en tanto intenciones vacías y protoformas de la presentificación, es decir, de la rememoración y la presentificación empática. Este elemento común es una intencionalidad que en un caso constituye la unidad de un curso individual y en el otro apunta a la unidad de un curso supraindividual.

[86] Hua XIV, 154 s. Véase la nota 15 en este capítulo.

[87] Cf. Hua VI, 189.

Es posible aplicar a la experiencia del otro la forma «impleción intuitiva / intención vacía / forma primigenia de la intención» que se presenta en la propia experiencia. La secuencia «rememoración (presentificación recordante) de un acto pasado con su ego / retención de una fase pasada de una vivencia / retención de una fase del curso absoluto» debe tener su contrapartida en la secuencia «empatía (presentificación empatizante) de un acto de otro yo / apercepción motivada por la percepción de otro cuerpo / apercepción motivada por un componente del flujo absoluto». Sabemos que, en la primera secuencia, Husserl ha efectuado un distingo entre la retención de las fases de los objetos inmanentes a través de una intencionalidad transversal y la retención de las fases del curso absoluto a través de la intencionalidad longitudinal. En virtud de la doble intencionalidad de la retención, no solo captamos fases pasadas de objetos inmanentes en nuestro curso de conciencia, sino también las fases transcurridas de nuestra conciencia primaria o conciencia absoluta de ellas. Se puede suponer que, teniendo en cuenta una retención que no está dirigida a fases pasadas de nuestros actos, sino al propio curso, Husserl llega a esbozar la idea de una apercepción que no está dirigida mediatamente, a través del cuerpo ajeno, a los actos del otro yo, sino de modo inmediato a las fases de un curso intersubjetivo. Esto lleva a distinguir dos dimensiones dentro de la apercepción del otro yo mediante la admisión de una análoga doble intencionalidad. La apercepción del otro en el sentido habitual tendría su fundamento de posibilidad en el hecho de que una apercepción primigenia da cuenta de la unidad entre cursos de conciencia en la misma forma en que la intencionalidad longitudinal da cuenta de la unidad dentro de cada curso absoluto.

Tal protoempatía o protoapercepción empatizante no se sustenta en la aprehensión analógica del otro cuerpo, sino en una red de implicaciones inherente al presente viviente. Por un lado, la retención tiene una doble implicación. En su orientación transversal se dirige a una fase de la temporalidad inmanente de las vivencias de manera que su intención puede ser luego plenificada por la presentificación de actos pasados que significan un ser de otro modo del propio yo. Y en su orientación longitudinal, se dirige a una fase del flujo absoluto que significa un ser de otro modo de este curso. Por otro lado, se puede asignar paralelamente una doble implicación a la apercepción. En

una orientación que por analogía podemos llamar «transversal» se dirige a una corporalidad trascendente de manera que su intención puede luego ser plenificada por la presentificación en la fantasía de un ser otro que yo. Y en su orientación «longitudinal» se dirige a las puras posibilidades de otro yo que se corresponden con mis posibilidades de ser otro, esto es, a las posibilidades más fuertes de alteridad. De esta manera se da una respuesta a la siguiente pregunta de Husserl:

> ¿Pertenece a la protocontinuación (retención) inherente a cada presente fluyente también una protoempatía [*Ureinfühlung*], o más bien, en lugar de una empatía que es explicitante, una protointencionalidad de la manifestación de una continuidad con los otros, que, como la fusión temporalizante, es mediata, continuamente mediata, en tanto ad-presentante?[88]

Del mismo modo en que sustento en mí un yo pasado en tanto pasado —el presente pasado presupone el presente viviente—, sustento también en mí al otro en cuanto otro —el presente concomitante presupone el presente viviente—. Así como se une a un horizonte viviente de retenciones y protensiones que es previo a las presentificaciones, el presente viviente se enlaza mediante una apercepción originaria con una «comunidad arcóntica», de modo que concuerda 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».[89] Una unificación de lo propio y lo extraño tiene lugar en un ámbito que es previo a la empatía recíproca. Suponer una apercepción «longitudinal» permite entender también la siguiente afirmación de Husserl:

> El otro es para sí igualmente, pero su para-sí es a la vez un para-mí en la forma de mi potencialidad de la apresentación. Pero él mismo es apresentado en

[88] HuaM VIII, 437. Cf. Petrillo, Natalia Carolina. *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg. Ergon, 2009, p. 211 ss.

[89] Hua XV, 666 (Ms C).

> mí y yo en él. Yo sustento a todos los otros en mí como apresentados o que han de ser apresentados en sí mismos y como sustentándome a mí mismo igualmente en sí […]. El ser-con [*Mitsein*] de los otros es inseparable de mí en mi viviente presentarse-a-sí-mismo, y este copresente [*Mitgegenwart*] de los otros es fundante para el presente mundano […].[90]

O sea, no solo tengo al otro como copresente, sino que en esta copresencia él me tiene a mí como copresente. Por eso Husserl escribe: «*Así, mi yo y el otro yo en la comunidad del uno-con-otro tampoco tienen un distanciamiento* [*Abständigkeit*] *extensivo*, y tampoco mi vida, mi temporalizar, tienen un distanciamiento de lo extraño»[91].

La referencialidad a momentos de un curso intersubjetivo permanece en principio abstracta, pero encuentra su complemento en el análisis genético del impulso instintivo que pasa por todas las subjetividades. Este impulso universal se presenta como un curso intersubjetivo que vincula cada subjetividad trascendental con las demás en una «comunicación originariamente instintiva».[92] Este nexo ya dado entre las subjetividades es un presupuesto para la empatía y contribuye a aclarar la fórmula de Husserl: «El ser-implicado de mi pasado en el presente fluyente, el ser-implicado de las otras mónadas en mi mónada, en mi presente fluyente: la implicación como trascendentalmente simultánea».[93]

Se reitera el tema de la unicidad del yo, no ya como protoyo en relación con sus actos, sino respecto de los otros yoes. Cada yo implica un universo de mónadas trascendentales, pero es previo a ellas y a sí mismo en cuanto «miembro privilegiado»[94] de una intersubjetividad a la que constituye. Solamente puede

---

[90] HuaM VIII, 56 s. «Esta interioridad del *ser-uno-para-otro* como un *ser-uno-en-otro-intencional* es el *hecho originario "metafísico"*, es un ser-uno-en-otro de lo absoluto» (Hua XV, 366).

[91] Hua XV, 577 (Ms C).

[92] Hua XV, 609. Véase capítulo II § 2.

[93] HuaM VIII, 22.

[94] Hua VI, 188.

ser calificado con propiedad como «un» yo una vez que ha constituido la intersubjetividad a partir de sus propias operaciones. Por tanto, es un protoyo que no puede ser numerado junto con los otros yoes, es decir, no puede ser tratado como una unidad en medio de una multiplicidad. Se trata de «un *ego* que se denomina así falsamente porque para él un *alter ego* no tiene ningún sentido».[95] Así, sin los otros yoes, es decir, en cuanto «"mónada" antes del mundo de las mónadas, mónada que aún no tiene plural»,[96] el yo trascendental se presenta como «*el único en el sentido absoluto que no admite ninguna multiplicación que tenga sentido*, o, expresado con aún mayor precisión, *la excluye como carente de sentido*».[97]

Pasamos ahora a considerar una forma superior de empatía que es ajena a la objetivación y tiene como rasgo distintivo una asimilación a la alteridad:

> La empatía admite en general una doble manera, tener frente al otro, comprendiéndolo como otro, pero tenerlo objetivamente, y en la otra vida co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse, desvanecerse en su ser, y, por tanto, eventualmente aspirar en su aspiración vital.[98]

Este nuevo modo de empatía trasciende el mero conocimiento del otro como objeto para atenerse a sus necesidades vitales en contraste con las propias de suerte que la propia actitud es la de una auténtica solicitud: «Esta exige en tanto auténtica siempre el hundirse en el otro, vivir en él olvidado de sí mismo, y así en esta "coincidencia" experimentar sus exigencias vitales —en la empatía—».[99] El «hundirse [*Hineinversenken*] en el otro» implica un nivel ulterior respecto del «trasladarse [*Hineinversetzen*] dentro del otro» inherente a la empatía objetivante porque deja fuera de atención el curso de la propia vida

[95] Hua XV, 586.

[96] Hua XV, 591.

[97] Hua XV, 589 s. Cf. HuaM VIII, 3, 20.

[98] Hua XLII, 468.

[99] Hua XLII, 468.

en una puesta entre paréntesis del propio interés. Esta es la condición para atenerse al interés del otro hasta el grado de una actitud consciente y activa de sacrificio en la que interviene una voluntad de anular las propias motivaciones, adoptar las del otro y decidirse por ellas. Sobre la vida unificada de los sujetos y la identificación personal del sentimiento y la voluntad en el amor, Husserl escribe:

> El amor va hacia lo amado y de tal modo que yo, el amante, en mi amor envuelvo el ser del otro y lo hago concretamente como ser en su vida, y a él mismo concretamente con mi respectiva vida, pero lo abarco en una unidad, en una armonía.[100]

El amor implica una unión dual que no elimina la apercepción inherente a la empatía para captar al otro de un modo directo porque ello implicaría una imposible fusión de los cursos de conciencia. Lo que se elimina no es la dualidad de los sujetos, sino la dualidad de la motivación, y esto significa que cada yo vive su vida y a la vez tiene participación en la vida del otro en un vivir-con de modo que toda la vida del otro pertenece a la mía y la mía a la suya.

Husserl señala que se puede hablar en varios sentidos del auto-olvido. En primer lugar, distingue dos posibilidades. La primera corresponde al mencionado hundirse o perderse en el otro a través de un comportamiento meramente empatizante como experiencia del otro que no implica una praxis, y la segunda implica un comportamiento práctico respecto del otro. Aquí se presentan a su vez tres niveles. En el primero no aparece el interés propio, es decir, me decido a favor del otro cuando está, por ejemplo, en peligro de muerte porque es maltratado por un tercero sin pensar en absoluto en mi propia autopreservación. En un segundo nivel, se tiene conciencia del propio interés pero se lo deja a un lado de modo que no entre en juego para la decisión. Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión de modo que hay un

[100] Hua XLII, 470; cf. 302 s.

conflicto e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal. De quien se sacrifica escribe Husserl:

> Si sacrifica su vida a la comunidad, o por un auténtico amor al prójimo, entonces pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida, al cual debe amar y querer absolutamente. Y a una afirma él la vida de la humanidad como una vida absolutamente exigida, hermosa y buena al infinito.[101]

La comunidad ética de amor implica una autosatisfacción de la comunidad en la que está incluida la autosatisfacción de las personas singulares. Al referirse a la vida comunitaria y a los niveles de la comunalización, Husserl escribe:

> Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y la vida singular como funcionario de una comunidad ética. En la medida en que ella es prácticamente posible, ella misma tiene un valor incondicionadamente superior al vivir-y-dejar-pasar-uno-al-lado-del-otro de los individuos. Y por consiguiente está exigida categóricamente».[102]

A mi ser, querer y realizar mejor posible es inherente el ser, querer y realizar mejor posible de los otros, y al ser, querer y realizar mejor posible de los otros es inherente mi ser, querer y realizar mejor posible:

> Es, pues, inherente a mi auténtica vida humana que debo desearme no solo a mí como bueno, sino desear a toda la comunidad como una comunidad de buenos, y, en la medida en que puedo, recibirla en mi círculo práctico de voluntad y fines.[103]

---

[101] Hua XLII, 439. Los mencionados tipos de sacrificio están descritos en el Ms A V 24.

[102] *Ibid*. p. 219 s.

[103] Hua XXVII, 46.

Por tanto, es la humanidad toda la que ha de alcanzar una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo:

> *Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo*. Digna de vivirse es la vida en todas las circunstancias, ya como ética; [...]. Digna de vivirse con mayor derecho, cuando yo, el que obra, veo un horizonte abierto de vínculo social de amor y comunidad de trabajo, en el que todos nosotros en término medio avanzamos y podemos ayudarnos en la elevación de la existencia.[104]

Husserl asimila el amor ético, o el encontrarse recíproco de cada sujeto en el horizonte del otro, al amor de Cristo:

> Pensamos aquí naturalmente en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor universal de los hombres que Cristo debe despertar en sí y sin el cual no puede ser un verdadero Cristo [...].[105]

El amor es una orientación hacia el otro y hacia la comunidad, pero no es por sí un vínculo comunitario, si bien eleva e inspira este tipo de relación. Y se abre paso desde las personas separadas hacia una comunidad de amor o comunidad ética: «El *amor cristiano* es ante todo imperativamente mero amor. Pero está enlazado con la aspiración (que necesariamente está motivada por el amor) de convertirse en comunidad de amor con el mayor alcance posible».[106] En este terreno, Husserl destaca el carácter de amonestación y evocación del propio amor que tiene las palabras de Cristo:

[104] Hua XLII, 332.

[105] Hua XIV, 174.

[106] Hua XIV, 175.

Las palabras de Cristo se tornan vivientes para mí en el acto de "profundización" —en el acto de la efectivización intuitiva de su significado—. [...] Se apoderan de mí, me inspiran, me elevan. Pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta amonestación, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una amonestación del amor que me habla en "lo más interior del alma" y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comienzo, mueve el yo en el medio de mi amor y del amor recíproco.[107]

[107] „Die Worte Christi werden mir in der Handlung der ‚Vertiefung' – in der Handlung der intuitiven Verwirklichung ihrer Bedeutung – lebendig, […] Sie ergreifen mich, beseelen, erhöhen mich. Sie mögen mich mahnen, mich meine Unwürdigkeit fühlen lassen, aber diese Mahnung wie schon die irgendeines verehrten Freundes oder Lehrers ist eine Mahnung der Liebe, die zu mir im ‚Innersten der Seele' spricht und als Liebesakt in mir Liebe weckt oder von vornherein im Medium meiner Liebe und der Wechselliebe das Ich bewegt" (Ms F I 24, 28a). Cf. Hua XXVII, p. 100 ss.

CAPÍTULO XIII.

La fenomenología trascendental

En este capítulo final se examinan cuestiones críticas que se han planteado en relación con la fenomenología trascendental. Conciernen a la argumentación como método de la filosofía trascendental, a la descripción del aparecer como tema de la fenomenología, y a una visión de las cosas que se contrapone a su articulación en horizontes de aparición. Ante todo, se tienen en cuenta interpretaciones de la filosofía trascendental que se desarrollan en el terreno de la pragmática o la argumentación, y que permanecen ajenas al examen de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, y, por consiguiente, al nexo entre los horizontes y la reflexión que los explicita. En segundo lugar, se hace una referencia a la interpretación heideggeriana de la fenomenología. Al respecto, se señala la convergencia con descripciones de Husserl de algunos temas como los rasgos del aparecer en cuanto venir-a-la-presencia de lo presente y la fenomenología de lo inaparente. A pesar de las diferencias se pueden trazar paralelos en un intento de mantener los puntos de vista husserlianos sobre la relación sujeto-objeto y la intencionalidad de horizonte. Se ha de recordar que, en un manuscrito de 1931 titulado «Consideraciones a partir de la pretendida pregunta por el ser del ente», Husserl expresa este interrogante: «¿Tiene sentido la "elaboración" *heideggeriana* de la pregunta por el "ser del ente", y cómo puede en general tener

sentido la pregunta, que parte de *Aristóteles*, por el ente en tanto ente?»[1] A la luz de afirmaciones de Merleau-Ponty sobre estas convergencias, se analiza su concepción de una dimensión metaintencional ligada a la simultaneidad de lo incomposible. El último apartado resume consideraciones sobre el vínculo entre fenomenología trascendental y horizonticidad.

1. La pragmática trascendental

La pragmática trascendental de Karl-Otto Apel sostiene que mis intenciones dadoras de sentido, y la evidencia para mí como conciencia singular, deben estar mediadas a través del lenguaje con las posibles intenciones significativas de otros sujetos. Tienen que estar así complementadas en razón de su insuficiencia para fundamentar la validez del conocimiento así como por la imposibilidad de dar un paso por detrás del lenguaje. Considerar que la reflexión puede alcanzar una comprensión de las estructuras intencionales sin presuponer el lenguaje, y, por tanto, la existencia de otras subjetividades dentro de una comunidad de comunicación, es caer en un solipsismo metódico. En consecuencia, se alega, la noción de filosofía trascendental debe ser transformada a la luz del descubrimiento de la importancia que para ella tiene la comunidad de comunicación.[2]

La pragmática trascendental admite que existe, respecto de la evidencia perceptiva, la prioridad de la conciencia porque cada uno debe determinar si su creencia en la existencia de algo es satisfecha por los fenómenos dados. La evidencia perceptiva es indispensable, y «en este sentido no es el *lenguaje* el *a priori* de la experiencia detrás del cual no se puede retroceder, sino la *conciencia de la evidencia perceptiva*».[3] No obstante, si bien representa un criterio de

[1] Hua XXXIV, 264 s.

[2] Cf. Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, vol. II, pp. 98 s., 199 ss., 220-223, 311-329, 375 n.

[3] Apel, Karl-Otto. „Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der

verdad necesario, la evidencia para la conciencia no es suficiente, según Apel, para formular un juicio de experiencia con una descripción adecuada. Porque la percepción de algo como algo presupone la comprensión de una lengua y por ende un contexto verbalmente estructurado del ser-en-el-mundo con los otros, es decir, una interpretación del mundo y de sí mismo mediada por el lenguaje. Este contexto lingüístico es también un *a priori* en cuanto instancia detrás de la cual no se puede retroceder. Además, cuando se propone un enunciado como verdadero, se presuponen las reglas que constituyen las condiciones de posibilidad de la comprensión comunicativa en el discurso argumentativo. Se reconoce de manera implícita una comunidad de comunicación junto con las reglas que la rigen en el sentido de que no es posible negarlas sin caer en una contradicción. Dicho con más precisión, la fuerza ilocucionaria de los actos de comunicación contiene pretensiones de validez que conciernen, más allá de la relación representativa con un mundo de objetos —pretensión de verdad—, a la relación apelativa del lenguaje a la comunidad social —pretensión de corrección normativa de los actos de comunicación—. Todo acto de argumentación contiene «intenciones autorreferenciales»[4] a la comunidad de la que pasa a formar parte, y el examen de estas intenciones es propuesto como ocupación primaria de la filosofía. Por eso la reflexión pragmático-trascendental procura alcanzar una fundamentación última a través de las condiciones de posibilidad de la argumentación, esto es, los principios a los cuales tiene que ajustarse de manera metódica aquel que quiere saber quién tiene razón por medio de argumentos. Al implicar una toma de conciencia lingüístico-pública de las normas que se presuponen implícitamente al argumentar, se opone a la reflexión fenomenológico-trascendental que no asigna esta prioridad a la mediación lingüística. En suma, en lugar de ocuparse de la conciencia trascendental y sus funciones constituyentes, esta versión de la filosofía trascendental

Bewusstseinsphilosophie". En: Forum für philosophie Bad Homburg. *Intentionalität und Verstehen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 22.

[4] Apel, Karl-Otto. „Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", en Benedikt, Michael y Burger, Rudolf (eds.). *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*. Vienna, Österreichische Staatsdruckerei, 1986, p. 95.

indaga condiciones de validez por medio de la reflexión sobre los presupuestos de la comunicación y de la argumentación.

Frente a estas tesis cabe preguntar por la situación de la horizonticidad en los dos momentos que se añaden a la relación intencional entre el sujeto y el objeto a fin de que ella sea mediada por la relación sujeto-cosujeto: el significado lingüístico y la pretensión de validez inherente al acto de comunicación. Lo cual significa a su vez poner de relieve el papel de una reflexión de índole intuitiva y explicitante. Nuestra preocupación es determinar si es posible mediante un análisis de la horizonticidad contenida en estas cuestiones torcer a favor de la conciencia el principio de la interdependencia del *a priori* de la conciencia y el *a priori* del lenguaje. La pragmática trascendental restringe la gama de problemas trascendentales al sostener que el lenguaje es a la vez el tema y el medio de la reflexión trascendental. Aunque sea el medio, esto no impide poner de manifiesto un dominio trascendental no-lingüístico. Si se da una revelación prelingüística del mundo con sus sentidos prelingüísticos, existe una dimensión que debe ser analizada por la filosofía trascendental, pero que escapa al ámbito de problemas de la pragmática trascendental.

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».[5] También reconoce que «el pensamiento humano se lleva a cabo normalmente en forma lingüística».[6] Pero pone de manifiesto fundamentos igual de firmes para que una filosofía trascendental no abandone el énfasis en el mundo de la experiencia. Si el uso del lenguaje para aseverar algo acerca de la esfera de la propiedad nos remite a la comunidad de comunicación, y, por consiguiente, suscita problemas relativos a la función trascendental de esta comunidad para la constitución y justificación del conocimiento intersubjetivamente válido, la esfera misma de la propiedad también plantea cuestiones trascendentales referidas a las condiciones de posibilidad para el desvelamiento del mundo

[5] Hua XV, 220 s.

[6] Hua XVII, 357.

que en ella tiene lugar. No solo hay «lo último, detrás de lo cual no se puede retroceder» (*das Letzte, Nichthintergehbare*)[7] para todos los que se comunican en el sentido de algo que no puede ser obviado por los que argumentan con independencia de las respectivas posiciones. Hay también, y en primer lugar, una instancia última e irreductible para todo el que tiene una experiencia, esto es, la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Y cuando se reflexiona sobre esta esfera prelingüística, y se argumenta acerca de sus rasgos distintivos, es necesario separar aquello sobre lo cual se filosofa del proceso de análisis y descripción reflexivo que se expresa a través del lenguaje. Cierto es que, toda vez que insiste en que no debemos restringirnos a las funciones de la conciencia trascendental, Apel reconoce por otra parte que tales funciones no pueden ser negadas. Pero es necesario ir más lejos y considerar una situación que precede al lenguaje y no obstante es un tema para la filosofía trascendental porque entraña una manifestación del mundo única en cada caso. Si bien la experiencia «debe ser llevada a expresar su propio sentido», esto no altera el hecho de que «el comienzo es la pura, y, por así decirlo, todavía muda experiencia».[8]

La obligación de reconocer la igualdad de derechos de los interlocutores —puesta de manifiesto por la reconstrucción pragmático-trascendental de los presupuestos universales del discurso— ha sido vislumbrada por Husserl al referirse a una comunidad de comprensión en la que el yo y los otros forman la unidad de un nosotros:

> [...] cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir [*zumessen*

[7] Apel, K.-O. *Transformation der Philosophie*, vol. II, p. 222.

[8] Hua I, 77.

> *muss*] viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprehendo, los co-comprendo.[9]

Frente a la objeción de solipsismo, no se debe perder de vista que la explicitación del horizonte intersubjetivo conduce a Husserl a delinear la noción de una intersubjetividad primigenia en una dimensión pre-yoica de habitualidad instintiva.[10] No obstante, no hay otra cosa que cursos individualizados de vivencias con diversos dominios de presentación y legitimación centrados en cada caso en un yo. Aun cuando cada sujeto se origine en una relación intersubjetiva, e innumerables contenidos de la experiencia tengan un contenido intersubjetivo, no se puede hablar de una experiencia no-individualizada que opera a través de una multiplicidad de yoes. No se produce una fusión real, sino una convergencia intencional de cursos de experiencia. Aunque la fenomenología genética haya revelado una intersubjetividad primordial, los diversos cursos están siempre centrados en yoes singulares y pueden ser revelados solo en la reflexión efectuada por cada uno de ellos. El estrato intersubjetivo primigenio no puede ser concebido como una vida trascendental difusa porque se individualiza a través de un yo orientado a la toma de conciencia de sí mismo. Por estas razones podemos entender que el sentido «yo» se origina en la experiencia personal, donde se constituye y legitima como tal, y solo entonces se transfiere analógicamente a otros cursos de vivencias. Esto es lo que la fenomenología trascendental pone de relieve, y es lo que se olvida al sostener que la intersubjetividad es un dato primordial.[11]

---

[9] Hua XV, 208.

[10] Véase capítulo II § 2 y capítulo XII § 5.

[11] Por ejemplo, Apel afirma que el solipsismo metódico «consiste en el hecho de que el sentido de otros egos, como cualquier otro sentido, es considerado como un producto constitutivo de los actos intencionales del "ego primordial", que es considerado como el único residuo de la epojé. En contraste con esto, dentro de una *semiótica trascendental*, el sentido del ego primordial ya presupondría para su propia constitución la existencia y función de un lenguaje y una comunidad de comunicación, y por tanto, sería igualmente originario que los sentidos de los otros (esto es, del tú, él, el ella, etc.) [...]» (Apel, Karl-Otto. «The Question of the Rationality of Social Interaction». En: Cho, Kah Kyung (ed.). *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*. *Phaenomenologica* 95. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, p. 26 n.).

Los sujetos no pueden confundirse o fusionarse al punto de producir una comunicación total o perfecta porque en este proceso no subsistirían como *ego* y *alter ego*, y entonces quedaría eliminada la posibilidad misma de la comunicación. Aun cuando la soledad completa sea imposible porque las intenciones se corresponden ya en un nivel pre-egológico, y el diálogo permite el verdadero descubrimiento de sí mismo, la multiplicidad de sujetos mantiene su variedad de puntos de vista u horizontes. Por eso escribe Merleau-Ponty: «Hay un solipsismo vivido que no puede ser superado».[12] Las situaciones vividas por mí y las situaciones vividas por otros no pueden superponerse por completo porque para cada subjetividad son o bien situaciones presentadas o bien situaciones aprehendidas de manera indirecta o presentificadas. Ni siquiera la realización de un proyecto común ofrece los mismos matices o aspectos a cada uno de los que participan en él. Husserl señala que hay «horizonticidades particulares para las personas y las asociaciones, modos individuales subjetivos de presentación del ser de la comunidad, [...]».[13] A través de esta separación se afirma a sí misma una experiencia única y personal que reivindica una dilucidación trascendental para la cual el sentido *alter ego* no puede ser igualmente originario que el sentido *ego*. Hay operaciones que solo el yo puede efectuar y cuyo sentido, por consiguiente, debe descubrir en su propio campo de experiencia si ha de utilizarlo luego en la comprensión del otro. Por ejemplo, el yo no puede menos que poner en marcha el automovimiento que motiva la manera de aparecerse el mundo, y no puede dejar de ser él quien se vuelva sobre el propio curso de vivencias en la reflexión para poner de manifiesto la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Puesto que no es posible que tales operaciones sean efectuadas por otro en su lugar, el yo tiene un carácter único e indeclinable.[14]

---

[12] Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 411. «Yo y el otro somos como dos círculos casi concéntricos que solo se distinguen por un leve y misterioso desplazamiento» (Merleau-Ponty, Maurice. *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969, p. 186).

[13] Hua XV, 479.

[14] Cf. Hua VI, 188. «Aun entre los de nuestra propia índole, tenemos una preeminencia especial ineluctable; estamos en nuestro centro en una manera a la que nunca podemos escapar. Nunca nos convertimos en algún otro o en otra cosa; no podemos dejarnos atrás» (Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 33.).

Merece una atención especial el problema del significado. Apel se atiene a la tesis de Wittgenstein, según la cual conocemos el significado de una expresión cuando sabemos cómo utilizarla, esto es cuando conocemos su función en situaciones prácticas. Para ello es preciso explicitar las reglas del juego lingüístico pertinente en cuanto fenómeno social públicamente observable. Según Apel, este argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado es decisivo contra el solipsismo metódico. Desde el punto de vista husserliano, en cambio, el acto lingüístico es también un acto intencional de la conciencia, y esto quiere decir que hay un acto dador de significado. De donde resulta que, para aprender la función de una palabra en un contexto práctico, debemos aprehender esa situación desde un ángulo particular, es decir, bajo la misma luz en que lo hacen los otros que utilizan las palabras. Y para enseñar este uso a los otros debemos lograr que vean la situación desde el mismo ángulo o punto de vista. Importa subrayar que esto implica que hay sentidos inscritos en ella y discriminados por la conciencia. Con otras palabras, una significatividad previa al lenguaje refleja el hecho de que algo sea así para nosotros en el mundo, esto es, que la situación sea contemplada como tal o cual y no de otra manera. Por eso hay un acto dador de sentido que permite al sujeto intencionar el mundo bajo una cierta luz a la vez que da vida a los signos del lenguaje.[15] Lo capital es que, al hablar de un determinado modo de ver el mundo, se destaca una perspectiva frente a otras posibles y con ello se introduce la noción de horizonte.

Una conciencia marginal de índole no-lingüística acompaña todo uso del lenguaje. La articulación lingüística es una función kinestésica del cuerpo propio, es decir, presupone la realización de movimientos corporales. Lo cual significa que da por sentada la familiaridad prelingüística del yo

[15] Cf. Findlay, J. N. *Wittgenstein. A Critique*. London, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 127 ss. En relación con el paradigma de un juego lingüístico públicamente observable, J. N. Mohanty señala que no deja lugar para lo privado, y, por tanto, presenta el defecto opuesto al del paradigma cartesiano que busca una fundamentación en la interioridad, y, por consiguiente, queda atado a lo privado. Frente a las insuficiencias de estos dos marcos de pensamiento, es forzoso contar con un «paradigma más fuerte» que se ha de encontrar en la teoría fenomenológica de la subjetividad e intersubjetividad trascendental. La intencionalidad permite escapar a la interioridad, y los noemata no tienen un carácter privado porque podemos comunicarlos a otros sujetos que los comparten en contextos diferentes. Cf. Mohanty, J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*, pp. xxiv, 203, 220.

consigo mismo en cuanto fuente de movimientos espontáneos. Estos movimientos kinestésicos proporcionan la primera automanifestación de un yo latente, y, además, posibilitan una captación marginal de nuestros actos, entre ellos, los de habla. Tenemos una conciencia del flujo temporal de los actos, es decir, de los momentos que han transcurrido y de los que han de venir. Esta captación escapa al lenguaje porque no está registrada en un primer momento en una afirmación lingüística sobre el curso temporal. Si se formulara tal enunciado, la expresión estaría acompañada de una conciencia marginal de sí misma en cuanto acto. Esto significa que experimento otra cosa junto con lo que registro en el lenguaje. Tengo la experiencia del fluir de mi acto de expresión y su horizonte temporal.

Los significados lingüísticos remiten a sentidos prelingüísticos por medio de una relación de fundamentación. Y también nos introduce en una dimensión trascendental que va más allá del lenguaje, la relación de impleción que tiene lugar entre los significados vacíos intencionados en el lenguaje de la comunidad de comunicación y las intuiciones alcanzadas en los cursos de experiencia de los sujetos singulares. No se debe olvidar que la intencionalidad de horizonte está presente aquí en los grados de la impleción. Ahora bien, Apel sostiene que la verdad no es asunto de una evidencia para mi conciencia, sino también cuestión de una validez intersubjetiva que debe ser fundada en un consenso. Sin embargo, si tenemos en vista la relación de impleción, debemos invertir el énfasis y observar que la verdad es, sobre todo, asunto de una evidencia para mi conciencia. Pues los enunciados solo pueden alcanzar su impleción en cursos individuales de experiencia.[16]

No solo hay una pretensión de validez inherente a la experiencia y previa a la argumentación. Además, la pretensión argumentativa de validez presupone un concepto cuya fundamentación nos remite a la conciencia. Recordemos que Apel se ocupa de las intenciones autorreferenciales inherentes al acto de argumentación. El examen de este problema nos introduce en un contexto más amplio y en otra interpretación de la filosofía trascendental.

[16] Véase capítulo V § 2 y § 5.

2. Los argumentos trascendentales

Husserl se aparta de la teoría de los argumentos trascendentales mediante el método del desvelamiento de los horizontes. Este descubrimiento de las potencialidades de la vida de la conciencia, que exhibe el vínculo de la subjetividad trascendental con la corporalidad y a la vez revela en su ámbito una dimensión intersubjetiva e histórica, es una tarea que no puede ser «construida por argumento»,[17] sino que tiene que ser realizada por una reflexión que desvela y explicita:

> La tarea de la filosofía trascendental no es crear convicciones por medio de argumentaciones, que quedarían como meras preconvicciones, sino llevar sistemáticamente el reino de lo trascendental al conocimiento en la experiencia sistemática y la teoría de la experiencia.[18]

La horizonticidad nos compele a recurrir a un método de autoaprehensión intuitiva y análisis descriptivo porque la ego-polaridad con la que caracteriza el curso de la experiencia vivida tiene que ser puesta de manifiesto por un procedimiento que solo puede ser llevado a cabo por el mismo ego sin pérdida de su unicidad.

---

[17] Hua VI, 184. Se ha de tener en cuenta la siguiente afirmación de Husserl (1931): «Hasta en una cierta medida, a saber, precisamente para la forma de la naturaleza podemos llevar a cabo, convenientemente purificadas, argumentaciones como las kantianas de la analítica trascendental» (Hua XV, 402). Pero en otro texto (1926) afirma: «Para el mundo de la experiencia no se pueden efectuar deducciones al modo de las analogías kantianas» (Hua XLI, 310). J. N. Mohanty diferencia las filosofías trascendentales en relación con I) aquello para lo cual pretenden proporcionar una fundamentación; II) la naturaleza de la instancia fundamentadora; y III) el método de acceso al principio fundacional trascendental. En el caso de la filosofía kantiana, se trata de I) un cuerpo dado de conocimientos; II) la subjetividad como fuente de un sistema de principios; y III) un razonamiento que en la filosofía contemporánea se llama argumento trascendental. En el caso de la fenomenología, en cambio, se trata de I) los sentidos que caracterizan el modo en que tenemos una experiencia del mundo y de nosotros mismos; II) la subjetividad como un campo de experiencia con su dimensión temporal, corporal e histórica; y III) un modo de reflexión que se apoya en la evidencia intuitiva y se refleja en enunciados descriptivos. Cf. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, pp. XVI-XX, 210 s., 213-217.

[18] Hua XV, 115.

No obstante, la argumentación puede ser un paso previo para alcanzar descripciones adecuadas. Una argumentación refutativa precede al análisis descriptivo. Podemos ejemplificarla en las consideraciones de la «Quinta investigación lógica» sobre aquella tesis de Brentano según la cual los fenómenos psíquicos son representaciones o están fundados en representaciones. Un examen de las insuficiencias de esta posición, mediante una argumentación que revela sus dificultades, permite a Husserl llegar a un más adecuado análisis descriptivo de las representaciones. La argumentación puede ser también un paso ulterior para extraer consecuencias de descripciones. Una argumentación probatoria sigue al análisis descriptivo. Por ejemplo, en la «Consideración fenomenológica fundamental» de la segunda sección de *Ideas I*, Husserl procura mostrar que la conciencia es dadora de sentido, y llega a esta conclusión sobre la base de un análisis descriptivo de las diferencias en la manera de darse de los objetos de la reflexión con respecto a los de la percepción. Por último, hay un tipo de argumentación que no promueve un análisis descriptivo ni se basa en él, sino que hace frente a aquello que escapa al análisis. Husserl argumenta, en las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, que no se puede ir más allá de la conciencia absoluta del tiempo porque caeríamos en una regresión al infinito si recurriéramos a otro estrato de la conciencia a fin de constituir su temporalidad. Utiliza esta suerte de argumentación de clausura, en el retroceso hacia las condiciones últimas de posibilidad de la experiencia, porque el segmento actual de la conciencia absoluta —es decir, lo que se llamará luego el presente viviente— escapa a la tematización reflexiva en razón de que está supuesto por todo acto de reflexión.

De acuerdo con algunas exposiciones, la clave del argumento trascendental ha de encontrarse en la legitimación de formas de conocimiento por la demostración de la falta de alternativas diferentes en cuanto estructura. En el intento de legitimar el conocimiento, no se puede permanecer en la mera experiencia fáctica porque ella por sí sola no puede fundar su validez, ni recurrir a un principio metafísico mediante una intelección más elevada porque en este caso se escapa al terreno del conocimiento que tenemos en vista. Dicho de otro modo, el conocimiento dado es insuficiente, pero no hay otro disponible. Por eso la legitimación solo puede consistir en una demostración de la imposibilidad de

alternativas estructuralmente diferentes respecto del conocimiento existente, esto es, del esquema conceptual predado que se refleja en la forma de hablar en que nos entendemos acerca del mundo. Tal demostración se sustenta en que, toda vez que hablamos sobre alternativas, no recurrimos a un segundo o nuevo lenguaje, sino que tenemos que retornar al mismo lenguaje en que se articula el conocimiento que queremos legitimar, es decir, al mismo modo de hablar en que nosotros y nuestros interlocutores nos entendemos acerca del mundo. Puesto que no es posible por principio concebir algo distinto, se legitima el conocimiento ya existente y el esquema conceptual que le es inherente. De suerte que una «autorreferencialidad» permite probar que no existe otra posibilidad en relación con ciertos conceptos o principios que componen el marco fundamental de nuestro pensamiento.

El concepto de autorreferencialidad permite sostener que el argumento trascendental consiste en reconocer que toda consideración acerca de una alternativa conceptual confirma una estructura dada de conceptos en virtud de que no puede dejar de aplicarla. El razonamiento tiene lugar en un metanivel respecto del nivel del conocimiento predado junto con sus alternativas —esto es, el metanivel de la tematización en que se conciben, dilucidan y rechazan esas alternativas—, pero como no escapa a las formas de conocimiento inherentes al nivel primario, evita el regreso a niveles más elevados, es decir, a sucesivos metaniveles. Esto equivale a decir que somete a un examen la forma de hablar en que nos entendemos acerca del mundo sin dar lugar a un regreso metateórico sin fin.[19]

Pues bien, si se propone una fundamentación última, una filosofía trascendental tiene que buscar la fuente cognoscitiva de la noción de autorreferencialidad. Husserl descubre dentro de las operaciones intencionales de la subjetividad trascendental, incluidos los actos de argumentación, su forma más elemental. Esta se encuentra en la autoaparición, autocaptación o autoconstitución de la conciencia absoluta del tiempo que no necesita de un nuevo

[19] Cf. Bubner, Rüdiger Bubner. „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente". En: Schaper, Eva y Vossenkuhl, Wilhelm (comps.). *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentales Denken*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 63-79.

o secundo curso —de un metanivel, podríamos decir, para seguir con el paralelo—, «sino que se constituye como fenómeno en sí misma. Lo constituyente y lo constituido coinciden [...]».[20] La manifestación primigenia de la autorreferencialidad está proporcionada por la referencia intencional a sí misma de aquella dimensión de la conciencia que es constituyente en sentido último. En virtud de la captación marginal que tenemos de nuestros actos o experiencias, se distinguen dos dimensiones inseparables pero diferenciadas dentro de la conciencia. Es el distingo entre los múltiples actos pasajeros y el flujo último de la conciencia que experiencia y constituye la temporalidad. Este flujo se percata en una forma no-temática de las fases temporales de los actos en cuanto objetos inmanentes. Pero la fase actual del flujo tiene una referencia intencional no solo a las fases temporales de los actos experienciados en los modos ahora, pasado y futuro, sino también a las fases transcurridas y venideras de su curso mismo. En virtud de esta doble intencionalidad, el flujo posee una referencia intencional a sí mismo. No necesita, en consecuencia, de una dimensión diferente de la conciencia —de un metanivel— para la conciencia y la constitución. De ahí que quede excluida una forma alternativa de conciencia.

Mientras que la significación trascendental de la autorreferencialidad en el caso de los argumentos consiste en descartar un conjunto alternativo de conceptos, su importancia trascendental dentro de la experiencia reside en evitar el recurso a un nivel ulterior de la conciencia para la autocaptación. Se ha dicho que el argumento trascendental enuncia lo que enuncia y dice algo sobre sí mismo, y se podría afirmar, de igual manera, que la experiencia trascendental intenciona lo que intenciona y se refiere a algo en sí misma. En suma, el origen del sentido de la autorreferencialidad se encuentra dentro de la estructura de horizonte del flujo inherente a cualquier experiencia. En virtud de la autoaparición del flujo se da dentro de la experiencia un fenómeno de autorreferencialidad que tiene una primacía frente a la esfera conceptual. No se revela como característica de un argumento, sino que es desvelado por una reflexión intuitiva.

[20] Hua X, 83, 381.

3. El aparecer y lo inaparente

Heidegger afirma que la fenomenología no es una corriente, sino una posibilidad de corresponder a la interpelación de lo que se ha de pensar. Se trata de una posibilidad que siempre puede ser captada de nuevo y más originalmente: «Si la fenomenología es experienciada y conservada de esta manera, entonces ella puede desaparecer como nombre a favor del asunto del pensar cuya patencia permanece como secreto».[21] En relación con este enfoque, se analizarán en el presente apartado los rasgos del aparecer concebido como venir-a-la-presencia de lo presente y la concepción de una fenomenología de lo inaparente, y se examinarán en el siguiente cuestiones referidas a la relación sujeto-objeto y el horizonte como estructura trascendental.

En la última lección de la segunda parte del curso *¿Qué significa pensar?*, Heidegger intenta destacar rasgos fundamentales del venir-a-la-presencia de lo presente (*Anwesen des Anwesenden*):

> […] la no-ocultación [*die Unverborgenheit*], el surgir a partir de ella [*das Aufgehen aus ihr*], el entrar en ella [*das Eingehen zu ihr*], el hacia-aquí y hacia-allá [*das Herbei und das Hinweg* ...], la mora o el morar [*die Weile*], la reunión [*die Versammlung*], el brillar [*das Scheinen*], la posa o el posarse [*die Ruhe*], el repente oculto del siempre posible ausentarse en la ocultación [*die verborgene Jähe des stets möglichen Abwesens in die Verborgenheit*].[22]

[21] Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 14. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermnan, 2007, p. 101.

[22] Heidegger, Martin. *Was heißt Denken? (1951-1952)*, ed. Paola-Ludovika Coriando. *Gesamtausgabe* 8. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 240 s. En la traducción de *Anwesen* se tiene en cuenta el siguiente texto en el cual Heidegger señala que el llegar a ser (*Werden*) como surgir es inherente al ser, y establece una relación entre *Anwesen* y *In-die-Anwesenheit-kommen*: «Si comprendemos a ambos en forma griega, llegar a ser [*Werden*] como acceder-a-la-presencialidad [*In-die-Anwesenheit-kommen*] y salir de ella [*aus ihr Weggehen*], el ser como venir a la presencia que surge y aparece [*aufgehend-erscheinendes Anwesen*], el no-ser como ausentarse [*Abwesen*], entonces la relación recíproca de surgir y hundirse [*Aufgehen und Untergehen*] es el aparecer, el ser mismo» (Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, ed. Petra Jaeger. *Gesamtausgabe* 40. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 122 s.). La familia de palabras es la siguiente: *das Anwesen*, el venir a la presencia; *das Anwesende*, lo presente, lo que viene a la presencia;

Estos rasgos pueden tomarse como un hilo conductor para efectuar una comparación con descripciones de Husserl sobre el horizonte. No todos encuentran un paralelo estricto, pero se asocian con otras nociones para las cuales podemos buscar una correspondencia.[23]

El primer grupo de rasgos —la no-ocultación, el surgir a partir de ella, el entrar en ella y el hacia-aquí y hacia-allá— conciernen a la movilidad de la presencialidad. Heidegger subraya el nexo entre el venir-a-la-presencia y la no-ocultación: «*El venir-a-la-presencia mismo trae consigo la no-ocultación*. La no-ocultación misma es el venir-a-la-presencia. Ambos son lo mismo pero no lo igual».[24] Una montaña presente sirve como ejemplo cuando ella es considerada en su venir-a-la-presencia y no en sus características geológicas o geográficas. La montaña es lo presente (*das Anwesende*), es decir, el ente que ha surgido (*aufgegangen*) de la no-ocultación y ha entrado (*eingegangen*) en lo que ya antes no-oculto (*das bereits Unverborgene*), es decir, el paisaje. Según Heidegger, tanto el surgir de la no-ocultación como el entrar en lo no-oculto se despliegan dentro de la no-ocultación:

> Surgido de la no-ocultación, el venir-a-la-presencia ya ha ingresado en lo ya no-oculto: la montaña yace en el paisaje. Su venir-a-la-presencia es un

die Anwesenheit, la presencialidad; *die Anwesung*, la presenciación; das *In-die-Anwesenheit-kommen*, el acceder-a-la-presencialidad.

[23] K. Held llama la atención sobre «la oculta continuidad del pensamiento fenomenológico sobre el mundo de la vida en el pasaje de Husserl a Heidegger» (Held, Klaus. „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie". En: Gethmann-Siefert, Annemarie y Pöggeler, Otto (eds.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 128. Steven Galt Crowell sostiene que «la "separación de caminos" entre los dos fenomenólogos adquiere más sentido como una crítica inmanente del programa trascendental de Husserl que como un rechazo total. Así se hace posible proyectar un acercamiento significativo entre Husserl y Heidegger, un acercamiento que no deja a ninguno de los dos sin revisar» (Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2001, p. 181).

[24] Heidegger, Martin. *Holzwege (1935-1946)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 5. Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 370.

> surgente ingresar en lo no-oculto dentro de la no-ocultación [*aufgehendes Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit*], […].[25]

Heidegger añade que en el εἶναι griego están pensados en concomitancia el παρεῖναι, el ser presente, y el ἀπεῖναι, el ser ausente: «El παρά significa hacia-aquí […]; el ἀπό significa hacia-allá […]».[26] Por eso el hacia-aquí y el hacia-allá son rasgos del venir a la presencia: «En la esencia de la aparición se encuentra el entrar y el salir [*das Auf- und Abtreten*], el hacia-aquí y el hacia-allá [*das Hin- und Her-*] en el sentido auténticamente demostrativo, mostrante».[27] Respecto de este primer grupo de rasgos se presenta la pregunta acerca de cómo tenemos que entender la duplicación contenida en el surgir de la no-ocultación y el entrar en lo no-oculto. La pregunta se extiende al hacia-aquí y hacia-allá implicados en el surgir y entrar.

Consideremos ahora la teoría husserliana del horizonte en la que el concepto de patencia corresponde a la no-ocultación. Recordemos que Husserl distingue entre el mundo patente y el mundo latente, y, dentro del mundo patente, entre el mundo temático y el mundo no-temático según sea o no el correlato de una intención actual, es decir, una intención en el modo de la atención. Patencia temática es la de la montaña sobre la cual se centra nuestra atención; por ejemplo, la montaña Luberon, mencionada por Heidegger en el seminario de Le Thor como ejemplo de φαινόμενον en cuanto que se da a ver a partir de sí misma.[28] Patencia no-temática es la del resto de la cadena montañosa perceptible en el trasfondo de esa montaña. Y latencia es la de todo el tramo de la cordillera que escapa a nuestro campo perceptivo. Por otro lado, el mundo latente se escinde en el horizonte de cognoscibilidad o familiaridad típica configurado por la sedimentación de nuestras anteriores expe-

[25] Heidegger, M. *Was heißt Denken?*, p. 240.

[26] *Ibid*.

[27] Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, p. 110.

[28] Cf. Heidegger, Martin. *Seminare (1951-1973)*, ed. Curd Ochwadt. *Gesamtausgabe* 15. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, p. 327.

riencias de este paisaje y en el horizonte de incognoscibilidad que es ajeno a toda experiencia anterior. El horizonte de cognoscibilidad es un horizonte de intenciones vacías que puede ser plenificado por medio de presentificaciones que traen consigo un sentido secundario de patencia. Por tanto, según Husserl, el concepto de no-ocultación se centra en lo patente temático y puede ser captado de un modo más estrecho o más amplio según se extienda al ámbito de lo patente no-temático o al ámbito de lo latente conocido.[29]

Con estas distinciones hemos ingresado en los ámbitos en virtud de los cuales llega a ser comprensible lo que Heidegger llama surgir de la no-ocultación, ingresar en la no-ocultación, y lo no-oculto dentro de la no-ocultación. Para la aclaración de esta paradoja se ha de considerar de dos maneras el venir a la presencia de lo presente. Por un lado, se trata del surgir desde la patencia no-temática y del ingresar en la patencia temática, de modo que lo no-oculto dentro de la no-ocultación corresponde a la patencia temática dentro de la patencia no-temática. Por otro lado, se trata del surgir desde la latencia conocida por la posesión de anteriores experiencias del paisaje y del ingresar en la patencia en cuanto tal, de modo que lo no-oculto dentro de la no-ocultación corresponde a la patencia en cuanto tal dentro de la latencia no-temática. Por lo demás, el ingresar en la no-ocultación, sin el reverso del surgir de la no-ocultación, equivale al surgir desde la latencia desconocida y al ingresar en la latencia conocida. Se ha de observar que la latencia conocida se muestra como un modo de la no-ocultación. Heidegger aclara que el παρά en el παρεῖναι, el hacia-aquí (*Herbei*) no significa que lo presente nos adviene como un objeto porque el «junto a» (*bei*) aquí implicado solo significa la cercanía inherente a la no-ocultación. Lo así acercado puede encontrarse muy lejos en distancia. Análogamente, en Husserl, la patencia secundaria alcanzada mediante la plenificación intuitiva del latente horizonte de cognoscibilidad puede corresponder, en nuestro ejemplo, a montañas muy distantes que de ese modo ingresan en la no-ocultación.

[29] Véase capítulo XI § 5.

El segundo grupo de rasgos —la mora, la reunión, el brillar, la posa— concierne a la estructura de la presencialidad. El venir-a-la-presencia se muestra como «la constancia, la constante presencialidad [*Anwesenheit*]».[30] Significa no solo el adelantarse, sino también el durar en la no-ocultación. Por eso lo presente es lo que dura en ella. Sobre la base de este permanecer (*verweilen*) y morar (*weilen*), lo presente adquiere el carácter de cosa moradora, y la mora se ha de considerar como un rasgo fundamental:

> […] el venir-a-la-presencia es en cada caso el entrar en una mora de la no-ocultación [*das Eingehen in eine Weile der Unverborgenheit*]. […] El morar es el venir-delante que posa y ha llegado a la estancia [*das ruhende, zum Stehen gekommene Vorkommen*], a saber, delante en la no-ocultación de lo que yace delante.[31]

Sin intentar en este caso en un paralelismo circunstanciado, se puede señalar que estos rasgos tienen una estrecha relación con otra noción heideggeriana. En conexión con la no-ocultación, según Heidegger, se encuentra el claro (*Lichtung*), esto es, lo abierto (*das Offene*) que permite a lo presente un posible aparecer. Heidegger remite la palabra *Lichtung* a la palabra francesa *clarière* y la asocia con un claro en el bosque, esto es, con un lugar libre de árboles en que lo presente puede acceder al aparecer: «El claro es lo abierto para todo lo presente y lo ausente».[32] Heidegger habla de mundo en este contexto: «"Mundo" significa [...] la apertura del ser [*Offenheit des Seins*]. […] "Mundo" es el claro [*Lichtung*] del ser, en la que el hombre surge de su esencia arrojada».[33] Según Heidegger, se da una dimensión iluminada a partir de la cual se despliega el extático estar del hombre en la verdad del ser: «El hombre esencia de tal modo

[30] Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, p. 134.

[31] Heidegger, M. *Was heißt Denken?*, p. 241.

[32] Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, p. 72.

[33] Heidegger, Martin. *Wegmarken (1919-1961)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 350.

que es el "ahí", es decir, el claro del ser».[34] El claro es una dimensión mediadora entre el hombre y el ser en virtud de la cual la ocultación accede a lo abierto sin desaparecer: «El claro del ocultamiento [*Verbergung*] no significa la superación de lo oculto […], sino justamente la fundación del fundamento abismal para el *ocultamiento*».[35]

La noción del mundo como claro del ser puede ser relacionada con la noción husserliana de representación del mundo. A pesar de que el término «representación» puede sugerir un punto de vista contrario, se advierte un cierto isomorfismo si se lo utiliza no en el sentido de «fenómeno del mundo existente que aparece en el alma humana»,[36] sino en el sentido de escorzo o aspecto del mundo trascendentalmente reducido. Husserl subraya que una representación del mundo actual e intuitivamente elaborada es el fundamento de nuestro saber del mundo. Por tanto, así como el claro es una dimensión mediadora entre el ser y el hombre, la representación del mundo es una dimensión mediadora entre la oscura experiencia del mundo y el yo experienciante que procura orientarse en él. El isomorfismo se muestra también en que el claro ocupa para Heidegger un espacio intermedio entre la ocultación y aquello a lo que ella «concede la posibilidad del camino a la presencialidad».[37] Puesto que el claro nos posibilita un paso hacia él, lo presente está desoculto. Heidegger habla de un medio abierto y aclarante, que «es más ente que el ente» y «dentro del cual está el ente y a partir del cual se retira».[38] Según Husserl, la representación del mundo ocupa un espacio intermedio entre el horizonte de mundo no-temático, a partir del cual es construida, y la experiencia de las cosas. En cuanto explicitación o proyecto del mundo, mediatiza el aparecer de las cosas. Pone en claro lo que está implicado en la experiencia del mundo

[34] *Ibid.*, p. 327.

[35] Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 65. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 352.

[36] Hua I, 171.

[37] Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, p. 84.

[38] Heidegger, M. *Holzwege*, p. 40 ss.

porque ella es la representación de la multiplicidad unitaria de objetos de posible experiencia.

Según Heidegger, «recorre el claro un constante ocultar en la doble figura de la negación y la disimulación [*in der Doppelgestalt des Versagens und des Verstellens*]».[39] El ocultar es una negación cuando el ente queda fuera de lo aclarado, y una disimulación cuando el ente, dentro de lo aclarado, es encubierto por otro ente. En relación con el segundo modo del ocultar, Heidegger escribe: «Una casa vecina "disimula" el mostrarse de la montaña […]».[40] Si comparamos esta distinción heideggeriana de dos modos de ocultar con la contraposición husserliana de la latencia y la patencia, llaman la atención algunos paralelos. Husserl presenta un contraste en dos niveles. Respecto de la representación del mundo, la negación o «silenciamiento [*Verschweigung*]»[41] significa la exclusión de ella, y la disimulación significa una posición subordinada en ella. Respecto de la experiencia del mundo, la negación significa quedar excluido del ámbito de la patencia y de la cognoscibilidad, y la disimulación significa quedar excluido del tema. Así como la figura de la negación es inherente al claro, la representación del mundo está caracterizada por el caer fuera en la simple experiencia del mundo, y la experiencia del mundo está caracterizada por el caer fuera en la oscura latencia. Y así como la figura de la disimulación es inherente al claro, la representación del mundo está caracterizada por la supraordenación o la subordinación de las posibilidades incluidas, y la experiencia del mundo está caracterizada por un apartamiento.

El último rasgo destacado por Heidegger —el repente oculto del siempre posible ausentarse en la ocultación— se relaciona con el reverso de la presencialidad. La no-ocultación necesita de la ocultación «como su reserva en la que se nutre por así decirlo el desocultar»,[42] pero «no absorbe la ocultación,

[39] *Ibid*., p. 41.

[40] Heidegger, Martin. *Parmenides (Wintersemester 1942/43)*, ed. Manfred S. Frings. *Gesamtausgabe* 54. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, p. 54.

[41] Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, p. 122.

[42] *Ibid*.

sino que la no-ocultación exige siempre la ocultación y la confirma […]».[43] El surgir se despliega en una originaria unidad a la vez como el retroceder en sí en el sentido del recogerse y el reservarse, esto es, de la ocultación: «Puesto que ser significa aparecer que surge, salir de la ocultación, le pertenece por eso a él esencialmente la ocultación, el origen a partir de ella».[44] En sentido inverso, la ocultación necesita de la no-ocultación, es decir, de un saber, de una vía de acceso, de un dejar manifestarse:

> Un misterio que no es conocido en su poder velante, no es un misterio. Cuanto mayor es el saber acerca del velamiento, y cuanto más auténtico es el decir acerca de él en cuanto tal, tanto más intocado permanece su poder ocultante.[45]

Heidegger se refiere a la más cercana cercanía del surgir y el ocultar, porque desocultamiento y ocultamiento se han de entender «no como dos sucesos distintos, arrimados uno a otro, sino como uno y lo mismo».[46]

Hemos señalado que, según Husserl, la experiencia del mundo «implica en la ocultación una sucesión escalonada de operaciones en las cuales está fundada la operación total (aquella por la cual el mundo "es para mí"), […]».[47] Heidegger enlaza la ocultación, de la que brota todo surgir con una excedencia (*Übermaß*). Sobre esta sobreabundancia (*Überfülle*) escribe: «Por eso se ha de destacar siempre la dimensión de lo totalmente excesivo, de la que brota la

[43] Heidegger, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. Petra Jaeger. *Gesamtausgabe* 79. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 49.

[44] Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, p. 122.

[45] Heidegger, Martin. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Wintersemester 1934/35)*, ed. Susanne Ziegler. *Gesamtausgabe* 39. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, p. 119.

[46] Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 7. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 277.

[47] HuaM VIII, 4.

filosofía».[48] Por su parte, Husserl habla de una excedencia (*Überschuss*)[49] que es inherente a los horizontes, pero el acento está puesto en una experiencia que avanza hacia el infinito. Aquí se encuentra una diferencia decisiva porque Husserl da un paso más en la medida en que no solo comprende la ocultación como una reserva para la no-ocultación, y esta como la manifestación de un poder de velamiento, sino que concibe la ocultación misma como la potencialidad que da el primer impulso hacia la idea. Sobre el fundamento de la infinitud abierta de la experiencia se construye la idea de la totalidad de la experiencia. Husserl habla de una conciencia de acrecentamiento, «en la que la respectiva idea es dada ella misma […] como una anticipación evidentemente motivada».[50] Según Heidegger, el surgir se despliega a la vez como un «retroceder-dentro-de-sí» (*Insichzurückgehen*) dentro del cual se encuentran «el recogerse y reservarse» (*das Zurücknehmen und Zurückhalten*).[51] En cambio, Husserl enlaza el aparecer no solo con una ocultación de lo latente, sino con una explicitación de lo latente que significa, invirtiendo los términos de Heidegger, «el sacar-fuera y dejar fuera» (*das Herausnehmen und Heraushalten*) la idea.

En el protocolo de su último seminario dictado en Zähringen tres años antes de su muerte, se refiere que Heidegger, una vez terminada la lección final, pasa a ocuparse del «sentido originario de la fenomenología» y señala que ella es «una fenomenología de lo inaparente» (*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*).[52] El tema aparece en el retroceder en sí, en la sustracción o retracción que confiere un carácter peculiar al surgir: «El surgir como lo que concede en general lo abierto aclarado para un aparecer, se retrae él mismo en todo aparecer y en todo lo que aparece y no es algo que aparece entre otros que

[48] Heidegger, M. *Seminare*, p. 331.

[49] Hua I, 151.

[50] Hua XI, 202 s.

[51] Heidegger, Martin. *Heraklit*, ed. Manfred S. Frings. *Gesamtausgabe* 55. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, p. 365.

[52] Heidegger, M. *Seminare*, p. 399.

aparecen».[53] Heidegger aclara que el surgir no se pone de manifiesto dentro de lo que surge, sino que es «en todo lo que aparece lo inaparente, pero de ningún modo "lo invisible", […]», sino «lo inicialmente divisado [*das anfängliche Gesichtete*], lo avistado [*das Erblickte*] aun cuando con inmediatez y regularidad y por cierto a menudo nunca propiamente avistado».[54] El surgir se despliega como lo divisado en el sentido de lo entrevisto de alguna manera, pero no como lo propiamente avistado en el sentido de lo alcanzado con la mirada aun en su sustracción. Heidegger se refiere a lo inaparente en relación con diversos temas relacionados con el estado-de-oculto como reverso del venir a la presencia, y caracteriza al Ereignis o acontecimiento-apropiante como «lo más inaparente de lo inaparente».[55] Se da una situación análoga a aquella en que el espacio es divisado en el mobiliario de una habitación, y el tiempo en las cifras y la posición de las agujas del reloj, pero no llegan a ser avistado como tales: «"Espacio" y "tiempo" son en cada caso lo inaparente, pero sin embargo divisado [*das Gesichtete*], solo que no lo avistado [*das Erblickte*] […]».[56] Asimismo, refiriéndose a la luz del venir a la presencia que deja estar delante lo presente, Heidegger escribe:

> El juego de la luz que llama, se despliega y hace crecer no es propiamente visible. Parece tan inaparente como la luz de la mañana en la callada magnificencia de los lirios del campo y de las rosas del jardín.[57]

---

[53] Heidegger, M. *Heraklit*, p. 142 s.

[54] *Ibid*., p. 143.

[55] Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 12. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 247.

[56] *Ibid*.

[57] Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*, p. 256. Heidegger también recurre a una comparación con lo que ocurre con las praderas que reverdecen en primavera. Presentimos el desplegarse de la naturaleza en las verdes praderas, y podemos captar esto que presentimos en una representación o un concepto. Sin embargo, el desplegarse de la naturaleza se mantiene siempre oculto: «Cuando en la primavera, por ejemplo, reverdecen las praderas, entonces, en el aparecer de las verdes praderas, esto es, de este ente, accede al brillar el entretejer e imperar de la naturaleza. Caminamos por las verdes praderas sin que la naturaleza se ponga de manifiesto en sentido propio» (Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, ed. Petra Jaeger. *Gesamtausgabe* 10. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 81).

Esta experiencia cotidiana nos señala que, aun cuando no permanezca pura y simplemente oculto, el ser se sustrae como tal.

Una fenomenología de lo inaparente se presenta en el análisis husserliano de una intencionalidad dirigida a lo ausente. Intencionamos la ausencia de un horizonte externo que se extiende más allá del ámbito de la patencia. Este mundo latente se articula a su vez en un horizonte de cognoscibilidad que resulta de la sedimentación de la experiencia pasada y un horizonte de incognoscibilidad que se extiende hasta abarcar el mundo como horizonte universal. Las intenciones orientadas hacia objetos, aunque de un modo vacío, se desdibujan hasta terminar en una indiferenciación, es decir, en un horizonte puramente vacío en que ningún objeto es dado o intencionado. Por su parte, todo objeto percibido se muestra a través de uno de sus lados mientras que los restantes son dados como ausentes a través de intenciones vacías que no pueden ser plenificadas en su totalidad. Husserl habla de un juego de ganancia y pérdida, porque la progresiva impleción de los horizontes es a la vez un progresivo vaciamiento.[58] Correlativamente, la subjetividad tiene una conciencia interna de sus experiencias ya transcurridas y por venir que también se desdibujan en un fondo indiferenciado. Además, el presente viviente es el presente en que el yo opera de modo anónimo como «proto-yo», es decir, el yo que reflexiona y al que se da el yo en cuanto objetivado. Por tanto, resulta inexpresable porque el presente sobre el que se habla ya no es el presente desde el que se habla: «[...] en cuanto pre-ser es inexperienciable, indecible [*unerfahrbar*, *unsagbar*]; [...]».[59] En relación con esta infinita apertura de horizontes, no se debe olvidar que Husserl cita el fragmento 45 de Heráclito que alude a la imposibilidad de encontrar los límites de la *psyché* en razón de su profundidad.[60]

[58] Cf. Hua IX, 434.

[59] HuaM VIII, 269.

[60] Cf. Hua VI, 173.

4. El ámbito originario del estar-frente

Heidegger contrapone el dominio de la relación sujeto-objeto (*Bezirk der Subjekt-Objekt Beziehung*) al ámbito del estar-frente (*Bereich der Gegenüber*). Señala que, para los pensadores griegos, el ente no es jamás objeto, sino «lo que es presente y dura a partir del estar presente» (*das aus dem Gegenüber her An-währende*). Lo presente es «más ente» (*seiender*) que nuestros objetos. Es un error creer que el ente se nos presenta con su mayor pureza como lo presente-a-partir-de-sí (*das von-sich-her Anwesende*) cuando se nos muestra como objeto. En suma, lo presente en el «enfrentarse» (*Gegenüber*) debe ser distinguido del presente en la objetividad. Por tanto, la relación entre el yo y el objeto —es decir, la llamada relación sujeto-objeto— no es más que una transformación que resulta de la conversión de las cosas en objetos y del ser del hombre en sujeto o yoidad (*Ichheit*).[61]

Esta contraposición merece la siguiente reflexión. Por un lado, la relación sujeto-objeto es también para Husserl un fenómeno derivado que presupone varios estadios en una génesis. Pero una vez alcanzada tiñe de tal manera nuestra experiencia que no podemos ya escapar a ella. Por tanto, instalados en la relación sujeto-objeto, lo que importa es poner de relieve un nuevo contraste entre los modos de desenvolverse en ella. La objetivación intencional puede ser interpretada como la atracción del objeto a la esfera de influencia de un individuo psíquico, o bien como una trascendencia de la persona espiritual que se atiene a la condición intrínseca del objeto en una actitud de reconocimiento que implica una adhesión personal y un esfuerzo de adecuación a él. Mientras que el individuo tiene un mundo centrípeto que gira en torno de él de modo que niega el sentido propio de los objetos, la persona tiene un mundo centrífugo en que los objetos son respetados y dejados intactos en su sentido.[62]

---

[61] Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, pp. 120 ss., 129 s.

[62] Esta posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos ha sido enfatizada por Max Scheler, y, entre nosotros, por Francisco Romero. Cf. Scheler, Max. *Späte Schriften. Gesammelte Werke* 9. Bern/München, Francke, 1976, p. 32 ss. Cf. Romero, Francisco. *Teoría del hombre*. Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 153 s., 158 s., 161 ss.

Heidegger se pregunta «por el esenciar del horizonte y la posible determinación de este esenciar»[63] y subraya la necesidad de «mirar hacia lo otro de lo trascendental-horizóntico».[64] Su caracterización de lo otro del horizonte como «el ámbito de todos los ámbitos» (*die Gegend aller Gegenden*) o «*el* ámbito»[65] o «ámbito originario» (*ursprüngliche Gegend*)[66] evoca la caracterización del mundo como horizonte de todos los horizontes. Pero mientras que, para Husserl, el mundo como horizonte universal y los horizontes particulares se encuentran en un mismo plano, Heidegger asigna una posición derivada al horizonte de determinación o anticipación. Todo marco previo para el trato con las cosas, ya sea una categorización lingüística en cuanto que las presenta como sustratos de determinaciones, ya sea un horizonte de objetivación que las anticipa como objetos, ya sea incluso el horizonte de comprensión como proyección que no responde a una yección o condición de estar-arrojado por el ser, supone una instancia más originaria.

Según Heidegger, el pensamiento trascendental que capta el objeto a través de un horizonte previo proporciona una perspectiva dentro de la cual nosotros vemos una cosa cuando se nos opone con un determinado aspecto. El horizonte es en este caso un campo visual que, por un lado, «excede» el aspecto del objeto, y, por el otro, «circunscribe» y «delimita» la perspectiva dentro de

[63] Heidegger, Martin. *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, ed. Ingrid Schüßler. *Gesamtausgabe* 77. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 105.

[64] *Ibid*., p. 102.

[65] Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, ed. Hermann Heidegger. *Gesamtausgabe* 13, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 46. Y Heidegger, M. *Feldweg-Gespräche*, p. 113.

[66] Heidegger, M. *Heraklit*, p. 371. Heidegger recuerda que el término *Gegend* o *Gegnet* remite a una palabra de un antiguo dialecto, *gegnen*, cuyo significado se mantiene en los verbos *entgegenkommen*, venir al encuentro, o *begegnen*, encontrarse con. Por tanto, el ámbito originario es lo que opone o presenta (*das Gegnende*) en el sentido de que nos sale al encuentro a la vez que reúne las cosas poniéndolas en presencia unas de otras: «[…] el ámbito originario, oponiendo todo, reúne todo uno con otro y lo deja retroceder hacia sí mismo en el propio reposar en lo mismo» (Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 70). El ámbito originario es otro nombre para el mundo. En otra redacción de este texto, Heidegger escribe: «[…] el mundo, en la medida en que mundea, reúne todo uno con otro y lo deja retroceder hacia sí mismo en el propio reposar en lo mismo» (Heidegger, M. *Feldweg-Gespräche*, p. 149).

la cual se nos ofrece, esto es, lo arbóreo del árbol o lo pétreo de la piedra, y, en términos formales, lo objetual respecto de cualquier objeto: «Esta perspectiva circunda (*umgibt*) como círculo visual el representar perceptivo de objetos singulares. Es el horizonte de estos objetos y del percibir dirigido hacia ellos […]».[67] El horizonte es «un dominio abierto» (*ein Offenes*) en el sentido de que proporciona un ámbito para la aparición de objetos. Pero su apertura resulta de «ser el lado vuelto hacia nosotros de un dominio abierto que nos circunda" (*die uns zurückgekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen*).[68] Este dominio abierto no es otro que el ámbito originario o mundo que se despliega como «lo que abre lo abierto» (*das Öffnende des Offenen*).[69] Por tanto, el horizonte debe concebirse a partir de un ámbito originario como una dimensión referida a nuestro representar; y, más allá de la caracterización del ámbito originario a partir de su relación con nosotros por medio del horizonte, se debe buscar «lo que es en sí mismo el dominio abierto que nos circunda».[70] El ámbito originario no se despliega como un ámbito entre otros, sino como el dominio abierto que abre los dominios abiertos particulares y derivados en que se exhibe. Todo horizonte como perspectiva previa que esboza el aspecto en que han de aparecer las cosas debe entenderse a partir del ámbito originario. Según Heidegger, si bien se nos muestra como horizonte, el ámbito originario a la vez se encubre en cuanto tal en los horizontes. Por tanto, un desasirse de toda relación trascendental con un horizonte del representar tiene su reverso en un introducirse en y un abandonarse al ámbito originario. En suma, Heidegger identifica el horizonte con la determinación y sitúa más allá lo otro del horizonte, esto es, un ámbito originario al que considera previo a la horizonticidad. Además, sugiere que el horizonte no puede ser «lo delimitante» (*das Umgrenzende*) si carece de un límite porque entonces sería «como una recta no-recta», esto es,

[67] Heidegger, M. *Feldweg-Gespräche*, p. 98. Cf. pp. 111, 159.

[68] Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 45. Heidegger, M. *Feldweg-Gespräche*, p. 112.

[69] *Ibid.*, p. 51; p. 117.

[70] *Ibid.*, p. 46; p. 113.

una «imposibilidad» o «nulidad»[71] No es concebible una sucesión indefinida de horizontes implicados uno en otro.

Para Husserl, en cambio, tanto en el interior del horizonte de determinación como más allá de esta anticipación se encuentra un horizonte de indeterminación como lo otro de la anticipación, la indeterminación no solo atraviesa el horizonte de determinación, sino que va más allá de toda anticipación. Si el horizonte es concebido de acuerdo con su indeterminación abierta que atraviesa toda determinación, y se extiende más allá de esta, se desvanece el contraste que Heidegger establece entre dos modos de apertura. Dejar a un lado la determinación tiene su reverso en un tránsito a la indeterminación, pero no implica pasar a otro plano que contrasta con los horizontes particulares de anticipación.

En lo que atañe al carácter abismal del estado-de-oculto pueden señalarse dos convergencias entre Husserl y Heidegger. En primer lugar, los análisis de Husserl coinciden con la visión heideggeriana de que todo aparecer debe ser experienciado a partir de un ocultarse porque lo no-oculto vive de lo que se oculta. El horizonte no es solo una perspectiva para el posible mostrarse de objetos, sino que el mundo es experienciado como horizonte universal. Y este horizonte de todos los horizontes es un horizonte marginal en el que no hay intenciones vacías dirigidas a objetos, sino tan solo un horizonte vacío. Y también es un horizonte sustentante que mantiene abierto el espacio no-objetivo en que la cancelación de un objeto puede dar lugar a la validez de otro. Luego, en su condición tanto de horizonte marginal como de sostén de todo objeto, el mundo escapa a la representación objetiva.

En segundo lugar, desde el punto de vista genético, Husserl se refiere a un premundo aún no constituido en que solo se destacan preobjetos que no logran afectar a un preyo. Sobre esta base pueden luego separarse y enfrentarse los polos subjetivo y objetivo de la intencionalidad. Asimismo, Husserl afirma que toda explicitación de las dimensiones de profundidad de la subjetividad se realiza mediante una ampliación a partir de la experiencia presente avanzando

[71] Heidegger, M. *Feldweg-Gespräche*, pp. 94, 101.

en la explicitación de sus horizontes y retrocediendo hacia el preyo con su premundo. Y esto es válido también para Heidegger cuando afirma que el estado-de-oculto y el velamiento es un modo de la patencia: «[…] para dejar que el secreto [*Geheimnis*] sea lo que verdaderamente es —preservación ocultante del ser propio—, el secreto debe ser patente como tal. Un secreto que no es conocido en su poder encubridor, no es un secreto».[72]

Sin embargo, también aparece un contraste respecto del estado-de-no-oculto porque ambos pensadores hacen frente de una manera diferente a la presencia de lo inagotable. Por un lado, Husserl subraya la indeterminación que envuelve y atraviesa todo lo experienciado. Aun cuando no pueda ser cancelada mediante un perfeccionamiento de la objetivación, la horizonticidad latente no se contrapone, sino que acompaña con su dimensión en última instancia inexperienciable a la objetividad experienciable. La custodia de los objetos como objetos, y del mundo como mundo, reside en la imposibilidad de experienciarlos en su totalidad. Es posible utilizar un lenguaje objetivante sin anular el secreto de las cosas y del mundo porque las palabras se refieren a algo determinado pero atravesado por una indeterminación que se sustrae a ellas. Por otro lado, al circundar representativo del horizonte de anticipación, Heidegger contrapone el delicado circundar del «más simple decir» que no concibe y que, por medio de un «hacer señas» (*Winken*), escapa a la representación porque es a la vez un «señar que orienta a» (*Zuwinken*) y un «señar que aparta de» (*Abwinken*). Al estar afectados tanto el ámbito originario como los ámbitos particulares por una limitación o clausura, Heidegger no encuentra un elemento en la experiencia que salve la sustracción u ocultamiento de lo experienciado y por eso caracteriza este lenguaje como un mostrar que «deja aparecer lo presente y desaparecer lo ausente», «libera lo presente a su respectivo venir a la presencia y deslibera lo ausente hacia su respectivo ausentarse», y «en todas partes deja permanecer lo mostrado junto a sí mismo».[73] Heidegger recurre a proposiciones tautológicas porque «no dicen nada y a la vez vinculan

[72] Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 119.

[73] Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, p. 72. Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, p. 246.

el pensar del modo más decisivo a su asunto».[74] Y se refiere a esta carencia de límites que ha de ser resguardada por ellas: «Lo desmedido del posible mal uso de tales proposiciones corresponde a lo carente de límites [*dem Grenzenlosen*] a que remite el encargo del pensar».[75] Esta función es asignada por Husserl al horizonte de indeterminación que nos vincula al mundo y los objetos preservando la profundidad de su ocultación de modo que no tomamos posesión de ellos, sino que nos dejamos determinar por su manera de ser.

5. La dimensión metaintencional

Merleau-Ponty se refiere a «lo que quiere decir la *Offenheit* de Husserl o la *Verborgenheit* de Heidegger», los considera «como *Offenheit*, como *Verborgenheit* del Ser», y enlaza la cuestión con el tema de «la estructura misma del horizonte» y el «*Überstieg* hacia el horizonte».[76] Su intento de poner de manifiesto coincidencias entre Husserl y Heidegger, une «la reconquista del *Lebenswelt*» con la tesis de que «el pretendido *Grund* es *Abgrund*»,[77] e implica un paralelismo entre el presente viviente y el *Ereignis*. Todo presente viviente coincide con el acontecimiento en el que, o bien cosas o hechos encuentran una intención que los comprende, o bien una intención alcanza en ellos la posibilidad de expresarse. Puesto que toda intención está incluida en un tejido total de intenciones parciales, no hay cosas sin mundo ni mundo sin cosas. Además, toda intención es una intención humana en cuanto el hombre no es otra cosa que un haz de intenciones, de tal modo que no hay hombre sin mundo ni mundo sin hombre. Y toda intención solo puede proyectarse desde un presente viviente que escapa a lo ya dado e instituye un nuevo punto de vista bajo el cual cosas y hechos pueden ser reunidos, de modo que no hay mundo

[74] Heidegger, M. *Was heißt Denken?*, p. 157.

[75] *Ibíd*.

[76] Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964, p. 238 s.

[77] *Ibid*., pp. 236, 303.

sin tiempo ni tiempo sin mundo. El punto medio de todas estas relaciones, esto es, el lugar de donde brotan sus momentos, es «un hecho último»,[78] esto es, el hecho de un acontecer en el presente viviente. En última instancia todo depende de un *factum* que no puede ser reducido a instancia ulterior, juega en la base de toda actividad humana, sustenta toda articulación de lo articulable, y coincide con un presente viviente, que, como todo presente, abre la posibilidad de la transformación de sentido.

Merleau-Ponty ha procurado mostrar que el horizonte no es un sistema de potencialidades de la conciencia, sino «un nuevo tipo de ser» de tal modo que «aquel delante de quien el horizonte está allí captado, englobado».[79] Quiere ello decir que el análisis intencional reflexivo encontraría un límite en una «remisión intencional recíproca», «reversibilidad» o «ser-englobante-englobado», es decir, una relación de inherencia recíproca entrevista por Husserl al utilizar la expresión *Ineinander* y referida aquí ante todo a la situación en la que se encuentran uno respecto del otro el cuerpo propio y el mundo en «la zona prerreflexiva de la apertura al Ser».[80] Merleau-Ponty propone volver a una percepción «bruta» o «salvaje» y explicitar en ella una «totalidad de horizonte que no es síntesis».[81] Según Husserl, una multiplicidad de cosas puede coexistir en armonía al mismo tiempo porque queda referida a un ahora absoluto y es organizada de acuerdo con campos de cercanía y lejanía. Todo puede ser sintetizado y admitido dentro del espectáculo que se da a una conciencia centralizadora y constituyente. En contraste con este tipo de simultaneidad de lo composible, Merleau-Ponty defiende la noción de una simultaneidad de lo incomposible a fin de dar cuenta de un «mundo barroco» que desborda por todos lados, y en el que las cosas «reivindican una presencia absoluta que es

[78] Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 226.

[79] Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 195.

[80] *Ibid.*, pp. 77, 280.

[81] *Ibid.*, p. 265.

incomposible con la presencia de las otras y que sin embargo todas tienen en conjunto».[82]

Más allá de las operaciones de la conciencia, en el reverso de las cosas que escapa a la constitución, hay un mundo en que todo es simultáneo. Este tipo peculiar de simultaneidad es «metaintencional» e implica «la inmersión en un Ser de trascendencia no reducido a "perspectivas" de la "conciencia"». De modo que la reflexión no hace otra cosa que esquematizar un «torbellino espacializante y temporalizante».[83] Por eso la presentación de las cosas de acuerdo con una perspectiva no es más que un recurso ideado para engañarnos con la ilusión de una composibilidad pacífica que las apacigua. La aprehensión de un mundo congruente implica la cristalización del ser inagotable de las cosas en un orden fijo mediante un proceso de domesticación mediante el que se somete lo dado a horizontes articulados en perspectivas. Planteada así la cuestión, la verdadera simultaneidad no consistiría en esta composibilidad, sino más bien en una rivalidad por medio de la cual se dirigen a mí y me exigen que me vuelva hacia ellas mientras se desplazan y excluyen unas a otras. De ahí que tenga que ver con lo incomposible y se oponga a la noción de subjetividad trascendental que se asocia con un ahora y aquí absolutos a los que son remitidas las cosas y a partir de los cuales irradian ordenamientos intencionales que dan lugar a una compatibilidad. Esta simultaneidad de lo incomposible significa que las cosas se retiran del ámbito de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo —el tema dominante de la fenomenología de Husserl—, y, por consiguiente, cuestionan su autosuficiencia y el consiguiente centramiento en torno del sujeto.

Atender a una característica del horizonte kinestésico como estrato de profundidad de la constitución del mundo permite hacer frente a esta correlación. Es la circunstancia de que el yo ejerce sobre sus posibilidades de movimiento un control mayor que el que tiene sobre las potencialidades inherentes al horizonte temporal. Mientras que la impleción de las intenciones vacías inherentes

[82] Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris Gallimard, 1960, p. 228.

[83] Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 297 s.

al horizonte temporal por medio de presentificaciones no conduce al darse de algo en persona, el cuerpo propio está dotado del poder de traer diferentes cosas a un núcleo de presencia privilegiado por medio de movimientos que pueden tener lugar en cualquier dirección y pueden reiterarse en cualquier momento. Por consiguiente, la clave para entender la noción de simultaneidad de lo incomposible debe buscarse en la circunstancia de que los movimientos corporales se encuentran a un mismo tiempo como posibilidad en el sistema unificado de capacidades kinestésicas, pero no pueden ser actualizados al mismo tiempo, sino sucesivamente. Nuestra imposibilidad de actualizar todas las potencialidades al mismo tiempo nos proporciona la fuente de sentido de la noción de imposibilidad, y tener estas potencialidades en cuanto meras potencialidades al mismo tiempo nos muestra el sentido primario de la simultaneidad. La pretensión de una absoluta presencia por parte de las cosas no es más que la afirmación de su derecho a la presentación en la medida en que se encuentran en correlación con los movimientos corporales adecuados que motivan su aparición perceptiva. El fundamento último de la así llamada simultaneidad de las cosas incomposibles es la posibilidad de hacerlas presentes originalmente en forma continua y repetida dentro del horizonte kinestésico en contraste con el horizonte temporal.

Las descripciones husserlianas revelan la fuente de sentido de la noción de simultaneidad de lo incomposible, pero ponen de manifiesto que se trata de una relación entre los múltiples componentes del sistema total de kinestesias y no de una simultaneidad metaintencional. De suerte que podemos considerar la cuestión desde dos puntos de vista distintos pero complementarios: de acuerdo con la configuración del horizonte de posibles movimientos, y de acuerdo con la explicitación de este horizonte por los movimientos efectuados por el yo. Al trazar esta distinción, Husserl no pierde de vista el hecho de que el control de las funciones kinestésicas produce una irreductible despresentación en cosas cuya aparición no es motivada por ellas al menos en lo que concierne a la vivacidad de su presencia perceptiva. Tal despresentación pone en cuestión la afirmación de una absoluta presencia, es decir, la tesis que es central en la noción de un mundo en que todo es simultáneo. Queda claro que el rechazo de la composibilidad por vía de las formas de organización del campo de la

experiencia, y la consiguiente exégesis de un mundo salvaje o un ser vertical no-trabajado por las distinciones de la reflexión, se enfrenta con una seria dificultad. Si es tributaria de una presencia previa del mundo de la que toma toda su energía —como afirma Merleau-Ponty—, la reflexión debe explicitar distinciones que ya están trazadas por el movimiento corporal que nos abre al mundo. Y las características del primario horizonte práctico-kinestésico instituido por el cuerpo propio no son precisamente las de la dimensión metaintencional que se ha querido asociar con él y oponer al análisis intencional.

6. Horizonticidad y trascendentalidad

Rasgo distintivo de la fenomenología trascendental es, como hemos señalado, enlazar una reflexión, que se despliega en los tres estadios de la intuición, la explicitación y la descripción, con las implicaciones intencionales inherentes a la horizonticidad. La relación circular que se ha considerado llega a exhibir algunos rasgos de la fundamentación bilateral de partes en un todo según la concepción husserliana. La horizonticidad no puede separarse de la reflexión que la explicita como tal, y la reflexión requiere la horizonticidad como ámbito de sus operaciones. Y las críticas examinadas son de dos órdenes diversos. Por un lado, son críticas que contraponen al nexo horizonticidad-reflexión el descubrimiento de condiciones de posibilidad por vía de la argumentación. Hemos considerado una filosofía trascendental no-fenomenológica que se desentiende del sustento de la reflexión en la horizonticidad. Por otro lado, son críticas que contraponen al nexo horizonticidad-reflexión la afirmación metaintencional de la horizonticidad como un nuevo tipo de ser no-trabajado por distinciones reflexivas. En el apartado anterior hemos considerado el intento de sustraer la horizonticidad a las distinciones de una reflexión que indaga el cómo de su darse-previo. El olvido de la conexión afecta no solo a la filosofía trascendental por omitir su fundamentación en la horizonticidad, sino también a la fenomenología por no advertir la productividad de la reflexión. Los horizontes confieren a la reflexión fenomenológico-trascendental caracteres propios que no son tenidos en cuenta por otros tipos de filosofía

trascendental. Y la reflexión pone de manifiesto la horizonticidad en términos que se descuidan en formas recientes de filosofía fenomenológica. Se ha de subrayar, pues, la función de una reflexión intuitiva y explicitante frente a una reflexión enlazada con la argumentación y una prerreflexividad unida estrechamente al movimiento corporal.

Mostrar que una pretensión de validez está planteada antes de la reflexión-argumentación traza un límite a la absolutización del lenguaje en el examen de las condiciones de validez. Y mostrar que la reflexión trascendental exhibe un carácter productivo confiere una orientación subjetiva a los fenómenos que pone al descubierto, de modo que queda cuestionada la idea de una fenomenología descentralizada. Frente a los dos modos de encubrir el nexo entre la horizonticidad y una reflexión explicitante es necesario insistir en dos observaciones. Por un lado, colocar la clave de la trascendentalidad en la condición de ser lingüístico y argumentante es situar el problema en un nivel demasiado alto sin prestar atención a las configuraciones de sentido y modos de validación ya intersubjetivos que están contenidos en la experiencia, ni a la fundamentación de la reflexión en dimensiones de la horizonticidad como la temporalidad y el movimiento kinestésico con la consiguiente singularización por el arraigo en estos aspectos de la vida trascendental. Por el otro, la reflexión explicitante influye sobre el ulterior modo de considerar los fenómenos de suerte que queda excluido el retorno a la pura y simple experiencia prerreflexiva. Husserl nos ha advertido sobre la imposibilidad de volver a la anterior ingenuidad en razón de que se tiene ya una comprensión de lo que ello significa. Esto quiere decir que el yo humano al que me atengo cuando adopto nuevamente la actitud natural, en una limitación a los resultados terminales, ha entrado en un nuevo movimiento por el cual la reflexión ya ejercida impide a los fenómenos sustraerse a sus determinaciones.

Importa subrayar que la horizonticidad permite poner de relieve características distintivas de la subjetividad trascendental. Podemos relacionarlas con las oposiciones fundamentales que se analizaron al examinar su estructura y que han estado subyacentes en todos los análisis.

La expresión «dativo de manifestación»[84] se ha tornado corriente en la literatura fenomenológica para aludir a un residuo egológico que no puede ser superado. Si bien lleva más allá de la subjetividad egológica en dirección a la intersubjetividad, la explicitación de los horizontes pone de relieve, por otro lado, la subsistencia del punto de partida en el desvelamiento de implicaciones intencionales. Todo despliegue y explicitación de horizontes —como el considerado en relación con el pleno alcance de la subjetividad trascendental— remite a la subjetividad individual como un centro de manifestación. Esta tarea requiere no solo un análisis noemático orientado hacia los múltiples aspectos del mundo, sino también una indagación noética dirigida a las correlativas operaciones del sujeto que posibilitan las manifestaciones. Esta condición de *centro de manifestación* puede enlazarse con la oposición unidad-multiplicidad. El sujeto manifiesta los objetos como polos de unidad. Y en esta unificación de multiplicidades de aparición realiza una identificación en la que constituye idealidades que tienen la peculiaridad de trascender una ubicación en el tiempo y el espacio y de sustraerse a procesos causales.

En virtud del juego de potencialidad y actualidad, el horizonte funda la posibilidad de una apertura para nuevas experiencias y para la responsabilidad del sujeto por ellas. Posibilita una libertad respecto de las situaciones mundanas por medio de anticipaciones protensionales que emergen siempre de nuevo y pueden orientarse a modificar el presente heredado. Nuevas intenciones emergen una y otra vez y permiten un renovado punto de vista bajo el cual la vida puede ser reunida e interpretada. Por tanto, el sujeto se presenta como un *centro de espontaneidad*.[85]

---

[84] Cf. Prufer, Thomas. «An Outline of Some Husserlian Distinctions and Strategies, especially in "The Crisis"». En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 1, 1975, p. 102.

[85] J. San Martín se ocupa de este problema ofreciendo un análisis de la estructura, la función y el principio de la fenomenología. La estructura, que equivale a la correlación y a su *a priori* concebido como el núcleo de una teoría de la racionalidad fuerte, realiza una función que tiene que ver con las exigencias de la vida racional. El principio según el cual la función efectiviza la estructura, es que no somos productos del mundo, sino el verdadero lugar originario del significado: «Si estamos convencidos de eso e intentamos configurar nuestra vida, nuestra cultura y nuestra vida política desde *una razón libre*, creo yo que el pensamiento de Husserl sigue siendo entre nosotros todavía una fuerza activa» (San Martín, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la*

Además, en relación con la oposición vacío-plenitud, el horizonte hace posible una confirmación de unas experiencias por otras, y, por tanto, la justificación de la efectividad de los objetos experienciados, entre ellos, las subjetividades extrañas. Debido a su apertura y su estructura indeterminada, permite la convergencia sintética en que se sustenta la racionalidad. Como esta verificación solo puede acontecer en última instancia en un curso individualizado de experiencia, cada sujeto es también un *centro de legitimación*. La cuestión fundamental en este terreno es proporcionar validez en la conciencia al carácter de ser de los objetos, y esta jurisdictaminación establece una base firme para el análisis egológico. Puesto que este proceso solo puede tener lugar en última instancia en un curso de vida individual, se da un centramiento en el ego de modo que cada sujeto es el punto en torno del cual gira la legitimación.

Una cuarta oposición ha sido la de la inmediatez y la mediatez en las implicaciones intencionales que caracterizan a la horizonticidad. Con ella se asocia la condición particular del sujeto como un *centro de explicitación*. Se ha subrayado que la subjetividad reviste características propias y el análisis fenomenológico no puede equipararse a un análisis de las cosas en la actitud natural. Es un análisis en primera persona que se contrapone a toda consideración de *partes extra partes* en tercera persona.

En su estructura de determinación, la horizonticidad implica experiencias y convicciones sedimentadas que separan a cada sujeto de los demás a través de un estilo único que no puede ser intercambiado porque responde a la historia de cada uno. Puesto que se enfrenta con su mundo de experiencia de un modo exclusivo para él en virtud de sus habitualidades adquiridas con su consiguiente horizonte de familiaridad con ese mundo, el sujeto es también un *centro de historización*. Al referirse al horizonte como el universo de lo que es de un modo determinado para mí, de lo que es válido para mí en la concordancia y en la modalización de mi experiencia, Husserl escribe: «Estos horizontes puede ser disyuntos, pero también se cruzan. Ellos residen en conjunto en un

fenomenología y otros ensayos, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994, p. 163).

horizonte total».[86] Mientras que el horizonte total nos remite al mundo válido para todos los sujetos, y la intersección de horizontes a una convergencia de horizontes singulares en mundos circundantes personales a los que estamos incorporados, los horizontes disyuntos se fundan en última instancia en la determinación de una sedimentación individualizada.

Por último, puesto que motiva una tendencia a la compleción, la indeterminación coloca al sujeto en medio de un proceso infinito y lo convierte en un *centro de teleología*. El análisis husserliano consiste en el desvelamiento de una génesis de sentidos como construcción escalonada de operaciones subjetivas de modo que en un nivel más elevado se encuentran fenómenos que ya emergen en los niveles inferiores de una arquitectura de sentidos. La teleología remite a la coherencia de múltiples manifestaciones en la presentación de un sentido objetivo, a la explicitación de sentidos latentes en lo manifiesto, y a la constitución de nuevos sentidos fundados en los anteriores. La vida misma de la conciencia motiva la teleología en cuanto que tiende a efectuar síntesis intencionales, constituye el mundo como un sistema unitario de polos de identificación concordantes, y, a partir de estos procesos, motiva la extrapolación de ideas-meta y normas de verdad. Así como todo objeto y todo acto se encuentra en medio de horizontes infinitos, todo valor y toda meta es un ideal relativo que se encuentra situado en horizontes infinitos, y sobre la base de ellos lleva en sí el sello de la infinitud porque apunta hacia un ideal absoluto de perfección.

[86] Diese Horizonten können disjunct sein, sich aber auch überschneiden. Sie liegen insgesamt in einem Total horizont" (Ms B II 13, 19 a).

Bibliografía

Escritos de Husserl citados

Husserliana

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963. Trad. cast. de Mario A. Presas: *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* II. Haag, Martinus Nijhoff, 1958. Trad. cast. de Jesús Adrián Escudero: *La idea de la fenomenología*. Barcelona, Herder, 2011.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann. *Husserliana* III/1 y III/2. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. Trad. cast. de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel. *Husserliana* IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952. Trad. cast. de Antonio Zirión: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, ed. Marly Biemel. *Husserliana* V. Haag, Martinus Nijhoff, 1952. Trad. cast. de L. E. González: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México, UNAM, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. Walter Biemel. *Husserliana* VI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962. Trad. cast. de Julia V. Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm. *Husserliana* VII. Haag, Martinus Nijhoff, 1956. Trad. cast. de Rosa Helena Santos de Ilhau: *Filosofía primera (1923/24)*. Santafé de Bogotá, Norma, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm. *Husserliana* VIII. Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel. *Husserliana* IX. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

HUSSERL, Edmund. *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm. *Husserliana* X. Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Trad. cast. de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer. *Husserliana* XI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, ed. Lothar Eley. *Husserliana* XII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, ed. Iso Kern. *Husserliana* XIII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Iso Kern. *Husserliana* XIV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern. *Husserliana* XV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. Ulrich Claesges. *Husserliana* XVI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texte*, ed. Paul Janssen. *Husserliana* XVII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974. Trad. cast. de Luis Villoro: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein. *Husserliana* XVIII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975. Trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer. *Husserliana* XIX/1 y XIX/2. The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984. Trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). Mit ergänzenden Texte*, ed. Bernhard Rang. *Husserliana* XXII. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1979.

HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass* (1898-1925), ed. Eduard Marbach. Husserliana XXIII. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. Ullrich Melle. *Husserliana* XXIV. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* XXV. Dordrecht/Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, ed. Ursula Panzer. *Husserliana* XXVI. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* XXVII. Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1989. Trad. cast. parcial de "Fünf Aufsätze über Erneuerung" (pp. 3-94) por Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona/Iztapalapa (México), Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle. *Husserliana* XXVIII. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid. *Husserliana* XXIX. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. Sebastian Luft. *Husserliana* XXXIV. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. Berndt Goossens. *Husserliana* XXXV. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, ed. Robin D. Rollinger y Rochus Sowa. *Husserliana* XXXVI. Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester* 1920/1924, ed. Henning Peucker. *Husserliana* XXXVII. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, ed. Thomas Vongehr y Regula Giuliani. *Husserliana* XXXVIII. Dordrecht, Springer, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa. *Husserliana* XXXIX. Dordrecht, Springer, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, ed. Dirk Fonfara. *Husserliana* XLI. Dordrecht, Springer, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr. *Husserliana* XLII. Dordrecht, Springer, 2013.

Husserliana-Dokumente

FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven. *Teil 2: Ergänzungsband*, ed. Guy van Kerckhoven. *Husserliana-Dokumente* II/2. Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana-Materialien

HUSSERL, Edmund. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, ed. Elisabeth Schuhmann. *Husserliana-Materialien* III. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar. *Husserliana-Materialien* VIII. Dordrecht, Springer, 2006.

Otros escritos de Husserl

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg, Claassen, 1964.

HUSSERL, Edmund. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". En: FARBER, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1940 (reimpresión: New York, Greenwood Press, 1968), pp. 307-325. Trad. cast. de Agustín Serrano de Haro: *La tierra no se mueve*. Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.

HUSSERL, Edmund. "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad". Trad. cast. de Julia V. Iribarne del Texto Nº 24 de *Husserliana* XLII, 297-333: „Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit". En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III. Lima/Morelia (México), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora, 2009, pp. 789-821.

Manuscritos inéditos

Ms A VI 26, Ms A VI 34, Ms A VII 7, Ms A VII 1, Ms A VII 9, Ms A VII 10, Ms A VII 14, Ms A VII 20, Ms A VII 21, Ms A VII 30.

Ms B I 31, Ms B III 9.

Ms D I, Ms D 14.

Ms E III 7.

Ms F I 24.

Bibliografía secundaria

AGUIRRE, Antonio. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. Phaenomenologica* 38. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

AGUIRRE, Antonio. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá, Universidad Tecnológica de Pereira/San Pablo, 2012.

BERNET, Rudolf. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

BERNET, Rudolf. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

BRAND, Gerd. *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

BRAND, Gerd. „Horizont, Welt, Geschichte". En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 5, 1977, pp. 14-89.

CLAESGES, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. Phaenomenologica* 19. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2001.

DEPRAZ, Natalie. *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris, Vrin, 1995.

FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg/München, Karl Alber, 2006.

FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg/München, Karl Alber, 2008.

GENIUSAS, Saulius. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology. Contributions to Phenomenology* 67. Dordrecht, Springer, 2012.

GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch 1901-1973. Volume III. The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, ed. Richard M. Zaner y Lester Embree. *Phaenomenologica* 194. Dordrecht, Springer, 2010.

HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzenden-talen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. *Phaenomenologica* 23. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

HELD, Klaus. „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie". En: CLAESGES, Ulrich y HELD, Klaus (eds.). *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. *Phaenomenologica* 49. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 34-42.

HELD, Klaus. „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie". En: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie y PÖGGELER, Otto (eds.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 111-139.

HOLENSTEIN, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. *Phaenomenologica* 44. Den Haag Martinus Nijhoff, 1972.

IRIBARNE, Julia Valentina. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología.* Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2002.

IRIBARNE, Julia Valentina. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Husserl*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007.

KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. *Phaenomenologica* 16. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

KERN, Iso. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975.

KORTOOMS, Toine. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. *Phaenomenologica* 161. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

KUHN, Helmut. "The Phenomenological Concept of 'Horizon'". En: FARBER, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Harvard University Press, 1940 (reimpresión: New York, Greenwood Press, 1968), pp. 106-123.

LANDGREBE, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung*. Gütersloh, G. Mohn, 1963 (trad. cast de Mario A. Presas: *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*. Buenos Aires, Sudamericana, 1968).

LANDGREBE, Ludwig. *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, G. Mohn, 1968 (trad. cast. de Mario A. Presas: *Fenomenología e historia*. Caracas, Monte Ávila, 1975).

LANDGREBE, Ludwig. „Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte". En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 3, 1976, pp. 17-47.

LANDGREBE, Ludwig. „Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und in der Marxismus". En: WALDENFELS, Bernhard, BROEKMAN, Jan M. y PAŽANIN, Ante (eds.). *Phänomenologie und Marxismus. 1. Konzepte und Methode*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 71-104.

LANDGREBE, Ludwig. „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins". En: WALDENFELS, Bernhard, BROEKMAN, Jan M. PAŽANIN, Ante (eds.). *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 13-58.

LANDGREBE, Ludwig. „Phänomenologische Analyse und Dialektik". En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 10, 1980, pp. 7-20.

LANDGREBE, Ludwig. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg, Meiner, 1982.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

LEE, Nam-in. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. *Phaenomenologica* 128. Dordrecht /Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993.

LUFT, Sebastian. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2011.

MENSCH, James R. *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*. Milwaukee, Marquette University Press, 2010.

MOHANTY, J. N. "Philosophical Description and Descriptive Philosophy". En: *Research in Phenomenology*, Vol. XIV, 1984, pp. 35-55.

MOHANTY, J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. *Phaenomenologica* 98. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985.

MOHANTY, J. N. „Beschreibung und Auslegung als Möglichkeiten für die Phänomenologie". En: *Phänomenologische Forschungen*, Nº 21, 1988, pp. 11-30.

MOHANTY, J. N. *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. New Haven/London, Yale University Press, 2008.

MOHANTY, J. N. *Edmund Husserl's Freiberg Years 1916-1938*. New Haven/London, Yale University Press, 2011.

PETRILLO, Natalia Carolina. *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg. Ergon, 2009.

SAN MARTÍN, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología y otros ensayos*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994.

SEPP, Hans Rainer. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg/München, Karl Alber, 1997.

SOKOLOWSKI, Robert, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston, Northwestern University Press, 1974.

SOKOLOWSKI, Robert. "The Logic of Parts and Wholes in Husserl's *Investigations*". En: MOHANTY, J. N. (ed.). *Readings on Edmund Husserls 'Logical Investigations'*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 94-111.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

STRÖKER, Elisabeth. *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermnan, 1987.

STRÖKER, Elisabeth. *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermnan, 1987.

STRÖKER, Elisabeth. *The Husserlian Foundations of Science. Contributions to Phenomenology* 30. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997.

TAGUCHI, Shigeru. *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Phaenomenologica* 178. Dordrecht, Springer, 2006.

VARGAS BEJARANO, Julio C. *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.

WELTON, Donn. *The Origin of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. *Phaenomenologica* 88. The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1983.

WELTON, Donn. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

WELTON, Donn. "World as Horizon". En: WELTON, Donn (ed.). *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2003, pp. 223-232.

ZAHAVI, Dan. *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. *Phaenomenologica* 135. Dordrecht/Boston/London, 1996.

ZAHAVI, Dan. "Horizon Intentionality and Transcendental Intersubjectivity". En: *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 59, 1997, pp. 304-321.

ZAHAVI, Dan. "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal". En: TOADVINE, Ted y EMBREE, Lester (eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology* 45. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

ZAHAVI, Dan. *Husserls Phenomenology*. Stanford, Stanford University Press, 2003.

Índice de autores

B

Bernet, Rudolf: 106, 167

C

Claesges, U: 89, 196, 199, 211, 304

H

Heidegger, Martin: 23, 329, 350, 429, 442-443, 445-451, 453-458

Husserl, Edmund: 11-13, 15-35, 37-41, 43-45, 47, 49-62, 64-84, 86-97, 99, 101-103, 105-106, 110-112, 114-123, 126-134, 136-145, 147-150, 152-157, 161-172, 174-184, 186-192, 194-199, 201-208, 211-215, 218-276, 279-287, 289-293, 295-302, 304, 307, 311-314, 321, 323-329, 332-347, 349-379, 383, 385-386, 388-426, 429, 432-436, 438-440, 443-445, 447-450, 452-454, 456-466

J

James, William: 16-17, 62

K

Kortooms, Toine: 67-68

L

Landgrebe, Ludwing: 11, 60, 101, 150, 207-211, 308, 315, 320, 360-361
Levinas, Emmanuel: 12

M

Merleau-Ponty, Maurice: 53, 206-207, 210, 308, 430, 435, 458-460, 462
Mohanty: 24, 300, 308-312, 314-315, 321, 436, 438

P

Prufer, Thomas: 464

S

San Martín, Javier: 38, 464
Sokolowski, Robert: 24, 90, 304, 435

Índice temático

A

Actitud trascendental: 37, 39, 292, 295, 302-304, 307, 312, 317

Acto: 13, 17, 19-21, 25-26, 28-32, 34, 37-39, 42-43, 45-47, 50, 53, 56-58, 61, 65-66, 68-69, 71-72, 79, 83, 88, 90, 92-93, 96-100, 105-106, 115, 119-120, 122, 126-129, 136-137, 147-151, 155, 158, 160, 162-164, 166-167, 169, 171-174, 177, 185-186, 191, 204, 209, 217-221, 223, 225-227, 230-234, 237-238, 248, 250, 253, 257-264, 267, 269-271, 276-278, 286-287, 289-292, 296-300, 306-309, 311, 315, 329-330, 348, 350, 363, 373-374, 380, 388, 395, 398-399, 403, 416-418, 420, 422, 425, 427, 431-432, 434-437, 439, 441, 453, 466

Apercepción: 19, 50, 72, 75, 94, 125-126, 141-145, 149, 151-154, 169, 217, 231-232, 256-257, 311, 313, 323, 325, 332, 365-366, 377, 383-390, 392-393, 395, 399-402, 405-406, 409-410, 412, 419-421, 424

C

Circunstancias: 17, 23, 112, 146, 148, 383, 340, 342, 354, 398, 426

Conciencia: 11-12, 15-22, 24-29, 32-40, 42, 45-51, 54-56, 58, 65-71, 75-76, 79-87, 89-97, 99, 101-102, 104-108, 110-116, 118, 120-122, 125-129, 131.132, 134, 139-140, 144-145, 148, 156-157, 159-169, 172, 176, 186, 192-193, 199, 206-215, 219-220, 225-226, 230, 233, 251, 253, 258-261, 263, 278-279, 283, 287, 289-290, 294-297, 299-301, 303, 306, 308-315, 320-321, 323, 325, 327, 329-333, 339, 352, 355, 358-361, 364, 366, 368, 371, 373-374, 380, 386, 388, 392-394, 406, 417-420, 424, 429-439, 441, 450, 452, 459-460, 465-466

Conciencia de horizonte: 11, 33, 42, 50, 120, 125, 139, 157, 169, 199, 208, 301, 306, 327, 331, 339, 352, 364, 366, 394

Conciencia del mundo: 12, 38, 49, 169, 208, 303, 323, 325, 327, 330, 352, 358-359, 368, 371, 429, 433, 435, 460

Conciencia pura: 27, 295, 309-311

Conocimiento: 12, 16, 25-29, 34, 41, 45, 48, 51, 72, 80, 96, 137, 140, 147-147, 152, 154, 157, 162-163, 169-170, 174-178, 214-215, 219-221, 230-231, 234, 238, 244-246, 254, 256, 268-270, 278, 289, 292, 299, 302, 313-314, 317, 330, 353, 360, 363-364, 387, 398, 400-401, 412, 423, 430, 432, 438-440, 453

Contenido: 12, 15, 17-26, 35, 39-40, 44, 46, 48, 52, 54, 62, 64-68, 79-82, 92-93, 102-106, 108-114, 116, 125-128, 131, 135, 137, 141, 145, 149, 159, 161, 171, 174-176, 180, 188, 193, 204, 210-214, 221, 225, 229, 237, 239, 242-243, 251-253, 262, 267, 274-277, 296, 323, 327-328, 334, 340, 348, 368, 370-373, 378, 395-399, 404, 408, 434, 463

Corporalidad: 12, 139, 191, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 205-211, 308, 312, 344, 389, 396, 408, 421, 438

Correlato: 20-22, 28-30, 33, 34-35, 37, 39, 44, 65, 72, 92, 95, 121, 123, 128, 150, 156, 158-159, 164, 167, 173, 183, 194 -197, 199, 202, 204 -205, 208, 211, 214, 225, 230, 245-246, 251, 263, 281, 290, 303, 307, 314, 329, 342, 358, 360, 375, 34, 403, 414, 416-47, 444

Cosa: 17-18, 22- 24, 27, 33, 36, 39, 43-44, 51, 56, 61, 65-68, 70, 87, 105, 109, 116, 119, 127-128, 134, 138-139, 141, 144, 148, 152, 165, 170, 173, 180, 188, 190-191, 196-201, 205, 212, 215, 227, 229-233, 235, 244, 256, 266, 298, 301, 304, 308, 314, 323, 326, 328-333, 335, 339-347, 354, 357, 361-362, 367-368, 370-375, 380, 388 -389, 409, 429, 434, 437, 446, 448, 453-455, 457-461, 465

D

Darse-previo: 47, 301, 304-307, 353, 462

Datos hyléticos o sensaciones: 19, 29-30 34-35, 54, 64-65, 67, 77, 79, 82, 110, 114, 190-194, 197, 211, 225, 388
Determinación: 24, 29, 32-33, 35-36, 39, 75-76, 89, 102-103, 109, 118, 124, 131-135, 137-138, 141, 147-149, 151-152, 155-158, 160-161, 167, 169-170, 173, 176, 178-183, 194, 198, 220-222, 232, 237, 244, 248, 256, 261, 268, 271, 285-287, 305-306, 325, 332, 334-335, 340, 342, 351, 353-254, 358, 361, 364-370, 373, 385, 397, 454-458, 463, 465-466
Dimensión temporal: 11, 147, 289, 438

F

Fenomenología: 12-13, 15-16, 20, 25-32, 34, 40-43, 45-48, 57, 66, 89, 110, 114, 131, 166, 168- 170, 173, 207, 212-213, 215, 219, 227, 239, 249, 252, 286, 289-292, 298-299, 317, 319, 359, 361, 363-364, 429-430, 434, 442, 450, 452, 460, 462-463
Fenomenología trascendental: 15, 30, 32, 40-43, 131, 169, 173, 207, 213, 289-292, 429, 434, 462
Fringe (margen, borde): 16-17, 103, 116, 122, 261, 362, 371-372, 379

H

Horizonte: 11-16, 18, 20-25, 31-33, 36, 39, 42, 46-47, 49-51, 53, 55-57, 68, 71-73, 75, 78, 80, 84-87, 105-107, 110-111, 112, 116-117, 119-130, 134-141, 145-158, 160-161, 163-167, 175-183, 189, 192-196, 198-205,

208, 211-215, 218, 231-234, 139, 142, 250, 255, 259-260, 264-265, 274, 276, 278, 281, 284-287, 289, 298-299, 301-307, 317, 319-321, 323-333, 335-337, 339, 341-343, 350-362, 364-369, 371-381, 383-385, 388, 390-394, 399-400, 403-404, 406, 408, 414, 416, 418-419, 421, 426, 429, 434-438, 441-447, 450, 452, 454-466

Horizonte externo: 11, 17, 24, 111, 120, 123, 130, 154, 179-180, 183, 198-199, 218, 231, 239, 298-299, 325, 364, 375, 452

Horizonte interno: 11, 18, 21, 24, 111, 115, 119-120, 123, 130, 139, 154, 161, 163, 179-183, 198, 218, 234, 225, 353, 383-384

Horizonte temporal: 12, 55, 85-87, 105-107, 119, 136, 149, 196, 298, 399-400, 419, 437, 460-461

Horizonte universal: 11, 13, 24, 53, 120, 139, 213, 323-330, 332-333, 335, 351-353, 358, 362, 365, 368-369, 371, 379, 452, 454, 456

Horizonticidad. 11-13, 36, 40, 44, 50-51, 57, 68-69, 71, 80, 86, 117-118, 129-130, 147, 166, 174, 179, 286, 289, 301-303, 321, 325-326, 329, 336, 351-353, 361, 365-368, 371, 430, 432, 435, 438, 455457, 462-463, 465

Hylético: 34-35, 48, 52, 54-56, 61, 63, 67, 77, 79, 81-82, 110-114, 141, 191, 194, 197, 211, 215, 225, 227, 388

Hyle: 34-35, 48, 51-57, 61, 63-70, 73, 77, 79, 81-82, 90, 92, 110-115, 141, 153, 191-192, 194, 197, 211-212, 214-215, 224-225, 227, 312, 315, 388

I

Indeterminación: 24, 33, 76, 133-135, 137, 141, 179, 181, 198, 285-287, 305-306, 351, 353, 361, 365-368, 385, 456-458, 466

Inmanencia: 28-30, 34, 173, 390, 412

Inmanente: 20, 26, 28-30, 35-36, 39-40, 66-67, 83, 89-93, 95-96, 101-103, 110, 113-114, 116, 17, 176, 207, 228, 293, 296, 298, 206, 318, 413, 420, 441

Intención: 11-13, 15-16, 18-26, 29-30, 32-37, 39-44, 46-47, 49-51, 54, 57, 59-66, 68-74, 76, 82, 85, 87-88, 92-94, 101-106, 114-115, 117-121, 124-134, 137-142, 145-147, 149, 152, 156-170, 172-178, 184-185, 187-188, 191-192, 210, 218, 220-226, 231-234, 253, 255-259, 262, 264-267, 276, 289, 290, 292, 296-302, 306, 308-312, 325-330, 332, 336, 347, 353, 355, 358, 361, 365-367, 370-371, 373-378, 383-384, 387-389, 391,393-395, 402, 404, 407,410, 413-414, 416-422, 429-437, 440-441, 444-445, 452, 453, 456, 458-461, 464-466

Intencionalidad de horizonte: 11-12, 15, 20, 23, 25, 50, 117, 119, 137, 167, 301, 376, 429, 437

Intuición: 16-18, 21, 34, 36, 87, 101, 123, 126, 132, 138, 155, 161-167, 171, 176-177, 183, 184, 228, 230, 233, 251-152, 291, 299-300, 326, 331, 338-339, 347, 361, 376, 388, 402, 405, 412, 437, 462

N

Noema: 35, 37, 67, 69, 102, 109, 114, 118, 120-121, 138, 147, 151, 156-162, 166-170, 172, 206, 211, 226, 228, 232, 270, 272, 274, 290, 310, 360, 370, 387, 464

Noemático: 35, 67, 102, 109, 114, 121, 147, 151, 156-158, 160, 162, 167-170, 172, 211, 228, 274, 310, 360, 370, 387, 464

Noesis: 19-21, 34-37, 47, 87, 103, 118, 121, 129, 147, 158, 172, 191-192, 225

O

Objeto: 11, 15-24, 28-40, 42-43, 46-51, 54, 55, 68-73, 75-76, 84-85, 87, 89-93, 95-96, 99-109, 111-113, 115, 118-122, 123-125, 128-132, 134-135, 138-142, 144, 147-148, 151-186, 189-191, 193, 197-208, 213-215, 220-235, 244-245, 249, 256, 258, 263, 266, 275, 279, 286, 290-291, 295-297, 303, 306, 308, 309-314, 316, 321, 323-325, 327-333, 338-340, 346-348, 352-356, 358-365, 369, 371, 373, 376-378, 383-389, 391, 399, 402, 404, 409-410, 416-418, 420, 423, 429, 431-432, 439, 441-442, 445, 448, 452-458, 464-466

Objetividad: 11, 17, 20, 28, 30, 35, 43, 46, 114, 116, 123, 128, 139, 163-165, 169, 172, 181-186, 191, 200, 203, 222, 226, 229-230, 235, 237-238, 245, 358-359, 367, 398, 401-403, 416, 453, 457

P

Percepción: 17-19, 22, 28-29, 34, 36-37, 48, 50, 58, 63, 72, 74-75, 77-78, 82, 85, 87, 90, 94, 104-106, 108, 113, 115, 119, 123, 127, 129, 132-134, 138-146, 151-155, 158-161, 165, 169, 172, 175-179, 189-190, 193-194, 201, 203, 207, 215, 217, 222, 225, 228, 230-234, 256-257, 262-263, 265, 289, 297-299, 306, 308, 311, 313, 323, 325, 331, 335, 342, 359, 364-366, 369, 375, 377, 380, 383-389, 392, 395, 399-400, 406, 409-410, 417, 420, 431, 439, 459

Psicología descriptiva: 15-16, 25-26, 28, 42

R

Representaciones (Vorstellungen): 17-18, 33, 75, 115-116, 126-127, 132-133, 145, 235, 326-327, 330-331, 367-370, 376-377, 404, 406, 411, 439,

S

Sentimiento: 12, 51, 54-55, 57, 63-65, 67, 156, 178, 191, 217-239, 241, 245-246, 250, 265, 286, 398, 424

Subjetividad: 30, 32, 34, 38-41, 43, 46, 49, 58, 60-63, 73, 76, 79, 81-82, 84, 88, 95, 109, 116, 120, 130, 147, 151, 173-174, 207-210, 215, 222, 229, 235, 246, 270-271, 289-290, 293-294, 298, 302-305, 307-312, 314-315, 318, 320-322, 354, 374, 383-385, 392, 399, 401, 413-415, 418-419,

422-423, 430, 434-436, 438, 441, 452, 456, 460, 463-465, 473
Subjetividad corporal: 308-309, 311-312, 314-315
Subjetividad trascendental: 34, 40-41, 43-45, 73, 81-82, 84, 109, 130, 147, 173-174, 207, 209-210, 289-290, 293-295, 302-305, 307-308, 310, 315, 318, 320, 374, 384-385, 413-415, 418, 422, 438, 441, 460, 463-464
Sujeto: 11, 15, 32, 37, 39, 45, 47, 58, 69-71, 74-75, 80, 83, 119-120, 133, 138, 144, 148-149, 151, 162, 170, 172, 179-182, 184-188, 201-202, 207-208, 210-211, 213-214, 217-219, 222, 227, 232, 249, 252-253, 255, 262, 265-266, 269-270, 276, 279, 281-283, 285-287, 289-290, 292, 303, 309, 313-320, 331-332, 335, 337, 353-354, 359-360, 362, 379, 385, 400-403, 406, 413, 417, 424-426, 429-430, 432, 434-437, 442, 453, 460, 464-466

T

Tiempo: 12-13, 24, 33, 35-36, 52, 56, 64, 82-85, 87, 89-93, 95-96, 98, 100-110, 114, 147, 162, 185, 187, 196-198, 201, 215, 260, 275, 279, 284-286, 299, 302, 306, 308, 311-312, 323, 335-341, 394-395, 400, 406-407, 409-412, 421, 439, 441, 451, 459, 561, 464
Trascendencia: 28-31, 39-40, 92, 214, 367, 453, 460

V

Vivencias: 17, 19-21, 25-26, 29, 31-37, 42, 49-52, 70, 83, 87-93, 95-96, 98-100, 103, 121-122, 128-129, 148, 151, 162, 172, 175-176, 185, 191, 208, 221, 225, 296, 298-299, 312, 388, 399, 409, 416, 420, 434-435
Vivencias intencionales: 19-21, 34, 37, 87, 103, 121, 129, 172, 191-192, 225
Vivencias no intencionales: 19, 36-37
Voluntad: 12, 63, 65, 148, 151, 155-156, 190-191, 196, 218, 220-221, 225-227, 232, 236-238, 242, 253-254, 257-264, 267, 273-275, 277-281, 284, 424-425

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en los talleres del grupo Dao Digital en enero de 2015,.
Se empleó la tipografía Minion Pro

El tema del horizonte puede ser rastreado en los primeros escritos de Husserl, se torna explícito con el giro trascendental, adquiere gradualmente el carácter de una cuestión central, y contribuye de manera decisiva a convertir el análisis fenomenológico en un análisis genético. Se trata de un descubrimiento descriptivo de valor permanente sobre el que debe volver todo examen de la fenomenología de Husserl, pues la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo —tema fundamental en torno del cual gira la cuestión trascendental— debe ser desvelada por medio de una reflexión que encuentra en la intencionalidad de horizonte la base para sus operaciones de explicitación. Su ahondamiento no solo constituye uno de los factores principales en el desarrollo del pensamiento de Husserl, en el que pasa cada vez más a primer plano, sino que se mantiene en la evolución ulterior de la fenomenología con una unidad de contenido y una primacía tal que Emmanuel Levinas ha podido afirmar que la fenomenología toda desde Husserl consiste en la promoción de esta idea.